

مكتبة  
الشيعة  
وسنة

الاسلام

في القرن الثاني الهجري

دراسة أصولية مقارنة لاصول الامام عبد الله

زيد بن علي جعفر الصادق ابن أبي ليلى أبو حنيفة  
المؤزاعي الثوري الليث بن سعد مالك الشافعي

تأليف

أ. د. محمد بلتاجي

رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم  
جامعة القاهرة وعميد الكلية السابق

دار الإسلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

رفع

عبد الرحمن البخاري  
أسكنه الله الفردوس  
www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
www.moswarat.com

دار السَّلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

ش.م.م

# مَسَاجِدُ

# التشريع الإسلامي

في القرن الثاني الهجري

دراسة أصولية مقارنة لإصدار الأحكام عند الأئمة:  
زيد بن علي جعفر الصادق - ابن أبي ليلى - أبو حنيفة -  
الأوزاعي - الثوري - الليث بن سعد - مالك - الشافعي

تأليف

أ. د. محمد بلتاجي

رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية دارالعلوم  
جامعة القاهرة وعميد الكلية الأسبق

المجلد الأول

دار السكاهة

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة



كافة حقوق الطبع والنشر والترجمة محفوظة

للمنشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

لصاحبها

عبدelfادرمحمود البكار

الطبعة الثانية

لدار السلام

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية

الإدارة : القاهرة : ١٩ شارع عمر لطفى مواز لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران  
عند الحديدقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني - مدينة نصر  
هاتف : ٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢+) فاكس : ٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢+)

المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرقيسي - هاتف : ٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢+)  
المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع  
مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢+)

المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين  
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣+)

بريدياً : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩

البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com

موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة  
ش.٢٠٢

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت  
على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة  
أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ،  
٢٠٠١م هي عشر الجائزة تنويحاً لعقد  
ثالث مضى في صناعة النشر

## ( تصدير الطبعة الثانية )

.. وهكذا قُدر لهذه الدراسة أن تنشر مرة أخرى بعد نيف وعشرين سنة من طبعتها الأولى التي قامت بها لجنة النشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .  
وفي هذه الفترة الطويلة نفذت طبعتها الأولى ، وزاد طلب الباحثين والقارئ من مختلف البلاد الإسلامية لها حتى أُلجأني كثرة طلبها إلى الإذن بتصويرها لمن يحتاج إليها من طلاب العلم .. وسيكون في طبعها الثانية هذه ما يغني عن ذلك ، إن شاء الله .  
والله تعالى ولي التوفيق والسداد .

القاهرة - ربيع الآخر ١٤٢٠ هـ

يوليو ١٩٩٩ م

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### مقدمة

هذه دراسة استهدفت استخلاص الخطط التشريعية في القرن الثاني الهجري ، بتقرير حقيقة موقف مجتهد هذا القرن - وهم معظم الأئمة الأعلام المتبوعين - من أصول التشريع الإسلامي ، وشرح نظراتهم إلى نتائج اجتهادهم واجتهاد غيرهم من الفقهاء ، وما يتبع ذلك من أمور تفصيلية عرض لها البحث بالدراسة والتعليق والموازنة والتحقيق . وكان من أهداف هذه الدراسة بالإضافة إلى ما سبق - وهو هدف جليل في ذاته - أن تخلص باقتراح خطة تشريعية موحدة من مجموع مواقف هؤلاء الأئمة الأعلام من مصادر التشريع وما يتصل بها من مباحث ، بحيث يمكن تطبيق هذه الخطة المقترحة في مواجهة مشكلاتنا التشريعية المعاصرة ، مستهدية بما قرره وعمل به فقهاء عظام مشهود لهم بقوة العقيدة وصواب الرأي والعبقرية .

ولقد اعتمدت هذه الدراسة بصورة أساسية على فقه هؤلاء الفقهاء أنفسهم ، وإن لم تغفل الدراسات التي قدمها العلماء والأصوليون بعدهم في هذا الفقه ، لكنها لم تلتزم مما قدموه إلا بما دلت عليه فروع الفقيه نفسه ، وطرحت كل ما عدا ذلك مما قد ينسب لمذهب الفقيه في الجملة ، وإنما هو - في حقيقته - من تطور الفكر الفقهي والأصولي بعد القرن الثاني في المذهب المنسوب إليه .

والدراسة مقسمة - بعد هذه المقدمة - إلى تمهيد ، وباين ، وخاتمة :

أما التمهيد وموضوعه ( قضايا منهجية ) فقد عرضت فيه لبحث كل ما أثير - وما يمكن أن يثار - من قضايا منهجية تتصل بموضوع البحث ، بحيث لو لم نعرض لهذه القضايا كلها بالدراسة ؛ لأصبح البحث محاطاً بكثير من علامات التساؤل فيما يمس صميم منهجه وموضوعه .

ومن ثم بحثت في المبحث الأول ( معنى منهج التشريع ) كما أقصده وأبحث عنه .

وفي المبحث الثاني أجبت عن سؤال ( هل كان في القرن الثاني مناهج تشريعية ؟ ) .

وفي المبحث الثالث تحدثت عن ( المجال الزمني لموضوع البحث ) وأهمية تحديده ،

ونتائجه .

- وفي المبحث الرابع عرضت لقضية ( مناهج القرن الثاني بين الأصالة والاتباع ) وهل تعتبر هذه المناهج مجرد متابعة لمناهج سابقة ؟ أم أنها تحتوي من الأصالة والابتكار ما تستحق به أن تنسب إلى فقهاء القرن الثاني الذين ندرسهم ؟ .
- وفي المبحث الخامس عرضت لأهمية استخلاص مناهج القرن الثاني وتقريرها ، ومقارنتها ، من حيث ما يمكن أن تؤدي إليه فيما نهدف إليه من نهضة تشريعية .
- وفي المبحث السادس استعرضت جمهرة المفكرين الدينيين في القرن الثاني ، في سبيل استخلاص من يتحقق فيهم أنهم ذوو منهج تشريعي بالمعنى الذي سبق تحديده .
- أما الباب الأول وموضوعه ( المناهج والسماوات التشريعية في القرن الثاني ) فقد عرضت فيه تفصيلاً لتقرير الخطط والملاحظات التشريعية كما تبدو من كل ما سجل عن القرن الثاني من فقه . ومن ثم قسمته إلى تسعة أقسام ، كل منها يتضمن عدة فصول تحتوي المباحث التفصيلية في خطة كل ذي منهج .
- فالقسم الأول موضوعه : منهج المجموع الفقهي المنسوب لزيد بن علي ( ٨٠ - ١٢٢ هـ ) .
- والقسم الثاني موضوعه : منهج جعفر الصادق ( ٨٠ - ١٤٨ هـ ) .
- والقسم الثالث موضوعه : السماوات والملاحظات المنهجية المستخلصة من منهج ابن أبي ليلى ( ٧٤ - ١٤٨ هـ ) .
- والقسم الرابع موضوعه : منهج أبي حنيفة ( ٨٠ - ١٥٠ هـ ) .
- وقد ألحقت به دراسة تحليلية منهجية مفصلة لما اختلف فيه الرأي بين أبي حنيفة وأصحابه الكبار أبي يوسف ومحمد وزفر .
- والقسم الخامس موضوعه : السماوات والملاحظات المنهجية المستخلصة من منهج الأوزاعي ( ٨٨ - ١٥٧ هـ ) .
- والقسم السادس موضوعه : السماوات والملاحظات المنهجية المستخلصة من منهج الثوري ( ٩٧ - ١٦١ هـ ) .
- والقسم السابع موضوعه : السماوات والملاحظات المنهجية المستخلصة من منهج الليث ابن سعد ( ٩٤ - ١٧٥ هـ ) .
- والقسم الثامن موضوعه : منهج مالك بن أنس ( ٩٣ - ١٧٩ هـ ) .
- والقسم التاسع موضوعه : منهج الشافعي ( ١٥٠ - ٢٠٤ هـ ) .

وأما الباب الثاني وموضوعه ( مقررات ونتائج مستخلصة ) فقد عرضت فيه لتقرير النتائج المستخلصة من هذه المناهج مقررة بحسب رجوعها إلى الأصول التشريعية العامة في دراسة مقارنة نقدية . وهذه الأصول هي : القرآن الكريم ، والسنة ، والإجماع ، وأقوال الصحابة ، والقياس ، والاستحسان ، والمصلحة المرسلة ، وسد الذرائع ، والأعراف والعادات ، والاستصحاب ، وشرع من قبلنا ، ثم بحثت المصطلحات الفقهية الخاصة بين التفكير الواقعي والفقه الافتراضي ، والرأي بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ ، وأهل الرأي وأهل الحديث .

وأنهت هذا الباب بانتخاب عدد من الآراء والبحوث التي قدمها عدد من الدارسين حول موضوع هذه الدراسة ، وأتبعْتُ هذه الآراء بالتعليق الموجز والإحالة إلى المباحث التفصيلية كما انتهى إليها البحث .

أما الخاتمة ، فقد عرضت فيها - في إيجاز وتركيز - لأهم ما وصل إليه البحث من نتائج منهجية تضاف إلى النتائج الفقهية والأصولية التي قررها الباب الثاني . ثم قدمت في نهايتها اقتراحًا بخطة تشريعية موحدة مستخلصة من مجموع ما انتهى إليه البحث في البابين السابقين مقررة في إيجاز مركز ، قابلة لشيء من التغيير والتعديل في بعض جزئياتها - كما أشرت - بحيث يمكن تطبيقها في مواجهة مشكلاتنا التشريعية المعاصرة .

ولابد لي من أن أقر هنا أنني لم أتابع ما درج عليه كثير من الباحثين المعاصرين الذين يأخذون فترة زمنية محدودة مجالاً لبحثهم ، فيعقدون بابًا للحديث عن الظروف السياسية والتاريخية والاقتصادية والفكرية ... إلخ التي سادت هذه الفترة الزمنية . وذلك بالرغم من أن موضوع بحث كل منهم يكون عادة قضية محددة مما شهدها الزمن الذي اختاروه ، سواء كانت اتجاهًا تشريعيًا ، أو مذهبًا فلسفيًا ، أو كلاميًا ، أو آراء في العقيدة أو الشريعة أو غيرهما لعلم عاش في هذه الفترة .

والسبب في أنني لم أتابعهم في ذلك هو أنني أرى أن الباحث يجب أن يكون مرتبطًا بموضوع بحثه - بصورة مباشرة - في كل كلمة مما يكتبه ومن ثم لم أعرض - في بحوث مستقلة - لشيء من الأحوال السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو غيرها من شعور ذلك العصر إلا حينما وجدتها تتصل اتصالًا مباشرًا بقضية من قضايا هذا البحث بأن تفسر وضعًا تشريعيًا أو اتجاهًا فقهيًا أو ظروف اجتهادٍ في مسألة معينة . ولهذا أيضًا لم أعرض لشيء من حياة أحد من درست فقههم إلا فيما يتصل بفقهه ويلقي الضوء

على منهجه .

ومع هذا كله فإن القارئ لا يكاد يفرغ من قراءة البحث حتى يكون - فيما آمل - قد حصل فكرة واضحة متكاملة عن شيء من هذه الظروف المرتبطة بمناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري .

أما مراجع البحث ، فقد وضعت في اعتباري دائماً أن تعتمد على ما دُوِّنَ من فقه القرن الثاني نفسه . وكان لذلك سبب منهجي قوي فصلت القول فيه في التمهيد ، وأشرت إليه في مطلع هذه المقدمة .

ولقد كانت هذه المهمة ميسرة فيما يتصل بالأئمة الثلاثة المتبوعين : أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي . أما ( أبو حنيفة ) فقد دُوِّنَ تلاميذه - وبخاصة محمد بن الحسن - فقهه المتكامل في كتب ظاهر الرواية وتناولها كبار فقهاءهم بالشرح والدراسة المستفيضة ، وأما ( مالك ) فقد وصل إلينا موطؤه بالإضافة إلى ( المدونة الكبرى ) ، وأما ( الشافعي ) فقد وصلت لنا مؤلفاته الأخيرة كاملة بمصر وهي متضمنة في ( الرسالة ) و ( الأم ) اللذين يحتويان فقهه وأصوله في صورتها الأخيرة الناضجة . لكن هذه المهمة كانت شاقة صعبة فيما يتصل بغير هؤلاء ممن عرّضت لهم هذه الدراسة ولم يدون فقه كل منهم أو أصوله في كتب مستقلة لأسباب مختلفة عرض لها البحث ، كابن أبي ليلى والأوزاعي والثوري والليث بن سعد ، فقد عانيت الكثير في تتبع فقههم وجمعه من بطون الكتب المختلفة التي عُنيت بتسجيل شيء منه ، ثم عدت أعاني الكثير في تحقيق صحة نسبه ، وتقسيمه تقسيماً موضوعياً ومنهجياً ، وبعد ذلك تناولته بالدراسة والتحليل في محاولة مضمّنة - ذات مراحل متعددة - لجمع هذه الأشتات المفرقة في وحدة فكرية يمكن منها استخلاص سمات وملاحظات منهجية صادقة واضحة ، دون أن نحمل النصوص المنقولة في إيجاز أكثر مما يمكن أن تتحمله ، أو أن نتعسف في استخلاص النتائج .

ويقدر ما وفقني الله تعالى إلى تحمل هذا الجهد الشاق ، فإنني أحمده على ما هداني إليه من القيام بخطوة - هي الجهد المستطاع كله - في سبيل جمع ما دون من فقه هؤلاء الفقهاء العظام ورجّعه إلى شيء من أصوله الواضحة التي تسهم في تكوين فكرة متكاملة عن مفاهيم الأصول التشريعية ومدى العمل بها في هذه الفترة الخصبة التي لا تدانيها فترة أخرى في تاريخ التشريع الإسلامي كله في كثرة إثمارها وعدد فقهاءها

العظام . ولعل الأيام القادمة تحمل لنا اكتشاف شيء من المدونات التي ربما سجل فيها شيء آخر من فقه هؤلاء مما يسر للباحثين سبيل الوصول اليقيني إلى استخلاص كل تفصيلات مناهجهم التي لم تبد لنا واضحة مما سجل من فقههم في الكتب التي كان في ميسورنا مراجعتها . وإن كنت - علم الله - لم أدخر وسعاً - أي وسع - في سبيل استقصاء كل ما دون عن هؤلاء فيما وقع تحت يدي من مدونات . وعلم الإحاطة لله وحده .

ولم تكن دراسة ما نسب إلى زيد بن علي وجعفر الصادق أكثر سهولة ، أما (المجموع) الذي نسب إلى زيد فقد قُدمت فيه طعون طويلة مفصلة لم يكن بد من دراسة جميع جوانبها في سبيل الوصول إلى الحقيقة - ولم تكن هذه بالمهمة اليسيرة - ثم لم يكن الحصول على نسخة من (المجموع) للمدة التي يتطلبها بحثه ومراجعته وتقديم دراسة مفصلة عنه - سهلة ميسرة ، وبخاصة أن النسخ القليلة الموجودة بمصر - فيما علمت - إنما هي من طبع ميلانو بإيطاليا سنة ١٩١٩ م ، وعددها محدود جداً لا يتيسر معه للباحث الحصول على إحداها للفترة والظروف التي يستلزمها مثل هذا البحث . لكن الله وفق وهدي .

وأما ما ينسب إلى جعفر الصادق ، فهو كثير جدا إلى حد استلزم معه القيام بدراسة تحليلية مفصلة حوله ترجع إلى مصادر لا يشيع وجودها بمصر مثل (النور الساطع في الفقه النافع) لعلي بن محمد آل كاشف الغطاء ، و (منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر) للكالبايكاني ، و (المسند) المنسوب للصادق ، و (الأصول من الكافي) للكليني ، و (الحكم الجعفرية) المنسوب للصادق ، و (تحف العقول عن آل الرسول) للحراني ، و (فرق الشيعة) للنوبختي ، و (أعيان الشيعة) للعالمي ، و (الفهرست) للطوسي ، و (الإمام الصادق) لمحمد الحسين المظفري ، وغيرهما - وهي مطبوعة بطهران ، أو النجف ، أو بيروت ، أو دمشق - وذلك بالإضافة إلى (أصل الشيعة وأصولها) لمحمد بن الحسين آل كاشف الغطاء ، و (تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام) للسيد حسن الصدر ، وغيرها .

وقد وصلت من هذه الدراسة التحليلية المطولة - في هذه الكتب وغيرها من كتب أهل السنة - إلى نتيجة كان الحق وحده رائدى - ومطلبي فيها . ولعلي أن أكون قد وقفت إليه .



وبالإضافة إلى المصادر السابقة كلها ، فقد راجعت كتب الأصول في كل ما قدمته من دراسات حول مصادر الأئمة الذين درستهم ومناهجهم . يَبْدَأُ أني - كما سبق أن أشرت - لم أقبل منها إلا ما صحت عندي نسبته إلى هؤلاء الفقهاء بالنظر إلى فروعهم وأقوالهم نفسها .

كما راجعت مصادر أخرى متنوعة فيما يتصل بمباحث هذه الدراسة ، وهي كلها مسجلة بثبت المراجع في نهاية الدراسة .

ويجب أن أنبه إلى أنني أفدت من دراسات المعاصرين التي راجعت منها كل ما اتصل بموضوع بحثي مما تبين لي أنه أهل للمراجعة . وفي هذا المجال أشير - بصفة خاصة - إلى دراسات أستاذنا الفاضل الشيخ محمد أبي زهرة عن الأئمة ( زيد بن علي ) و ( أبي حنيفة ) و ( مالك ) و ( الشافعي ) ودراسته عن ( أصول الفقه الجعفري ) . فلقد راجعت - في عناية - القسم الأصولي من هذه الدراسات ، وأفدت منها بما سجلته بين ثنايا البحث ، ولم أغفل من ذلك شيئاً قل أو كثر . لكنني لم أثبت من مباحثه إلا ما تبين لي على وجه اليقين أن نسبته تصح فعلاً إلى أحد ذوي المناهج في القرن الثاني . وكان مرجعي في هذا هو فقه هؤلاء الفقهاء وفروعهم وأقوالهم نفسها . وذلك أنني ألزمت نفسي مبدئياً بالمجال الزمني لموضوع البحث وهو القرن الثاني ، ومن ثم كنت أفرق في وضوح بين ( فقه مالك نفسه وأصوله ) وبين ( فقه وأصول المذهب المالكي على وجه العموم ) ، والمفهوم الثاني يتضمن شيئاً من التطور والتفصيل والتعديل عن المفهوم الأول الذي هو وحده موضوع بحثي ومجاله . وسنرى أنه كان لهذا التفريق أهمية كبيرة في مسائل متعددة تنسب في الجملة لصاحب المذهب وهي لا تصح في الحقيقة إلا عن بعض أتباعه بعد القرن الثاني . وهكذا يقال بالنسبة لكل الأئمة المتبوعين .

وإذا كنت قد ألزمت نفسي بهذا المجال وحده فإن أستاذنا الفاضل لم يلتزم في دراساته المفصلة بهذا الالتزام ، ومن ثمَّ فهو أحياناً يتحدث عن ( فقه مالك وأصوله ) وهو يريد على وجه الدقة - كما عبر - فقه وأصول المذهب المالكي <sup>(١)</sup> . ثم إنني خالفت أستاذنا الفاضل مرات متعددة - عرضت لها تفصيلاً في مواضعها - ولم يكن رائدي فيها إلا ما اعتقدت أنه الحق . وبعض هذه المخالفة بالزيادة ، وبعضها بالنقص ، ومعظمها باختلاف الرأي في تفسير بعض الظواهر في فقه ذوي المناهج وأصولهم مما هو

(١) راجع مثلاً : مالك ص ( ٢٧٢ ) .

مفصل في الباب الأول .

ومن بحوث المعاصرين أشير أيضًا إلى كتاب ( أصول التشريع الإسلامي ) لأستاذنا الجليل علي حسب الله ، وكتاب ( محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ) لأستاذنا الجليل علي الخفيف ، وكتابي ( المصلحة في التشريع الإسلامي ) ، ( النسخ في القرآن الكريم ) لأستاذنا الفاضل الدكتور مصطفى زيد ، أما الكتاب الأول فقد أفدت منه - بصورة رئيسة - استخلاص لعمل الأئمة - حتى الشافعي وأبي حنيفة - بالمصلحة المرسلة ، وأما الثاني فقد راجعته في مواطن أشرت إليها لعل أهمها هو تفريقه الدقيق المستقصي بين النسخ وكل من التخصيص والتقييد .

ثم إن كل ما اعتمدت عليه ، وراجعته ، وأفدت منه - أشرت إليه في ثنايا الرسالة ، ثم في ثبت المراجع ، لكنني لم أشر إلى كثير مما راجعته في مراحل البحث مما لم أفد منه في هذا البحث بخصوصه ؛ لأنني التزمت ألا أذكر في ثبت المراجع إلا ما له هوامش داخل البحث مما رجعت إليه رجوعًا مباشرًا .

أما حجم الرسالة فقد اقتضته طبيعة البحث واتساع مجاله وما أردته له من استقصاء وتحقيق . وحسبي أنني راجعتها مرات عديدة فلم أجد فيها ما يمكنني الاستغناء عنه دون إخلال لا أرضاه بما تحتويه الرسالة من مباحث وأفكار .

وفي النهاية ، فإنني لا أريد أن أرتدي ثوب التواضع الكاذب بالتحقير المتكلف لما بذلته من جهد . فالحق أقول : لقد أتعبني هذا البحث وأجهدني بما لم يكن في مقدوري أن أزيد عليه شيئًا - أي شيء .

والله وحده أسأل أن يكون فيه عدل ما بذل من جهد ، إنه سميع مجيب قريب .  
والحمد لله العلي الكبير في الأولى والآخرة .

القاهرة - رمضان ( ١٣٨٨ ) هـ

ديسمبر ( ١٩٦٨ ) م

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

# مناهج

## التشريع الإسلامي

في القرن الثاني الهجري

### التمهيد

#### قضايا منهجية

( ويضم ستة مباحث )

- المبحث الاول : معنى ( منهج التشريع ) .
- المبحث الثاني : هل كان في القرن الثاني مناهج تشريعية ؟
- المبحث الثالث : المجال الزمني لموضوع البحث .
- المبحث الرابع : مناهج القرن الثاني بين الأصالة والاتباع .
- المبحث الخامس : أهمية استخلاص مناهج القرن الثاني وتقريرها .
- المبحث السادس : من هم أصحاب المناهج التشريعية في القرن الثاني ؟

\* \* \*

رَفْعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

المبحث الأول معنى ( منهج التشريع )

في اعتقادي أنه يجب أولاً أن نحدد - في دقة ووضوح - مفهوم هذا المصطلح الذي يبني عليه كل المباحث والدراسات التفصيلية وكذلك المقررات والنتائج المستخلصة التي يتضمنها بحثنا هذا . فما الذي نقصده بمنهج التشريع ؟ .

من المتفق عليه في الفقه الإسلامي بعامة أن القرآن الكريم هو مصدر التشريع الأول الذي نستقى منه أحكامه التفصيلية ومقرراته العامة ، كما أن سنة رسول الله ﷺ هي المصدر الثاني ، وبعدهما يأتي دور ( الإجماع ) و ( القياس ) وغيرهما - على تفصيل سيأتي - لكن تحت كل مصدر من هذه المصادر كثيراً من المباحث التفصيلية ، كما أن هناك مباحث أخرى تتضمن تقرير الصلات بين هذه المصادر والمباحث المتصلة بها . وعلى سبيل المثال ؛ فإن تحت مصدر ( السنة ) مباحث مثل : ما مقاييس تقسيم الأحاديث من حيث عدد رواياتها في شتى طبقاتهم ؟ وما مدى إلزام أحاديث كل قسم للفقهاء في استنباط أحكامه ؟ وما شروطه في الرواة لقبول ما يروونه من أخبار ؟ وإذا تعارض خبران فما مقاييس الموازنة بينهما من حيث الترجيح ، أو القبول والرفض ، أو التأويل والجمع ؟ وإذا تعارض ظاهر خبر يروى بطريق مقبول - حسب شروط الفقيه - مع نص القرآن ، أو قياس ، أو ما يرى فيه الفقيه مصلحة ، فما موقفه من هذا التعارض . .. هذه المباحث كلها - وغيرها - تحت مصدر ( السنة ) ، وهناك مباحث تفصيلية أخرى كثيرة تحت سائر المصادر .

واستنباط الحكم الفقهي في أكثر المسائل - كما سنرى - يستلزم أن يكون للفقهاء موقف إزاء كل هذه المباحث ، كما يستلزم أن يقوم بدراسة مفصلة في المسألة التي يريد استنباط الحكم لها ، حيث يجمع نصوص القرآن أو السنة المتصلة بها - إن وجدت - ويوازن بين مختلف الاعتبارات التشريعية في سبيل فهم النصوص ، وتوثيق ما يحتاج منها إلى توثيق<sup>(١)</sup> ، وتطبيقها تطبيقاً سليماً تتحقق معه مصالح الناس العامة التي هي

(١) يعني هنا نصوص السنة طبقاً ، وبخاصة أخبار الآحاد ، ذلك أن نصوص القرآن كلها متواترة لا تحتاج إلى توثيق . وإن كنا سنعرض في شيء من هذه الدراسة لحالات نادرة بالنسبة لبعض النصوص التي يستشهد بها بعض الفقهاء على أنها نصوص قرآنية ، مما ليس في القراءات المتواترة ، كما سيأتي .

الهدف الحقيقي لهذه النصوص . ثم إذا لم يجد الفقيه نصًّا خاصًّا في القرآن والسنة في المسألة التي يستنبط لها الحكم فأمامه عدة طرق للاجتهاد في تعرف الحكم لها ، وعند تعارض المقاييس وتضارب الاعتبارات التشريعية هناك قواعد لتقديم بعضها على بعض ، وإذا لم يجد الفقيه قياسًا مقبولًا عنده فأمامه ( الاستحسان ) و ( المصلحة المرسله ) وغيرهما على تفصيل سيأتي .

وهكذا نرى أن استنباط الأحكام الفقهية - بحسب قواعد التشريع الإسلامي وأصوله المعتمدة - أمر يتطلب من الفقيه علمًا واسعًا عميقًا بالنصوص ، وطرق إثباتها وفهمها ، وتطبيقها بطريقة صحيحة ، كما يتطلب منه دراية بمصادر التشريع فيما ليس فيه نصوص خاصة ، بحيث يؤدي اجتهاده في نهاية الأمر إلى ما يحقق المطالب الشرعية بعامة .

وإزاء هذه المصادر المتعددة ، ومباحثها المختلفة ، وإزاء مشكلات الحياة المعقدة وصلاتها المتشابكة التي تقدم للفقيه كل يوم جديدًا يتطلب الحكم : لا بد أن يكون للفقيه المتصدي لاستنباط الأحكام التفصيلية في مجال التطبيق العملي موقف من المباحث التي يتضمنها كل مصدر تشريعي ، ومن مجموع هذه المواقف تتكون خطة تشريعية هي ما نطلق عليها ( المنهج التشريعي ) .

فمنهج التشريع إذن هو الخطة التي اتبعها فقيه ما في مجال استنباطه للأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ومقررات التشريع وأهدافه العامة .

ولتقرير ما إذا كان للفقيه خطة تشريعية ، أم لا ، يجب أن نتبين موقفه التفصيلي مما يأتي :  
أولاً : ما مصادره التي يستقي الأحكام التشريعية منها ؟ .

وكيف حدد مفهوم كل مصدر مما أخذ به ؟ ( لأن المفاهيم تختلف حتى بالنسبة للمصدر الواحد باختلاف كيفية فهم كل فقيه ذي منهج له ، ويؤدي ذلك إلى اختلاف نتائج استنباط الأحكام التفصيلية من المصدر الواحد ) .

وما ترتيب هذه المصادر فيما بينها عند الفقيه الذي أخذ بها ؟ .

ثانياً : ما موقف ذي المنهج من المصادر التشريعية التي عرفت في عهده ورفض الأخذ بها - إن وجدت ؟ ( مع ملاحظة اختلاف مفاهيم بعض المصطلحات التي تطلق على بعض المصادر المختلف فيها ) . وما الأسباب التي دعت إلى اتخاذ مواقف القبول أو الرفض من المصادر ؟ .

ثالثاً : ما موقفه من نتائج اجتهاده ؟ هل يعتقد أنها الصواب القطعي ؟ هل يرجع عنها

إذا تبينت له وجهة نظر أحق بالأخذ ؟ ما موقفه من نتائج اجتهاد غيره ، هل يعتبرها خطأ قطعياً ؟ .

هل يجيب عن كل ما يوجه إليه ويعرض عليه من مسائل واقعية أو مفترضة ؟ أم يتوقف أحياناً ؟ أو كثيراً ؟

.. ومن حصيلة الإجابات عن هذه الأسئلة - بمجموعاتها الثلاث - يتكون ( منهج الفقيه ) أو ( خطته التشريعية ) .

فالمنهج التشريعي إذاً أعم من أن يقتصر على أصول هذا المجتهد أو مصادره التشريعية ؛ لأن المنهج يشمل - بالإضافة إلى هذه المصادر والأصول ، وهما هنا بمعنى واحد - مواقفه المتعددة والمعللة بالتفصيل من مصادر غيره التي لم يأخذ هو بها . كما يشمل أيضاً نظراته العامة إلى نتائج اجتهاده بتطبيق أصوله حسب خطته ، ونظراته إلى نتائج اجتهاد الآخرين بحسب أصولهم وخططهم . فتحديد أصول أي مجتهد إنما هو المرحلة الأولى في تحديد منهجه التشريعي .

ويمكن أن يكون ( منهج التشريع ) مساوياً في مفهومه هذا لمنهج الفقيه في الاجتهاد ، بشرط أن يتسع مفهوم ( الاجتهاد ) هنا ليشمل بذل الجهد في توثيق النصوص ، وتطبيقها ، دون أن يقتصر على الاجتهاد فيما لا نص فيه ، كما تتطلب هذه المساواة أيضاً أن يتسع مفهوم ( الاجتهاد ) ليشمل موقف الفقيه من مصادر غيره التي لم يأخذ هو بها - إن وجدت حقاً - وموقفه من نتائج اجتهاده ، ونتائج اجتهاد الآخرين ، بناء على أن هذه المواقف كلها في النهاية نتائج طبيعية لاجتهاده العام في تطبيق التشريع الإسلامي بعامة على وقائع الحياة ومسائلها التفصيلية .

لكن ، هل كان لفقهاء القرن الثاني مناهج تشريعية بهذا المفهوم ؟ إن ذلك يقتضي منا أن نبحثه في مبحث خاص .



المبحث الثاني هل كان في القرن الثاني مناهج تشريعية؟

من الصحيح المسلم به في تاريخ التشريع الإسلامي أننا لا نجد فقيهاً من فقهاء القرن الثاني - قبل الشافعي - قد سجل في وضوح وتفصيل خطته التشريعية وطريقته في استنباط الأحكام .

ولا يعارض صحة هذه القضية ما يروى لنا من مثل قول أبي حنيفة : « إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته ، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات ، فإذا لم أجده في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب - وعد رجالاً قد اجتهدوا - فلي أن أجتهد كما اجتهدوا » (١) .

ومما لا شك فيه أن هذا القول السابق يتضمن تقريراً منهجياً في منتهى العموم لبعض السمات المنهجية الرئيسة في خطة أبي حنيفة التشريعية ، لكنه لا يكشف في وضوح وتفصيل عن كل خطته التشريعية أو كل خصوصيات منهجه ؛ فمثلاً قوله : « إنه يأخذ بكتاب الله إذا وجد الحكم فيه » يتضمن قضية عامة من مسلمات التشريع الإسلامي لا يخالفه فيها غيره ، ومن ثم لا يتضمن هذا القول سمة منهجية خاصة به ، وتبقى بعد ذلك مباحث تفصيلية متعددة حول نصوص القرآن وطرق استنباط الأحكام منها ، وهي تحتاج إلى استكشاف موقف أبي حنيفة الخاص منها . ومثل هذا يقال بالنسبة لأخذه بالسنة مما لا يخالفه في أصله أحد من المسلمين ، ثم إن تخيره من أقوال الصحابة موقف يشاركه فيه غيره من الفقهاء كما سنرى . وقول أبي حنيفة السابق كله لا يكشف عن موقفه من ( القياس ) و ( الاستحسان ) وغيرهما مما يحتويه منهجه .

وما يصدق على مثل هذا القول لأبي حنيفة يصدق أيضاً على ما يماثله من أقوال نسبت إلى بعض الفقهاء في القرن الثاني قبل الشافعي .

وإذا كان فقهاء القرن الثاني - قبل الشافعي - لم يدونوا مذكرات وافية عن

(١) مناقب الإمام الأعظم للموقف المكي ج ١ ص : ٨٩ ، وانظر : تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١٣ ص ٣٦٨ ، وجامع بيان العلم لابن عبد البر ج ٢ ص : ٨٣ .

خططهم التشريعية - فهل معنى هذا أنه لم يكن لأحد منهم خطة تشريعية مفصلة أو طريقة خاصة في استنباط الأحكام من مصادرها ؟ .

سنرى بين ثنايا هذا البحث خططاً تشريعية مفصلة ومتميزة لفقهاء من القرن الثاني قبل الشافعي .

ومن ثمَّ ينبغي أن يفهم أنه ليس معنى عدم تسجيل الفقهاء لخططهم تفصيلاً أنه لم تكن لهم خطط تشريعية أصلاً ، ذلك أن الأمر كما يقول أستاذنا الجليل علي الخفيف : « أن أحكامهم لم تكن قائمة على مجرد الهوى ، وإنما قامت على أصول وقواعد قيدوا بها أنفسهم فلم يخرجوا عن حدودها ، بدليل اتحاد أحكام المسائل عند تساويها في المناط أو الحكمة ، وليس يلزم من عدم نقل تلك الأصول والقواعد أنها لم تكن مستقرة في نفوسهم ملحوظة عند استنباطهم » (١) . وكما يقول أستاذنا الجليل محمد أبو زهرة : إن عصر الصحابة نفسه شهد مناهج للبحث الفقهي ، وقد تشعبت منذ عصر الصحابة مناهج البحث الفقهي (٢) . وهذا أمر طبعي ، حيث طبق التشريع الإسلامي منذ ذلك العصر على كل مجالات الحياة في المجتمع الإسلامي ، ولما لم يكن من المتصور أن تأتي النصوص بأحكام تفصيلية لكل ما يجِدُّ في واقع الحياة فإن الأمر احتاج - منذ وفاة رسول الله ﷺ - إلى جهود عقلية متتابعة في مجال تطبيق نصوص التشريع ومقرراته العامة على وقائع الحياة غير المتناهية وغير المنصوص عليها تفصيلاً . ثم إننا إذا سلمنا بضرورة الجهود العقلية المتتابعة في مجال التشريع ، فإن هذا يستلزم فكرة المنهج ؛ لأن معنى ( المنهج ) الطريقة المتبعة ، ولا تتصورُ جهوداً عقلية (٣) دون طريقة متبعة في التفكير ، وإلا كانت جهوداً ضائعة مشتتة لا تؤدي إلى غايتها ؛ لأن العقل البشري حين يفكر في شيء ما يتحرى أن يصل إلى هدفه عن طريق مقدمات تليها نتائج ، وأسباب تستتبع مسببات .

(١) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص : ( ٢٦٩ ) .

(٢) العلاقات الدولية في الإسلام ص : ( ٦ ) .

(٣) سنرى في الباب الأول أن هناك بعض الجهود الفقهية لبعض فقهاء القرن الثاني لا تكشف - فيما بقي منها بين أيدينا - عن مناهج تشريعية بالمعنى الذي تقدم في الفصل السابق ، غير أنها - على وجه العموم - وكأي فكر بشري آخر - تصدر عن خطة فكرية معينة .

وسنرى أيضاً أن القرن الثاني شهد مناهج تشريعية متكاملة ومتميزة تتوافر فيها شروط ( المنهج ) كما حدد في الفصل السابق .

لكن مجال النظر العقلي تكثر فيه الفروض والاعتبارات ، ويختلف المفكرون فيما بينهم في أخذهم ببعضها ورفض بعضها الآخر ، فما يقبله أحدهم من الفروض والاعتبارات يرفضه الآخر ، أو لا يخطر على باله أصلاً . ومن هنا تختلف مناهج التفكير ، وتختلف النتائج تبعاً لذلك .

ولا يعنينا هنا أن نبحت أسباب اختلافها ، وإنما يعنينا إثبات حقيقتين تتبع إحداهما الأخرى :

أولاهما : حاجة التشريع الإسلامي عند التطبيق إلى جهود عقلية متتابعة .

والثانية : ما تستلزمه هذه الحاجة بالضرورة من فكرة المنهج أو طريقة التفكير وخطته ؛ لأننا لا نتصور جهوداً عقلية بدون منهج في التفكير . فحين نقول مثلاً : ( منهج عمر بن الخطاب في التشريع ) فإنما نعني نهجه العقلي الذي كان يصدر عنه حين يفكر في مجال التشريع <sup>(١)</sup> .

وجدت إذن منذ عصر الصحابة مناهج للتفكير الفقهي ، وكان لا بد أن توجد هذه المناهج ؛ لأنها ملازمة - في الحقيقة - لجهود الفقهاء في تطبيق التشريع على النحو السابق .

لكن ، لماذا لم يدون الفقهاء من أصحاب المناهج - قبل الشافعي - مناهجهم ؟ .

١ يرجع السبب في ذلك إلى أنه - قبل عصر الشافعي - لم يكن قد ابتدأ بعد عصر تقعيد قواعد للعلوم الشرعية ، وتأسيس أصول منهجية لها ، وتدوينها بطريقة علمية منظمة . بل إن مجرد تدوين العلوم العربية كلها قد نشأ في القرن الثاني ، ولم يزدهر ويأخذ صورة جماعية إلا في النصف الثاني منه ، وقد أشار إلى ذلك أيضاً أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة حيث ذكر أن زيد بن علي لم يدون منهجه في الاجتهاد ، ولم يفعل ذلك أيضاً أبو حنيفة ، ولا الأوزاعي ، ولا مالك ، وكان الشافعي « هو أول إمام بيّن مناهجه ؛ لأن التدوين وتأسيس العلوم كلها قد ظهر على عهده ؛ فالتحو ابتدأ تأسيس قواعد ، والعروض قد وضع أصوله الخليل بن أحمد - وكان معاصراً للإمام الشافعي - والجاحظ قد ابتدأ يتكلم ويكتب في موازين النقد الأدبي . وهكذا نجد ذلك العصر قد ابتدأت فيه مناهج العلوم ، فلم يكن عجيبياً أن يجيء الإمام الشافعي ويضع مناهج

(١) منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٣٤ وهو بحث مطول درست فيه تفصيلاً اجتهادات عمر الفقهية ، ورجعتها إلى مقررات منهجية عامة تمثل خطته العقلية أو ( منهجه التشريعي ) .

الاستنباط الفقهي وهو علم الأصول<sup>(١)</sup> ، ثم يقول : « ولا غرابة في تأخير تدوين الأصول عن تدوين الفقه ؛ لأن الذي دفع إلى إعلان أحكام الفروع الفقهية هو السؤال عنها والحاجة إلى إعلانها ؛ ليعرف الناس أحكام دينهم . وما كان العامة الذين يستفتون في حاجة إلى تعرف مناهج الاستنباط وإنما كانوا في حاجة إلى معرفة حكم الدين فيما يقع لهم من حوادث ، وما يتلون به من أمور تحتاج إلى أحكام تكون على وفق أحكام الإسلام .

وفوق ذلك ، فإن أصول الفقه موازين لضبط الاستنباط ومعرفة الخطأ والصواب في الاستنباط ، فهو علم ضابط ، إذ هو يعصم الذهن عن الخطأ في الاستنباط الفقهي . والعلوم الضابطة تتأخر في الظهور والتدوين عن موضوعها . فالنطق بالفصحي - وهو موضوع النحو - متقدم في الظهور على النحو ، والشعر الذي هو موضوع علم العروض كان موزوناً ومُقَفَّى قبل أن يضع الخليل بن أحمد ضوابط العروض . والناس كانوا يتجادلون ويفكرون قبل أن يدون أرسطو علم المنطق : وهكذا كل علم ضابط . وإذا كان علم المنطق قواعد بمراعاتها يعصم الذهن عن الخطأ في التفكير ، فعلم الأصول - كما أشرنا - قواعد بمراعاتها يعصم المجتهد عن الخطأ في الاستنباط<sup>(٢)</sup> .

من الطبيعي إذن في تاريخ العلوم كلها أن يكون وَضْع القواعد والأصول متأخرًا في النشأة ولاحقًا لوجود موضوع هذه العلوم ذاتها . ونضيف إلى ما ذكره الأستاذ أبو زهرة أن تأصيل الأصول وتقييد قواعد العلوم أمر لا يستطيعه ولا يتهيأ له إلا طراز نادر من العقول ، أعني تلك العقول التي تنزع نزغًا تركيبياً يتجه إلى جمع الظواهر المتفرقة - مهما تعددت جزئياتها - ورصد ما يتشابه منها ، وما يختلف ، وتقسيمها إلى مجموعات متشابهة ، أو مختلفة ، تحت أسس عقلية للتشابه والاختلاف . كل ذلك في إطار من الملاحظة الدقيقة ، والمقارنة المتتالية ، بحيث يتجه في نهاية الأمر إلى استخلاص قواعد عامة وأصول منهجية تُفسر على أساسها كل ظواهر التشابه والاختلاف بين الجزئيات مهما تعددت وتنوعت .

وليست كل العقول مهيأة لذلك كله ، حيث يحتاج إلى نمط خاص يقف فريداً بين ذوي العقول الكبيرة التي قد يكون كثير منها نافذ النظر إلى الأمور ، أو سريعاً في استخلاص النتائج الصائبة منها أو بارعاً في الاستدلال لها - إلا أنه قد لا يحظى بهذه

(٢) الإمام زيد ص : ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(١) الإمام زيد ص : ٣٢٧ - ٣٢٨ .

الموهبة التركيبية التي أشرت إليها . والتي كان الشافعي - بصفة خاصة - بين فقهاء القرن الثاني كلهم مالكا لها كما يشهد بذلك ما كتبه في رسالته الشهيرة ، على غير مثال سابق في العلوم الإسلامية ..

.. نريد أن نصل من ذلك إلى أن القرن الثاني شهد مناهج للاستنباط الفقهي ، بيد أنها لم تدون - قبل الشافعي - لما قدمنا من أسباب .

٢ وفي الحقيقة ، أن الذي ساقنا إلى تقرير القضايا السابقة هو رأي خطير قال به أحد الباحثين المعاصرين وهو الدكتور علي حسن عبد القادر ، حيث يذهب إلى أنه لا توجد في الفقه الإسلامي كله طريقة فقهية بالمعنى الحقيقي . يقول : « ولكن ما هي طريقة أبي حنيفة التي نال بها هذا المجد العظيم في الفقه » ؟ .  
فهل أوجد لنا - حقيقة - طريقة فقهية ؟ .

الحق أن هذا موضع بحث ونظر ، ليس من أجل أن الإمامة في هذه المسألة يجب أن تكون لغير أبي حنيفة ، ولكن من أجل أنه لا توجد في الفقه الإسلامي طريقة بالمعنى الحقيقي . فإنا لا نعد طريقة هذا التقسيم الشكلي الذي لا يقوم غالباً على أصل ومبدأ - إلى أبواب وفصول تذكر فيها أحكام فقهية مختلفة لا ترتبط مع بعضها ارتباطاً فنياً . وهذا النقص في النظام والطريقة الذي يصطدم به النظر في الكتب الفقهية الأولى هو الصخرة التي تصطدم بها قصة أبي حنيفة .

وسنبحث بعد عمل القرون التالية ، ولا نستطيع أن نزع مرة واحدة أن في تقسيم المواد الفقهية إلى كتب وأبواب - كما نجده في كتب الشيباني - فضلاً لأبي حنيفة ، فإن هذا التقسيم ليس إلا ( مهارة ) ، فضلاً عن ذلك فمثل هذا الترتيب نجده في موطأ مالك وفي كتب الحديث (١) . ثم نقول : « وتحت كلمة طريقة أبي حنيفة ( System ) لا نفهم إلا الأسلوب الذي استعمله في تصرفه في المواد الفقهية في الوقائع التي لا يوجد فيها حكم صريح من النصوص » ثم يقول : « إن عجيج التقديس والاحترام لأبي حنيفة » إنما نشأ من جهود تلاميذه وأصحابه بعده حين نسبوا إلى أستاذهم ما كتبوه من كتب » (٢) .

ومن المؤكد أننا حين نتصدى لدراسة هذا الرأي فإن هدفنا ليس هو - على سبيل القطع

(١) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ٢٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٥ .

- الدفاع عن أبي حنيفة : شخصه ، أو فقهه ، أو مذهبه . كما أن هدفنا ليس هو الدفاع عن الفقه الإسلامي بعامة . لكننا نبغي الحقيقة أولاً وأخيراً في هذه القضية الخطيرة : هل وجدت في الفقه الإسلامي طرق وخطط تشريعية أم لا ؟ وبعبارة أدق : هل نستطيع أن نستخلص من تراثنا الفقهي مناهج متميزة في التفكير والتطبيق الفقهي أم لا ؟ .

وفي اعتقادي أنه يجب علينا أولاً أن نفرّق بين قضيتين مختلفتين :

الأولى : هي وجود - أو عدم وجود - مناهج في التفكير الفقهي الإسلامي .

والثانية : هي تقارب - أو حتى اتحاد - المناهج الفقهية ، إن وجدت .

أما القضية الثانية ، فإن مجال دراستها في الباب الثاني وفي خاتمة البحث ، حيث نستطيع - إذا استخلصنا مناهج متميزة في القرن الثاني - أن نقارن بينها مقارنة موضوعية تعتمد على النتائج الحاضرة أمامنا المستخلصة بطريق مباشر من التراث الفقهي في هذا القرن . فالحكم في القضية الثانية متأخر ضرورةً عن استخلاص مثل هذه المناهج والحكم بوجودها أصلاً .

أما القضية الأولى التي يثيرها الدكتور علي حسن عبد القادر ، فقد كان في استطاعتنا ببساطة أن نلجأ فيها إلى نوع من الدراسة والرد العملي المفصل ، بأن نؤجل مناقشتها حتى نستخلص مناهج للتشريع في القرن الثاني ، حيث يكون هذا - في ذاته - ردّاً عملياً لا يحتاج إلى مناقشة نظرية . لكننا نقدم منذ الآن دراسة موجزة حول هذه الدعوى الخطيرة . وفي النهاية فإن الرد العملي هو موضوع هذا البحث ، إن شاء الله .

٣ ما الذي يقصده الدكتور علي حسن عبد القادر « بطريقة فقهية بالمعنى الحقيقي » ؟ إنه يدل على عدم وجود مثل هذه « الطريقة الحقيقية » - التي ينفي وجودها في الفقه الإسلامي بعامة بأنه لا يعد التقسيم الشكلي للمسائل الفقهية إلى أبواب وفصول - طريقة فقهية ، ويقول : إن مثل هذا التقسيم ليس إلا ( مهارة ) ومتابعة لجهود السابقين لأبي حنيفة ، ليس فيه كله فضل له أو لمالك أو غيرهما . وإلى جانب ذلك فإن هذا التقسيم الشكلي لا يقوم غالباً على أصل ومبدأ .

ولسنا هنا بصدد الدفاع عن النظام الذي اتبعه مدونو الفقه الإسلامي في تقسيم المسائل الفقهية إلى أبواب عامة يبحث كل منها موضوعاً كبيراً متميزاً كالطهارة ، أو الصلاة ، أو الزكاة ، أو البيوع ، وتقسيم كل باب منها إلى فصول يتناول كل منها موضوعاً تفصيلياً داخل الباب ؛ وذلك لأننا لا نرى أن ما نقصده بكلمة ( المنهج ) -

كما عرفناه في الفصل السابق - يكمن في هذا التقسيم . لكننا نقول في كلمة واحدة : إن هذا التقسيم أيضًا يتبع منهجًا موضوعيًا ويقوم على أصل ومبدأ ، حيث تكون وحدة الموضوع المبحوث فيه هي أساس التقسيم . وهو نوع من الترتيب العام للمواد الفقهية لا نقول : إنه بلغ مبلغ الكمال ، لكننا نقول : إن هدف الذين قاموا به قد تحقق بصورة ما حيث رتبت المواد الفقهية فيه ترتيبًا يعين الباحث على تحديد موضع بحثه في الأبواب والفصول ولو بصورة عامة . ثم ، ألا يرى الإنسان - في نظرة واحدة - أن هذا المنهج الموضوعي المتبع في هذا التقسيم - ولو أنه قد لا يكشف في ذاته عن منهج متميز في الاستنباط الفقهي - يفترق تمامًا عما لو أتت المسائل الفقهية مختلطة دون أي نظام أو منهج ، حيث كنا سنطالع مثلاً في الصفحة الواحدة مسائل في الصلاة والبيوع والمساقاة والنكاح والفرائض وغيرها دون ترتيب أو منهج متبع ؟ .

إننا نرى أن محاولة إهدار كل قيمة لهذا التقسيم ، ووضعه تحت ألفاظ مثل (المهارة) ، ليس إلا متابعة لاتجاه خاص يهدف - بصورة متعمدة فيما يبدو - إلى إهدار كل قيمة لجهود الفقهاء المسلمين والتهوين من شأنها ، ونفي كل صفات الابتكار والإضافة والمنهجية عنها . وسنشير إلى هذا الاتجاه في هذا المبحث .

أما الجهود الخاصة لفقهاء القرن الثاني بالنسبة لجهود سابقهم من الفقهاء ، وصلة ذلك بأصالة المنهج أو اتباعه عندهم ، وأما جهود تلاميذ أبي حنيفة وأصحابه في القرن الثاني وصلتها بجهوده الخاصة ، فسنبحث كل ذلك - إن شاء الله - في فصول لاحقة .

❦ لا يرى الدكتور علي حسن عبد القادر إذن في مثل هذا التقسيم للمواد الفقهية منهجًا فقهيًا متميزًا . ونواقفه في أن هذا التقسيم لا يكشف - في ذاته - عن منهج متميز في الاستنباط الفقهي . لكن هل معنى هذا أن الفقه الإسلامي كله « لم تكن فيه طريقة فقهية بالمعنى الحقيقي » ؟ ذلك ما نكره تمامًا ؛ لأن طبيعة الاستنباط الفقهي كما سبق - تتطلب بالضرورة منهجًا لهذا الاستنباط ؛ ليصل الفقيه إلى نتائج صحيحة من وجهة نظره ، وغير مرفوضة أصلاً وقيمتًا من وجهة نظر الفقهاء الآخرين . فإذا أتينا إلى الاستدلال بالسنة مثلاً ؛ فسنجد أن من المسلم به عند كل الفقهاء - بل كل المسلمين - أن الحكم متى وجد في أحاديث رسول الله ﷺ ، فإنه يجب العمل به . لكننا إذا أتينا إلى هذه الأحاديث فسنجد منها ( المرسل ) الذي يرويه التابعي عن رسول الله ﷺ مباشرة دون واسطة الصحابي ، وسنجد فيها ( خبر الواحد ) الذي لم يصل رواته في طبقتي الصحابة والتابعين وتابعي التابعين إلى حدِّ التواتر أو الشهرة المستفيضة ، وسنجد

الذي يخالف مجرد القياس ، أو ما قد يراه الفقيه مصلحةً عامةً ، كما سنجد الخبر الذي يخالفه خبر آخر ، والخبر الذي يخالف ما يطلق عليه بعض الفقهاء ( عمل أو إجماع أهل مدينة رسول الله ) ، والخبر الذي يخالف ظاهر آية في القرآن .. سنجد ذلك وغيره في معظم المسائل الفقهية - فكيف استنبط الفقهاء من كل ذلك أحكامهم فيها ؟ ألا يستلزم الأمر بالضرورة أن يكون لكل منهم موقف معين إزاء كل ما سبق وغيره ؟ وهل المنهج أو الطريقة المتبعة في الاستنباط إلى مجموع هذه المواقف ؟ فكيف يقال بعد ذلك إن الفقه الإسلامي كله لم يتضمن طريقة فقهية بالمعنى الحقيقي ؟ وكيف اختلف الفقهاء إذن في استنباطاتهم الفقهية في المسألة الواحدة مع تجويز كل منهم - عقلاً - لأن يكون الصواب معه أو مع مخالفه ؟ ألم تكن أسباب هذا الخلاف اتباع كل منهم طريقة خاصة في الاستنباط تختلف في تفصيلاتها أو أصولها - عن طرق الآخرين ومناهجهم ؟ .

ثم إن الدكتور علي حسن عبد القادر نفسه - وبعد أن نفى عن أبي حنيفة والفقه الإسلامي كله وجود طرق فقهية بالمعنى الحقيقي - يقول ما نصه : « وتحت كلمة طريقة أبي حنيفة ( System ) لا نفهم إلا الأسلوب الذي استعمله في تصرفه في المواد الفقهية في الوقائع التي لا يوجد فيها حكم صريح من النصوص <sup>(١)</sup> . فماذا يكون ( الأسلوب المتبع في المواد الفقهية والوقائع ) إلا منهجاً فقهياً وطريقة فقهية ؟ ! أم أن هذا الأسلوب منهج وطريقة ، إلا أنه ليس « طريقة حقيقية » كما سبق أن عبر الدكتور علي حسن عبد القادر ، فيما نقلناه عنه ؟ .

في الحقيقة أننا لم نستطع أبداً أن نفهم ما يعنيه بوصف ( الطريقة الحقيقية ) . وهناك مثلاً طريقة فقهية غير حقيقية يمكن أن يوصف بها أسلوب أبي حنيفة هو أو غيره في الوقائع والمواد الفقهية ، وطريقة « حقيقية » - لا يمكن أن يوصف بها هو أو غيره من فقهاء المسلمين - إلا أن الدكتور علي حسن عبد القادر ، لم يشأ - لسبب أو لآخر مما لا ندره - أن يوضح لنا ما يقصده بهذه ( الطريقة الحقيقية ) ؟ ! .

على أننا نرى أيضاً أن المرادف الإنجليزي الأدق لما عبر عنه الدكتور علي حسن عبد القادر ، بالأسلوب المتبع في المواد والوقائع الفقهية ، هو كلمة Method التي تعني حرفياً : أسلوب أو طريقة ، أو منهج ، ونرى أن هذه الكلمة أدق من كلمة System التي استخدمها والتي يمكن أن تعني هنا : ( المذهب ) بمعنى النظام الفقهي المكون من

(١) نظرة عامة ص ( ٢٣٥ ) .



أبواب وفصول يحتوي كل منها مسائل متعددة .

وأيضًا فإن الدكتور علي حسن عبد القادر الذي نفى أن تكون في الفقه الإسلامي كله طريقة فقهية بالمعنى الحقيقي ، ثم تكلم عن ( طريقة أبي حنيفة وأسلوبه ) - يتكلم أيضًا في نفس كتابه عن ( طريقة مالك في التشريع ) (١) و ( أصول الشافعي الفقهية ) (٢) و ( طريقة الشافعي ) (٣) ! ويبدو أنها كلها طرق فقهية لكن ليس بالمعنى الحقيقي الذي لم يوضحه لنا الدكتور !

٥ ثم إن المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى يقول : إن الدكتور علي حسن عبد القادر أخذ قول المستشرق الإنجليزي جوينبل (٤) الذي كتبه في دائرة المعارف الإسلامية .

The Encyclopedia Of Islam عن أبي حنيفة ، وعممه على أئمة الفقه الإسلامي جميعًا ، وتبني هذا الرأي دون إشارة إلى من قال به وأخذ عنه . وقال الدكتور محمد يوسف موسى إن من ينكر على أبي حنيفة الابتكار ينكر عليه المنهج Method بمعنى الخطة الخاصة والمذهب System معًا (٥) .

وفي النهاية ، فإن هدف هذا البحث أن يستخلص المناهج الفقهية الإسلامية في القرن الثاني الهجري ، دون أن يعني بما قد يقوله بعض الباحثين من أن هذه المناهج « مناهج غير حقيقية » ؛ وذلك لأنهم لم يوضحوا لنا الحدود الدقيقة بين ما يقصدونه بالطرق الفقهية ( الحقيقية ) والطرق الفقهية ( غير الحقيقية ) ، وسنبين في فصل لاحق الأهمية الكبيرة التاريخية والمعاصرة التي تعود علينا من وراء استخلاص هذه المناهج .

(٢) المرجع السابق : ( ٢٦٩ ) .

(١) نظرة عامة ص ( ٢٥٨ ) .

(٣) المرجع نفسه : ٢٧٢ .

(٤) هو Juynboll ( ١٨٠٢ - ١٨٦١ م ) وقد بدأ دروسه في لاهاي ، وأتمها في جامعة ليدن ، ثم عين مبشرًا بروتستانتيًا في إحدى ضواحي ليدن سنة ( ١٨٢٦ ) م ، ثم انصرف إلى العربية وأصبح أستاذًا لها .

انظر : المستشرقون لتنجيب العقيقي ص ( ١٤٢ ) .

(٥) أبو حنيفة ص ( ٥٧ - ٥٩ ) .

بما لا شك فيه أن التطورات الاجتماعية أو السياسية أو الفكرية لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بما اصطلاح عليه الناس من تقسيم الزمن إلى قرون ، حيث ترتبط هذه التطورات في الحقيقة بمجموعة من الظروف المتشابكة داخل المجتمع ، لا يمثل هذا التقسيم الزمني لها إلا الإطار الخارجي الذي تحدث فيه هذه التطورات ، فيقال في النهاية مثلاً : إن القرن الثاني الهجري جاء بتطورات وأحداث في مجال كذا وكذا ، بمعنى أنه كان إطاراً لهذه التطورات والأحداث .

وبناءً على هذا لست أنظر إلى السنين المائة التي اخترتها مجالاً لبحثي ، والتي بدأت من سنة ١٠٠ وانتهت سنة ٢٠٠ هـ - لست أنظر إليها على أنها مرحلة مستقلة تماماً في تاريخ التشريع الإسلامي ، مقطوعة الصلة بما قبلها وما بعدها ؛ ذلك لأنني أعلم أنه لا يوجد فاصل واقعي بين سنة ٩٩ أو سنة ٩٨ هـ - وبين سنة ١٠٠ أو سنة ١٠١ هـ . ومثل هذا يقال في سنوات ١٩٩ و سنة ٢٠٠ و سنة ٢٠١ و سنة ٢٠٢ هـ . فهناك من الاتجاهات الفقهية التي شهدتها القرن الثاني ما نستطيع أن نلمح أصولاً له في المجال الزمني للقرن الأول ، كما أن التأثير الفقهي للقرن الثاني قد امتد إلى القرون التالية حتى عصرنا الحاضر ، حيث مازلنا نتحدث عن رأي أبي حنيفة ورأي مالك ورأي الشافعي فيما يجدر من أحداث .

فهذا التحديد الزمني الذي اخترته ، إنما هو تحديد دراسي يهدف رصد كل مناهج التشريع التي ( ظهرت ) في هذه الفترة ، وارتبطت بأسماء أصحابها الذين عاشوا في القرن الثاني ، مع صرف النظر عن التعرض - بصورة تفصيلية ومباشرة - لكل ما يتصل بهذه المناهج مما لا يدخل في المجال الزمني لموضوع البحث . وهذا التحديد ضرورة منهجية ليصبح البحث ممكناً ، وإلا فتاريخ الفقه الإسلامي كله - وبخاصة في فترات ازدهاره - سلسلة متصلة ومتراصة الحلقات تتبادل التأثير والتأثر والإضافة والتعديل بحيث يمكن للباحث في نهاية الأمر أن يتتبع جذور أية فكرة فقهية من عصر الصحابة - وربما منذ عصر رسول الله ﷺ - كما يتتبع نموها ، وتطورها ، واكتمالها فيما بعد من عصور ، دون أن يكون لنهاية قرن أو ابتداء قرن آخر أثر حاسم ومباشر في هذا النمو والتطور .

ولهذا التحديد الدراسي نتائج عملية تتصل بموضوع البحث ، وهي :

أولاً : عند رصد جزئيات الخطط التشريعية للأئمة المتبوعين أصحاب المذاهب الذين عاشوا في القرن الثاني ، واستمرت مذاهبهم بعدهم في صور أصحاب وتلاميذ وأتباع في أجيال متتابعة ، يضيف كل منها جهوداً ودراسات إلى المذهب الفقهي المسمى باسم إمامه - عند رصد جزئيات هذه الخطط يجب أن نتنبه إلى أن هناك فرقاً بين النتائج التي يمكن أن تستخلص من النتاج الفقهي لهؤلاء الأئمة الذين عاشوا في القرن الثاني - وهو يمثل خطة صاحب المذهب نفسه - وبين بعض الدراسات والآراء الجزئية التي تمت إضافتها إلى المذهب عن طريق بعض التابعين من كبار المجتهدين المنتسبين إليه بعد القرن الثاني . أعني هذه الإضافات التي لا يمكن أن تستخلص بطريق واضح أو مباشر من فقه الإمام نفسه ؛ لأنها من التطور الفقهي والأصولي - بعد القرن الثاني - في المذهب المنسوب إلى الإمام الذي عاش في القرن الثاني ، على وجه العموم .

فيجب أن نفرّق بين ما يمكن أن نستخلصه بطريق واضح - من فقه أبي حنيفة نفسه ، وبين ما يمكن أن يستخلص من سمات منهجية أضافها بعض الكبار من فقهاء وأصوليي المذهب الحنفي الذين عاشوا بعد القرن الثاني ، واجتهدوا في بعض الجزئيات ، وقرروا بعض الأصول والقواعد الفرعية . ومثل هذا يجب أن يقال بالنسبة لمالك والشافعي من الأئمة المتبوعين ذوي المذاهب .

وبناءً عليه فإننا يجب أن نستخلص فكرة ( الاستحسان ) ومفهومه مثلاً من فقه أبي حنيفة وأصحابه فحسب ، وذلك أن البحث قادنا إلى أن كثيراً من الأفكار الفقهية تتطور مفاهيمها بمرور الزمن ، حتى داخل المذهب الفقهي الواحد أحياناً ، مما يلجئ المتزمين للدقة العلمية المرتبطين بمجال زمني محدد أن يراعوا في بحوثهم عامل التطور الزمني وأثره في تطور بعض الأفكار الفقهية .

وأيضاً فإن التفريق ضرورة منهجية ليصبح هذا البحث ممكناً في رسالة جامعية واحدة ؛ لأن القرن الثاني شهد حياة معظم أئمة التشريع الإسلامي ذوي المذاهب المتبوعة إلى عصرنا هذا ، وقد قام كبار الفقهاء من أتباعهم بإضافات متتابعة للخطط التشريعية التي عمل بها أئمتهم ناسبين إضافاتهم على وجه العموم إلى ( مذهب أبي حنيفة ) أو ( مذهب الشافعي ) أو ( المذهب الزيدي ) أو ( المذهب الجعفري ) .. وهكذا ، فإن متابعة فقه كل مذهب ينسب لهؤلاء الأئمة ، ورصد الإضافات ، والتكميلات ،

والتعديلات التي تمت في جزئيات هذا المذهب حتى عصرنا الحاضر - أمر يأخذ جهودًا كبيرة جدًا ليست من هدف هذا البحث ، ولا مقدوره . ومن ثمَّ فإن القرن الثاني وحده - بنتاجه الفقهي المحدد - هو المجال الزمني الذي تستخلص منه الخطط التشريعية المحددة التي عمل بها نفس الرجال الذين عاشوا في القرن الثاني ، بصرف النظر عن تطور بعض تفصيلات هذه الخطط فيما بعد ذلك من زمن .

وعلى سبيل المثال فإن أبا الحسن الكرخي ( ٢٦٠ - ٣٤٠ هـ ) الذي كان من كبار فقهاء مذهب أبي حنيفة <sup>(١)</sup> يقرر أمورًا منهجية خطيرة لعل أبا حنيفة - نفسه - لو كان حيًا في حياة الكرخي - لرفضها وتبرأ من نسبتها إلى مذهبه - حيث يقرر الكرخي : « أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ ، أو على الترجيح » . كما يقرر « أن كل خبر يجيء <sup>(٢)</sup> بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ ، أو على أنه معارض بمثله ثم صار إلى دليل آخر ، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح ، أو يحمل على التوفيق » . كما يقرر مثل ذلك بالنسبة لما صحَّح عن الصحابة مما يخالف قول فقهاء المذهب الحنفي <sup>(٣)</sup> .

ومعنى هذا أن الكرخي لا يجيز خطأ الاجتهاد والرأي بالنسبة لأئمة مذهبه ، فكل ما قالوه صواب مطلق ، وكل ما يعارضه - ولو كان من النصوص المقدسة في القرآن والسنة - يجب حمله على النسخ ، أو على أي طريق آخر لا يؤدي إلى تعديل في الرأي الفقهي الذي قالوا به . فهل كان هذا رأي أبي حنيفة نفسه في نتائج اجتهاده ؟ .

يروى الموقف المكي أن أبا حنيفة سُئل : « هذا الرأي تفتينا به هو الصواب بعينه ؟ فقال : ما أدري ، عسى أن يكون الخطأ بعينه » <sup>(٤)</sup> . كما يروي ابن عبد البر - وغيره - أن أبا حنيفة قال : « هذا الذي نحن فيه رأي ، لا نجبر أحدًا عليه ، ولا نقول يجب على

(١) انتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي في زمانه ، وكان من تلاميذه أبو بكر الرازي ( الجصاص ) وأبو علي الشاشي ( وكان من طبقة عالية بين أصحاب أبي حنيفة ، معدودًا من المجتهدين القادرين على حل المسائل التي لا نص فيها على حسب أصوله ومقتضى قواعده ) . تأسيس النظر للدبوسي ص ( ٧٩ ) ، وانظر : تاريخ بغداد ( ج ١ ص ٣٥٣ ) ، والفوائد البهية ص ( ١٠٨ - ١٠٩ ) .

(٢) يعني عن رسول الله ﷺ .

(٣) انظر : رسالة الكرخي في الأصول ص ( ٨٤ - ٨٥ ) .

(٤) مناقب الإمام الأعظم ( ج ٢ ص ١٥٣ ) ، وتاريخ بغداد ( ج ١٣ ص ٤٢٤ ) .

أحد قبوله بكرهية ، فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به » (١) . كما روى أبو يوسف والحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه قال أيضًا : « علمنا هذا رأي ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، ومن جاءنا بأحسن منه قبلناه منه » (٢) . لم يكن أبو حنيفة يرى إذن أن نتائج اجتهاده هي الحق المطلق الذي لا مرء فيه ، وإنما كان يرى أنه أفضل ما قدر عليه فحسب ، ومن ثمَّ كان يرجع عن رأيه إذا ما تبين له وجه الصواب في غيره (٣) . وسنرى تفصيل ذلك كله وتعليقه عند تقرير منهجه ، إن شاء الله .

ومن أجل ذلك نقول : إن أبا حنيفة لو عاش إلى زمن الكرخي لما رضي قوله هذا . ومن ثمَّ نستخلص المناهج من أقوال وفقه من عاشوا في القرن الثاني فحسب ، بصرف النظر عن إضافات أتباع مذاهبهم على مر العصور .

ثانيًا : من النتائج العملية لتحديد المجال الزمني لموضوع البحث على النحو السابق أن الشافعي يدخل في موضوع بحثي بالرغم من أنه توفي سنة ( ٢٠٤ هـ ) ، يعني في أوائل القرن الثالث وبعد مرور سنوات منه . وذلك مبني على ما ذكرته في أول هذا الفصل من فكرتي ( الإطار الزمني ) و ( التحديد الدراسي ) ، فإنني لا أقصد بالقرن الثاني التحديد البالغ منتهى الدقة الزمنية ، والمعدود بالسنين والشهور والأيام على ما اصطلاح عليه الناس من تقسيم الزمن ، والمنتهي في آخر ذي الحجة سنة ( ١٩٩ هـ ) ، وذلك أن الزمن ليس إلا إطارًا خارجيًا لكل ما يجب في المجتمع البشري من تطورات - كما سبق - ومن ثمَّ فإن ارتباط موضوعي بالقرن الثاني ليس معناه بحال أن أخرج من مجال البحث رجلًا عظيمًا بالغ التأثير في معاصريه وفيمن تلاهم من أجيال حتى عصرنا الحاضر ، وذلك لجرد أنه عاش سنوات قليلة بعد النهاية الزمنية المحددة للقرن الثاني الهجري .

وحتى إذا أتينا إلى مستوى التحديد الزمني البالغ منتهى الدقة - فسنعجد أن الشافعي يدخل في صميم موضوع البحث ، بل إنه كان - كما سنرى - قمة الجهود التشريعية المتعددة الاتجاه التي شهدها القرن الثاني على مدار أعوامه . ذلك أن الشافعي عاش في القرن الثاني خمسين سنة كاملة من مجموع عمره الذي لم يتعد الرابعة والخمسين (٤) .

(١) الانتقاء ص ( ١٤٠ ) .

(٢) إعلام الموقعين ( ج ١ ص ٨٦ ) ، وملخص أبطال القياس لابن حزم ( ٦٦ ) .

(٣) انظر : مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي ( ح ١ ص ١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠٩ ) . وفيه أن أبا حنيفة قال : « إن العلم يحتاج إلى أن يعرض على الله تعالى ، فلا تأنف إذا انحطت أن ترجع إلى الحق » .

(٤) ولد الشافعي بغزة سنة ( ١٥٠ هـ ) ، وتوفي بمصر سنة ( ٢٠٤ هـ ) ، كما سيأتي .

وفي هذه الأعوام الخمسين تنقل بين حواضر الأمة الإسلامية وتلقى مختلف العلوم الدينية والعربية على اختلاف مناهج البحث والدراسة فيها ، حيث تفقه أولاً على علماء مكة مثل : مسلم بن خالد الزنجي ( المتوفى سنة ١٨٠ هـ ) وسفيان بن عيينة الهلالي ( المتوفى سنة ١٩٨ هـ ) ، ثم رحل إلى المدينة فطلب العلم على مالك بن أنس وحفظ موطأه ثم أخذ عن جماعة من علماء اليمن مثل : مطرف بن مازن الصنعاني ( المتوفى سنة ١٩١ هـ ) وعمرو بن أبي سلمة ( المتوفى سنة ٢١٤ هـ ) وهو صاحب الأوزاعي ، كما قدم بغداد وتلقى علم أهل العراق عن محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة ، كما تلقى في العراق عن وكيع بن الجراح ( المتوفى سنة ١٩٠ هـ ) وحماد بن أسامة الهاشمي الكوفي ( المتوفى سنة ٢١٠ هـ ) وعبد الوهاب بن عبد المجيد البصري ( المتوفى سنة ١٩٤ هـ ) وغيرهم <sup>(١)</sup> ، وفي نهاية هذه الجولات كان القرن الثاني قد أوشك أن ينتهي ، وكان علم الشافعي أيضاً قد نضج واكتمل ، وكانت عبقريته وأصالته واستقلاله الفكري قد هيأت له خطة تشريعية مستقلة هي ما يمكن أن نطلق عليه ( منهج الشافعي في التشريع ) <sup>(٢)</sup> ، وعندئذ كان الشافعي قد تهيأ تماماً لمرحلة ( الإعطاء ) ، ومن ثمَّ فإنه لما قدم إلى مصر <sup>(٣)</sup> أعطى أصحابه وتلاميذه بها حصاد السنوات الخمسين التي عاشها في القرن الثاني ، ممثلاً فيما أملاه وما دُون عنه من فقه وأصول . وكان سنوات الإعطاء هذه - ولو أن القرن الثالث بدأ بها - نتيجة وحصاداً لهذه الأعوام الخمسين التي مثلت النصف الثاني من القرن الثاني الهجري . ومن ثمَّ فإنها - بهذا الاعتبار - من نتاج القرن الثاني ومنهجه .

(١) انظر مثلاً : آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازي ص ( ٢٧ - ٣٥ ) ، وحلية الأولياء للأصبهاني ( ج ٩ ص ٧٥ - ٨١ ) ، ومناقب الإمام الأعظم للكردي ( ج ٢ ص ١٥٠ ، ١٥٣ ) ، وتوالي التأسيس لابن حجر ( ص ٥٠ - ٦٦ ) ، والإمام الشافعي لمصطفى عبد الرزاق ( ص ٢٤ - ٣٠ ) .  
(٢) وهو منهج انتفع فيه بكل ما تلقاه من علم في رحلاته الطويلة . إلا أن هذا الانتفاع لا ينقص من قدر عبقرية الشافعي وأصالته واستقلاله الفكري والمنهجي . على ما سنعرض له في الفصل القادم بالنسبة لمناهج القرن الثاني عامة .

(٣) في سنة ( ١٩٨ ) أو سنة ( ١٩٩ ) أو سنة ( ٢٠٠ ) أو سنة ( ٢٠١ ) هـ على حسب اختلاف الروايات التاريخية . انظر مثلاً : الانتقاء ص ٦٧ ، والفهرست لابن النديم ( ص ٢٠٩ - ٢١٠ ) ، وآداب الشافعي ( ص ٧٠ ) ، وتوالي التأسيس ( ص ٧٧ ) ، والإمام الشافعي لمصطفى عبد الرزاق ( ص ٣٠ - ٣٢ ) ، ومراجعته . ولا يعيننا هنا تحديد سنة بعينها من هذه السنوات ، على أن الموازنة بين هذه الروايات في نهاية الأمر لن تؤدي إلى يقين قطعي .

ويجب أن نشير هنا إلى أن ما دون عن الشافعي بمصر هو الذي وصلنا فعلاً من علمه وفقهه ، « وهو الذي يدل على شخصيته ، وينم عن عبقريته ويبرز استقلاله » كما قال ذلك بحق الأستاذ مصطفى عبد الرازق (١) . وهناك بعض الروايات التي تذكر أن الشافعي قد أُلّف بالعراق قبل أن يقدم إلى مصر بعض الكتب ، ويبدو أنها كانت في معظمها ردّاً على فقه أهل العراق (٢) . وقد قال أحمد بن حنبل عنها لمحمد بن مسلم الرازي عندما سأله أن يختار من مؤلفات الشافعي ، قال أحمد : « عليك بالكتب التي وضعها بمصر ، فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يُحْكَمْهَا ، ثم رجع إلى مصر فأحكم تلك » (٣) .

نريد أن نصل من ذلك كله إلى أن الشافعي - على أية حال وبأي اعتبار - يدخل في صميم موضوع هذا البحث بالرغم من أنه عاش أعواماً في مطلع القرن الثالث الهجري ، وفيها أُملى كتبه التي بقيت لنا .

ثالثاً : من النتائج العملية لهذا التحديد الزمني أن الإمام أحمد بن حنبل لا يدخل في موضوع هذه الدراسة بالرغم من أنه ولد في القرن الثاني وعاش فيه أعواماً طويلة ؛ وذلك لأنه عند نهاية هذا القرن لم يكن قد تجاوز السادسة والثلاثين من عمره الذي بلغ السابعة والسبعين (٤) . وكانت هذه الأعوام التي عاشها حتى نهاية القرن الثاني أعوام طلب وتكوين تنقل فيها - بين الكوفة والبصرة ومكة والمدينة والشام والجزيرة ليجمع الحديث الذي كان هدفه الأول من حياته العلمية ، ومن ثمَّ فإنَّ من المقطوع به بالنسبة له أنه حتى نهاية القرن الثاني - مجال هذا البحث - لم يكن قد ظهرت له خطة تشريعية متميزة ، أو ما يمكن أن يشبهها بحال ، ولهذا فإنَّ أية دراسة حوله لا يمكن أن تدخل في مفهوم ( المناهج التشريعية في القرن الثاني ) كما سبق أن وضحت فكرة ( المنهج التشريعي ) في المبحث الأول من هذا التمهيد ، وذلك أن المنهج التشريعي - إن وجد - يتكون في سنوات طويلة ولا ينضج ويتكامل إلا بعد أن ينتهي صاحبه من مرحلة التلمذة ، وبتهيأ لمرحلة التبلور ، ثم ( مرحلة الإعطاء ) وهذه المرحلة الأخيرة في حياة المفكر هي التي تكون نتاجاً لما سبقها من مراحل ولتكوينه العقلي الخاص بما يحتويه من أصالة وابتكار وقدرات خاصة واستقلال . ومن المؤكد أن هذه المرحلة الأخيرة لم تجيء

(١) الإمام الشافعي (ص ٦٠) ، وتمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (ص ٢٢٨) ، وانظر : هامش الانتقاء (ص ٧٧) .

(٢) انظر : توالي التأسيس (ص ٧٦) ، والإمام الشافعي (ص ٥٨) .

(٣) آداب الشافعي (ص ٦٠) .

(٤) ولد أحمد بن حنبل سنة (١٦٤ هـ) وتوفي سنة (٢٤١ هـ) . وله تراجم مطولة بمعظم كتب التراجم الإسلامية .

في حياة ابن حنبل إلا بعد أعوام طويلة - لعلها تجاوزت العشرين - من مطلع القرن الثالث الهجري . ومن ثم لا يعتبر منهجه نتاجاً مباشراً لما عاشه في القرن الثاني . وفي هذا المجال ننبه إلى أن بعض مؤرخي الفكر الإسلامي لا يعتبرون ابن حنبل فقيهاً ذا منهج متميز مستقل ، إنما يعتبرونه من كبار المحدثين وجامعي السنن فحسب .

\* \* \*

وقد علق الدكتور فريدريك كرن (١) F. Kern محقق كتاب ( اختلاف الفقهاء ) لمحمد بن جرير الطبري ( ٢٢٤ - ٣١٠ هـ ) على إغفال الطبري لأحمد بن حنبل بين الأئمة الذين ذكر شيئاً من خلافهم ، فقال : « لم يفعل الطبري إلا ما فعله غيره قبله وبعده ، وقد أهمل اختلاف أحمد غير واحد من أصحاب كتاب الاختلاف » . ثم يذكر أن الطحاوي لم يذكره في اختلاف الفقهاء ، ولا النسفي في منظومته ، ولا الدبوسي في ( تأسيس النظر ) ولا العلاء السمرقندي في ( مختلف الرواية ) ، ولا الفراهي الحنفي في منظومته .. ولا غيرهم من الحنفيين من أصحاب الاختلاف (٢) . وأيضاً لم يذكره أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الأصيلي المالكي حين ذكر اختلاف مالك والشافعي وأبي حنيفة في كتابه ( الدلائل في أمهات المسائل ) ، ولم يذكر ابن حنبل أيضاً الغزالي الشافعي في ( الوجيز ) ، ولا أبو البركات النسفي في ( الوافي ) ، ولا ابن قتيبة في ( المعارف ) ، وذكره المقدسي في ( أحسن التقاسيم ) في أصحاب الحديث فقط ، ولم يذكره ابن عبد البر في ( الانتقاء ) .. وجرى على مثل ذلك أيضاً غير هؤلاء فلم يذكروا ابن حنبل كفقيه ذي منهج متميز (٣) .

وقد روي عن ابن جرير الطبري أنه قال عنه : « لم يكن أحمد فقيهاً ، إنما كان محدثاً (٤) . وقال الأستاذ محمد الحضري عنه : « وعداد أحمد في رجال الحديث أثبت منه في عداد الفقهاء (٥) . ويقول أستاذنا الجليل علي الخفيف : إن ابن حنبل كان أولاً وقبل كل شيء إماماً في الحديث والرواية ، وقد وصلت عنايته بالحديث ورواته وتدوينه

(١) مستشرق ألماني كان أستاذاً للغة العربية والآداب الإسلامية في عاصمة بروسيا ، وتوفي سنة (١٩٢١) م .

انظر : المستشرقين ( ص ١١٦ ) . (٢) مقدمة اختلاف الفقهاء ( ص ١٣ ) .

(٣) المرجع السابق ( ص ١٤ ) وانظر : المعارف ( ص ١٧١ - ١٧٦ ) ، حيث لم يذكر ابن قتيبة ابن حنبل بين أصحاب الحديث أو أصحاب الرأي من الفقهاء . وانظر : ضحى الإسلام ( ج ٢ ص ٢٣٥ ) .

(٤) اختلاف الفقهاء ( ص ٨ ) . (٥) تاريخ التشريع الإسلامي ( ص ٢٦٣ ) .



واهتمامه بذلك وتفرغه له إلى درجة تضاءلت معها عنايته بالفقه حتى عده بعض العلماء من المحدثين ولم يعده من الفقهاء . وقد عنى بإخراج مسنده ، وصرف حياته في جمعه ، دون أن يكون له أدنى اهتمام بتدوين فتاويه وآرائه في المسائل الفقهية ، ولم يقف عند ذلك بل كان ينهى تلاميذه أن ينقلوا أو يدونوا هذه الفتاوي ؛ لأنها آراء لا استقرار لها ، وقد يرجع عنها إذا ما ظهر له وجه الصواب في غيرها » ثم يقول : « ولهذا لم يدون كتاباً في فقهه ، ولم يميل على تلاميذه شيئاً منه ، ولم يكن لمذهبه في هذه الناحية من الحظ ما كان لغيره من المذاهب ، وكان الطريق الوحيد لنقل مذهبه هو الرواية الشفوية عنه <sup>(١)</sup> . ومن ثمَّ فإن الذي نقل آراءه - وهو أبو بكر الخلال ( المتوفى سنة ٣١١ هـ ) « لم يلق أحمد ولم يعاصره » وإنما روى عن تلاميذه <sup>(٢)</sup> .

لكن الاتجاه السائد بين الباحثين يرى أن ابن حنبل كان فقيهاً ذا منهج متميز في الاستنباط الفقهي <sup>(٣)</sup> .

ومهما يكن من أمر فإتما الذي يعيننا هنا أن نقرر : أن أحمد بن حنبل لم يكن له منهج فقهي مستقل حتى نهاية القرن الثاني الهجري ، ومن ثمَّ لا يدخل في المجال الزمني لموضوعنا .

(١) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ( ص ٢٨٠ ) .

(٢) المرجع السابق ( ص ٢٨١ ) .

(٣) انظر مثلاً : ما كتبه ابن القيم عن منهج ابن حنبل وأصوله في إعلام الموقعين ( ج ١ ص ٣١ - ٣٦ ) ، والفهرست لابن النديم ( ص ٢٢٩ ) . حيث ذكره بين ( فقهاء أصحاب الحديث ) . وهو الذي نختاره ؛ لأن عناية أحمد البالغة بحديث رسول الله ﷺ وصرفه الجهد العظيم إليه لا تغض من حقيقة أنه كان فقيهاً مستقل النظر ذا منهج وأصول متميزة انبنى عليها - على مر العصور - التراث الفقهي الحنبلي العظيم . وهو طراز متميز دون شك ، صدر عن خطة تشريعية مستقلة من خطط الاجتهاد الإسلامي .

١ هل كان فقه القرن الثاني - وما صدر عنه هذا الفقه من مناهج - مجرد تقليد واتباع لفقه السابقين؟ أم أن هذا القرن تفرد بمناهج وفقه منفصلين تمامًا ومستقلين عمًا سبق زمانهما من تراث فقهي وديني على وجه العموم؟ .

أعتقد أن كثيرًا من القضايا - ومنها هذه القضية - حيث تصاغ بهذه الصورة ، قد تقود الباحث إلى نتائج خاطئة ، أو غير دقيقة على الأقل ؛ لأن العلاقات الإنسانية - ومنها علاقات الفكر البشري في عصور متتالية - لا تخضع لمثل هذا التقسيم الذي ينحو نحو الإيجاب أو النفي بكلمة واحدة مع أن واقع الحياة يعطينا كل يوم - وفي كل المجالات - أمثلة واضحة تجمع التأثير والأخذ عن السابقين إلى الأصالة والابتكار والإضافة في وقت واحد .

ومن ثم أرى أن يصرف النظر عن صياغة القضية على النحو السابق ، لتصاغ على النحو الآتي ، بعد هذه المقدمة : مع التسليم بأن شتى العلوم الإنسانية تبدأ في كل جيل من حيث انتهى السابقون فإنه مما لا شك فيه أنه يمكن تقويم جهود كل جيل وطبقة بالموازنة بين ما أخذوه وما أعطوه ، فإن كان ما أعطوه قد أضاف إضافات رئيسة إلى ما أخذوه ، ثم إن كانت هذه الإضافات قد صدرت عن خطة مقصودة تمثل تحولًا هامًا في تاريخ هذا العلم ، وتدل في وضوح على أن أصحابها ملكوا قدرات ابتكارية مستقلة ، وطبقوها فيما أضافوه من إضافات - فإن هذا كله ينبغي أن يقودنا إلى أن نحكم بأن هذه الطبقة تفردت بمناهج خاصة في البحث العلمي كان مجالها الزمني عصرهم الذي عاشوا فيه . أما إذا لم تكن إضافاتهم رئيسية ، أو كانت لا تتسم بالصفات السابقة ، أو لم تكن لهم إضافات أصلاً - فإن واجبنا أن نحكم بأنهم كانوا مجرد مقلدين متبعين مطبقين لمناهج سابقة عليهم ، ومن ثم لا يستحقون أوصاف ( الاستقلال ) ، ( الأصالة ) ، ( الابتكار ) ، وبالتالي لا يستحقون أن تنسب إليهم مناهج خاصة أو فكر ذو أصالة وتفرد واستقلال .

وبناءً على هذا كله ، نسلّم بأن فقهاء القرن الثاني جميعهم لم يبدؤوا من فراغ (١)

(١) وهذا ينطبق على جميع الفقهاء في جميع العصور، بل على المفكرين والباحثين في كل مجال للمعرفة البشرية .

وإنما بدؤوا من حيث انتهى سابقهم ، وتلقى كل منهم ما تيسر له من علم الطبقات السابقة عليه - لكن ما قيمة إضافاتهم ؟ وهل ينطبق عليها ما سبق أن ذكرناه ؟ .

٢ وقبل أن أجيب عن هذا السؤال الهام ، أشير إلى أن الذي أثار هذه القضية بصورة خاصة ، وجعل بحثها هنا ضرورة منهجية هو ما ذكره الدهلوي <sup>(١)</sup> في كتابه (حجة الله البالغة) عن عصر الفقهاء الذي تبع التابعين وتابعيهم حيث قال : إن فقهاء هذا العصر أخذوا حديث النبي ﷺ ، وقضايا القضاة ، واجتهاد المجتهدين ، عمن سبقهم من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، ثم اجتهدوا هم أيضًا . وقال الدهلوي : « وكان صنيع العلماء في هذه الطبقة متشابهًا <sup>(٢)</sup> . وتدلُّ على تشابه مناهج العلماء في هذه الفترة يحاول الدهلوي - بصفة عامة - أن يلخص في عبارة موجزة هذا المنهج المتشابه فيقول : إن حاصل صنيعهم أن تمسك كل منهم بالمسند من حديث رسول الله ﷺ والمرسل جميعًا ، واستدل بأقوال الصحابة والتابعين ؛ لأنها إما أحاديث منقولة عن رسول الله ﷺ وقفوها عند روايتها إلى أحد من الصحابة والتابعين تخرجًا من نسبتها إلى النبي ﷺ واحتياطًا وورعًا عن الرواية عنه خوف الزيادة أو النقصان في العبارة ، وإما أن هذه الأقوال التي استدلو بها استنباط من صحابي أو تابعي أقدم من المجتهد زمنًا وأكثر علمًا واحتمالًا للإصابة . ويقول الدهلوي : إن الفقهاء كانوا يتمسكون بأقوال الصحابة والتابعين إلا إذا خالفت حديث رسول الله ﷺ مخالفة ظاهرة . أما إذا اختلفت الأحاديث نفسها في مسألة ما ، فإن الفقهاء كانوا يرجعون فيها إلى أقوال الصحابة من حيث نسخ بعضها ، أو صرفه عن ظاهره ، أو تركه ، ثم يتبعونهم في كل ذلك . فإذا اختلفت مذاهب الصحابة والتابعين في مسألة فالخيار عند كل فقيه مذاهب أهل بلده وشيوخه خاصة » لأنه أعرف بصحيح أقوالهم من السقيم ، وأوعى للأصول المناسبة لها ، وقلبه أميل إلى فضلهم وتبجرهم » <sup>(٣)</sup> .

وهكذا يوجز الدهلوي - في عبارات قليلة - المنهج العام الذي قال : إن مجتهد القرن الثاني ساروا عليه ، وإنه كان متشابهًا فيما بينهم جميعًا ، ثم يحاول أن يُدلل على صحة ما ذكره فيقول : « إن مذهب عمر وعثمان وابن عمر وعائشة وابن عباس وزيد

(١) هو أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي الحنفي المذهب ، الهندي الجنسية المولود سنة ( ١١١٠ هـ - ١٦٩٩ م ) والمتوفى سنة ( ١١٧٦ هـ - ١٧٦٢ م ) .

(٢) حجة الله البالغة ( ج ١ ص ١١٥ ) .

(٣) المرجع السابق .

ابن ثابت وأصحابهم مثل : سعيد بن المسيب<sup>(١)</sup> وعروة<sup>(٢)</sup> وسالم<sup>(٣)</sup> وعطاء بن يسار<sup>(٤)</sup> وقاسم<sup>(٥)</sup> وعبيد الله بن عبد الله<sup>(٦)</sup> والزهري<sup>(٧)</sup> ويحيى بن سعيد<sup>(٨)</sup> وزيد بن أسلم<sup>(٩)</sup> وربيعة الرأي<sup>(١٠)</sup> أحق بالأخذ من غيره عند أهل المدينة ، ولذلك ترى مالكا يلزم محجتهم » وإن شئت أن تعرف حقيقة ما قلناه من أصل مذهبه فانظر في كتاب (الموطأ) تجد كما ذكرناه<sup>(١١)</sup> . ثم يقول الدهلوي : إن مذهب عبد الله بن مسعود

(١) من كبار الفقهاء التابعين ، روى عن عمر وعثمان وعلي وأبي موسى ، وأكثر من الرواية عن أبي هريرة وكان زوج ابنته ، وقال الشافعي وأحمد وغيرهما : إن مراسيله صحاح . وولد سنة ( ١٥ ) أو سنة ( ١٧ ) أو سنة ( ٢١ ) وتوفي سنة ( ٩٣ هـ ) . انظر مثلاً : إسعاف المبطل لجلال الدين السيوطي ( ص ١٧ ) .

(٢) هو عروة بن الزبير ، روى عن أبيه وأخيه عبد الله وعلي بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين وزيد بن ثابت وسعيد بن زيد وعائشة وغيرهم . وقال ابن عيينة : أعلم الناس بحديث عائشة ثلاثة : القاسم وعروة وعمرة بنت عبد الرحمن . وتوفي سنة ( ٩٤ هـ ) . المرجع السابق ( ص ٢٩ ) .

(٣) هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب ، أحد فقهاء المدينة السبعة ، روى عن أبيه وأبي هريرة وغيرهما ، وروى عنه الزهري وغيره ، وتوفي سنة ( ١٠٦ هـ ) . المرجع السابق ( ص ١٥ ) .

(٤) هو عطاء بن يسار الهلالي ، تولى القضاء بالمدينة ، وروى عن ابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر وأبي هريرة وعائشة وميمونة وأم سليم وغيرهم ، وروى عنه أبو حنيفة وغيره ، وتوفي سنة ( ١٠٣ هـ ) ، نفس المرجع ( ص ٢٩ ) .

(٥) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر (الصديق) أحد فقهاء المدينة السبعة في عصره . وتوفي سنة ( ١٠٨ هـ ) .

(٦) هو عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ، روى عن أبيه وابن عمر وابن عباس والنعمان ابن بشير وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري وعائشة وميمونة وأم سلمة وغيرهم ، وتوفي سنة ( ٩٩ هـ ) انظر : إسعاف المبطل ( ص ٢٨ ) .

وسعيد وعروة وسالم والقاسم وعبيد الله من فقهاء المدينة السبعة المشهورين ، ويضاف إليهم : خارجة بن زيد

ابن ثابت ( المتوفى سنة ١٠٠ هـ ) وسليمان بن يسار ( المتوفى سنة ١٠٧ هـ ) وبعض العلماء يجعل أبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ( المتوفى سنة ٩٤ هـ ) بدل سالم بن عبد الله . انظر مثلاً : إسعاف المبطل ( ص ٤٣ ) .

(٧) هو محمد بن شهاب الزهري ، روى عن ابن عمر وجابر بن عبد الله وأنس وغيرهم من الصحابة والتابعين ،

وروى عنه أبو حنيفة ومالك والأوزاعي والليث وغيرهم ، وتوفي سنة ( ١٢٤ هـ ) ، المرجع السابق ( ص ٣٧ ) .

(٨) هو يحيى بن سعيد الأنصاري ، قاضي المدينة ، روى عن أنس وعدي بن ثابت وعلي بن الحسين وغيرهم .

وروى عنه أبو حنيفة ومالك والليث وغيرهم وتوفي سنة ( ١٤٣ هـ ) . نفس المرجع السابق ( ص ٤٢ ) .

(٩) أحد أعلام الفقه بالمدينة ، روى عن أبيه وابن عمر وجابر بن عبد الله وأبي هريرة وغيرهم ، وكان فقيهاً

عالمًا بالتفسير ، وتوفي سنة ( ١٣٦ هـ ) . المرجع نفسه ( ص ١٤ ) .

(١٠) هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن التيمي ، أحد أعلام الفقه وأحد شيوخ مالك ، روى عن أنس والسائب

ابن يزيد وابن المسيب وغيرهم ، وروى عنه مالك والأوزاعي والليث وغيرهم ، وقال عنه مالك : ذهب

حلاوة الفقه منذ مات ربيعة ، وتوفي سنة ( ١٣٦ هـ ) . المرجع نفسه ( ص ١٣ ) .

(١١) حجة الله البالغة ( ج ١ ص ١١٥ - ١١٦ ) .

وأصحابه وقضايا علي وشريح (١) . والشعبي (٢) وفتاوى إبراهيم (٣) - أحق بالأخذ عند أهل الكوفة من غيره (٤) . ثم يقول : « وكان أبو حنيفة رضي الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه ، لا يجاوزه إلا ما شاء الله ، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه ، دقيق النظر في وجوه التخريجات ، مقبلاً على الفروع أتم إقبال . وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلناه فلنخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب ( الآثار ) لمحمد رضي الله عنه وجامع عبد الرزاق ومصنف أبي بكر بن أبي شيبة ثم قايسه بمذهبه (٥) تجده لا يفارق تلك المحجة إلا في مواضع يسيرة ، وهو في تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عمّا ذهب إليه فقهاء الكوفة (٦) .

٣ وقبل أن نناقش الدهلوي في هذه القضية الأخيرة الخطيرة التي انتهى إليها - نقول تعليقاً على ما ذكره من أن كل الفقهاء في هذا العصر تمسكوا بالمسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والمرسل جميعاً - نقول : إن كلاً منهم له موقف تفصيلي خاص مما يروى له من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم المسند والمرسل جميعاً ، وذلك من حيث شروط الرواة ، ومن حيث عرض الحديث المروي على مقاييس خاصة في ( النقد الداخلي ) - ستأتي تفصيلاً - ومنها مثلاً عرضه على ( عمل أهل المدينة عند مالك ) .

وتعليقاً على ما ذكره الدهلوي من موقف الفقهاء المتشابه من أقوال الصحابة - أقول : سنرى أيضاً لكل منهم موقفاً تفصيلياً خاصاً من كل ما يروى له من أقوال الصحابة الموقوفة عندهم .

أما ما ذكره من أخذ الفقهاء بأقوال التابعين أيضاً - فلا ينبغي أن يؤخذ على إطلاقه هذا ؛ لأنه ما من فقيه في القرن الثاني إلا وقد رفض كثيراً من أقوال التابعين . ولم يكن أحد منهم يجعل اجتهاد أحد من التابعين حجة ملزمة له يتبعها دائماً . وسنرى أيضاً تفصيل ذلك في الباب الأول .

- 
- (١) هو شريح بن الحارث ، قاضي عمر على الكوفة ، وتوفي سنة ( ٧٨ هـ ) .  
(٢) هو عامر بن شراحيل الشعبي ، عاش بالكوفة وأدرك جمعاً كبيراً من الصحابة ، وولد سنة ( ٣٠ ) وتوفي سنة ( ١٠٤ هـ ) . انظر مثلاً : شذرات الذهب لأبن العماد ( ج ١ ص ١٢٧ ) ، والمعارف ( ص ١٥٦ ) .  
(٣) هو إبراهيم بن يزيد النخعي زعيم أهل الرأي وقيه أهل العراق وشيخ حماد بن أبي سليمان الذي كان شيخ أبي حنيفة ، ولد سنة ( ٤٦ ) وتوفي سنة ( ٩٦ هـ ) انظر مثلاً : جامع مسانيد الإمام الأعظم للخوارزمي ( ج ٢ ص ٣٨١ - ٣٨٢ ) ، وشذرات الذهب ( ج ١ ص ١١١ ) ، والمعارف ( ص ١٦٠ ) .  
(٤) حجة الله البالغة ( ج ١ ص ١١٦ ) .  
(٥) يعني مذهب أبي حنيفة .  
(٦) حجة الله البالغة ( ج ١ ص ١١٦ ) .

وبعد ذلك فإننا نوافق الدهلوي في أن كل فقيه في القرن الثاني ورث علم طائفة من السابقين من طبقات الصحابة والتابعين وتابعيهم وهو أمر متفق تمامًا مع طبيعة الأمور وظروف تلقي العلم في ذلك الزمان وفي غيره ، ومن ثمَّ نوافق الدهلوي في أن فقه عمر وعثمان وغيرهما من الصحابة الذين بقوا في المدينة ، وفقه الطبقة التي تليهم ( وهم الفقهاء السبعة المشهورون ) ، وفقه الطبقة الثالثة التي أخذت عن الفقهاء السبعة - هو فقه موروث بالمدينة وأحق بالأخذ عندهم - وقد كان هذا الفقه هو التراث العلمي الذي تلقاه مالك بن أنس .

كما أننا نوافق الدهلوي في أن فقه علي بن أبي طالب وابن مسعود الذي انتشر بالعراق ، وفقه أصحاب ابن مسعود الذين تلقوا عنه وهم علقمة بن قيس النخعي ( المتوفى سنة ٦٢ هـ ) والأسود بن يزيد النخعي ( المتوفى سنة ٧٥ هـ ) ومسروق بن الأجدع الهمداني ( المتوفى سنة ٦٣ هـ ) وعبيدة بن عمرو السلماني ( المتوفى سنة ٧٢ هـ ) وشريح بن الحارث القاضي وفقه إبراهيم النخعي الذي ورث علم هؤلاء - وورثه حماد ابن أبي سليمان (١) - هو فقه يمثل التراث الفقهي لأهل العراق ، ذلك التراث الذي تلقاه أبو حنيفة وأصحابه .

نوافق الدهلوي في كل هذا ؛ لأن فقهاء القرن الثاني - كغيرهم تمامًا من كل العلماء في كل العلوم - لم يبدؤوا من فراغ كما ذكرت في أول هذا الفصل . لكني لا أوافق على النتيجة التي انتهى إليها الدهلوي بعد ذكره هذه المقدمات المسلمة . وأرى أن ما خصَّ به أبا حنيفة مما ذكره يمثل ظلمًا كبيرًا وابتعادًا عن الحقيقة في نفس الوقت - وسأعرض لذلك تفصيلًا في الفقرة التالية - أما ما ذكره عن مالك فهو أيضًا قول لا يقبل على عمومته بحال . وسنرى في الباب الأول - إن شاء الله - أن مالكًا خالف كثيرًا من أقوال هؤلاء الذين تلقى علمهم في كل الطبقات ، وأن هؤلاء الذين تلقى علمهم اختلفوا هم أيضًا في كثير من أقوالهم . فكيف تخير مالك من هذه الآراء المختلفة التي تلقاها جميعًا ؟ وما مقاييسه الخاصة في هذا التخيير ؟ وهل تفرد باجتهادات خاصة كان يصدر فيها عن منهج خاص ؟ سنرى - في الباب الأول - لمالك خطة تشريعية متميزة لا يمسُّ أصالتها بصورة من الصور ما تلقاه مالك من علم سابقيه .

٤ فإذا ما أتينا إلى الظلم الكبير الذي أوقعه الدهلوي بأبي حنيفة فإننا نقول : إنه مما

(١) هو أستاذ أبي حنيفة المباشر ، وفقه أهل الكوفة ، وقد توفي سنة ( ١٢٠ هـ ) .

لا شك فيه أن أبا حنيفة تلقى فقه إبراهيم النخعي عن أستاذه حماد بن أبي سليمان . لكنه لم يكن ملتزماً لمذهبه ، مخرجاً على مسائله ، مقبلاً على فروعه .

أما ما ذكره الدهلوي تدليلاً على هذه القضية من أنه إذا لخصت أقوال إبراهيم وأقرانه وروجعت على فقه أبي حنيفة فسنجد أنه يلتزم في فقهه كله - بعامة - بأقوال إبراهيم - فقولٌ غيرٌ صحيح . وقد ردّ عليه بعض الباحثين من قبل ، ومنهم المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى الذي يقول : « ونحن من جانبنا نرى أن في هذا القول غمطاً كبيراً لقيمة أبي حنيفة في تشييد المذهب الذي عرف به . والأدلة على هذا نراها قاطعة وملموسة إذا ما أجلنا النظر في كتب الإمام محمد بن الحسن الذي دون فيها هذا المذهب ، وهي كتب ( ظاهر الرواية ) المعروفة والتي تسمى أيضاً بكتب الأصول وكتب - أو مسائل - النوادر .

فمن هذه الكتب - التي تعتبر عمدة المذهب - نرى الإمام لم يلتزم دائماً رأي إبراهيم النخعي ، بل كانت له آراء سرت إليه من غيره من الفقهاء السابقين ، كما كانت له آراء مستقلة ذهب إليها بناء على الأصول التي كان يرجع إليها <sup>(١)</sup> ، ثم يُدلل الدكتور محمد يوسف موسى على ذلك بذكر عدة أمثلة - من كتاب الآثار لمحمد بن الحسن - خالف فيها أبو حنيفة إبراهيم النخعي مخالفةً واضحةً ، مثل مسألة : ( أنت علي حرام ) ، و ( أمرك بيدك ) ، و ( ضمان السارق للمسروق ) ، وغير ذلك <sup>(٢)</sup> .

ونضيف إلى ذلك أنا وجدنا مخالقات متعددة ، ومعللة في كثير منها بعلة ترجع إلى اختلاف الأصول ووجهات النظر الخاصة ، خالف فيها أبو حنيفة رأي إبراهيم الذي رواه له أستاذه حماد بن أبي سليمان . مما يقطع - مع غيره مما سنذكره - بأصالة أبي حنيفة واستقلاله الفكري بمنهج خاص كان يعرض عليه كل ما روى له من فقه سابقيه الذين تلقى علمهم وكان منهم إبراهيم النخعي ، وكمثال ذلك فإننا نجد في كتاب ( جامع مسانيد الإمام الأعظم ) الذي جمعه الخوارزمي <sup>(٣)</sup> ، ورويت فيه كل الآثار المروية عن أبي حنيفة - بأسانيدها الكاملة - والمجموعة في خمسة عشر مسنداً منها ( مسند أبي يوسف ) و ( مسند محمد بن الحسن ) و ( مسند الحسن بن زياد اللؤلؤي ) و ( مسند حماد بن أبي حنيفة ) .. كلهم عن أبي حنيفة <sup>(٤)</sup> - نجد في هذا الكتاب مسائل متعددة

(١) أبو حنيفة ( ص ٦٣ ) .

(٢) المرجع السابق ( ص ٦٤ ) ، وانظر ( الآثار ) ( ص ٩١ ، ٩٢ ، ١٣٢ ، ١٠٩ - ١١٠ ) .

(٣) هو قاضي القضاة أبو المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي المولود سنة ( ٥٩٣ ) والمتوفى سنة ( ٦٦٥ هـ ) .

(٤) انظر : مقدمة جامع مسانيد الإمام الأعظم ( ٦٩/١ - ٧٧ ) .

يروى فيها لأبي حنيفة رأي إبراهيم النخعي فيرفضه رفضاً صادراً في هذا الرفض عن أصالة فكرية منهجية ، ومن هذه المسائل (١) أن أبا حنيفة يروي - بمسنده - أن رسول الله ﷺ كان يقبل نساءه في رمضان وما يجدد وضوءاً . ثم يروي « عن حماد ، عن إبراهيم في الرجل يقدم من السفر فتقبله عمته أو خالته أو امرأة ممن يحرم عليه نكاحها ، قال : لا يجب عليه الوضوء إذا قبّل من يحرم عليه نكاحها ، فإذا قبّل من يحل له نكاحها وجب عليه الوضوء ، وهو (٢) بمنزلة الحدث .

أخرجه الإمام محمد بن الحسن في ( الآثار ) فرواه عن أبي حنيفة ثم قال : وهو قول إبراهيم ، ولسنا نأخذ به ، ولا نرى في القبلة وضوءاً على حال إلا أن يميّز فيجب للمذي عليه الوضوء ، وهو قول أبي حنيفة (٣) .

ومن هذه المسائل : يروي « أبو حنيفة عن حماد ، عن إبراهيم أنه قال : من باع جارية ثم ادّعى الولد المشتري والبائع جميعاً فهو للمشتري ؛ فإن ادعاه البائع ونفاه المشتري فهو للبائع ، وإن نفاه فهو عبدٌ للمشتري ، وإن شك فيه فهو بينهما يرثهما ويرثانه .

وأخرجه الإمام محمد بن الحسن في ( الآثار ) فرواه عن أبي حنيفة ثم قال محمد : ولسنا (٤) نأخذ بهذا ، ولكننا نقول : إن جاءت به لأقل من ستة أشهر ، فادعياه جميعاً معاً ، فهو للبائع وينقد البيع فيه وهي أم ولد له ، فإن جاءت به لأكثر من ستة أشهر منذ وقع الشراء فهو ابن المشتري ولا دعوة للبائع فيه على حال ، وإن شكّا فيه أو جحدّا فهو عبد المشتري ، وهذا كله قول أبي حنيفة (٥) .

ومنها روى « أبو حنيفة ، عن حماد ، عن إبراهيم أنه قال : إذا كان الخاتم فضة وفيه فصّ فاشتره بما شئت قليلاً وإن شئت كثيراً .

أخرجه الإمام محمد بن الحسن في ( الآثار ) فرواه عن الإمام أبي حنيفة ثم قال : ولسنا نأخذ بهذا ولا نجيز البيع حتى نعلم أن الثمن أكثر من الفضة التي في الخاتم فيكون فضل الثمن في الفصّ ، وهو قول أبي حنيفة (٦) .

(١) على سبيل التمثيل فحسب . (٢) يعني : تقبيل من يحل له نكاحها .

(٣) جامع مسانيد الإمام الأعظم ج ١ ص ٢٤٦ .

(٤) يعني : أبا حنيفة وأصحابه كما يصره به في آخر النص .

(٥) جامع مسانيد الإمام الأعظم ج ٢ ص ٣٢ ، وقد ورد التعبير ( ولا دعوة ) هكذا ، وصوابه : ولا دعوى .

(٦) المرجع السابق ص ٣٧ .



.. هذه ثلاث مسائل (١) مما خالف فيه أبو حنيفة رأي إبراهيم النخعي مخالفة معللة تصدر عن تكليف فقهي يتبع فكرًا مستقلًا تمامًا عن فقه إبراهيم ووجهة نظره . أما المسألة الأولى : فقد رفض أبو حنيفة رأي إبراهيم على الفور ؛ لأنه قد روي له عن رسول الله ﷺ بطريق سليمان بن يسار (٢) عن أم سلمة زوج النبي ﷺ أنه كان يقبل نساءه في رمضان وما يجدد وضوءًا (٣) . ومن ثم رأى أبو حنيفة أن قول إبراهيم هنا لا يعدو أن يكون اجتهادًا منه خالف حديثًا صح عند أبي حنيفة ، فرفضه على الفور . وهذا يدل على شيئين واضحين تمامًا في كل ما يروى عن أبي حنيفة مما لإبراهيم قول فيه : الأول : أن آراء إبراهيم لم تكن حججًا ملزمة لأبي حنيفة وإلا لما عرضها على ما روي له من حديث رسول الله ﷺ مما صح له بطريق رواية أخرى غير إبراهيم ، إذ لو كان يلزم رأي إبراهيم دائمًا أو « محجته » - كما يعبر الدهلوي - لاعتبر عدم أخذ إبراهيم بهذا الحديث مقياسًا للشك فيه أورده . لكنه رأى أن إبراهيم - بالرغم من فقعه - لا يعدو أن يكون في نهاية الأمر مجتهدًا كباقي المجتهدين يصيب ويخطئ وينسى ويجهل ، ومن ثم يجب أن يؤخذ من فقعه ويترك تبعًا لمنهج أبي حنيفة الخاص .

والشيء الثاني الذي يدل عليه موقف أبي حنيفة من أقوال إبراهيم : أن أبا حنيفة لم يقتصر في تلقيه للآثار على طريق إبراهيم عن حماد حيث كانت له طرق أخرى في تلقي الآثار والأحاديث عن رسول الله ﷺ والصحابة ، كما أنه حصل علمًا كثيرًا من الرواة والفقهاء غير إبراهيم وطبق في كل ما حصله منهجه الخاص الذي صرح به فيما قال عمّن تلقى علمه من التابعين وتابعيهم حيث قال : « هم رجال ونحن رجال » وقال : « أجتهد كما اجتهدوا » (٤) .

ونلاحظ هنا أنه روى الحديث الذي ردّ به رأي إبراهيم عن سليمان بن يسار أحد فقهاء المدينة السبعة المشهورين - الذين أشرنا إليهم فيما تلقاه مالك من علم - وبهذا يتبين في وضوح أن أبا حنيفة قد حصل ما استطاع أن يصل إليه من علم أهل المدينة

(١) وهناك مسائل أخرى كثيرة غيرها وغير التي ذكرها الدكتور محمد يوسف موسى .  
 (٢) هو أبو أيوب سليمان بن يسار الهلالي المدني ، روى عن زيد بن ثابت وأبي هريرة وعائشة وابن عباس والمقداد وجابر ومولاته ميمونة وأم سلمة وغيرهم ، وروى عنه مكحول وقتادة والزهري وأبو حنيفة وغيرهم ، ولد سنة ( ٣٤ ) وتوفي سنة ( ١٠٧ ) هـ . انظر مثلاً : إسعاف المبطل ص ١٧ .  
 (٣) جامع مسانيد الإمام الأعظم ج ١ ص ٢٤٦ .  
 (٤) انظر مثلاً : مناقب الإمام الأعظم للموفق ج ١ ص ٨٩ .

وأشهر فقهاءهم ورواتهم ، إلى جانب ما حصله من علم أهل العراق في طبقاتهم المختلفة السابقة عليه . ولقد كان مقياس فقه الرجل عند أبي حنيفة هو العلم بأقوال العلماء المختلفة في المسألة الواحدة . كما صرَّح به حين لقي جعفر الصادق فسأله عن أربعين مسألة ، فعدد جعفر فيها أقوال العلماء المختلفة في الأمصار الإسلامية في كل منها ، فقال عنه أبو حنيفة : « فرأيتُه أعلم الناس باختلاف الفقهاء ، فلذلك أحكم أنه أفتقه من رأيت » (١) . وما نظن أن أبا حنيفة ترك تطبيق هذا المقياس على نفسه . وقد لقي جعفرًا مرةً أخرى فشهد له جعفر أيضًا بالفقه (٢) .

وفي المسألتين الثانية والثالثة يرفض أبو حنيفة وجهتي نظر إبراهيم النخعي رفضًا معلنًا يصدر فيه عن اجتهاد خاص يكيف فيه المسألتين تكييفًا فقهيًا يبدو لنا أقرب إلى القبول من رأي إبراهيم فيها . وهو على كل حال يدل بوضوح على أن أبا حنيفة لم يكن يلتزم بأقوال إبراهيم ووجهات نظره الفقهية ، بل كان له منهجه الخاص في الاجتهاد والاستنباط تبعًا لأصول منهجية مستقلة سنفضّل القول فيها - إن شاء الله - في الباب الأول .

نستطيع أن نقول بعد هذا : إننا احتكنا إلى ما استدل به الدهلوي على قضيته الخطيرة فوصلنا إلى صحة نقيضها . وهناك عشرات المسائل الأخرى التي خالف فيها أبو حنيفة أقوال إبراهيم مخالقات منهجية معللة وهي منبثة بين ما سجل من فقه إبراهيم في ( جامع مسانيد الإمام الأعظم ) وفي كتب ( ظاهر الرواية ) لمحمد بن الحسن وشروحه ، وبخاصة ( المبسوط ) للسرخسي .

**٥** ونضيف إلى ذلك عدة أمور تؤيد ما وصلنا إليه ، لا نظن أن الدهلوي أو غيره يخالف في صحتها ، وهي :

أولاً : يصرِّح أبو حنيفة نفسه - حين يقرر شيئًا من سمات منهجه العام - بأنه لا يلتزم بما يروى له عن إبراهيم أو غيره من التابعين ، إنما يقف معهم على قدم المساواة يجتهد كما اجتهدوا غير جاعل من أقوالهم حجة تشريعية ملزمة له حيث يقول - بعد أن يتحدث عن موقفه من القرآن الكريم والسنة وأقوال الصحابة : « فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن (٣) وابن

(١) جامع مسانيد الإمام الأعظم ج ١ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٨٣ - ٨٤ .

(٣) هو أبو سعيد الحسن البصري ، إمام أهل البصرة الزاهد الورع الفصيح الفقيه المولود سنة ( ٢١ ) والمتوفى

سنة ( ١١٠ هـ ) انظر مثلاً : شذرات الذهب ج ١ ص ١٣٦ - ١٣٧ ، والمعارف ص ١٥٢ - ١٥٣ .

سيرين<sup>(١)</sup> وسعيد بن المسيب - وعد رجالاً قد اجتهدوا - فلي أن أجتهد كما اجتهدوا<sup>(٢)</sup>. وأبو حنيفة يصرح هنا بأوضح عبارة بأنه لا يلتزم بآراء أحد من التابعين ، بل يجتهد اجتهاداً مستقلاً كما اجتهدوا . ومن المؤكد أن اجتهاداتهم نفسها تدخل ضمن مجال اجتهاده حين يطبق عليها منهجه الخاص فيوافق ما يتفق مع هذا المنهج منها موافقة تكشف عن أصالة رأي لا مطلق اتباع ، ويخالف ما لا يتفق مع هذا المنهج مخالفة تكشف كذلك عن مثل هذه الأصالة والاستقلال في الفكر . وقد أثبتت موازاناتنا بين فقه أبي حنيفة وما دُونَ من فقه إبراهيم أن أبا حنيفة صادق كل الصدق فيما ذكره من موقفه من فقه التابعين جميعاً .

ثانياً : قال الدهلوي في سياق قضيته الخطيرة : إن فقه الشعبي كان إلى جانب غيره مما ذكره - أحق بالأخذ عند أهل الكوفة ، ومنهم - أو على رأسهم أبو حنيفة طبعاً - وقد قال الدهلوي هذا تبعاً لرأيه العام الذي جعل التراث الفقهي لكل بلد أحق بالأخذ لدى فقهاء هذا البلد ، ذلك أن الشعبي - ولو أن أصله من اليمن - قد عاش بالكوفة<sup>(٣)</sup> بلد أبي حنيفة .

لكن ، ما رأى الدهلوي في أن الشعبي بالذات كان يتهج في تفكيره الفقهي نهجاً يخالف تماماً ذلك المنهج الذي اتبعه أبو حنيفة واشتهر به بين الناس .. في عصره وفيما بعده ؟ حيث يروي ابن عبد البر وغيره أن الشعبي كان يقول للناس : « إياكم والمقايسة فوالذي نفسي بيده لئن أخذتم<sup>(٤)</sup> . لتحلن الحرام وتحرمن الحلال . ولكن ما بلغكم من حفظ عن أصحاب رسول الله ﷺ فاحفظوه<sup>(٥)</sup> . وكان الشعبي يقول : « لعن الله : أريت ؟ » وسئل عن مسألة من النكاح فقال : « إن أخبرتك برأيي فبل عليه ! وقال عن الفقهاء : « ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله ﷺ فخذوه ، وما كان من

(١) هو محمد بن سيرين شيخ البصرة وإمام المعبرين للرؤيا ، روى عن كثير من الصحابة ، وروى عنه كثير من التابعين وتابعيهم . ولد سنة ( ٣٣ ) وتوفي سنة ( ١١٠ هـ ) . انظر مثلاً : شذرات الذهب ج ١ ص ١٣٨ - ١٣٩ والمعارف ص ١٥٣ .

(٢) مناقب الإمام الأعظم للموفق ج ١ ص ٨٩ وانظر : تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٦٨ وجامع بيان العلم ج ٢ ص ٨٣ وقد ذكرت النص كاملاً في المبحث الثاني من هذا التمهيد .

(٣) انظر : مثلاً : شذرات الذهب ج ١ ص ١٢٧ .

(٤) يعني بها .

(٥) جامع بيان العلم ج ٢ ص ١٣٧ وقد أدرك الشعبي خمسمائة من الصحابة ، وكان عليماً بالمغازي والسير . شذرات الذهب ج ١ ص ١٢٧ والمعارف ص ١٥٦ .

رأيهم فاطرحوه في الحش<sup>(١)</sup> . ولذلك قال عنه محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلي معاصر أبي حنيفة : « كان الشعبي صاحب آثار ، وكان إبراهيم صاحب قياس »<sup>(٢)</sup> . بل أن الشعبي لم يكره القياس قط وينهى عنه بل كان أيضًا يكره الإكثار من رواية الحديث متابعة للسلف في ذلك<sup>(٣)</sup> . ولهذا كله اعتبره مؤرخو التشريع الإسلامي جميعًا - بحق - من رجال الحديث المتبعين للأثر ، الراغبين عن القياس والرأي ، حيث يقول عنه الأستاذ الخضري مثلًا في موازنة بينه وبين إبراهيم النخعي : « وكان إبراهيم يعاصر عامر بن شراحيل الشعبي محدث الكوفة وعالمها . وكان الأمر بعيدًا بينهما فإن الشعبي كان صاحب حديث وأثر ، إذا عرضت له الفتيا ولم يجد فيها نصًا انقبض عن الفتوى ، وكان يكره الرأي و ( أرأيت<sup>(٤)</sup> ؟ ) . واعتبره أيضًا من رجال الحديث بهذا المعنى المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق<sup>(٥)</sup> ، والمرحوم الدكتور محمد يوسف موسى الذي يقول : « وربما كان الشعبي من أشد أئمة التابعين ذمًا للرأي أو القياس ونهيًا عنه »<sup>(٦)</sup> . وإذا كان هذا هو اتجاه الشعبي الواضح - وقد كان من أقران إبراهيم وكان مقيمًا بالكوفة - فكيف يصح أن يقال بعد ذلك إن مذهبه كان أحق بالأخذ عند أهل الكوفة وعلى رأسهم أبو حنيفة طبعًا ؟ وكيف يصح أن يقال : إن أبا حنيفة كان ألزم أهل الكوفة لمذهب إبراهيم وأقرانه مع أن الشعبي - وقد كان من أقران إبراهيم ومواطنيه - قد خالف اتجاهه الفكري ؟ .

أعتقد أن الأمر لا يستقيم إلا إذا قلنا إن أبا حنيفة تلقى التراث الفقهي لأهل الكوفة جميعًا من سابقه ، إلا أنه عرض هذا التراث على منهجه الخاص فوافق ورفض تبعًا لهذا المنهج . أما أن يقال إنه : « كان ملتزمًا بمذهب إبراهيم وأقرانه لا يجاوز هذا المذهب على وجه العموم » فقضية عامة يحول دون صحتها كل ما ذكرناه .

ثالثًا : من مخالقات أبي حنيفة لإبراهيم ما يرجع بصورة مباشرة إلى اختلاف مصدر التشريع الذي يرجع إليه أبو حنيفة في المسألة . وليس هناك ما يدل على اختلاف المنهج

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٨٤ والحش ( بفتح الحاء وضمها وبالشين المعجمة ) : الكنيف . انظر المادة في الوسيط .

(٢) تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ( ١٥٢ - ١٥٣ ) ومراجعته .

(٣) المرجع السابق . (٤) تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٣٧ .

(٥) انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٧ .

(٦) محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي ( عصر نشأة المذاهب ) ص ١٤ .

أكثر من الاختلاف في الأصول التشريعية نفسها . ومن هذه المخالفات : روى « أبو حنيفة ، عن حماد ، عن إبراهيم ، عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير بن عبد الله ، عن أبي هريرة رضي الله عنه في الرجل يجد <sup>(١)</sup> البلل في طرف ذكره وهو في الصلاة قال : يضع كفيه على الأرض فيمسح وجهه ويديه ثم يصلي .

قال حماد : قلت لإبراهيم : كيف تفعل أنت ؟ .

قال : إذا وجدت ذلك فإني أعيد الوضوء والصلاة ، وهو أوثق في نفسي .

أخرجه الإمام محمد بن الحسن في ( الآثار ) فرواه عن أبي حنيفة : قال محمد : وأما نحن فنرى أن يمضي على صلاته ، ولا يعيد ولا يضرب يديه على الأرض ولا يمسح وجهه ولا يديه حتى يستيقن أن ذلك خرج منه بعد الوضوء ، فإذا استيقن ذلك أعاد الوضوء . وهو قول أبي حنيفة <sup>(٢)</sup> .

وهكذا رفض أبو حنيفة وأصحابه رأي أبي هريرة ورأي إبراهيم معاً . أما فيما يتصل برأي أبي هريرة فسنبين موقف أبي حنيفة تفصيلاً من أقوال الصحابة الموقوفة عليهم ، وأما ما يتصل برأي إبراهيم فقد رجع أبو حنيفة وأصحابه في رفضهم له إلى أصل شرعي هو أن : « ما ثبت باليقين لا يزول بالشك » . والوضوء ثبت يقيناً قبل الصلاة فلا يؤثر فيه الشك من غير دليل قطعي . وكثيراً ما يكون هذا الإحساس ناشئاً عن مجرد التوهم والظن عند كثير من الناس ، فلا يعتبر حتى يستيقن من حدوثه فعلاً . وقد ذكر الكرخي والسرخسي وغيرهما أن من أصول أبي حنيفة أن : « ما ثبت باليقين لا يزول بالشك » <sup>(٣)</sup> وسنرى موضع هذا في منهجه . أما إبراهيم فقد أخذ هنا بقاعدة ( الأخذ بالاحتياط ) ، ونرى أن ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه أحق بالقبول .

رابعاً : تلقى حماد بن أبي سليمان ( شيخ أبي حنيفة المباشر ) فقه إبراهيم النخعي ، وظل سنوات طويلة حتى وفاته سنة ( ١٢٠ هـ ) يعلمه لتلاميذه بالكوفة . وكان حماد أول من جمع حوله طائفة من التلاميذ يعلمهم الفقه <sup>(٤)</sup> . وكان أبو حنيفة نفسه من

(١) يعني يحس بأنه موجود ، أو يظن ذلك . وهذا يحدث أحياناً في الصلاة وغيرها .

(٢) جامع مسانيد الإمام الأعظم ج ١ ص ٣٥١ - ٣٥٢ .

(٣) راجع : رسالة الكرخي ص ٨٠ ، والمبسوط ج ١ ص ٨٦ .

(٤) انظر مثلاً : الإمام الشافعي لمصطفى عبد الرازق ص ٤٣ ، وتمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص : ٢٠٨ ،

والفهرست لابن النديم ص ٢٠٢ ، وشذرات الذهب ج ١ ص ١٥٧ .

هؤلاء التلاميذ . فإذا كان مجرد تلقي علم إبراهيم النخعي ولزوم أتباعه كافيين لتكون مذهب يعرف باسم : المتلقي المتبع . فكيف لم يتكون حول حماد مذهب باسمه وقد توافر له من تلقى فقه إبراهيم وأتباعه أكثر مما توافر لأبي حنيفة ، أو مثله على الأقل ؟ كيف وقد كان له أصحاب وتلاميذ كما كان لأبي حنيفة بعده ؟ .

ينبغي - في اعتقادي ألا يبحث عن الإجابة عن هذا السؤال في مجرد وجود أصحاب لأبي حنيفة وجهود هؤلاء الأصحاب بعده - كما ذهب الدهلوي إلى ذلك <sup>(١)</sup> - ذلك أن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في الفرق بين شخصيتي : حماد وأبي حنيفة ، فبينما كان حماد في معظم فقهه - وكما يبدو مما رُوي عنه - مجرد راوية لفقه إبراهيم النخعي ، غير متفرد بمنهج مستقل عنه - كان أبو حنيفة على النقيض منه ذا منهج أصيل مستقل . ولم يكن فقه إبراهيم يمثل له إلا رافداً من الروافد الكثيرة التي تلقى علمها في فترة التلقي والأخذ ، واستفاد منها في تكوين تراثه الفقهي استفادة لا تطعن في أصالته وتفردته بمنهج خاص بعد ذلك . وسنؤيد هذه الفكرة التي تفرق بين شخصيتي حماد وأبي حنيفة الفقهية مما نرويه - في مبحث لاحق من هذا التمهيد - عمّا كان يدور بين أبي حنيفة وحماد حول الالتزام بما يرويه حماد من فقه إبراهيم .

٦ ... نريد أن نصل من هذا كله إلى أن أبا حنيفة تلقى فقه إبراهيم النخعي ضمن ما تلقاه من تراثٍ علميٍّ ، وأفاد منه كما أفاد من كل ما تلقاه ، إلا أنه قد تفرد بعد ذلك بخطة تشريعية خاصة به ، بحيث لا يمكن أن يقال عنه بحال : ( إنه كان ملتزماً بمذهب إبراهيم وأقرانه ، مخرجاً على هذا المذهب مقبلاً على فروعه أتم إقبال ) كما ذهب الدهلوي فيما قادنا البحث إلى رفضه .

وسيدو لنا منهج أبي حنيفة في الباب الأول - إن شاء الله - متفرداً مستقلاً عمّا سبقه وعاصره ، وتلاه من مناهج تشريعية . بل إننا سنرى بوضوح أن أصحاب أبي حنيفة الكبار أنفسهم بالرغم من أنهم ينسبون إليه وينهجون على منواله في خطته التشريعية العامة - قد تفردوا بسمات منهجية خاصة خالفوا فيها أستاذهم .

كما أننا - عند تقرير منهج مالك بن أنس - سنرى بالتفصيل خطته الخاصة في كل ما تلقاه من تراث ، وبخاصة ما يطلق عليه : ( عمل أو إجماع أهل المدينة ) .

وعند تقرير منهج الشافعي سنشير إلى الجهود الأصولية قبله ، وتلقيه لها ، وإفادته

(١) حجة الله البالغة ج ١ ص ١١٦ - ١١٧ .

منها ، وإضافاته الجذرية وتقريراته المستقلة .

وسنرى من كل ذلك - إن شاء الله - ومن غيره مما يتضمنه البحث - أن القرن الثاني شهد خطأً تشريعيةً مستقلةً جديةً بأن تنسب إلى أصحابها ، بالرغم مما أفادوه من سابقهم ومعاصريهم أيضًا . على أنني ناقشت الدهلوي في هذا الفصل فيما ذكره عن أبي حنيفة خاصةً ، رغبةً مني في أن أقرر في بداية البحث أن مجرد أخذ عالم من سابقه وإفادته منهم لا يطعن - في ذاته - بعد ذلك في الحكم بتفرد هذا العالم بمنهج خاص به في دراسات علمه . إلا أن الحكم بهذا التفرد أو عدمه يرجع إلى مقاييس تقاس بها جهوده الخاصة بالمقارنة إلى ما تلقاه ، على النحو الذي ذكرته في أول هذا الفصل . ولا أحسب أن أحدًا من مؤرخي العلوم البشرية كلها يخالف هذا القول ، أو يطعن في صحته .

\* \* \*

١ ما الذي تقدمه هذه الدراسة للفكر الإسلامي بعامة والتراث الفقهي على وجه الخصوص ؟ لقد آمنت في الحقيقة - منذ اخترت العلوم الإسلامية مجالاً لبحثي - بأن التراث الفقهي - وما يقوم عليه من بحوث أصولية - هو أساس هذه العلوم ومحورها وأهمها ؛ وذلك لارتباطه الوثيق بالحياة الإسلامية العامة ؛ ولأن مئات الملايين من المسلمين قد توخوا اتباع أحكامه التفصيلية المستنبطة ، وبناء علاقاتهم على أساسها ، فما من مسلم صادق العقيدة إلا وهو يلتزم - بحكم عقيدته ذاتها - بأن يقيم حياته كلها في مجالاتها المختلفة على أساس الشريعة الإسلامية وأحكامها الفقهية المستنبطة .

ولما كانت النصوص الإسلامية المقدسة - كما سبق - لم تأت بأحكام تفصيلية منصوص عليها بذاتها لكل ما يجد في المجتمع الإسلامي من تطورات ، وما يُستحدث من علاقات - وما كان ذلك ليتصور بالطبع وإلا لاحتاج الأمر إلى مئات المجلدات - فإن المجتمع الإسلامي بحاجة دائمة ومتابعة إلى جهود هذه الطائفة المتفهمة في الدين ، التي تستنبط تشريعات ملائمة لكل ما يجد في مجتمعهم من مشكلات ، بحيث تؤخذ هذه التشريعات من مصادر التشريع الإسلامي وتلتزم بأحكامه وأهدافه ومقرراته ، وبحيث تحقق مصلحة المسلمين العامة في نفس الوقت .

٢ لكن ، لما كانت الجهود الفقهية تتعرض لما تتعرض له سائر الجهود البشرية من ازدهار ونمو - بنسب مختلفة - وتدهور واضمحلال - بنسب مختلفة أيضاً - فإنه قد مرت عصور في تاريخ المسلمين كانت الجهود الفقهية فيها مزدهرة نشطة تقدم للحياة الإسلامية ما يكفيها ويلائمها من تشريعات ، وما يفيض عن حاجتها ويسبق زمنها أحياناً ، وأيضاً فقد مرت عصور أخرى جمد فيها الفكر الفقهي واعتمد على مطلق التقليد والاتباع للجهود السابقة ، وتأخر عن أن يلبي مطالب مجتمعه بأن يقدم له - عن طريق الاجتهاد الأصيل - ما يتلاءم من مشكلاته المعاصرة من أحكام . وكان هذا بالإضافة إلى أسباب أخرى ، لا محل هنا لتفصيلها سبباً في أن تلجأ معظم الشعوب الإسلامية إلى مصادر أخرى للتشريع غير الشريعة الإسلامية .

٣ وما لا شك فيه أن المسلمين يعيشون الآن - وبالرغم من الظروف الكثيرة



المعاكسة - عصرًا تنتشر فيه بين كثير من أوساطهم الدعوة لإحياء التراث الديني الإسلامي وبناء الحياة المعاصرة عليه . وذلك بعد عصور التخلف المتتابة التي رانت على أقطار العالم الإسلامي وغلفت حياته بظلام الجهل والاستعباد للأجنبي الغريب والاستسلام لقيمه وأفكاره .

٤ ولما كنت أو من بأن التراث الفقهي وما يقوم عليه من بحوث أصولية هو أساس هذا التراث الإسلامي وجوهه . ولما كنت أو من أيضًا بأن ( الجامعة ) يجب أن تقوم بدور الطليعة في مهمة الإحياء التي أصبحت مطلبًا أساسيًا وملغًا ، وضروريًا ، وعاجلاً لجاهير المسلمين في مجموعهم - فقد أخذت على عاتقي منذ سنوات أن أقوم بدور - إن يكن صغيرًا فإنه الجهد المستطاع - في هذه المهمة التي أنظر إليها على أنها واجب ديني مقدس على من يستطيعه ويقدر عليه ، وذلك بالنظر إلى ما تواجهه دعوة الإحياء هذه من ظروف معاكسة تتمثل في التحديات التي يثيرها بعض من يولون وجوههم شطر نظم ومذاهب وتشريعات أخرى يدعون إلى أن تقام أسس حياتنا عليها ، بدعوى أن التشريع الإسلامي قد جمد عن روح العصر وتخلف عن إجابة مطالبه ومجاراة طبيعته . وهي دعوى تحوي من ألوان البطلان والمغالطة ما لا مجال هنا للردّ المباشر عليه ! .

وقد رأيت في سبيل الإسهام في هذه المهمة المقدسة أن التراث الفقهي يجب أن يراجع كله على أسس دراسة منهجية تهدف إلى استخلاص الخطط التشريعية التي سار عليها أبرز مفكري الفقه الإسلامي في عصور ازدهاره ونموه وتطوره ، باعتبار أن هذه الخطط هي الأصول الفقهية العامة التي أنتجت أعظم ثورة في التراث الإسلامي بعامة . وإذا كنا لا نجد كثيرًا من التشريعات التفصيلية التي تتطلبها مشكلاتنا المعاصرة في فروع الأئمة المجتهدين السابقين - وهو أمر طبعي لا ينقص من قيمة فقههم وجهودهم ؛ لأنهم إنما كانوا يستنبطون لعصورهم ومشكلاتها - فإننا باستخلاص الخطط الفكرية لهؤلاء الأئمة المجتهدين نستطيع الاستفادة منها حين نتصدى لمهمة استنباط الأحكام التفصيلية لهذه المشكلات ، وذلك بأن نكون من مجموع الخطط المستخلصة منهجًا موحدًا يتمثل في الأصول العامة التي اتفق عليها هؤلاء الأئمة مضافًا إليها بعض ما تفرد بها بعضهم مما يلائم مواجهة مشكلاتنا ، ومن ثمّ نهتدي بهذا المنهج الموحد في استنباط الأحكام التفصيلية لهذه المشكلات . وأقول ( نهتدي ) ولا أقول ( نلتزم ) ؛ لأنني أعتقد أن الأمة الإسلامية - بالرغم من كل ما مرّ بها - لم تصب بالعمق الذي يجعلها غير قادرة على أن تنجب مفكرين أصلاء وفقهاء مبتكرين . فمن الممكن إذن أن يُعاد النظر في بعض

جوانب هذا المنهج الموحد وأن يعدل ، لكن بما يتفق في النهاية مع مقررات التشريع الإسلامي وأهدافه العامة ، وبما يقطع الطريق أمام بعض سَيِّئِ الطوية أو بعض قاصري العلم ، الذين يتعرضون لتجديد الفكر الديني الإسلامي بما يتعارض في النهاية مع مقرراته ونصوصه وأهدافه مستندين إلى ما يطلقون عليه اسم ( المصلحة المرسله ) التي عمل بها كبار الأئمة <sup>(١)</sup> ، أو نحوها من مصطلحات التشريع الإسلامي التي يساء فهمها عمداً أو جهلاً .

وحين نهتدي بما قرره كبار الأئمة المجتهدين في عصور ازدهار الفقه الإسلامي فإننا نحقق غرضين هامين :

**الأول :** أن نصل جهودنا الفكرية في مجال التشريع بترائنا الفقهي لتكون هذه الجهود حلقة أخرى - نرجو أن تكون مزدهرة - في السلسلة الفكرية لهذا التراث - إذ لا يتصور هنا أن نبدأ من فراغ متجاهلين كل هذا التراث العظيم . لكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن تتميز جهودنا بالأصالة ، وأن نضيف إضافات جذرية إلى هذا التراث بما يجعلها محققة للهدف منها - وهو استنباط الأحكام التي تحتاجها مشكلاتنا المعاصرة المتجددة - وذلك هو ما كان يفعله أسلافنا العظام حينما كانوا يتلقون فقه سابقهم ، لكنهم كانوا يضيفون إليه إضافات تتميز بالأصالة والابتكار والتفرد بحسب ما تملية عليهم ملكاتهم وتكوينهم الفكري الخاص وظروف عصورهم ومتطلباتها ومشكلاتها - كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق .

**والثاني :** حين نهتدي بخطط السابقين وأصولهم فإتما نكون في الحقيقة قد وقفنا على أرض صلبة ونحن نقوم بمهمتنا الخطيرة ؛ وذلك لأننا نهتدي بأصول فكر رجال جمعوا بين الإيمان الصادق والعبقرية في فهم أحكام الدين ، وقد تلقت أجيال المسلمين المتتالية نتائج جهودهم بالقبول والاتباع ، ولم يطعن إنسان ذو عقل سليم في فكر أحد منهم أو فقهه ، ومن ثمَّ فنحن نتوجه إلى طريق سليم لا يزيغ بنا عن مناهج الحق ، حين نستهدي بما اتفقوا عليه ..

**٦** وفي سبيل الإسهام العملي في هذه المهمة الكبيرة قمت - منذ سنوات - باختيار

(١) انظر التمهيد الذي كتبه أستاذنا الدكتور مصطفى زيد لكتابه ( المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ) ، فقد أثبت فيه بالدليل أن الأئمة الأربعة يفتون بناء على المصلحة ، حيث لا نص ولا إجماع وبشروط أخرى من أهمها : ألا تتعارض مع مبادئ التشريع ومقاصده .

( منهج عمر بن الخطاب في التشريع ) موضوعًا لدراسة الماجستير ، باعتبار أن المناهج التشريعية يجب أن تدرس تبعًا لتدرجها الزمني ، وأن عمر هو أكبر شخصية اجتهادية في العصر الأول ، وقد حفظت آراؤه حتى دُوِّنت بعد ذلك ، ولارتباط اسمه - على مر العصور وحتى عصرنا هذا - بأزهى فترة في التاريخ الإسلامي بعد عصر رسول الله ﷺ .

وقد كان هناك سبب آخر لهذا الاختيار يتصل بشيء مما سبق أن أشرت له في هذا الفصل ، أعني ما يزعم بعض المعاصرين من أن عمر كان ( يخالف نصوص القرآن والسنة ويتركها في سبيل ما يراه مصلحة عامة ) . وقد درست فقه عمر كله دراسة موضوعية ، واستخلصت خطته التشريعية وأصوله العامة وانتهيت إلى أنه لم يخالف - مرة واحدة - نصًا من القرآن أو السنة ، لكن الاعتبارات التشريعية التي كان يراعيها في تطبيقه للنصوص كانت من العمق بحيث غاب بعضها عن بعض الباحثين فظنوا أنها من باب ترك النص بالمصلحة .

٧ وبعد عمر توجهت إلى دراسة عصر مجتهدي التابعين بغية استخلاص مناهجهم وأصولهم ، لكن العصر لم يكن عصر تدوين وليس لأحد من هذه الطبقة كتاب مدون نجده بين أيدينا الآن ، ولا يستطيع الباحث أن يطمئن إلى أن ما سجل من فقه هذه الطبقة هو آراؤهم الكاملة أو التي تقرب من الكمال ، فهناك أسماء كثيرة في هذه الطبقة لم تسجل لها إلا آراء بالغة القلة أو نادرة . وهذا يصدق على ( فقهاء المدينة السبعة ) وعلى معاصريهم من فقهاء أهل العراق أصحاب علي وابن مسعود وتلاميذهم وعلى معاصريهم في كل البلاد الإسلامية (١) .

وفي نهاية القرن الأول وأوائل القرن الثاني - على وجه العموم - انتهت هذه الطبقة بوفاة أصحابها في الأمصار الإسلامية المختلفة .

٨ وتبعًا لفكرة التدرج الزمني وصلت إلى القرن الثاني فإذا به يتضمن كل ما يتطلبه هذا البحث من خصائص وصفات ، ذلك أنه تميز بثلاث ظواهر هامة في مجال التشريع والاجتهاد ، وهي :

أولاً : أن العلوم الدينية قد ابتدأ تدوينها فيه ، مما ضمن لنا بقاء النتاج الفكري - أو معظمه كما سنفصل - في مجال التشريع مدونًا حتى عصرنا هذا . فقد بقيت لنا كتب أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني ، وفيها دون فقه أبي حنيفة وأصحابه وشيء من

(١) راجع فقهاء الأمصار الإسلامية بعد عصر الصحابة في : إعلام الموقعين ١ / ٢٥ - ٣١ وانظر البحث السابق .

فقه أسلافهم ومعاصريهم بالعراق . كما بقي لنا موطأ مالك وما دون عنه في ( المدونة الكبرى ) . وبقي لنا ( الرسالة ) و ( الأم ) للشافعي ، و ( المجموع الكبير ) الذي ينسب للإمام الشيعي زيد بن علي ، وبعض الآثار التي ينسبها الشيعة الإمامية الاثنا عشرية لأئمتهم الذين عاشوا في القرن الثاني وهم : محمد الباقر وجعفر الصادق وموسى الكاظم وعلي الرضا . وبجانب هذه المؤلفات المستقلة بقيت لنا بين ثنايا كتب الفقه والتفسير والحديث والتاريخ آراء فقهية كثيرة لمجتهدي القرن الثاني الذين لم تيسر لهم ظروف التدوين الفقهي الكامل مثل : ابن أبي ليلى والأوزاعي والثوري والليث بن سعد .

وقبل القرن الثاني لم يكن هناك ما يمكن أن نطلق عليه بحال ( حركة تدوين العلوم الدينية ) ، بل كانت هناك مكتوبات قليلة جدًا دُونَ فيها شيء قليل من العلم لأسباب خاصة لا محل هنا لتفصيل القول فيها . بل إن بداية القرن الثاني لم تشهد ظهور حركة تدوين العلم بمعنى منتشر بين المسلمين حيث كانت طبقة محمد بن شهاب الزهري مثلاً بالمدينة - وهي الطبقات التي تتلمذ عليها الإمام مالك بن أنس - تكره تدوين العلم وتخليده في الصحف حيث يقول مالك : « لم يكن مع ابن شهاب كتاب إلا كتاب فيه نسب قومه . ولم يكن القوم يكتبون ، إنما كانوا يحفظون ، فمن كتب منهم الشيء فإنما كان يكتبه ليحفظه ، فإذا حفظه محاه » (١) . وقال مالك أيضًا فيما حكى الشاطبي : « ولم يكن للقاسم ولا لسعيد كتب ، وما كنت أقرأ على أحد يكتب في هذه الألواح . وقد قلت لابن شهاب : أكنت تكتب العلم ؟ قال : لا . قلت : أكنت تحب أن يقيدوا عليك الحديث ؟ فقال : لا » . قال الشاطبي : فهكذا كان شأن الناس ، فلو سار الناس (٢) سيرتهم لضاع العلم ، ولم يكن بيننا ولو رسمه ولو اسمه . وهذا [ شأن ] الناس اليوم يقرؤون كتبهم ، ثم هم في التقصير على ما هم عليه » (٣) .

وقد ذكر بعض الباحثين أن عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (٤) . ( المتوفى سنة ١٥٠ هـ ) هو أول من صنّف أحاديث رسول الله ﷺ في كتاب ، وقيل : « هو أول من

(١) جامع بيان العلم ج ١ ص ٦٤ وانظره من ص ٦٣ - ٦٩ حيث يعلل ابن عبد البر لذلك .

(٢) يعني في عصر مالك . (٣) الاعتصام ٢٣٥/١ .

(٤) كان جده جريج عبدًا روميًا وأصل اسمه : جريجوريوس . وقد كان عبد الملك إمام أهل الحجاز بمكة وولد سنة ( ٨٠ هـ ) ، يعني أنه عاش عمر أبي حنيفة . انظر : شذرات الذهب ٢٢٦/١ - ٢٢٧ والمعارف ص ١٦٧ وتذكرة الحفاظ ١٥٣/١ والنجوم الزاهرة ٣٥١/١ وتاريخ بغداد ٤٠٠/١٠ - ٤٠٧ . وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٣ / ١٥١ - ١٥٢ .

صنف الكتب في الإسلام»<sup>(١)</sup> وليس من موضوعنا هنا أن نبحث من هو أول المصنفين في الإسلام على وجه التحديد، إنما الذي يعيننا أن نسجّل ما تجمع عليه المصادر كلها وهو أن القرن الثاني شهد حركة تدوين واسعة للعلوم الإسلامية . وستحدث في هذا البحث بالتفصيل عمّا وصل إلينا من مدونات القرن الثاني مما يدخل تحت موضوع هذه الدراسة .

ثانيًا : من الظواهر الهامة التي تميز بها القرن الثاني ظهور شخصيات تشريعية متعددة يعتبر كل منها قمة من قمم الفكر التشريعي الإسلامي بالقياس إلى جميع العصور . فقد كان منهم أئمة أهل السنة الثلاثة الأول : أبو حنيفة ومالك والشافعي ، كما أن هذا القرن شهد أكبر شخصيات التشريع الشيعي ، وأعني زيد بن علي الذي تنسب إليه طائفة الشيعة الزيدية باليمن وغيرها ، وجعفر الصادق الذي تنسب إليه طائفة الشيعة الإمامية الاثنا عشرية الذين يطلق عليهم ( الجعفرية ) نسبة إلى اسمه والذين يعيشون في العراق وإيران وغيرهما منذ القرن الثاني . وإلى جانب هؤلاء الأئمة المتبوعين شهد القرن الثاني حياة أئمة آخرين غير معروفين لجماهير المسلمين الآن على نطاق واسع ، حيث لا تنسب لواحد منهم طائفة من المسلمين ، لكنهم كانوا أئمة مجتهدين لا يقل بعضهم - فقهاً وعلماً ودراية - عن هؤلاء الأئمة المتبوعين حتى عصرنا الحاضر ، وأعني محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى قاضي الكوفة وفتيها ومعاصر أبي حنيفة بها ، وأبا عمرو عبد الرحمن بن محمد الأوزاعي إمام أهل الشام وصاحب مذهبهم نحوًا من مائتين وعشرين سنة ، وأبا عبد الله سفيان بن سعيد الثوري فقيه البصرة الذي ذكره ابن الصلاح<sup>(٢)</sup> على أنه أول أصحاب المذاهب الخمسة المتبوعين في القرن السابع الهجري ، والليث بن سعد إمام أهل مصر ومعاصر مالك الذي قال عنه الشافعي : إنه كان أفقه من مالك . وستحدث تفصيلًا عن كل هؤلاء وعن غيرهم ممن يقلون عنهم شهرة وعلماً ممن أظلمهم القرن الثاني .

وبناءً على هذا كله نستطيع أن نقول عن القرن الثاني دون مغالاة : إنه كان أغنى عصور التاريخ الإسلامي بإطلاق - بالشخصيات التشريعية ذات الأثر البارز ، فما نعلم عصرًا آخر عاش فيه مثل هذا العدد الكبير من الشخصيات التشريعية المتبوعة لقرون متتالية ، أو ليس معظم المسلمين اليوم - على اختلاف مذاهبهم - يتبعون رجال هذا

(١) المراجع السابقة .

(٢) هو الإمام المحدث أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري ( المعروف بابن الصلاح ) الشافعي المتوفى

سنة ( ٦٤٢ هـ ) .

القرن ، أو يتبعون فقهاً ينتسب إليهم ويسير على أصولهم العامة ؟ .

ثالثاً : من حصيلة الأعوام الخمسين التي عاشها الشافعي في القرن الثاني استطاع أن يصل إلى تقرير قواعد منهجية منظمة - لأول مرة في صورة علمية - لاستنباط الأحكام الفقهية من أصولها التشريعية . وكان هذا أول ظهور لأصول التشريع بمعناه العلمي المنهجي الذي بنيت عليه بعد ذلك كل الدراسات الأصولية على مرّ العصور .

ويبدو أن الشافعي كان قد قرر بعض أصوله المنهجية وسجلها في رسالته القديمة التي وضعها بالعراق قبل أن يصل إلى مصر ويستقر بها حيث تذكر روايات متعددة أنه أقام ببغداد عامين من سنة ( ١٩٥ ) إلى سنة ( ١٩٧ هـ ) اشتغل فيها بتأليف رسالته القديمة وغيرها<sup>(١)</sup> . وبهذا تكون بداية وضع الشافعي للمنهج الأصولي سابقة على نهاية القرن الثاني . وتدل الروايات أيضاً على أنه بدأ كتاباته الأصولية في وقت مبكر ، إلا أنه ما زال يراجعها ، ويغير فيها ، ويعدلها ، حتى أحكم تأليفها في رسالته الجديدة التي كتبها بمصر ، وقد انتقد الشافعي لهذا التغيير والتعديل المتتابع ، لكنه ردّ هذا النقد . حيث يروي ابن أبي حاتم أن الشافعي قال لعمر بن سواد السرحي<sup>(٢)</sup> : ما لك لا تكتب كتبي ؟ فسكت ، فقال له رجل : إنه يزعم أنك كتبت ، ثم غيرت ، ثم كتبت ، ثم غيرت . فقال الشافعي : الآن حمى الوطيس<sup>(٣)</sup> .

وحتى لو صح ما يرويه الموفق المكي وغيره من أن أبا يوسف « أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة<sup>(٤)</sup> » - فإن القرن الثاني يكون أيضاً هو الذي شهد أول كتابات أصولية في صورة علمية منظمة .

\* \* \*

٩ نخلص من ذلك كله إلى أن القرن الثاني تميز بثلاث ظواهر في مجال التشريع والفقه والاستنباط تجعله صالحاً - إلى أقصى حد - ليكون مجالاً لدراسة تستهدف استخلاص المناهج الفقهية التي سار عليها أبرز مفكري تاريخ التشريع الإسلامي من فقهاء عصور ما بعد الصحابة ، فقد كان عصر تدوين ، وقد شهد حياة معظم الأئمة

(١) انظر : الإمام الشافعي ص ٥٧ ومراجعته .

(٢) مصري ، شيخ مسلم وتلميذ الشافعي ، توفي سنة ٢٤٥ هـ ، انظر : الانتقاء ص ١١٤ .

(٣) يعني : اكتمل الأمر بعد جهود طويلة . آداب الشافعي ص ٦٦ .

(٤) مناقب الموفق ٢/٢٤٥ ومناقب الكردي ٢/١٢٤ وسنعرض لذلك في الباب الأول

المتبوعين ، كما شهد نشأة الكتابات الأصولية المنهجية التي استهدفت تقنين قواعد بصورة علمية منظمة لطرق الاستنباط الفقهي الصحيح من النصوص والمصادر .

وهذا يعني أن الحركة الفقهية في هذا القرن كانت قد نمت وازدهرت إلى حدّ أصبح من الضروري معه تععيد قواعد واستخلاص أصول عامة للاستنباط الفقهي . ومن ثمّ أعتقد أن موضوع هذا البحث ومجاله ملائم تمامًا لتحقيق الهدف من هذه الدراسة كما فضّلته في أوائل هذا المبحث .

\* \* \*

١ شهد القرن الثاني عددًا كبيرًا من رجال الفكر الإسلامي . وقد تنوّعت معارفهم داخل إطار العلوم الإسلامية بعامة ، فكان منهم أصحاب القراءات مثل : يحيى بن الحارث الذماري ( المتوفى سنة ١٤٥ هـ ) ، والأعمش ( الذي كان أيضًا من رجال الحديث ) و ( المتوفى سنة ١٤٨ هـ ) ، وأبو عمرو بن العلاء المازني البصري ، المتوفى بالكوفة سنة ( ١٥٤ هـ ) ، وحمزة بن حبيب الزيات الكوفي ( المتوفى سنة ١٥٤ أو سنة ١٥٦ هـ ) ، ونافع بن أبي نعيم ( المتوفى سنة ١٦٧ هـ ) وأبو الحسن الكسائي الكوفي ( المتوفى سنة ١٨٩ هـ ) وغيرهم ممن هم أقل شهرة وعلما<sup>(١)</sup> .

كما كان منهم المؤرخون وأصحاب السير والمغازي والقصاص مثل : وهب بن منبه الصنعاني ( المتوفى سنة ١١٤ هـ ) الذي كان شديد الاعتناء بكتب الأمم السابقة . وقد روى عن ابن عباس وأبي هريرة وغيرهما<sup>(٢)</sup> . ومثل : محمد بن إسحاق صاحب السيرة ( المتوفى سنة ١٥٠ هـ ) ، ومحمد بن عمر الواقدي ( ١٣٠ - ٢٠٨ هـ ) وغيرهم<sup>(٣)</sup> . وكان منهم أيضًا من اشتهر بالتفسير مثل : مقاتل بن سليمان الأزدي الخراساني ( المتوفى سنة ١٥٠ هـ ) الذي قال فيه الشافعي : « الناس عيال على مقاتل في التفسير » ، وإن كان كثير من العلماء مثل : وكيع والنسائي وغيرهما قد كذبوه واتهموه في رواياته<sup>(٤)</sup> . ومثل : عبد الرزاق بن نافع الحميري مولاهم المتوفى بصنعاء سنة ( ٢١١ هـ )<sup>(٥)</sup> .

وكان منهم المحدثون ( وأعني حفاظ الحديث ورواته . ونقاد رواته من رجال الجرح والتعديل ) مثل : قتادة بن دعامة السدوسي ( المتوفى سنة ١١٧ هـ )<sup>(٦)</sup> ، وأبي محمد سليمان بن مهران الأسدي الأعمش محدث الكوفة ( ٦١ - ١٤٨ هـ )<sup>(٧)</sup> .

(١) انظر : المعارف ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٢) انظر شذرات الذهب ١٥٠/١ والمعارف ص ١٥٨ .

(٣) انظر : تاريخ بغداد ١/٢٣٢ ، ٤/٣ وشذرات الذهب ١/٢٣٠ .

(٤) شذرات الذهب ١/٢٢٧ ، وقد حقق تفسيره وقدم دراسة عنه زميلنا الدكتور عبد الله شحاته .

(٥) انظر : ( دراسات في التفسير ) لأستاذنا الفاضل الدكتور مصطفى زيد ص ( ل ) ومراجعته .

(٦) المعارف ص ١٦٠ وشذرات الذهب ١/١٥٣ .

(٧) شذرات الذهب ج ١ ص ٢٢١ والمعارف ص ١٦٨ .



- الذي كان أيضًا من القراء - وسعيد بن أبي عروبة العدوي عالم البصرة الذي قيل عنه : أول من دوّن الحديث بها وقد توفي سنة ( ١٥٦ هـ )<sup>(١)</sup> ، وشعبة بن الحجاج ، شيخ البصرة ومحدّثها ، وأمير المؤمنين في الحديث الذي قيل عنه : إنه أحد أمناء الله على علم رسول الله ﷺ ، والذي كان أكثر معاصريه بالعراق تدقيقًا في تحمل الحديث ، وقبوله ، وروايته ( ٨٥ - ١٦٠ هـ )<sup>(٢)</sup> ، وسفيان بن عيينة الهلالي المكي شيخ الحجاز ( ١٠٧ - ١٩٨ هـ )<sup>(٣)</sup> ، ويحيى بن سعيد القطان البصري ، سيد حفاظ الحديث في زمانه ( ١٢٠ - ١٩٨ هـ )<sup>(٤)</sup> ، وعبد الرحمن بن مهدي البصري « أحد أركان الحديث بالعراق » ( ١٣٥ - ١٩٨ هـ )<sup>(٥)</sup> وغيرهم .

وكان منهم كذلك المتكلمون مثل : واصل بن عطاء ( ٨٠ - ١٣١ هـ ) ، وعمرو ابن عبيد ( المتوفى سنة ١٤٤ هـ ) مؤسسًا مذهب المعتزلة ، وبشر بن المعتمر رأس الاعتزال ببغداد ( المتوفى سنة ٢١٠ هـ ) وغيرهم<sup>(٦)</sup> .

كذلك كان منهم الفقهاء مثل : عكرمة مولى ابن عباس ( المتوفى سنة ١٠٥ هـ ) وطاوس بن كيسان اليماني ( المتوفى سنة ١٠٦ هـ ) ، والحسن البصري ( المتوفى سنة ١١٠ هـ ) ، ومكحول مولى بني هذيل وفقه الشام ( المتوفى سنة ١١٣ هـ ) ، ومحمد الباقر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، أحد أئمة الاثنى عشرية في اعتقادهم ( ٥٦ - ١١٤ هـ ) وعطاء بن أبي رباح فقيه الحجاز ( المتوفى سنة ١١٤ هـ ) وزيد بن علي ( ٧٩ - ١٢٢ هـ ) ، وحamad بن أبي سليمان قاضي الكوفة وأستاذ أبي حنيفة ( المتوفى سنة ١٢٠ هـ ) وربيع بن أبي عبد الرحمن المشهور بريعة الرأي ( المتوفى سنة ١٣٦ هـ ) ، وعثمان بن سليمان البتي فقيه البصرة في زمن أبي حنيفة ( المتوفى سنة ١٤٣ هـ ) ، وعبد الله بن شبرمة الضبي ، القاضي ، أحد فقهاء الكوفة ( المتوفى سنة ١٤٤ هـ ) ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى فقيه الكوفة ( المتوفى سنة ١٤٨ هـ ) ،

(١) شذرات الذهب ج ١ ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٢) المعارف ص ١٧١ وشذرات الذهب ١٤٧/١ وحلية الأولياء ١٤٤ - ١٥٧ وآداب الشافعي ص ٢٠٩ -

٢٣٠ وراجع ( دراسات في السنة ) ص ٢٩ - ٣٢ .

(٣) شذرات الذهب ٣٥٤/١ - ٣٥٥ وحلية الأولياء ٣٠٧/٧ ، ٩٢/٩ ، والانتقاء ص ٧٠ .

(٤) شذرات الذهب ٣٥٥/١ .

(٥) المرجع السابق . وانظر ( دراسات في السنة ) ص ٣٣ - ٣٧ ومراجعته .

(٦) انظر : ضحى الإسلام ٩٠/٣ ومراجعته .

وجعفر الصادق بن محمد الباقر ( المتوفى سنة ١٤٨ هـ ) ، وأبي حنيفة ( المتوفى سنة ١٥٠ هـ ) ، وابن أبي ذئب محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة القرشي المدني ( المتوفى سنة ١٥٨ هـ ) ، وسفيان بن سعيد الثوري ( المتوفى سنة ١٦١ هـ ) والليث بن سعد ( المتوفى سنة ١٧٥ هـ ) ومالك بن أنس ( المتوفى سنة ١٧٩ هـ ) وعبد الله بن المبارك صاحب أبي حنيفة ( المتوفى سنة ١٨١ هـ ) ، وأبي يوسف صاحب أبي حنيفة ( المتوفى سنة ١٨٢ هـ ) ، والمغيرة بن عبد الرحمن صاحب مالك ( المتوفى سنة ١٨٦ هـ ) ومحمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة ( المتوفى سنة ١٨٩ هـ ) ، وعبد الرحمن بن القاسم المصري تلميذ مالك ( المتوفى سنة ١٩١ هـ ) وزيد بن عبد الرحمن اللخمي فقيه الأندلس وصاحب مالك الملقب بشبظون ( المتوفى سنة ١٩٣ هـ ) وعبد الله بن وهب المصري صاحب مالك ( المتوفى سنة ١٩٧ هـ ) ، ومعن بن عيسى المدني صاحب مالك ( المتوفى سنة ١٩٨ هـ ) ، والإمام الشافعي ( المتوفى سنة ٢٠٤ هـ ) والحسن بن زياد اللؤلؤي قاضي الكوفة وصاحب أبي حنيفة ( المتوفى سنة ٢٠٤ هـ ) ، وأشهب بن عبد العزيز المصري تلميذ مالك ( المتوفى سنة ٢٠٤ هـ ) ، وعبد الله بن الحكم المصري تلميذ مالك ( المتوفى سنة ٢٠٤ هـ ) ، وغير هؤلاء ممن يقولون عنهم شهرة وعلمًا<sup>(١)</sup> ممن أظلمهم القرن الثاني .

**٢** ويجب أن ننبه على أن تقسيم هؤلاء العلماء إلى أصحاب قراءات ، وأصحاب تواريخ وسير ، ومفسرين ، ومحدثين ، ومتكلمين ، وفقهاء - على النحو السابق - إنما هو تقسيم دراسي فحسب يراعي أهم ما اشتهر به كل منهم على وجه العموم ، وذلك أن معظمهم كانوا يجمعون بين أكثر من اتجاه علمي واحد ، فمثلًا نقرأ عن قتادة بن دعامة السدوسي الذي يعد بحق من المحدثين : « هو أبو الخطاب الضرير الأكمه ، مفسر الكتاب ، آية في الحفظ كان إمامًا في النسب ، رأسًا في العربية واللغة وأيام العرب<sup>(٢)</sup> . فقتادة محدث شهير يتلقى عنه شعبة بن الحجاج أكثر معاصريه تدقيقًا في قبول الحديث<sup>(٣)</sup> . ثم هو أيضًا ذو شأن في تفسير القرآن ، عالم بأنساب العرب وأيامهم ، وهو أيضًا عالم لغوي . فإذا وضعناه بعد ذلك بين المحدثين فلشهرته ؛ ولأنه كان آية في حفظه . إلا أننا

(١) انظر في تراجمهم : شذرات الذهب : الجزء الأول ، والمعارف ، والفهرست لابن النديم ، وجامع بيان العلم : الجزء الثاني ، والانتقاء والفوائد البهية .

(٢) شذرات الذهب ١/١٥٣ وانظر : المعارف ص ١٥٩ .

(٣) انظر : المعارف ص ١٦٠ .

يجب ألا ننسى أن الحديث لم يستفرغ كل جهده ووقته فقد كان عالماً بجوانب أخرى عددها .

ومحمد بن شهاب الزهري الذي يعد من الفقهاء <sup>(١)</sup> ومن المحدثين أيضًا <sup>(٢)</sup> .

وابن أبي ذئب يضعه ابن النديم بين فقهاء المحدثين ، بينما يذكر ابن العماد أنه كان راويًا للحديث <sup>(٣)</sup> .

وكان مالك بن أنس محدثًا كما كان فقيهاً ، كما كان لأبي حنيفة والشافعي مقاييس خاصة في قبول السنة ، وتحملها ، وروايتها . وقد جمعت كل الأحاديث التي قبلها كل منهما وعمل بها - بناء على تطبيق مقاييسه - حيث نجد أحاديث أبي حنيفة في ( جامع مسانيد الإمام الأعظم ) وفي ( الآثار ) لأبي يوسف ومحمد بن الحسن ، كما نجد أحاديث الشافعي مجموعة ومفردة في ( مسند الإمام الشافعي ) . وقد كان لأبي حنيفة أيضًا آراء كلامية متميزة ، بل إنه كان في أول أمره يجادل المتكلمين وأهل الأهواء ، حتى صار رأسًا في ذلك منظورًا إليه ، ثم ترك الجدل ورجع إلى الفقه والسنة فصار إمامًا فيه <sup>(٤)</sup> . وقد أثرت عنه آراء كلامية متميزة ظل يؤمن بها حتى آخر حياته ، واعتبرت ممثلة لمذهب أهل السنة والجماعة في العقائد والأصول الكلامية ، وقد نظر بعض مؤرخي العقائد الإسلامية إليه على أنه كان من ( المرجئة ) بسبب رأيه في مرتكب الكبيرة <sup>(٥)</sup> . وقد سُجِّلت لنا هذه الآراء كلها في كتاب ( العالم والمتعلم ) الذي رواه عنه أبو مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي ( المتوفى سنة ٢٠٨ هـ ) ، كما نجد شيئًا منها في ( رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي ) وفي كتاب ( الفقه الأيسر ) رواية أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي ( المتوفى سنة ١٩٩ هـ ) <sup>(٦)</sup> وفي كتاب ( الفقه الأكبر ) لأبي حنيفة <sup>(٧)</sup> .

- 
- (١) انظر : شذرات الذهب ١/١٦٢ .  
 (٢) المرجع السابق .  
 (٣) الفهرست ص ٢٢٥ وشذرات الذهب ( ١/٢٤٥ - ٢٤٦ ) .  
 (٤) مناقب الإمام الأعظم للموفق ١/٥٩ - ٦١ .  
 (٥) انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري ١/٢٠٢ والملل والنحل ص ١٠٥ وضحى الإسلام ( ٣/٣٢٠ - ٣٢٣ والتفكير الفلسفي في الإسلام ١/١٨٩ - ١٩٥ .  
 (٦) وقد حقق الرسائل الثلاث وطبعها في كتاب الأستاذ محمد زاهد الكوثري .  
 (٧) انظر : شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة لكل من : أبي منصور الماتريدي وأبي المنتهي المولى أحمد بن محمد المغنيساوي .

٣ أخذ معظم هؤلاء الرجال إذن بنصيب يقل أو يكثر - من أكثر من اتجاه واحد من الاتجاهات العلمية التي شملتها حركة الفكر الديني في القرن الثاني . وهو أمر يتفق مع طبيعة الأمور في هذا العصر الذي لم تكن فيه المعرفة قد مالت إلى التخصص الدقيق ، كما يتفق مع طبيعة العلوم الإسلامية ذاتها ، حيث ترتبط في كثير من مباحثها ارتباطاً يحتمل دارسها على الاتجاه إلى جوانب متعددة منها مرتبطة بما يريده ارتباطاً لا معدى معه عن الإمام بها أيضاً . وإلا فكيف يستغنى طالب الفقه - مثلاً - عن الإمام بالحديث ، وطلبه ، ومعرفة طرق روايته ؟ وكيف يستغنى عن الإمام بشيء من تفسير القرآن وعلومه ، ومعرفة أسباب نزوله ، وغريب ألفاظه . ومجازه ، وناسخه ومنسوخه .. إلخ ؟ ثم هو محتاج أيضاً لأن يلمّ بشيء من جوانب المعرفة البلاغية واللغوية في فهمه لألفاظ النصوص .

ومع إدراكنا لهذا فإننا - عند تصنيف - نضع فلاناً بين ( المحدثين ) وفلاناً بين ( الفقهاء ) وفلاناً بين ( المتكلمين ) .. وهكذا بالنظر إلى أكثر ما اشتهر به كل منهم من جوانب المعرفة التي أسهم فيها ، وبالنظر إلى الجانب الذي اتجهت معظم جهوده نحوه ، وبالنظر إلى هدفه الأساسي ووجهته الخاصة التي تغياها من كل دراساته . فنضع الأوزاعي والثوري ، والليث بن سعد - مثلاً - بين الفقهاء ، وندرسهم على هذا الاعتبار - بحق - إلا أنه في الوقت نفسه يمكننا أن نضعهم جميعاً بين رجال الحديث على نحو ما بالنظر إلى أنه كانت لهم أيضاً جهود في هذا المجال . وبناءً عليه يذكرهم أستاذنا الفاضل الدكتور مصطفى زيد - بحق - بين « أشهر علماء الجرح والتعديل في القرن الثاني » (١) .

٤ وبعد هذا كله ، ما الذي يعيننا في دراستنا هذه من كل هؤلاء الرجال الذين شهدهم القرن الثاني ؟ بالنظر إلى عنوان هذه الدراسة وبالنظر إلى معنى ( منهج التشريع ) كما سبق (٢) - فإنه يعيننا فحسب الفقهاء الذين كانت لكل منهم خطة تشريعية متميزة في الاستنباط الفقهي ، فمن هم ذوو المناهج - بهذا المفهوم في القرن الثاني ؟ .

لقد اقتضت الإجابة عن هذا السؤال أن نراجع كل ما أثر عن القرن الثاني من علم على وجه العموم ، وننسبه إلى صاحبه ، ثم ننظر : هل صدر هذا العلم عن منهج

(٢) راجع : المبحث الأول من هذا التمهيد .

(١) انظر : دراسات في السنة ص ٢٠ .

تشريعي متميز؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فهل يمكننا - بمراجعة هذا العلم ودراسته - أن نستخلص هذا المنهج كله؟ أم أن ما بأيدينا منه لا يكشف إلا عن بعض سمات منهج صاحبه الذي ضاع معظم علمه منذ قرون؟ وقد قادني البحث إلى بعض النتائج العامة التي أرى أن تقريرها ضروري قبل البدء في استخلاص ما وجدته من مناهج، ذلك أن تحديد ذوي المناهج وفصلهم عن غيرهم من بقية المفكرين الإسلاميين في القرن الثاني، ينبني على هذه النتائج العامة التي أقرها فيما يأتي.

**٥** من النظرة الأولى إلى ما أثر عن أصحاب القراءات، وأصحاب التاريخ والسير والمغازي والقصص، وأصحاب التفسير - يصل الباحث إلى أن ما أثر عنهم من علم لا يكشف - في ذاته - عن أنه صدر عن منهج تشريعي متميز في الاستنباط الفقهي بالمعنى الذي سبق. وبذلك لا يدخل هؤلاء في دراستنا هذه.

**٦** فإذا أتينا إلى المحدثين الذين كانت علوم الحديث - حفظاً ورواية وجرحاً وتعديلاً - أهم أو كل ما اشتهروا به من علم - فإننا نجد أيضاً أن علمهم هذا - مع أهميته الكبيرة وقدسية مجاله وموضوعه - لا يكشف في ذاته عن منهج تشريعي بالمعنى السابق، بل لا يكشف في معظمه عن جدارة أو استحقاق لوصف (الفقيه) ذاته. وقد روى الموفق المكي أن قتادة - الذي ذكرته في أول المحدثين - قدم الكوفة فاجتمع الناس عليه وفيهم أبو حنيفة « فقال قتادة: سلوا عن الفقه. فقام إليه أبو حنيفة فقال: يا أبا الخطاب، ما تقول في امرأة المفقود؟ قال: أقول فيها بقول عمر، تربص أربع سنين فإن جاء زوجها الأول وإلا اعتدت عدة المتوفى عنها زوجها، ثم تزوجت. قال: فإن جاء زوجها الأول فقال: يا فاعلة تزوجت وأنا حي؟ وإقام زوجها الأخير فقال: يا فاعلة تزوجت بي ولك زوج؟ أيهما هي امرأته؟ وأيها يلاعن؟ »

فغضب قتادة وقال: لا أجيبكم بشيء<sup>(١)</sup>، ثم إنه قال بعد ذلك لأبي حنيفة: « أوقعت هذه المسألة؟ قالوا: لا. قال: فلم تسألوني عمّا لم يكن؟ فقال أبو حنيفة: إن العلماء يستعدون للبلاء، ويتحرزون منه قبل نزوله، فإذا نزل عرفوه وعرفوا الدخول فيه والخروج منه<sup>(٢)</sup>. ثم إن أبا حنيفة روي أنه سأل قتادة أيضاً « عن رجل نذر في معصية، فقال: كفارتها تركها. قلت: فإن الله يقول: ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [المجادلة: ٣]. فهذا معصية وقد جعل الله فيه الكفارة؟

(١) مناقب الإمام الأعظم ١٠٢/١ - ١٠٣. (٢) المرجع السابق ١٠٣/١ - ١٠٤.

فقال : صاحب هوى ، لا أفتيك ما دمت في الكوفة . قلت : ألا أراني أنبهك فتغضب ؟ ! وأنا لا أسألك ما دمت بالكوفة » (١) .

وهكذا كانت نتيجة المحاوراة بين قتادة بن دعامة ( المحدث ) وبين أبي حنيفة ( الفقيه ) ، فتتبادلهما الذي كان من كبار المحدثين في عصره ، وكان - كما سبق - مفسراً ، آية في الحفظ ، إماماً في النسب ، رأساً في العربية واللغة وأيام العرب - حين يتعرض للفقه وإنما يجيب بما حفظ من أثر عن عمر بن الخطاب ، إلا أنه يقف عند هذا الحد فلا يستطيع أن يلتمّ بفقته هذا الأثر الذي يستشهد به بحيث يمكنه أن يمضي في التفرغ عليه ، ومن ثمّ فإنه ينقطع عند أول سؤال يسأله إياه ذو خبرة فقهية ، فتارة يغضب ويقول : لا أجيبكم بشيء ، وأخرى يتعلل بأن ما يسأله عنه لم يقع بعد بالرغم من أن أصل المسألة ذاتها قد وقع في خلافة عمر بن الخطاب واجتهاد فيها . فعلام يدل ذلك ؟ أن قتادة ليس إلا وعاء أثر محفوظ ينقله بأمانة وحرص ولكن دون أن يحيط بأبعاده الفقهية وما يمكن أن ينشأ عنه من تفرغ . فهو مع علمه الكثير - ليس فقيهاً ، فضلاً عن أن يكون ذا منهج تشريعي مستقل متميز في الاستنباط الفقهي ، إنما هو ( محدث ) ، و ( حافظ أمين للأثر ) فحسب . ويجب أن نشير هنا إلى أن مسألة زوجة المفقود وما أقره فيها عمر من اجتهاد كانت مجالاً لدراسات فقهية مطولة تتعرض بالتفصيل لجوانب تكييفها التشريعي وما يمكن أن يتفرع عنها . وقد تصدى ابن تيمية لبحثها في تحليل دقيق من حيث صلتها بالقياس ، ومن حيث رأي كبار الفقهاء فيها (٢) . وقد عرضت لها تفصيلاً في ( منهج عمر بن الخطاب في التشريع ) (٣) .

أما سؤال أبي حنيفة الآخر لقتادة عن النذر في معصية - فإن قتادة أيضاً عند أول سؤال فقهي ينقطع عن الرد ، ويلجأ إلى اتهام سائله بأنه صاحب هوى لا يجاب عليه . بالرغم من أن السؤال الموجه إليه موضوعي ووجيه ، ولم يلجأ فيه صاحبه إلى رأي عقلي مجرد مثلاً إنما لجأ إلى القرآن الكريم الذي كان قتادة عالماً بشيء من تفسيره ، ومن ثمّ كان السؤال يستحق إجابة فقهية ، لكن المسئول لم يكن - في الحقيقة - فقيهاً ، ومن ثم لم يكن بإمكانه أن يجيب مثل هذه الإجابة ، فلجأ إلى الاتهام بشيء آخر . وما كان أغناه عن هذه المواقف كلها لو أنه عرف نوع علمه ووقف عنده ، فلم يقل : سلوني عن الفقه .

(١) مناقب الإمام الأعظم ١٢٦/١ .

(٢) انظر : القياس في الشرع الإسلامي ص ٦٨ - ٧٣ .

(٣) انظر : ص ٤٥٣ - ٤٥٧ .

وقد فعل ذلك محدثون آخرون . فوقفوا عند حد علمهم ، وتركوا الفقه لأصحابه .  
 فإذا أتينا إلى مُحدِّث آخر هو الأعمش الذي قال عنه سفيان بن عيينة إنه كان  
 « أقرأهم <sup>(١)</sup> لكتاب الله ، وأعلمهم بالفرائض ، وأحفظهم للحديث » والذي قال عنه  
 يحيى بن سعيد القطان إنه « علامة الإسلام <sup>(٢)</sup> » - فسنجد أنه مع علمه وحفظه وروايته  
 لم يكن أيضًا فقيهاً حتى بالنسبة لما يرويه هو من آثار - ، حيث يروي الموفق : « كان  
 الأعمش يسأل أبا حنيفة عن مسائل ، ويجيبه أبو حنيفة ، فيقول الأعمش : من أين لك  
 هذا ؟ فيقول : أنت حدثتنا عن إبراهيم ، وحدثتنا عن الشعبي بكذا وكذا . . فيقول  
 الأعمش : يا معشر الفقهاء ، أنتم الأطباء ونحن الصيادلة <sup>(٣)</sup> . ثم يروي الموفق أيضًا أن  
 الأعمش سأل أبا حنيفة عن مسائل كثيرة ، فأجابه عنها ، فقال له الأعمش : من أين  
 قلت كل ذلك ؟ فيقول له أبو حنيفة - في حديث طويل - :

أنت حدثتنا عن إبراهيم ، عن علقمة ، عن النبي ﷺ كذا وكذا .

وحدثتنا عن أبي صالح ، عن أبي هريرة ، عن النبي ﷺ كذا وكذا .

وحدثتنا عن شقيق بن سلمة ، عن حذيفة ، عن النبي ﷺ كذا وكذا .

وحدثتنا عن الحكم بن أبي مجلز ، عن حذيفة ، عن النبي ﷺ كذا وكذا . وأنت

حدثتنا .. وحدثتنا .. وحدثتنا .. إلخ .

فيقول له الأعمش : « حسبك ، ما حدثتك في مائة يوم تريد أن تسرده عليّ في  
 ساعة ؟ ما ظننت أنك تستعمل هذه الآثار » ثم يقول كلمته السابقة : « يا معشر  
 الفقهاء ، أنتم الأطباء ونحن الصيادلة ، وأنت أيها الرجل أخذت بكلا الطرفين » <sup>(٤)</sup> .

ونجد مثل هذا بالنسبة لك من ذكرناهم بين ( المحدثين ) في القرن الثاني ، وأمثالهم .  
 فشعبة بن الحجاج الذي يقول عنه الشافعي : « لولا شعبة ما عرف الحديث  
 بالعراق » <sup>(٥)</sup> . يقول عنه الربيع بن سليمان : « كان الشافعي إذا قاس إنسان فأخطأ قال :  
 هذا قياس شعبة » <sup>(٦)</sup> . ثم يروي الشافعي ما يدل على أن شعبة كان يفتي في مسألة  
 يسأل عنها ، ثم يأتي إلى بعض أصحابه الفقهاء يراجعهم فيها ، وعندما يخطئونه في  
 فتواه يرجع إلى الرجل الذي سأله أولاً فيصحح له فتواه « ثم لا يمنعه بعد ذلك أن

(٢) شذرات الذهب ١/٢٢١ .

(٤) المرجع السابق ١/١٦٤ - ١٦٥ .

(٦) المرجع السابق ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(١) يبدو أنه يقصد المحدثين .

(٣) مناقب الإمام الأعظم ١/١٦٣ .

(٥) آداب الشافعي ص ٢٠٩ .

يستفتي في ذلك ، فيفتي فيه بذلك » (١) .

أما سفيان بن عيينة الذي قال عنه أحمد بن حنبل : « ما رأيت أعلم بالسنن منه » (٢) فكان يمتنع عن الفتوى والفقهاء ، وكان إذا سئل عن تفسير أثر أو فقهه - وعنده الشافعي - قال : سلوا هذا - ملتفتاً إلى الشافعي (٣) - حتى قال عنه الشافعي إنه لم يُرَ أحدٌ أكفُّ عن الفتيا منه (٤) .

وهكذا كان شأن رجال الحديث في القرن الثاني ، هم ( محدثون ) ، وحافظون ، ورواة ، ورجال جرح وتعديل فحسب ، لكنهم ليسوا ذوي خطط متميزة في الاستنباط الفقهي ، بل ليسوا فقهاء أصلاً ، ولقد صرح بذلك الشعبي في قوله : « إنا لسنا بالفقهاء ، ولكننا سمعنا الحديث فروينا » (٥) .

ويجب أن ننبه على أننا نستخدم مصطلح ( المحدثين ) بما قيدناه به في أوائل هذا الفصل ، من أنهم ( حفاظ الحديث ، ورواته ، ونقاد رواته من رجال الجرح والتعديل ) . ومن ثم لا نقصد به ما يذكره بعض مؤرخي التشريع الإسلامي من تقسيم بعض رجال الفكر الإسلامي بصفة عامة إلى قسمين : ( أصحاب الحديث ) و ( أصحاب الرأي ) ، حيث يجعلون بعض الفقهاء بين ( أصحاب الحديث ) بمعنى أن لزوم الأثر وكرهية الإكثار من الرأي والقياس كان من خططهم التشريعية ، وذلك في مقابل ( أصحاب الرأي ) الذين أكثروا منه في فقههم قياساً واستحساناً ورعاية مصلحة .

ومن هؤلاء المؤرخين ابن قتيبة ( ٢١٣ - ٢٧٦ هـ ) الذي يذكر الليث بن سعد مثلاً بين ( أصحاب الحديث ) (٦) بهذا المعنى ، مع أنه كان فقيهاً ذا فكر مستقل - كما سنعرض له - بل كان أفقه من مالك كما قال عنه الشافعي (٧) وقد ذكر ابن قتيبة مالكاً بين ( أصحاب الرأي ) (٨) ، بينما ذكر من ( أصحاب الحديث ) - إلى جانب الليث - شعبة بن الحجاج ، وسفيان بن عيينة ، وعبد الرحمن بن مهدي ، ويحيى بن سعيد القطان ، وغيرهم من المحدثين (٩) . وهم محدثون فعلاً بالمعنى الذي قدمته والذي أرى

(١) آداب الشافعي ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٢) شذرات الذهب ج ١ ص ٣٥٥ .

(٣) حلية الأولياء ٩٢/٩ والانتقاء ص ٧٠ .

(٤) تاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الحضري ص ١٥٢ - ١٥٣ ومراجعته .

(٥) المعارف ص ١٧٣ .

(٦) شذرات الذهب ٢٨٥/١ ، ٢٨٦ .

(٧) المعارف ص ١٧١ .

(٨) نفس المرجع ص ١٧١ - ١٧٦ ، وقد قسم الشهرستاني أيضاً الفقهاء إلى ( أصحاب حديث ) =



أنه أدق بالنسبة لموضوع هذا البحث الذي يدرس ما أثر عن كل مفكر ديني من حيث صدوره أو عدم صدوره عن منهج تشريعي متميز في الاستنباط الفقهي ، فإذا لم يكن المفكر فقيهاً ذا خطة تشريعية متميزة فقد خرج عن موضوع هذا البحث وإلا فإنه داخل فيه بصرف النظر عن موقف خطته التفصيلية من ( الأحاديث والآثار ) و ( الإكثار أو الإقلال من الرأي والاعتبارات العقلية ) مما سنعرض له في الباب الثاني ، إن شاء الله .

٧ أما متكلمو القرن الثاني فقد كان اهتمامهم الأساسي منصباً على الآراء الاعتقادية ، والدفاع عنها ، والاستدلال عليها بالنص والعقل . ولم يكن لأحد منهم منهج تشريعي لاستنباط الفروع الفقهية بالمعنى الذي نقصده ولهذا كانت آراؤهم التي وصلت إلينا آراء كلامية عقائدية تدور حول محور ( الإيمان ) و ( مرتكب الكبيرة ) و ( العدل الإلهي ) و ( الإرادة البشرية ) و ( قدرة الله ) و ( صفاته ) ... إلى آخر هذه المباحث الاعتقادية والجدلية النظرية التي لا تدخل في مفهوم الفروع الفقهية بمصادرها ذات الطابع التشريعي العملي .

ومن المؤكد أنه كان لهؤلاء المتكلمين منهج أو مناهج متعددة - فيما أثر عنهم من علم . بيد أنها ( مناهج فكرية ) بمعنى عام ، وليست - على سبيل القطع - مناهج تشريعية بالمعنى الذي نبحت عنه .

وقد نسبت إلى بعض هؤلاء المتكلمين - إلى جانب ما سجل من آرائهم ونقل إلينا - كتب مؤلفة في القرن الثاني مثل كتاب : ( الرد على القدرية ) تأليف عمرو بن عبيد ، وكتب : ( أصناف المرجئة ) و ( التوبة ) و ( المنزلة بين المنزلتين ) و ( الخطب في التوحيد والعدل ) وغيرها من الكتب التي تنسب لواصل بن عطاء<sup>(١)</sup> . وهي - كما تبدو عناوينها - تحمل نفس الطابع الكلامي الذي صرفوا جهودهم إليه ، لكن هذه الكتب لم تصلنا أيضاً<sup>(٢)</sup> .

على أننا نجد أن بعض آرائهم التي وصلت إلينا تحمل طابعاً تشريعياً يمكن أن يكون له أثر في استنباط بعض الفروع الفقهية ، لكن هذه الآراء أيضاً لا تكشف عن منهج

= و ( أصحاب رأي ) انظر : الملل والنحل ١/١٢١ وراجع أيضاً ( الفهرست ) لابن النديم ص ٢٢٥ - ٢٣٤ في مثل هذا التقسيم ، مع اختلاف بينهم في وضع بعض الفقهاء سنعرض له في الباب الثاني إن شاء الله .  
(١) انظر : مقدمة مقالات الإسلاميين ص ١٧ ، ١٨ ووفيات الأعيان لابن خلكان ٣ / ١٣٠ ، ٢٤٨ ، - ، ٦٠/٥ ، ٦١ .

(٢) انظر : فجر الإسلام ص ٢٩٦ وإبراهيم بن سيار النظام للدكتور أبي ريده ص ( ج ) و ص ٧٣ .

تشريعي متكامل أو مقصود لذاته ، إذ أنها صادرة عن محور اهتمامهم الأساسي وهو الآراء الاعتقادية الكلامية وما يتصل بها . فقد كان من آراء واصل بن عطاء في علي بن أبي طالب وأصحابه وطلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل أن فريقاً من الفريقين دون تحديد فسقة ، وإن كان لا يعرف بالتحديد الفاسق منهما بعينه ، ثم قال في تحقيق شكه في الفريقين : لو شهد علي وطلحة ، أو علي والزبير ، أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما ؛ لعلمي أن أحدهما فاسق لا بعينه ، كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه ، ولو شهد رجلان من أحد الفريقين أيهما كان قبلت شهادتهما (١) . « وزاد عمرو (٢) علي واصل في هذه البدعة فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل ، وذلك أن واصلًا إنما رد شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب علي ﷺ ، وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين ، وزعم عمرو أن شهادتهما مردودة وإن كانا من فريق واحد ؛ لأنه قال بفسق الفريقين جميعًا » (٣) .

ومن المؤكد أن هذين الرأيين يمكن أن يؤديا إلى نتائج خطيرة لو طبقا في استنباط فقهي . فإذا كان هذا هو الرأي في عدالة هؤلاء الصحابة الكبار - وغيرهم ممن كان معهم - فكيف يفعل صاحبه بما يرويه هؤلاء الصحابة من أحاديث عن رسول الله ﷺ ؟ وكيف يقبل رواية من يحكم بفسقه ؟ أم يرفضها فيضيع حديث كثير مما رووه ، أو انفرد بعضهم بروايته ؟ وحسبنا أن عائشة أم المؤمنين كانت فيهم ، كما كان فيهم علي بن أبي طالب وابناه الحسن والحسين الذين يأخذ الشيعة بأقسامهم المختلفة - بمعظم روايتهم من الحديث والأثر عنهم . ثم ماذا يفعل بآراء هؤلاء الصحابة الفقهية ؟ وما موقفه من أقوال الصحابي ، بصفة عامة وقد كان مع هؤلاء الذين ذكروهم ابن عباس وأبو أيوب الأنصاري وخزيمة بن ثابت الأنصاري الذي جعل رسول الله ﷺ شهادته بشهادة رجلين ، وكان معهم ألوف غيرهم من الصحابة (٤) ؟ .

على أن واصلًا وعمرو كانا متكلمين ، ولم يكن أحدهما فقيهاً ذا منهج في الاستنباط الفقهي ، ومن ثم اقتصر على هذه الآراء الكلامية دون تطبيقها في الاستنباط الفقهي الذي كان كفيلاً بأن يؤدي - من وجهة النظر التشريعية - إلى نتائج بالغة الخطورة .

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٠٠ .

(٢) يعني عمرو بن عبيد .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٠١ .

(٤) الفرق بين الفرق ص ٣٠٦ - ٣٠٧ .

وقد كان من آراء أبي الهذيل العلاف « أن خبر ما دون الأربعة لا يوجب حكماً ، ومن فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم ، وقد لا يقع العلم بخبرهم . وخبر العشرين إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة يجب وقوع العلم منه لا محالة » (١) . وقد قيل في التعليق على هذا الرأي : « ما أراد أبو الهذيل باعتباره عشرين في الحجة من جهة الخبر إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة - إلا تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية » (٢) . ورد خبر الواحد اتجاه يمكن أن يؤدي إلى نتائج تشريعية خطيرة أيضاً ، وذلك لو طبق في الفروع الفقهية . بيد أن العلاف أيضاً كان متكلماً ولم يكن فقيهاً ذا منهج متميز في الاستنباط ، ومن ثم اقتصر على الوجهة الكلامية من هذه الآراء دون أن يطبقها - فيما وصلنا - في الفروع الفقهية .

ويمكن أن نجد داخل مدرسة المعتزلة بعد ذلك آراء أخرى خطيرة ، ذات صفة تشريعية واضحة ، بيد أنها أيضاً لم تطبق في الفروع الفقهية فيما وصلنا من علم عن القرن الثاني ، ثم هي في أغلب الظن وليدة القرن الثالث مما يخرج بها عن موضوعنا أصلاً .

٨ تبين من كل النتائج السابقة أنه لكي يكون المفكر الديني صاحب منهج تشريعي ، ينبغي أن يكون أولاً ( فقيهاً ) ذا فكر فقهي في الفروع المختلفة ، صادر عن خطة مقصودة ، تستهدف الأحكام الفقهية كمطلب أساسي . فقد يكون المفكر مؤرخاً بارعاً ، أو قصاصاً صاحب سير ، وقد يكون مفسراً لكتاب الله ، أو راوية شهيراً لأحاديث رسوله ﷺ ، أو رجلاً من رجال الجرح والتعديل ، وقد يكون متكلماً ذا مراس عقلي وقدرة عالية على تقرير الأفكار الجدلية النظرية والدفاع عنها والاستدلال عليها ، وقد تقترب بعض نواحي اهتمام المفكر ومعارفه من الفقه ، وقد يدلي بشيء من الآراء الفكرية ذات الطابع الأصولي أو التشريعي الواضح - إلا أنه مع كل ذلك لا يكون فقيهاً ذا خطة متميزة ، متكاملة مقصودة لذاتها ، مطبقة في استنباط الفروع الفقهية ، ومن ثم لا يكون ذا منهج تشريعي .

إذن فاستهداف الأحكام الفقهية كمطلب أساسي مقصود لذاته من المفكر الديني - شرط مبدئي في صاحب الخطة التشريعية . لكن ، هل كان جميع الذين كان الفقه مطلبهم الأساسي في القرن الثاني أصحاب مناهج في الاستنباط ؟ بمعنى أنه هل كل من

(٢) نفس المرجع ص ١١٠ .

(١) المرجع السابق ص ١٠٩ - ١١٠ .

يمكننا أن نطلق عليه وصف ( الفقيه ) - ممن عاشوا في القرن الثاني - داخل في موضوعنا ؟ .

٩ إن مراجعة الإنتاج الفقهي للقرن الثاني قادتنا إلى أنه يجب أن نفرّق بين مطلق ( الفقهاء ) وبين ( الفقهاء ذوي المناهج منهم خاصة ) ذلك أنه لم يكن كل فقيه في القرن الثاني صاحب منهج فقهي بالمعنى الذي قدمته ، فقد انتهى بي البحث إلى أن فقهاء القرن الثاني ينقسمون من حيث صدورهم عن منهج - أو عدم صدورهم - إلى الأقسام الآتية : -

أ- فقهاء تيسرت لكل منهم ظروف التدوين الكامل لفقهه بأدلته ، بصورة تمكن الباحث من استخلاص خطة تشريعية متكاملة و متميزة . وهؤلاء يدخلون في موضوع هذه الدراسة بالدرجة الأولى وهم : زيد بن علي وأبو حنيفة ومالك والشافعي .

ب- فقهاء نقل إلينا من فقه كل منهم وآرائه وتاريخه ما يقطع بصدوره عن منهج متميز في الاستنباط الفقهي ، وإن كان هذا الذي نقل إلينا ليس إلا جزءاً من فقه كل منهم الذي ضاع كثير منه ، حيث لم تيسر له ظروف التدوين الذي تتناقله العصور كما حدث بالنسبة لفقهاء الطائفة السابقة . لكن ما لا يدرك كله لا يترك كله ، ومن ثمّ وجب علينا أن نستخلص ما يمكن استخلاصه - في وضوح - من سمات وملاحظات منهجية مما نقل إلينا عن كل منهم . وبهذا الاعتبار يدخلون في دراستنا هذه . وهم : جعفر الصادق وابن أبي ليلى والأوزاعي والثوري والليث .

ج- فقهاء تتلمذوا على أحد الأئمة الكبار ، وصحبوه ، وطبقوا منهجه ، لكنهم مع ذلك تفردوا بسمات منهجية واضحة خالفوا بسببها إمامهم في بعض آرائه ، ومن ثمّ يجب استخلاص هذه السمات ، وتقريرها ، وبيان مخالفتها لما قال به الإمام ، وسبب ذلك . وهؤلاء هم : أبو يوسف ومحمد بن الحسن وزفر بن الهذيل ، وكلهم من أصحاب أبي حنيفة . وهؤلاء داخلون في الدراسة .

د- فقهاء تتلمذوا على بعض المجتهدين ، وصحبوهم . وطبقوا مناهجهم ، لكنهم اقتصروا - أو قصرت بهم قدراتهم - على الإحاطة بفقه أساتذتهم ، والدوران في محورهم ، ورواية علمهم ، مع انفرادهم - في النادر - ببعض الآراء الخاصة التي تتفرع على ما علموه ورووه ، ولا تكشف في نهاية الأمر - لندرته وعدم استقلالها الفكري - عن منهج خاص في الاستنباط الفقهي ، أو عن سمات منهجية واضحة خاصة بهم .

وهؤلاء هم : حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة ، وعبد الله بن نافع الصائغ والمغيرة ابن عبد الرحمن وعبد الرحمن بن القاسم وزيايد بن عبد الرحمن اللخمي وعبد الله بن وهب وغيرهم من أصحاب مالك بن أنس الذين عاشوا في القرن الثاني ولم يكن لأحد منهم منهج فقهي مستقل عن منهج إمامه ولم تكن لأحد منهم أيضًا سمات منهجية خاصة ، ومن هؤلاء أيضًا : عبد الله بن المبارك والحسن بن زياد اللؤلؤي من أصحاب أبي حنيفة . وإلى جانب هؤلاء يوجد عدد آخر من صغار الفقهاء الذين تلقوا علم بعض الأئمة ، وداروا في محيط ما تلقوه رواية وتفريعًا وتفسيرًا .

وفيما يتصل بحماد فقد قال محمد بن جابر - وهو أحد أصحابه - ما نصه : « كنا نجالس حماد بن أبي سليمان ويكلمه أبو حنيفة ، فإذا خالفه ضيق عليه الكلام ، فربما قال حماد : كيف أصنع وهذا قول إبراهيم ؟ وربما قال : كيف أصنع وهذا قول أخبرني به إبراهيم عن فلان عن بعض أصحابه ؟ وربما قال : هو قول عبد الله بن مسعود أخبرني به إبراهيم ، فيجعله حديثًا فيحفظه (١) .

وهذا هو الفرق واضحًا بين شخصيتي الرجلين : أبو حنيفة يعرض كل ما يرويه له عن إبراهيم ، أو عن تلقى إبراهيم عنهم ، أو حتى عن ابن مسعود الصحابي - على فكره المستقل ومنهجه الخاص الذي ما نشك في أنه كان في دور التكوين والاكتمال في حياة أستاذه حماد . أما حماد فهو مجرد راوٍ ملتزم حافظ لما يرويه عن إبراهيم من فقهه ، وفقهه من تلقى إبراهيم عنهم ، لا يسوغ لنفسه الخروج عنه . وعندما يضيق عليه أبو حنيفة الكلام بجذاله وأصالته الفكرية واستقلاله يقول حماد : كيف أفعل وهذا قول إبراهيم ؟ أو قول فلان ممن أخذ إبراهيم عنهم ؟ يعني أنه لا يمنعه - عقلاً وفقهًا - من الرجوع عن قول إبراهيم إلا التزامه أصلاً بما يرويه عنه . ومن ثمَّ لن نعجب إذا قرأنا أن حمادًا كان يقتنع أحيانًا برأي تلميذه أبي حنيفة فيقول به ، يروي الموفق المكي : « قال حماد : ربما اتهمت رأيي برأي أبي حنيفة فأقول بقوله » (٢) .

نريد أن نصل من ذلك إلى أن حماد بن أبي سليمان تلقى فقه إبراهيم النخعي وسابقه بالكوفة ، لكن قدراته قصرت به عن أن يستقل عمًا تلقاه عنهم بمنهج تشريعي

(١) مناقب أبي حنيفة للموفق ١١٤/١ .

(٢) مناقب الإمام الأعظم ١١٤/١ وراجع ما سبق أن قرناه في الفصل الرابع من هذا التمهيد عن أصالة أبي حنيفة على ضوء هذه النصوص الصريحة الواضحة .

أصيل متميز ينسب إليه . وهذا ما تؤيده كل النصوص الخاصة بهذا الموضوع .

أما أصحاب مالك بن أنس الذين عاشوا في القرن الثاني فبين أيدينا عدد كبير من النصوص تقطع كلها بأنه لم يكن أحد منهم ذا خطة فقهية مستقلة عمًا قرره أستاذه وإمامه ، بل كانوا مجرد رواة شارحين أحيانًا ، ومفرعين مستنبطين على أصول إمامهم أحيانًا أخرى . وعلى سبيل المثال فإن عبد الله بن نافع الصائغ المدني ( المتوفى سنة ٢٠٦ هـ ) قال عنه أحمد بن حنبل : « لم يكن صاحب حديث ، كان صاحب رأي مالك ، وكان يفتي أهل المدينة برأي مالك ، ولم يكن في الحديث بذلك » (١) .

وهكذا نجد الشأن فيما يتصل بالمغيرة بن عبد الرحمن المدني ( المتوفى سنة ١٨٦ هـ ) (٢) ، وعبد الرحمن بن القاسم المصري ( ١٢٨ - ١٩١ هـ ) ، وزيايد بن عبد الرحمن اللخمي فقيه الأندلس الشهير بشبظون ( المتوفى سنة ١٩٣ هـ ) ، وعبد الله بن وهب المصري ( ١٢٥ - ١٩٧ هـ ) ، ومعن بن عيسى المدني ( المتوفى سنة ١٩٨ هـ ) ، وغيرهم (٣) . ولهذا يقول الأستاذ محمد الحضري بعد أن يترجم لهم جميعًا (٤) : « .. هؤلاء عظماء أصحاب مالك وناشرو مذهبه ، ونسبتهم إليه نسبة المتعلم من المعلم والراوي من المستنبط ، لكنهم لم يكادوا يخالفونه إلا في الشيء النزر . وإذا وجد عندهم خلاف فإنما هو لاختلاف الرواية عن مالك ، أو للاختلاف في فهم النصوص المروية عنه » (٥) . كما يقول أستاذنا الكبير علي الحفيف في المقارنة بين أصحاب أبي حنيفة : مثل أبي يوسف ومحمد وزفر وبين أصحاب مالك : إن أصحاب أبي حنيفة الكبار كانت لهم جهود مستقلة عن جهود أبي حنيفة ومنهجه ، « أما أصحاب مالك فلم يكونوا بهذه المكانة ، بل يعدون من المجتهدين في المذهب ، إذ كان اجتهادهم محدودًا بحدود إمامهم » (٦) . أما عبد الله بن المبارك الذي يذكره مؤرخو الحنفية على أنه « من تلامذة أبي حنيفة الذين أخذوا عنه علمه » (٧) ؛ فإن ما روى عنه يدل على أنه كان من ذلك الطراز من

(١) الانتقاء ص ٥٦ ، ٥٧ . (٢) انظر مثلاً : المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤ .

(٣) راجع فيهم : شذرات الذهب ١/٣٢٩ ، ٣٣٩ - ٣٤٠ ، ٣٥٥ ، و ١١/٢ - ٤٣ ، ٤٩ ، والانتقاء ص ٤٨ - ٦٣ .

(٤) انظر : تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٤٣ - ٢٥٢ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٥٢ .

(٦) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٧٣ .

(٧) الفوائد البهية ص ١٠٣ .

الرجال الذين حصلوا كل ما أمكن أن يتلقوه من علم ودين وفضل فهو قد جمع بين « الفقه ، والأدب ، والنحو ، واللغة ، والشعر ، والزهد ، والفصاحة ، والورع ، وقيام الليل ، والعبادة ، والسداد في الرواية ، وقلة الكلام فيما لا يعنيه ، وقلة الخلاف على أصحابه » (١) . بيد أنه مع ذلك كله لم يكن فقيهاً ذا منهج متميز في الاستنباط ، بل إن بعض مؤرخي التراجم قد وضعوه بين ( المحدثين ) الذين كان اهتمامهم الأساسي منصباً على الحديث وعلومه (٢) . ولعل ممل يؤيد ذلك أن ابن المبارك نفسه أوصى بأن يؤخذ من الرأي ما يفسر به الحديث فحسب (٣) . كما أننا نجد في ترجمته آراء لابن مهدي وابن معين وغيرهما في تقرير علمه بصحيح الحديث وعلومه (٤) . وعلى أية حال فلسنا نجد في آثاره كلها ما يدل على أنه كان يصدر عن منهج فقهي مستقل بالمعنى الذي نبحت عنه .

وأما الحسن بن زياد اللؤلؤي صاحب أبي حنيفة وقاضي الكوفة فلم نجد في كل ما روي عنه ما يدل على انفراده بمنهج فقهي ، أو حتى سمات منهجية خاصة كالتي نجدها عند أبي يوسف ومحمد وزفر أصحاب أبي حنيفة الآخرين . ويبدو من كل ما روي عنه أنه اجتهد في الإلمام بفقهاء أبي حنيفة ، لكنه لم يزد على هذه الدرجة ، بل لعله لم يدرك النهاية فيها حيث يقول عنه اللكنوي (٥) : « ولي قضاء الكوفة سنة ١٩٤ هـ (٦) ، وكان حافظاً للروايات عن أبي حنيفة ، فإذا جلس ليحكم بين الناس ذهب عنه التوفيق حتى يسأل أصحابه عن الحكم ، فاستعفى من القضاء » .

وقيل عنه : ليس في الحديث بشيء .

وفي ( ميزان الاعتدال ) عن يحيى بن معن : أن الحسن بن زياد كذاب .

وقال محمد بن عبد الله بن نمير : يكذب على ابن جريج .

وكذا كذبه أبو داود حيث قال فيه : كذاب غير ثقة .

وقال ابن المديني : لا يكتب حديثه .

وقال أبو حاتم : ليس بثقة ولا مأمون .

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر مثلاً : شذرات الذهب ٢٩٥/١ وحلية الأولياء ١٧١/٨ - ١٩٠ .

(٣) جامع بيان العلم ١٣٧/٢ . (٤) الفوائد البهية ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٥) هو محمد بن عبد الحكي اللكنوي الهندي ( ١٣٦٤ - ١٣٠٤ هـ ) وقد أُلّف في تراجم الحنفية على

(٦) أي بعد وفاة أبي حنيفة بأربع وأربعين سنة . اختلاف طبقاتهم .

وقال الدارقطني : ضعيف متروك (١) .

ومن ثمَّ لم يخرج عنه المحدثون في الكتب الستة لضعفه (٢) .

فهو فقيه مجتهد في حفظ الروايات عن أبي حنيفة فحسب ، بل إنه كان يجانبه التوفيق كثيراً في هذا الحفظ ، ثم إنه لم يكن يحسن الدفاع عن وجهة نظر إمامه المعروفة في المذهب ، حيث يروي الشافعي أن الفضل بن الربيع قال له : أشتهي مناظرتك مع الحسن بن زياد اللؤلؤي . فقال له الشافعي : ليس هنالك (٣) . فقال الفضل : أنا أشتهي ذلك . ثم أرسل إليه ، فقال له الرجل في مجلس الشافعي : ما تقول في رجل قذف محصنة في الصلاة ؟ قال : بطلت صلاته . قال : وطهارته ؟ قال : بحالها (٤) . فقال له : قذف المحصنات أيسر من الضحك في الصلاة ؟ ! فأخذ اللؤلؤي نعليه وقام . فقال الشافعي للفضل : قد قلت له إنه ليس هنالك (٥) . وقد روى اللكنوي هذه القصة وعلق عليها بأن انتقاص الوضوء بالقهقهة في الصلاة - وهو مذهب أبي حنيفة الذي أشار إليه مناظر الحسن - إنما يثبت بالحديث (٦) ، لكن الحسن عجز حتى عن إيراد عجزاً يذكرنا بموقف قتادة بن دعامة حينما سأله أبو حنيفة فيما سبق . ولذلك يقول الأستاذ محمد الخضري بحق عن الحسن إنه « صنف الكتب في مذهب أبي حنيفة ، ولكن كتبه وآراءه ليس لها من الاعتبار ما لكتب محمد وآرائه ، ودرجته عند أهل الحديث نازلة » (٧) .

نريد أن نصل من هذا كله إلى أن هؤلاء جميعاً - وغيرهم من هم أقل منهم شهرة وعلماً - كانوا مجرد أوعية لفقهِ أئمتهم وأساتذتهم ، حيث داروا في نطاق ما يروونه عنهم ، ولم يكن لأحد منهم منهج تشريعي مستقل ، أو حتى سمات منهجية خاصة ، وبذلك لا يدخلون في دراستنا هذه .

هـ - فقهاء أثرت عنهم فتاوى وآراء في بعض الفروع الفقهية ، إلا أن كل ما أثر عنهم - بالنسبة إلى أبواب الفقه المختلفة كلها - قليل ، ثم هو في مجموعته أيضاً لا يدل على أن أحداً منهم كان يصدر عن منهج متميز في الاستنباط الفقهي ، إنما يدل على أن كلاً منهم كان قد حصل معارف فقهية واشتهر بين الناس بذلك ، ومن ثمَّ كانوا

(١) الفوائد البهية ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) شذرات الذهب ١٢/٢ .

(٣) يعني لم تبطل .

(٤) يعني ليس عالماً ذا قدر حتى أنظره .

(٥) الفوائد البهية ص ٦١ .

(٦) المرجع السابق ، وانظر في تلك الأحاديث التي استشهد بها أبو حنيفة جامع مسانيد الإمام الأعظم ج ١

(٧) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٣٥ .

ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .



يقصدونه للفتوى فيما يعرض لهم في مجرى حياتهم العملية ، ثم إنه « يفتي » سائليه بما يطمنن إليه ، ومعظم ما يفتي به إنما يرجع إلى محفوظه من الأحاديث والآثار عن الصحابة وبعض التابعين ، ثم إن بعضهم كان يلجأ أيضًا إلى ( الرأي ) و ( الاجتهاد ) كما تدل على ذلك بعض النصوص المنقولة عنه ، لكن دون أن تكشف هذه النصوص عن مفهوم ( الرأي ) و ( الاجتهاد ) وحدودهما عنده تفصيلاً ، وصلتهما بالحديث والأثر وغيرهما من مصادر التشريع . ومن ثم لا نستطيع - في هذا كله - أن نستخلص خطة تشريعية مقصودة تقف موقفاً مفصلاً من مصادر التشريع المختلفة بحيث يمكن تطبيقها على سائر الفروع والأبواب الفقهية . وهو ما نبحت عنه في دراستنا هذه ، كما سبق .

ويجب أن ننبه على أننا نحكم على هؤلاء الفقهاء بهذا الحكم بناء على ما بين أيدينا من آرائهم المسجلة ، وهي - كما أعتقد - كل ما يمكن للباحث أن يعثر عليه (١) مما ينسب إلى كل منهم من فقه في الكتب التي بين أيدينا . وربما كان لأحدهم منهج مستقل متميز في الاستنباط الفقهي يقف مواقف تفصيلية واضحة من مصادر التشريع ومقرراته ، لكنه لم تتيسر له ظروف تكفل تسجيل ما يدل على هذا المنهج بصورة واضحة . وهذا احتمال عقلي مجرد لا نجد بين أيدينا ما يؤيده .

ومن هؤلاء الفقهاء - مع اختلاف درجاتهم العلمية - عكرمة مولى ابن عباس ، وطاوس بن كيسان مفتي أهل اليمن ، والحسن البصري ، ومكحول فقيه الشام ، وعطاء ابن أبي رباح فقيه الحجاز ، وربيعة الرأي ، وعثمان البتي فقيه البصرة ، وأبو شبرمة فقيه الكوفة ، وابن شهاب الزهري ، وابن أبي ذئب ، وسلمة بن دينار ، وعبد العزيز بن ماجشون ، وابن أبي الزناد ، وغيرهم ممن يقبلون عنهم شهرة وعلماً .

وقد جهدت في أن أعثر - في كل ما أثر عن كل منهم - عمّا يكشف عن صدوره عن منهج متميز في الاستنباط الفقهي ، لكنني انتهيت إلى ما قررته بالنسبة لهم آنفاً . وقد قادني إلى هذه النهاية قلة ما يروى عن كل منهم - بل ندرته أحياناً - وعدم اتضاح أية خطوة متميزة مما يمكن أن ينسب إلى منهج مستقل أصيل وقد وجدت - بناءً على ذلك - أنه لا يمكن أن ننسب إلى أحد منهم منهجاً ، أو ما يشبهه ، إلا بكثير جدًّا من التعسف وتحميل النصوص فوق ما يمكن أن تتحملة من دلالات مقبولة ، وكل ذلك يتنافى مع مقتضيات البحث العلمي وحقوقه .

(١) إلا إذا اكتشفت بعد ذلك مخطوطات مجهولة منا الآن ، سجل فيها لبعضهم فقه كثير يمكن أن تستخلص منه خطط تشريعية .

وقد رأينا فيما سبق <sup>(١)</sup> أن البحث قادنا إلى أن نحكم - بالنسبة لفقهاء آخرين - بأنه كان لكل منهم منهج متميز في الاستنباط الفقهي بالرغم من القلة النسبية لما يروى عن كل منهم من فقهه ، وبالرغم من أن فقه كل منهم لم يدون كاملاً بحسب ما وصل إلينا ؛ وذلك لأن ما روي عن كل منهم - بالرغم من ذلك - يكشف في وضوح عن منهج متميز وراءه حاولت استخلاص ما يمكن استخلاصه منه دون تعسف كما سيأتي .

أما بالنسبة لهؤلاء الفقهاء فليس فيما أثر عن كل منهم ما يكشف عن خطوات منهجية واضحة ، ولعل ذلك راجع - بالنسبة لبعضهم على الأقل - إلى ظروف عدم التدوين ، أو لعله راجع إلى أن أحداً منهم لم تكن له فعلاً خطة تشريعية متكاملة على النحو الذي نبحت عنه . ويعيننا هنا أن نقرر أن ما نجده فعلاً من فقه كل منهم لا يكشف عن مثل هذه الخطة المتكاملة المقصودة ، ومن ثمّ ولا يدخل هؤلاء في موضوع بحثنا ؛ لأننا نبحت عن مناهج تشريعية على النحو الذي قرر في المبحث الأول .

إلا أن هذا لا يحول بين الباحث وبين أن يكشف عن ( اتجاهات فقهية ) بالنسبة لبعض هؤلاء الفقهاء ، أعني موقفه من بعض الاتجاهات التشريعية العامة السائدة في عصره ، والتي لم يكن بد للمفكر الديني من أن يقف منها موقفاً معيناً . بل ربما شارك في هذا الموقف جمهور المسلمين أيضاً عندئذ .

فمثلاً ربيعة بن أبي عبد الرحمن عالم المدينة وأستاذ مالك كان يميل إلى ( الرأي ) في فتاويه ، بالرغم من أنه كان حجازياً من المدينة ، وكان الاتجاه السائد في الحجاز عندئذ هو الإقلال من الرأي ، والوقوف عند ظواهر النصوص دون إيغال في البحث عن عللها والتفريغ عليها <sup>(٢)</sup> ، بينما كان الاتجاه المقابل سائداً بالعراق . ولذلك قال سعيد بن المسيب لربيعة : أعراقي أنت ؟ حينما سأله ربيعة عن دية أصابع المرأة فقال : ما عقل الأصبع الواحدة ؟ قال : عشرة من الإبل . قال : فأصبعان ؟ قال : عشرون . قال : فثلاث ؟ قال : ثلاثون . قال : فأربع ؟ قال سعيد : عشرون . فقال ربيعة : فعندما عظم جرحها نقص عقلها ؟! فقال سعيد : أعراقي أنت ؟! إنما هي السنة <sup>(٣)</sup> .

(١) راجع ( ب ) في هذه الفقرة .

(٢) انظر مثلاً : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٦ .

(٣) المبسوط ٢٦ / ٧٩ ، وانظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٦ وفجر الإسلام ص ٢٤٥ ومذهب أبي حنيفة يحتج لصحة تساؤل ربيعة وصحة ما يؤدي إليه هذا التساؤل ، وذلك بالأثر والعقل .

لكن ، هل نستطيع أن نستخلص من هذا النص - وما يمثله - مفهوم ( الرأي ) وحدوده عند ربيعة ؟ وهل نستطيع مثلاً أن نقول : إن ربيعة كان يعرض الآثار المروية له عن رسول الله ﷺ والصحابة على مقاييس عقله الخاص ؟ أو أن ربيعة كان قد بلغته - في هذه المسألة بالذات - آثار أخرى مثل التي يرويها العراقيون تؤيد تساؤله العقلي ؟ لا نستطيع أن نقطع برأي نطمئن إليه في كل ذلك . ونضيف أننا نجد في كتب التراجم عن ربيعة - وغيره من هؤلاء الفقهاء الذين نتحدث عنهم الآن - أخباراً تتضمن قضايا تحتاج - في رأيي - إلى كثير من الدراسة والبحث ، مما لا تتسع له هذه الدراسة ولا يدخل فيها . وعلى أية حال فهذه الأخبار في مجموعها لا تعطي فكرة واضحة يمكن أن تساعدنا في استخلاص أية خطوات منهجية واضحة عنهم . فابن النديم مثلاً يقول عن ربيعة هذا : « كان كثير الكلام إلى حد الضجر » ، « عن أبي حنيفة أخذ ، ولكنه تقدمه في الوفاة ، ولا مصنف له نعرفه » (١) . وابن العماد يؤيد حب ربيعة لكثرة الكلام - ويبدو أنها كانت حقيقة صفة له - ويعللها بأنه كان يقول : « الساكت بين - النائم والأخرس » ، ثم هو يكثر من الرأي « وكانت له حلقة للفتوى ، وقال عنه مالك يوم مات : إن حلوة الفقه ذهبت بوفاته » (٢) .

لكن أين فتاويه وفقهه بعد ذلك ؟ .

إننا لا نجد منها إلا اليسير الذي لا يغني .

وعكرمة مولى ابن عباس وفقهه مكة أصله من البربر ، وهب لابن عباس فاجتهد في تعليمه ، ورحل إلى مصر وخراسان واليمن وأصبهان والمغرب وغيرها ، وأذن له ابن عباس في الفتوى ، وكان سعيد بن جبير يعتبره أعلم منه ، لكن علي بن عبد الله ابن عباس كان يتهمه بأنه يكذب على أبيه بعد وفاته ومن ثم أوثقه على باب كنيف ! وقال عنه ابن قتيبة أنه كان يرى رأي الخوارج (٣) . لكن ، أين فقهه وفتاويه بعد ذلك ؟ .

إننا لا نجد منها إلا اليسير جداً ، ثم هو لم يعيش في القرن الثاني إلا خمس سنوات . وطاوس بن كيسان الذي أخذ عن عائشة وغيرها من الصحابة ، والذي قيل عنه : « إنه كان أعلم التابعين بالحلل والحرام » كان يتخرج من الفتوى - وهو اتجاه ساد كثيراً

(٢) شذرات الذهب ١/١٩٤ .

(١) الفهرست ص ٢٠٢ .

(٣) المرجع السابق ص ١٣٠ والمعارف ص ١٥٧ .

من علماء عصره (١) - وكان من أسباب ندرة ما وصل إلينا من فقههم - ومن ثمَّ قال عندما سُئل عن مسألة : « أخاف إن تكلمت ، وأخاف إن سكت ، وأخاف أن آخذ بين الكلام والسكوت » (٢) . وهو أيضًا لم يعيش في القرن الثاني إلا ست سنوات .

والحسن البصري إمام أهل البصرة كان زاهدًا ورعًا فصيحًا « وكان كل كلامه حكمًا ومواعظ بقوة عبارة وفصاحة » « وكان تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه » . ومن الواضح أنه من طراز التابعين الذين جمعوا بين حفظ القرآن ، والعمل والفتيا بما فهموه منه ، وما حفظوه من السنة وأقوال الصحابة ، دون لجوء إلى كثرة الرأي تحررًا من الخطأ ، مع زهد وورع ، ودعوة للناس إليهما ، ورغبة عن الكلام الكثير والإيغال في أعمال العقل عند الفتيا .

ومكحول فقيه الشام ...، وعطاء بن أبي رباح مفتي مكة ...، وعثمان البتي فقيه البصرة في زمن أبي حنيفة ...، وأبو شبرمة مفتي الكوفة وقاضيها ...، وسلمة بن دينار فقيه المدينة ...، والزنخي بن خالد فقيه مكة وشيخ الشافعي ...، وابن شهاب الزهري ...، وابن أبي ذئب ... وغيرهم ، كلهم فقهاء عاشوا في القرن الثاني ، لكننا لا نجد في كل ما يروى عن كل منهم ما يكشف عن منهج فقهي أو حتى سمات منهجية واضحة نظمنا إليها . ولم يبق لأحد منهم بين أيدينا مؤلف فقهي . وما سجل من آرائهم في كتب الفقه والخلاف قليل جدًا . وعلى سبيل المثال فإن الحسن البصري - بالرغم من شهرته وعلمه وفضله - لم يذكر الطبري في كتابه ( اختلاف الفقهاء ) (٣) . من آرائه الفقهية إلا رأيًا واحدًا فقط (٤) . وسنرى أيضًا أنه حتى مجرد ذكر الرأي الفقهي لا قيمة له - في معظم الأحوال - عند استخلاص المنهج التشريعي ما لم يذكر مع هذا الرأي دليله الذي يرجع إليه الفقه وصدور عنه . لكن ابن جرير الطبري صنف كتابه هذا « إلا أنه جرده عن الدلائل » كما يقول - بحق - الأستاذ أبو الوفا

(١) راجع : إعلام الموقعين ١/٨٣ - ٩٠ في الروح التي سادت كثيرًا من التابعين وتابعيهم من الطبقة التي تلتهم وأدركت القرن الثاني ، والتي تمثلت في كراهيتهم الشديدة لمطلق الفتوى ، وكراهيتهم الأشد لتدوين ما قد يفتون به خوف الخطأ أو تغيير الاجتهاد حيث كان الواحد منهم يقول : « إنا لله وإنا إليه راجعون ، يكتبونه اليوم وأنا أرجع عنه غدًا ص ٨٥ » . ثم إن الواحد منهم كان يفتي عند الضرورة القصوى ويقول لسائله : « لا تقل إن فلانًا ( يعني نفسه ) زعم أن هذا هو الحق ، لكن إذا اضطررت إليه عملت به » ص ٩٠ .

(٢) شذرات الذهب ١/١٣٣ - ١٣٤ والمعارف ص ١٥٧ .

(٣) أعني ما وصل إلينا من هذا الكتاب . (٤) اختلاف الفقهاء ، القسم الثاني ص ١٢٤ .

الأفغاني<sup>(١)</sup> . وسيأتي أيضًا رأي الليث بن سعد فيما كان يفتي به ابن شهاب الزهري ، مما يؤيد وجهة نظرنا في أنه لم يكن ذا منهج تشريعي بالمعنى الذي نبحت عنه ، وذلك في رسالة الليث الشهيرة إلى مالك بن أنس .

.. نريد أن نصل من هذا كله إلى أن ما روي عن كل من هؤلاء الفقهاء جميعهم لا يدل على أن أحدًا منهم كان له منهج في الاستنباط الفقهي يمكن أن نستخلصه مما يروى وبهذا يخرجون من موضوع هذه الدراسة .

**١٠** وأضيف إلى ذلك أنني بحثت جاهدًا عن فقه متميز للخوارج الذين عاشوا في القرن الثاني الهجري ، لكنني لم أجد لدى فرد أو طائفة منهم آراء فقهية كافية يمكن أن يُستخلص من مجموعها منهج متميز في الاستنباط الفقهي مطبق في الفروع . وهناك نصوص تاريخية كثيرة تدل على أنه كان لهم فقهاء وفقه متميز يرجعون فيه إلى مناهج خاصة بهم ، لكن الظروف لم تيسر لهذا الفقه أن يصل إلينا . ومن هذه الظروف ما يشير إليه ابن النديم الذي يقول عن « فقهاء الشراة »<sup>(٢)</sup> . « هؤلاء القوم كتبهم مستورة قلما وقعت ؛ لأن العالم تشنأهم وتبعمهم بالمكاره . ولهم مصنّفون ومؤلفون في الفقه والكلام »<sup>(٣)</sup> . ويذكر ابن النديم من فقهاءهم المتقدين جبير بن غالب ، ويذكر له كتبًا في الفقه منها : ( كتاب رسالة إلى مالك بن أنس )<sup>(٤)</sup> ، كما يذكر أبا الفضل القرطوسي ، ويذكر له كتبًا كثيرة في الفقه منها : ( كتاب الرد على أبي حنيفة في الرأي ) و ( كتاب الرد على الشافعي في القياس )<sup>(٥)</sup> . وفي الحق فإن اتجاه جمهور المسلمين إلى الرد المبكر إلى رفض آراء الخوارج والمعتزلة لم ييسر لمعظم مؤلفاتهم الخاصة البقاء بين تراث الثقافة الإسلامية .

على أن الشهرستاني وغيره رووا آراء فقهية قليلة جدًا لبعض طوائف الخوارج ، منها أن الأزارقة ( أصحاب نافع بن الأزرق ) كانوا يرون « إسقاط حد القذف عمن قذف المحصنين من الرجال ، مع وجوب الحد على قاذف المحصنات من النساء »<sup>(٦)</sup> . وأن بعض البيهسية ( أتباع أبي بهيس الهيصم بن جابر ) ذهبوا إلى أنه لا يحرم إلا ما في قوله

(١) انظر : مقدمة اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف ص ٣ .

(٢) وهم الخوارج الذين قالوا إنهم اشتروا الآخرة بالدنيا . راجع تفسير قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمْ الْجَنَّةُ ﴾ [التوبة : ١١١] .

(٣) الفهرست ص ٢٣٦ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) نفس المرجع ص ٢٣٧ .

(٦) الملل والنحل ١ / ٦٩ .

تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ﴾ [الأنعام : ١٤٥] وما سوى ذلك فكله حلال (١) . كما أن الميمونية ( أصحاب ميمون بن خالد ) كانوا يجيزون نكاح بنات البنات وبنات أولاد الإخوة والأخوات ؛ لأن الله لم يحرمهن في القرآن بزعمهم . كما أنكروا كون سورة يوسف من القرآن ؛ لأنها - في زعمهم - سورة عشق (٢) .

وهذه الآراء تجمعها نزعة واضحة لإعمال ظاهر النصوص القرآنية بصورة موعلة في الحرفية ورفض كثير مما يمكن أن يفهم عقلاً منها . وهي نزعة ظاهرية تجمع بين السطحية والتعنت ، وكلاهما مرفوض في طريقة فهم النصوص القرآنية وتطبيقها ؛ لأنه يؤدي إلى نتائج تشريعية خطيرة ، بل يؤدي إلى تقويض بعض أحكام التشريع من أساسها . وهي بهذا تختلف اختلافاً واضحاً عن النزعة الظاهرية التي نشأت بعد ذلك عند داود بن علي الأصبهاني ، « المتوفى سنة ٢٧٠ هـ » (٣) . وابن حزم من بعده .

ثم إن هذه الآراء الخارجية تنكر حجية السنة ضمناً مما يذكرنا بالطوائف الثلاث التي رد عليها الشافعي إنكارها للسنة ، كما سنفصل القول في منهجه . ولعل تطرف هذه الآراء إلى هذا الحد الذي أنكروا معه بعض القرآن المتواتر هو الذي جعل جمهور المسلمين يقبرون هذه الآراء في مهدها ، فلا يبقى منها إلا ما يستشهد به على خروجها عن الإسلام .

لكننا كنا نود مع ذلك أن يبقى - للدراسة والبحث فقط - كل ما كان للخوارج في القرن الثاني من فقه بأقلام فقهاءهم ورجالهم واستدلّاهم لها ، حتى نستطيع أن نرده إلى مصادره ، مستكشفين المنهج الصادر عنه ، مع تقويمه ، ووضع موضع الحقيقة الحقيقي . أما ما بقي من فقههم فعلاً فهو هذه الآراء البالغة حد الندرة ، والمستشهد بها على زيفهم وخروجهم ، والتي لا تتحمل في ذاتها أكثر مما علقنا عليها به .

ولقد شكّ المستشرق الألماني كارل بروكلمان في أن يكون الخوارج قد صنفوا كتباً في مذهبهم حتى آخر العصر الأموي الذي سقط سنة ١٣٢ هـ (٤) . ويقول كارل بروكلمان : « وقد نسب كتاب ( العقيدة ) إلى عبد الله بن إياض التميمي ، مؤسس

(١) الملل والنحل ١ / ٧٢ . (٢) نفس المرجع ١ / ٧٣ - ٧٤ .

(٣) انظر مثلاً : الفهرست لابن النديم ص ٢١٦ .

(٤) تاريخ الأدب العربي ١ / ٢٥٩ .

مذهب الإباضية المولود في خلافة معاوية (١) ، وقيل إنه صنفها في خلافة عبد الملك بن مروان (٢) . « وعلى ذلك لا يمثل الكتاب إلا فرعًا متأخرًا من فروع المذهب » (٣) . وفي الحق أن مذهب الخوارج قد اندثرت كلها « ولم يبقَ معروفًا من مذاهبهم إلى اليوم إلا مذهب الإباضية » (٤) .

وقد حاولت أن أعثر للإباضية - باعتبارهم الفرقة التي استمر وجودها إلى اليوم - على فقه تصح نسبته إلى القرن الثاني ، لكنني لم أعثر على مثل هذا الفقه حتى بين المراجع الإباضية التي توفرت لي . وأضيف إلى ذلك أن عبد الله بن إياض الذي تنسب إليه هذه الطائفة يستحق دراسة منفصلة تجلو الغموض الذي يحيط به . وعلى سبيل المثال فإن الشهرستاني يقول : إن الإباضية هم : « أصحاب عبد الله بن إياض الذي خرج في أيام مروان بن محمد » (٥) . ومن المعروف أن مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين تولى الخلافة من سنة ١٢٨ إلى سنة ١٣٢ هـ ، وهذا يعني - على رواية الشهرستاني - أن عبد الله بن إياض عاش إلى سنة ١٢٨ هـ على الأقل ، بينما نجد في بعض المصادر الأخرى أنه مات في عهد عبد الملك بن مروان (٦) ، أو في خلافة هشام بن عبد الملك (٧) .

ومذهب الإباضية منتشر الآن في : مسقط وعمان وزنجبار وليبيا وتونس وطرابلس وتيهرت بالجزائر . وقد دخل إلى أفريقيا سنة ١٢٠ هـ تقريبًا (٨) . ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنه من أوائل المذاهب الإسلامية نشوءًا باعتبار أن معلمه ورائده الأول كان جابر بن زيد ( ٢١ - ٩٦ هـ ) ، وهو من كبار التابعين (٩) . كما ينكر أن يكون الإباضية من الخوارج أصلًا (١٠) . ومن ثم فإنه يقدم للفظ ( الخروج ) معنى جديدًا غير

- (١) من سنة ٤١ إلى سنة ٦٠ هـ .  
 (٢) من سنة ٦٥ إلى سنة ٨٦ هـ .  
 (٣) تاريخ الأدب العربي ١ / ٢٥٩ وانظر أيضًا ما كتبه جولد تسيهر في ( العقيدة والشريعة في الإسلام ) ص ١٧٢ ، وضحي الإسلام ٣ / ٣٣٦ ، والفرق بين الفرق ص ٨٢ - ٨٣ ، ٨٥ وشذرات الذهب ١ / ٢٣١ .  
 (٤) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٦٥ .  
 (٥) الملل والنحل ١ / ٧٦ وانظر : تاريخ الفتح العربي في ليبيا للأستاذ الطاهر الزاوي ص ١٢٠ .  
 (٦) انظر : ضحي الإسلام ٣ / ٣٣٦ ومراجعته . وخلافة عبد الملك من سنة ٦٥ إلى سنة ٨٦ هـ .  
 (٧) انظر : محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٦٥ ومراجعته . وخلافة هشام من سنة ١٠٥ إلى سنة ١٢٥ هـ .  
 (٨) تاريخ الفتح العربي في ليبيا ص ١٢١ .  
 (٩) الإباضية في موكب التاريخ للأستاذ علي يحيى معمر ص ٥٩ - ٦١ ، ١٤٥ - ١٤٦ .  
 (١٠) المرجع السابق ص ٣٢ - ٣٩ ، ١٣٣ .

المعنى المصطلح عليه بين جمهور الدارسين الإسلاميين (١) .

ونجد أيضًا في المراجع الإباضية ترجمات لعلماء عاشوا في القرن الثاني ومنهم :  
السمح ابن الخطاب وأبو الحسن أيوب بن العباس ، وأبو الزاجر إسماعيل بن درات  
وغيرهم من علماء الإباضية وفقهائهم ، كما نجد حديثًا عن كفاحهم وتقواهم وعلمهم  
بصورة إجمالية ، لكننا لا نجد مؤلفات فقهية أثرت عنهم وبقيت حتى الآن ، بل يذكر  
الأستاذ علي يحيى معمر - وهو إباضي - أن التأليف بدأ كظاهرة عامة في تاريخ  
الإباضية بتوجيه أبي موسى عيسى الطرميسي - وهو من علماء النصف الثاني للقرن  
السابع - وكان من تلاميذه العالمان الكبيران : أبو طاهر إسماعيل الجيطالي . وهو من  
علماء النصف الأول من القرن الثامن وتوفي سنة ٧٥٠ هـ ، وأبو ساكن عامر الشماخي  
وهو أيضًا من علماء النصف الأول من القرن الثامن ، وقد جمع فقه المذهب في كتابه  
« الإيضاح » (٢) . ولعل أشهر كتب الإباضية الفقهية الآن هو كتاب ( شرح النيل )  
تأليف محمد بن يوسف بن عيسى أطفيش الجزائري ( المولود سنة ١٢٣٦ هـ والمتوفى  
سنة ١٣٣٢ هـ الموافق ١٨٢٠ - ١٩١٤ م ) ، وهو عشرة أجزاء كبيرة .

❶ وبعد هذه الجولة الطويلة التي عرضت فيها لكل ما سُجِّل عن القرن الثاني من  
فكر ديني - على اختلاف اتجاهاته - مقومًا من حيث صدوره - أو عدم صدوره - عن  
منهج متميز في الاستنباط الفقهي ، الذي كان - في كل جزئياته - ضرورة منهجية  
اقتضتها متطلبات هذا البحث وأهدافه على النحو السابق ، الذي استلزم القيام بدراسة  
مفصلة حول بعض الشخصيات والاتجاهات .

بعد هذا كله ، وبعد أن حددنا من خلاله الشخصيات التي كان لها منهج متميز ، أو  
سمات منهجية خاصة (٣) - فإننا نصل إلى موضوع الباب الأول من هذه الدراسة ،  
أعني استخلاص هذه المناهج والسمات ، وتقريرها ، ونسبتها إلى أصحابها . وسنلتزم  
في هذا الباب بفكرتين منهجيتين : -

الأولى : أننا سنرتب هذه المناهج والسمات المستخلصة ترتيبًا زمنيًا يراعى فيه تاريخ  
وفاة أصحابها ، بصرف النظر عمدًا إذا كنا نجد له منهجًا متكاملًا مثل : أبي حنيفة ، أو

(١) نفس المرجع - الحلقة الثانية - القسم الثاني ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٣ - ١١٧ .

(٣) وهي الشخصيات التي في أ ، ب ، ج ، من الفقرة التاسعة من هذا البحث .



أجزاء من منهج متكامل لم يصلنا كله مثل : الأوزاعي . وذلك مع استثناء واحد هو أننا سنلحق بمنهج أبي حنيفة دراسة تحليلية لأوجه الخلاف بين فقهه وفقه أصحابه الكبار الذين تفردوا بسمات منهجية يمكن رصدها ، وهؤلاء الأصحاب هم : أبو يوسف ومحمد وزفر - كما سبق - وذلك لأن البحث قادنا إلى أنهم - وإن اتبعوا منهج إمامهم العام - قد تفردوا بأوجه اختلاف عنه ظهرت واضحة فيما خالفوه فيه من فقهه .

وقد مات أبو يوسف سنة ١٨٢ هـ ، ومات محمد سنة ١٨٩ هـ ، ومات زفر مبكراً سنة ١٥٨ هـ . لكننا لن نضع كلاً منهم في موضعه الزمني من القرن الثاني ؛ لأن كلاً منهم كان على وجه العموم يطبق منهج إمامه العام ، أما ما تفردوا به بعد ذلك فلم يخرج بهم عن الهيكل العام لهذا المنهج ، وإن كان يمثل سمات منهجية أصيلة ستنالها بالدراسة والتحليل في بحث مستقل ملحق بمنهج أبي حنيفة . لكنهم كانوا يصدرون عن منهج إمامهم العام ، ولا يخالفونه في أصوله العامة أو خطته الأساسية في التشريع - كما دل على ذلك البحث - ومن ثمَّ فإن أي دراسة تقرر مناهج القرن الثاني المستقلة يجب أن تضع ما تفردوا به في ملحق بمنهج إمامهم العام الذين طبقوه هم أيضًا ولم يخرجوا عليه على وجه العموم ؛ لأن هذا المنهج يعتبر أيضًا منهجهم الأساسي .

والثانية : أننا سنقف من كل ما نقرره موقفًا تقريريًا موضوعيًا ، لا ناقداً ولا مقارناً ، حيث سنصرف كل جهدنا في هذا الباب إلى استخلاص المنهج من كل ما ينسب إلى صاحبه من فقه وعلم . وندع التعليق والمقارنة للباب الثاني ، إن شاء الله . وإذا تعرضنا لشيء يسير من المقارنة أو إبداء الرأي فلن يكون هذا إلا لضرورة كشف جانب من جوانب المنهج الذي ندرسه .

# مناهج

## التشريع الإسلامي

في القرن الثاني الهجري

### الباب الأول

المناهج والسمات التشريعية في القرن الثاني

( ويحتوي على تسعة أقسام )

● **القسم الأول** : منهج المجموع الفقهي المنسوب لزيد بن علي ( ٨٠ - ١٢٢ هـ )

( ويضم ثلاثة فصول )

الفصل الأول : زيد بن علي والمجموع .

الفصل الثاني : مصادر التشريع في ( المجموع ) .

الفصل الثالث : سمات منهجية أخرى .

\*\*\*

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري  
أسكنه الله الفردوس  
www.moswarat.com

الفصل الأول زيد بن علي والمجموع

١ حين نستعرض ما وصلنا من فقه القرن الثاني على حسب الترتيب الزمني الذي التزمنا به فإن أول فقه يمكن أن نستخلص منه منهجًا هو كتاب ( المجموع ) المنسوب لزيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، المولود سنة ٨٠ هـ والمقتول بالكوفة سنة ١٢٢ هـ في خلافة هشام بن عبد الملك الأموي ، بعد أن اضطره ظلم بعض الأمويين إلى الخروج عليهم في جمع من أهل العراق وغيرهم . وكان ممن بايعه عند خروجه محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى فقيه الكوفة - وسنفرد له قسمًا في هذا الباب - كما بايعه من العلماء : ابن شبرمة ومسعر بن كدام وهلال بن خباب بن الأرت قاضي المدائن وغيرهم » . وأرسل إليه أبو حنيفة بثلاثين ألف درهم ، وحثَّ الناس على نصره - وكان مريضًا - وكان قد أخذ عنه كثيرًا <sup>(١)</sup> .

وتدل كل الروايات - دون استثناء - على أن زيد بن علي كان فقيهًا مجتهدًا وعلماً من أعلام الفكر الديني في عصره ، وقد تلقى عنه العلم جمع كبير ورزوا عنه روايات متناثرة . ومنهم أبو حنيفة الذي يقول عنه : « ما رأيت أحضر جوابًا من زيد بن علي بن الحسين ، قلت له : أقدر الله المعاصي ؟ قال : أفيعصى قهراً؟! فألقمني حجراً » <sup>(٢)</sup> .

على أنه لم يؤثر عن زيد بن علي مؤلف متكامل في الفقه إلا كتاب ( المجموع ) الذي تفرد بروايته عنه أحد كبار أصحابه الذين بقوا أحياء بعد وفاته ، وأعني أبا خالد عمرو بن خالد الواسطي الذي ولد بالكوفة ، ثم انتقل إلى واسط ، ولازم زيدًا في المدينة حتى قتل زيد ، وقد عاش أبو خالد بعد مقتل زيد حوالي ثلاثين عامًا روى فيها ( المجموع ) عنه . ولأن ( المجموع ) هو الأثر المسجل الذي سنستخلص منه منهج الإمام زيد - فإنه يجب علينا قبل تقرير هذا المنهج أن نبحث صحة نسبة هذا الكتاب إليه ، حيث يعتبر - إن صححت هذه النسبة - أقدم مؤلف فقهي إسلامي وصل إلينا على وجه

(١) شذرات الذهب ١٥٨/١ - ١٥٩ .

(٢) جامع مسانيد الإمام الأعظم ١٢٢/١ وليس هنا مجال تفصيل آراء زيد الاعتقادية . وقد روى أبو حنيفة أيضًا أن زيد بن علي امتحنه في بعض المسائل الفقهية حينما علم أنه ( فقيه أهل الكوفة ) انظر : جامع مسانيد الإمام الأعظم ٤١٨/١ .

الإطلاق<sup>(١)</sup> .

٢ والذي يسوقنا إلى بحث صحة هذه النسبة أن بعض علماء أهل السنة<sup>(٢)</sup> طعن في صحة نسبة المجموع لزيد وراويهِ أبي خالد الواسطي . وقد أغفله الإمامية الاثنا عشرية عند ذكر مؤلفات ( الشيعة ) أيضًا . بينما تلقته الزيدية جميعًا بالقبول المطلق وجعلوه أساس فقههم المتميز وأعلنوا ذلك في كل موقف .

وتفصيل ذلك أنه بعد وفاة زيد بن علي سنة ١٢٢ هـ تجمع أنصاره حول ابنه يحيى الذي اتجه إلى خراسان وقتل بها بعد أن أوصى إلى محمد بن عبد الله بن حسن بن الحسن السبط ( وهو المشهور بالنفس الزكية ) ، وقد خرج محمد بالحجاز وقتل أيضًا في عهد المنصور سنة ١٤٥ هـ ، ثم خرج أخوه إبراهيم ومعه عيسى بن زيد بن علي بالبصرة حيث قتلًا أيضًا<sup>(٣)</sup> . وقد أجمت هذه الكوارث المتتالية في آل البيت مشاعر ( الزيدية ) ولم تقض على وجودهم . لكن لم يكن لهم - حتى نهاية القرن الثاني - فقه متميز إلا ( المجموع ) الذي رواه أبو خالد . ولما استقرت الزيدية في القرن الثالث في اليمن وغيرها كمنذهب متميز يجعل الإمامة في أولاد فاطمة بنت رسول الله ﷺ خاصة ، مع تجويز أن يكون كل فاطمي عالم ، زاهد ، شجاع ، سخي - إمامًا ، وذلك إذا خرج داعيًا للإمامة ، وجوزوا خروج إمامين في قطرين يستجمع كل منهما هذه الخصال ، ويكون واجب الطاعة في قطره<sup>(٤)</sup> . عندئذ ظهر فيهم فقهاء زيديون متميزون ، وعلى رأس هؤلاء الفقهاء القاسم الرسي ( ١٧٠ - ٢٤٦ هـ ) والإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين ( ٢٤٥ - ٢٩٨ هـ )<sup>(٥)</sup> .

وقد تلقى فقهاء الزيدية وجمهورهم - في عصورهم المتتابعة حتى عصرنا هذا - المجموع على أنه صحيح النسبة لزيد بن علي في كل جزء منه ، ونظروا إليه على أنه « أول كتاب جُمع في الفقه »<sup>(٦)</sup> . ونظروا إلى راويه أبي خالد الواسطي على أنه « أوثق

(١) انظر : الإمام الشافعي ص ٤٠ وتهيئد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠١ وما كتبه جولد تسيهر في مادة ( فقه ) في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) يلاحظ أنني أستخدم مصطلح ( أهل السنة ) هنا - وفيما سيأتي مما يتصل بفقهاء الشيعة وأئمتهم - بنفس المعنى الشائع المستخدم في الثقافة الإسلامية منذ زمن مبكر ، أعني علماء جمهور المسلمين الذين لا ينتمون إلى أي مذهب شيعي ، وإن كان ذلك لا يعني بالضرورة نفي جهم لآل البيت وإقرارهم بفضلهم وعلمهم .

(٣) راجع : مقدمة ابن خلدون ص ٢٢٢ وشذرات الذهب ١/٢١٤ .

(٤) الملل والنحل ١/٨٧ . (٥) مقدمة المجموع . (٦) المرجع السابق .

من روى عن زيد « وقالوا : « لا يطعن في أبي خالد زيدي قط . إنما يطعن فيه رافضي أو مناصب » (١) . وبناء على هذا القبول المطلق جعلوه أساس فقههم وأصولهم ، ومن ثم أصبح « كتاب التعليم الأساسي » في مدرسة قضاء الزيدية ، مع تكملته لعباس بن أحمد الصنعاني ، وشرح الحسين بن أحمد بن الحسين الحيمي وعنوان هذا الشرح « الروض النضير » (٢) .

على أن هذا القبول المطلق المصرح به لم يكن موقف كل علماء المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم ، فقد اختلف مع الزيدية في هذه النظرة إلى المجموع علماء الشيعة الإمامية الاثنا عشرية كما أسلفنا ، وبعض علماء أهل السنة .

فأما الشيعة الإمامية الاثنا عشرية فهم قسم آخر من أقسام الشيعة - إلى جانب الزيدية والإسماعيلية - وسنعرض لشيء من مبادئهم وأصولهم عند حديثنا عن جعفر الصادق إمامهم الأكبر الذي ينسبون إليه . وقد أغفل الإمامية ذكر ( المجموع ) بين مؤلفات الشيعة المبكرة في الفقه والأصول . ونظروا إلى زيد بن علي على أنه مجرد راوٍ لبعض حديث آل البيت عن أبيه عن جده عن علي بن أبي طالب إمامهم الأول . بل إنهم نظروا إليه أيضًا على أنه أحد الرواة عن أخيه الباقر وابن أخيه الصادق (٣) - وهما الإمامان الخامس والسادس عندهما كما سيأتي - كما نظروا إليه على أنه أحد رواة قراءة علي بن أبي طالب القرآنية . وبالرغم من أن السيد حسن الصدر ( ١٢٧٢ - ١٣٥٤ هـ ) يتصدى لاستقصاء مؤلفات الشيعة التي يحاول أن يثبت بها تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام - إلا أنه يذكر زيد بن علي في كتابه مرتين : الأولى في المصنفين في علوم الحديث (٤) - لا الفقه - والثانية في المصنفين في علوم القرآن « القراءات » (٥) . ولا يذكره في المصنفين في علوم الفقه أو أصوله (٦) . وسنرى أن ( المجموع ) يتكون من قسمين رئيسيين : أولهما وأكبرهما وأهمهما ( المجموع الفقهي ) ويقع في ٢٦٥ صفحة ، وثانيهما وأصغرهما ( المجموع الحديثي ) ويقع في أربع وثلاثين صفحة فقط ( من صفحة ٢٦٨ إلى صفحة ٣٠٢ ) ومن أجل ذلك يطلق عليهما معًا ( مجموع الفقه ) أو ( المجموع الفقهي ) تغييبًا ، أو ( مجموع زيد ) .

(١) نفس المرجع ص : ٢٦٦ - ٢٦٧ . (٢) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٣/٣٢٣ .

(٣) الإمام الصادق للأستاذ محمد الحسين المظفري ١٦٢/٢ .

(٤) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ص ٢٨٥ . (٥) المرجع السابق ص ٣٤٣ .

(٦) انظر : المرجع السابق ص ٢٩٨ - ٣١٤ .

كما أن أبا جعفر الطوسي ( ٣٨٥ - ٤٦٠ هـ ) في كتابه ( الفهرست ) يغفل ذكر المجموع . لكنه يذكر أحد رجال الشيعة الزيدية من رجال القرن الثاني وهو عمر بن موسى الرجيبي الذي يقول عنه إنه زيدي ، له كتاب قراءة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام ، وهي قراءة علي بن أبي طالب التي رواها زيد عنه (١) .

وقد أغفل السيد محسن الأمين العاملي أيضًا زيد بن علي بين أوائل المصنفين في الفقه وأصوله مع أنه يذكر أخاه الباقر وابنه الصادق علي أنهما « أول من فتح باب أصول الفقه وبيننا أصول مسائلهما » ، ومع أنه يذكر علي بن أبي طالب علي أنه أسبق المؤلفين في الأصول (٢) .

فإذا تتبعنا فكرة الإمامية الاثني عشرية عن زيد بن علي فسنرى بوضوح أنهم يرفضون إمامته ، بل إنهم ينكرون أن يكون زيد قد دعا لنفسه على أنه إمام ، إذ إنه عندهم « كان يرى إمامة الصادق ويدعوه في السر وما ادعى الإمامة لنفسه أيام حياته وجهاده قط ، وإنما ادعيت فيه بعد وفاته » (٣) . بل إنهم يروون أيضًا عن الصادق - ابن أخيه - أنه قال عن خروج عمه زيد : « إن زيدًا كان عالمًا ، وكان صدوقًا ، ولم يدعكم إلى نفسه ، إنما دعاكم إلى الرضا (٤) من آل محمد عليهم السلام . ولو ظهر في ظفر لوفى بما دعاكم (٥) إليه » (٦) . وسنقرر موقفنا من كل ما يرويه الاثنا عشرية عن أئمتهم ، وبخاصة جعفر الصادق - حينما نتكلم عنهم .

وتذكر الروايات أن زيد بن علي في حياته كان يرى : « جواز إمامة المفضل مع قيام الأفضل » . ومن ثمَّ جواز إمامة الشيخين أبي بكر وعمر مع وجود علي ؛ لأنه الأفضل عندهم . ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه ، حتى أتى قدره عليه فسميت رافضة (٧) . وهكذا رفض الإمامية الاثنا عشرية إمامة زيد حيًا وميتًا ، وأغفلوا ذكر مجموعته الفقهي كأحد مؤلفات الشيعة المبكرة . ولا شك أن موقفهم السياسي منه - على مر العصور - يفسر موقفهم من مجموعته الفقهي . لكنني لم أجد في كل ما قرأته عنهم أي طعن صريح في صحة نسبة المجموع لزيد ، إذ إنهم

(١) الفهرست ص ١١٥ .

(٢) أعيان الشيعة ١/٢٤٢ .

(٣) الإمام الصادق ١٦٢/٢ .

(٤) يعني المرضي ، يعني نفسه ، إذ إن أباه الباقر كان قد مات قبل خروج زيد بثمان سنوات .

(٥) يعني لسلم السلطة إلى المرضي - من آل محمد عليهم السلام .

(٦) المسند المنسوب للصادق ١٧٨/٢ .

(٧) الملل والنحل ١/٨٨ .

يكتفون منه بموقف التجاهل والإهمال والإغفال . ومن ثمَّ أرى أن هذا الموقف منهم يشبه أن يكون اعترافًا ضمنيًّا بصحة هذه النسبة يمنع من إعلانه والتصريح به موقفهم السياسي من زيد ومحاوله إنكار إمامته والتصغير من شأنه بصفة عامة . والدليل على ذلك أنهم يعترفون به كمصنف في الحديث - كما سبق ، كما يعترفون بما يرويه الزيدية عنه من قراءات . ومن المسلم به أنه لا توجد رواية لحديث زيد سوى الرواية التي انفرد بها أبو خالد الواسطي والتي روى معها مجموعته الفقهي الذي يغفلونه ، ولا معنى لقبول جزء ورفض جزء آخر من كتاب واحد لراي واحد دون تعليل موضوعي لهذا التفريق ، وهو ما لم أجده في كل ما قرأته عنهم .

وإذا كنا لا نجد عند الإمامية طعنًا صريحًا في صحة نسبة ( المجموع الفقهي ) لزيد ، فإن لنا أن نفسر هذا الموقف - على ضوء ما سبق - على أنه موقف القبول (١) الضمني غير المصرح به . وبخاصة أنني لم أجد - فيما تيسر لي من مراجعهم - طعنًا صريحًا مفصلاً في صحة هذه النسبة - أو في راوي المجموع .

**٣** فإذا أتينا إلى أهل السنة فسنجد أن عددًا لا يُستهان به من علمائهم قد طعنوا في أبي خالد الواسطي وجرحوا روايته . وعلى رأس الطاعنين : أحمد بن حنبل والنسائي والدارقطني ويحيى بن معين وإسحاق بن راهويه وأبو زرعة وأبو حاتم وأبو داود ووكيع وابن صاعد والبخاري وأبو نعيم الأصبهاني (٢) . وهم من هم علماء ودراية . كما ذكر عنه ابن حجر العسقلاني - معتمدًا على روايات كثيرة - « عمرو بن خالد أبو خالد القرشي مولى بني هشام ، أصله من الكوفة وانتقل من الكوفة إلى واسط .

روي عن زيد بن علي نسخة ، وجعفر بن محمد بن علي بن الحسين ...

قال عبد الله بن أحمد : متروك الحديث ليس بشيء .

وقال الأثرم عن أحمد : كذاب ، يروي عن زيد بن علي عن آبائه أحاديث موضوعة بكذب .

وقال عباس الدوري عن يحيى بن معين : كذاب .. غير ثقة ولا مأمون .

وقال إسحاق بن راهويه : كان يضع الحديث .

وقال وكيع : كان جارنا فظهرنا منه على كذب فانتقل ، قلت : إلى واسط ؟ قال : نعم .

(١) قد يؤيد هذا ما ورد عن علماء الزيدية ما نصه : « والمجموع ملتقى القبول عند أهل البيت عليهم السلام » مقدمة

المجموع . وقد ورد ذلك دون تفريق بين أهل البيت من الزيدية والإمامية .

(٢) مقدمة المجموع .



وقال الحاكم : يروي عن زيد بن علي الموضوعات (١) .

وقد طعن في أبي خالد الواسطي أيضًا أبو الحجاج المزني في كتابه « تهذيب الكمال في أسماء الرجال » والذهبي في « الميزان » وغيرهما ، ورموه بالكذب والوضع وأنه كان يشتري الصحف من الصيادلة ويحدث منها (٢) .

وقد تابع هؤلاء العلماء المسلمين في طعنهم بعض المستشرقين الذين ذهبوا إلى الشك في صحة رواية أبي خالد عن زيد ، وبالتالي إلى عدم ترجيح صحة نسبة المجموع إلى زيد . يقول بروكلمان : « كما نسب كثير من الكتب والرسائل إلى جعفر الصادق - نسب عدد كبير من المصنفات إلى ابن عمه (٣) زيد بن علي إمام الزيدية ومؤسس مذهبهم ، المقتول سنة ١٢٢ هـ - ٧٤٠ م .

صحيح أن الكتب المنحولة لجعفر الصادق منه عمل بعض (٤) المتأخرين ، وأن التي نسبت إلى زيد بن علي أقدم تاريخًا منها ، ولكن هذه أيضًا لا يمكن الوثوق بصحة نسبتها ينطبق ما قرأناه بصفة خاصة على كتاب (المجموع) لزيد بن علي (٥) . ويروي بروكلمان أيضًا نسبة بعض المؤلفات الأخرى إلى زيد بن علي ، ولكنها مؤلفات ليست لها قيمة تشريعية خاصة من حيث استخلاص منهج في الاستنباط الفقهي . ومنها (تفسير غريب القرآن المجيد) و (قراءة زيد بن علي) (٦) .

وقد شك برجشترسر أيضًا في صحة نسبة (المجموع) إلى زيد بن علي (٧) ، وقدم فيه رأيًا سنشير إليه في آخر هذه الدراسة .

ولكن جولد تسيهر وقف موقفًا محايدًا من هذه النسبة ، ويبدو أن البحث لم يكن قد استكمل عنده فيما يتصل بها (٨) .

- (١) تهذيب التهذيب ٢٦/٨ . وانظر تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٩٥ .
- (٢) انظر: الروض النظير شرح المجموع ٣١/١ وما بعدها، ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٨١ ومراجعته .
- (٣) بل هو عمه دون أي شك ، وليس ابن عمه كما يقول بروكلمان .
- (٤) سندرس هذه القضية بالتفصيل في هذا الباب إن شاء الله .
- (٥) تاريخ الأدب العربي ٣/٣٢٢ . (٦) المرجع السابق ٣/٣٢٣ - ٣٢٤ .
- (٧) راجع : مجلة الدراسات الاستشراقية ، مجلد ٢٥ ، ص ١١٤ وما بعدها ( O.L.Z. 25, 114FF ) وانظر : تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى : ١٩٧ ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص : ١٨١ - ١٨٢ ومراجعهما .
- (٨) راجع مادة ( فقه ) في دائرة المعارف الإسلامية وانظر : الإمام الشافعي ص ٤٠ وتمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠١ ومراجعته .

وقد تابع موقف التشكك في صحة هذه النسبة بعض الباحثين المسلمين المعاصرين ، حيث يقول الدكتور محمد يوسف موسى : « إن القلب لا يطمن إلى صحة هذه النسبة » <sup>(١)</sup> . وقد استند في هذا إلى أسباب سنعرض لها بالدراسة مع غيرها في الفقرة التالية ، إلا أنه ينتهي إلى القول بأنه لا يقول الكلمة الأخيرة الفاصلة فيها ، وأنه يدع هذه الكلمة ومتابعة البحث والاستقصاء فيه لدراسة أخرى <sup>(٢)</sup> . ويقف الدكتور علي حسن عبد القادر مثل هذا الموقف <sup>(٣)</sup> .

فما موقفنا من هذه القضية الهامة التي تدخل في صميم هذه الدراسة ؟ .

#### ٤

في الحقيقة إننا لا نبني على فراغ في بحث هذه القضية وأخذ موقف منها ، فقد تصدى لبحثها قبلنا علماء درسوها دراسة سادتها روح الموضوعية والإنصاف - في جوانبها المتعددة - وأول هؤلاء الدارسين أحد علماء الزيدية وهو الحافظ شرف الدين الحسين الحيمي الصنعاني ( المتوفى سنة ١٢٢١ هـ ) الذي شرح ( المجموع ) في كتابه ( الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير ) ، حيث عقد في مقدمة كتابه هذا ثلاثة فصول في تحقيق ترجمة أبي خالد ، وصحة نسبة المجموع إلى زيد ، والطعون التي وجهت إليه وإلى روايته ، والشبه التي تثار في هذا المجال . و « لم يجبن عن الإتيان بالكثير مما قاله رجال الجرح والتعديل من أهل السنة في أبي خالد الواسطي » <sup>(٤)</sup> .

كما عقد أستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة باباً لتحقيق صحة هذه النسبة في دراسته المطولة عن الإمام زيد .

وتأسيساً على هاتين الدراستين ، وبالإضافة إلى وجهات نظر أخرى متعددة انتهى البحث بي إليها - أقول :

إن كل الطعون التي أثيرت حول رواية أبي خالد للمجموع ونسبته إلى زيد ، تنحصر فيما يأتي : -

أولاً : أن أبا خالد زُمي بالكذب والوضع - كما سبق - من عددٍ لا يستهان برأيهم من علماء المسلمين .

(١) تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٩٦ . (٢) المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٣) راجع : نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٤) الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٩٦ وانظر : مقدمة الروض النضير

٣١/١ وما بعدها .

ثانياً : أنه كان يشتري الصحف من الصيادلة ، ويتحدث بها ، وينسب ما فيها إلى رسول الله ﷺ عن طريق آل البيت .

ثالثاً : أنه كان يبالي في الثناء على آل البيت مما يجعله مبتدعاً وذا هوى يشكك في صحة روايته .

رابعاً : أنه كان يرى إثارة الفتن بين المسلمين . وهذا يشكك في عدالته .

خامساً : أنه يتفرد برواية المجموع . ولو كان المجموع معروفاً عن الإمام زيد لاشتهر وكثر رواته عنه .

سادساً : أن بعض أحاديث المجموع قد ثبت أنها موضوعة ، وهذا يشكك في صحة نسبه لزيد حيث يروي فيه عن آبائه ، كما سيأتي .

سابعاً : « أن ( المجموع ) يصور لنا مجموعة لفقهاء شيعي عراقي لم يتدرب الدربة الكافية ، وأنه استقاه من مصادر سنية محيطية به ، وأن تعاليمه الخاصة به تظهر المواد الغريبة غير الأصلية المضافة إليه . فهو يضع أمامه الفقه السني الموجود في هذا الوقت في ازدهاره الكامل ، وإن لم يقدم لنا إلا نبذاً قليلة جداً منه .

وأقدم عهد له هو منتصف القرن الثاني وقت ازدهار الفقه في العراق في أيام أبي حنيفة ( ١٥٠ هـ ) وأبي يوسف ( ١٨٢ هـ ) والشيباني ( ١٨٩ هـ ) والثوري ( ١٦١ هـ ) والأوزاعي ( ١٥٧ هـ ) .

ثامناً : أن ( المجموع ) أدق ترتيباً وأعلى تمحيصاً للفقهاء المحض من أن يكون في زمن زيد المبكر .

وقد تأثر بفقهاء العراقيين وكتبهم في الترتيب الفقهي ، أعني ما كتبه أبو حنيفة وشيوخه وتلاميذه « مع أن الأمر كان حريئاً أن يكون بالعكس ، وبخاصة والمعروف أن أبا حنيفة اتصل بالإمام زيد وأخذ كثيراً عنه » . وقد كان حريئاً أيضاً بالإمام مالك أن يعرفه ويفيد منه لو كان صدر حقاً عن الإمام زيد ، ولم يكن يمنعه من ذلك أنه كان يعيش بالحجاز وأن الإمام زيداً كان بالعراق .

تاسعاً : لم يذكره ابن النديم في ( الفهرست ) مع عنايته الشديدة بذكر فقهاء الشيعة بصفة عامة .

.. هذه هي الطعون التي وجهت إلى أبي خالد ، وروايته للمجموع ، وصحة نسبة المجموع لزيد بن علي . وسناقش كلاً منها في تركيز وإيجاز قدر المستطاع .

٥ أما الطعن الأول فيقول عنه الأستاذ محمد أبو زهرة بحق إن المحققين من الأصوليين متفقون على أن الطعن المطلق - الذي لا يذكر معه سببه المباشر غير مقبول « لاختلاف الناس في الأسباب التي يجرح بها الشخص ، فقد يكون الشيء جرحاً عند بعضهم ، ويكون تعديلاً عند البعض الآخر » (١) والطعون التي وجهت في أبي خالد من علماء أهل السنة مطلقة غير مفسرة حيث رموه بالكذب ، وهو طعن مطلق غير لم يفسر سببه . ولعل سببه الحقيقي أنه علوي شديد التعصب لآل البيت . وأحمد بن حنبل لم يكن يحب المتعصبين ذلك التعصب لآل البيت ؛ ولأن أبا خالد كان يفضل علياً على أبي بكر وعمر ، وقد زُمي بالكذب كثيرون من الثقات الذين قبل البخاري وغيره روايتهم ، ولم يعتبروا هذا الطعن ؛ لأنه جرح مطلق ، وأن بعض الذين طعنوا في أبي خالد قد جرحوا هم بأشد مما جرح به . فهذا وكيع - مثلاً - الذي قال عنه إنه كان جاره وأنه كان يكذب - قد رمي هو أيضاً بأنه رافضي يرفض إمامة الشيخين ويسبهما . وأي طعن أكبر من هذا ؟ فكيف يقبل طعنه في أبي خالد ؟ .

وكثيراً ما تطلق كلمة ( كذاب ) على من يخطئ في النقل أو يتوهم ولذلك لا يصح أن تغير هذه الكلمة الثقة في موثوق به (٢) .

ويتحدث الأستاذ أبو زهرة - وغيره - عن أثر اختلاف الفرق والمذاهب في الطعن في كثير من الرواة لمجرد هذا الاختلاف ، وليس لسبب موضوعي « فالإمامية مثلاً يضعفون كل راوٍ من غير جماعتهم ، ويبادلهم ذلك المحدثون من الجماعة الإسلامية » (٣) . ثم إنه لم يطعن في أبي خالد إلا مخالفوه في المذهب والنحلة . ولم يعرف أن أحدًا من آل البيت - حتى من أئمة الإمامية الاثني عشرية قد طعن فيه - بل قد روي عن الباقر والصادق ، ولو كان غير مقبول عندهما لما سمحوا بالتحدث إليه . وقد قال شرف الدين الصنعاني صاحب ( الروض النضير ) - في مقدمته الطويلة عن أبي خالد - أن أبا خالد تمسك بولاء آل البيت ونشر فضائلهم وروى أحاديثهم « وانعزل عن الظالمين وبانهم ولم يخالط العلماء الذين يغشون أبوابهم ويلزمون أعتابهم . فغير بعيد أن يغضوا لذلك من شأنه ، وتحملهم حمية التعصب على المجازفة في تكذيبه ونسبته إلى الوضع » .

(١) الإمام زيد ص ٢٣٦ وانظر ما كتبه الأمدي عن مدى اعتداد العلماء بالجرح المطلق الذي لا يذكر معه

سببه في : الأحكام : ١٢٢/٢ - ١٢٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٧ ومراجعته .

(٣) المرجع السابق .

ونضيف إلى ذلك أن اختلاف المذاهب الفقهية - حتى بين مذاهب أهل السنة - حمل بعض المنتمين إليها على تلفيق أخبار عن رسول الله ﷺ ، وروايات أخرى كاذبة ، تطعن كلها في علم وعقيدة بعض الأئمة الآخرين ، بحيث إذا قبلنا ما يذكر فيها جميعاً فسنخرج من دائرة الإسلام كلها أئمة أجلاء مثل أبي حنيفة الذي جعلوه يسخر من حديث رسول الله ﷺ سخرية الكافر به المنكر لأصل حجتيه (١) ، ومثل الشافعي الذي جعلوه أضر على الأمة من إبليس ! .

ثم إنه لا ارتباط بين إمكان خطأ الرأي في المذهب بالنسبة لأي راوٍ وضرورة كذبه أو تجريحه في مجرد روايته ، فقد يخطئ الرجل في رأيه ومذهبه الذي يدين به لكنه يصدق في روايته ولا يستسيغ الكذب فيها لنفسه قط . ومن ثم فإن كثيراً من العلماء قبلوا رواية المبتدع الذي لا يكفر ببدعته إذا لم يكن ممن يستحل الكذب في نصرته مذهبه .

وقد روي عن الشافعي أنه قال : أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطائية من الرافضة ؛ « لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم » (٢) .

وفيما يتصل بالطعن الثاني - أنه كان يشتري الصحف من الصيادلة ويحدث بها - فيرى الأستاذ محمد أبو زهرة أنه امتداد للطعن الأول (٣) وإسراف فيه ؛ لأن معناه أنه كان يجيء إلى ما يكتبه صيدلاني عن فوائد العطور والأدوية ونحوها فيعتبره حديثاً عن آل البيت ويعلنه بين الناس كذلك وهذا في الحقيقة طعن مبهم ، غير مسبب ، وغير موضوعي ؛ لأن قائله لم يعين قولاً واحداً أخذه من صحف الصيادلة ووضعه في (المجموع) . وإذا فرض أنه قد أخذ فعلاً بعض صحف الصيادلة ، فهل ثبت أنه أضافها للمجموع ؟ .

هذه دعوى مبهمة لم يقدم صاحبها دليلاً - أي دليل - عليها ومن المقرر أن الدعاوى المبهمة بمثل هذه الصورة لا يلتفت إليها .

على أن هذه الدعوى تحتوي - في نفسها - دليل بطلانها ؛ لأن تدوين صحف الصيادلة لم يكن قد انتشر في العصر الذي أعلن فيه أبو خالد (المجموع) كرواية عن الإمام زيد ، إذ إن تدوين العلوم - وبخاصة الطبية - قد جاء بعد هذا العصر . ومن ثم يقول صاحب (الروض النضير) بحق : « إن هذا محض التحامل » (٤) .

(١) سنعرض لذلك عند تقرير منهج أبي حنيفة . (٢) مقدمة ابن الصلاح ص ٥٤ .

(٣) الإمام زيد ص ٢٤٠ .

(٤) ج ١ ص ٣٦ .

أما ما يتصل بالطعن الثالث - أنه كان يبالي في الثناء على آل البيت بصورة تجعله ذا هوى - فقد سبق في دراسة الطعن الأول أن مجرد انتماء الراوي إلى مذهب معين لا يطعن - في ذاته - في صحة روايته إذا لم يكن الانتماء إلى هذا المذهب مخرجاً له عن الإسلام أصلاً ، ولم يكن يتضمن إباحة الكذب وشهادة الزور . وقد صح عن عدد كبير من علماء أهل السنة حبه الشديد لآل البيت ولزيد بن علي بالذات - ذلك الذي كان أبو خالد يحبه أشدَّ الحب ويروي عنه - بل لقد ذكر ابن النديم في ( الفهرست ) أن أكثر المحدثين على مذهب الزيدية مثل : سفيان بن عيينة وسفيان الثوري (١) . وقد ذكرت في أول هذا الفصل أنه كان ممن بايع زيداً عند خروجه جمع من كبار فقهاء أهل السنة منهم : ابن أبي ليلى وأبو حنيفة وابن شبرمة ومسعر بن كدام وهلال بن خباب بن الأرت وغيرهم . وأضيف إلى ذلك أنه لما خرج محمد النفس الزكية على المنصور بالمدينة أيده الإمام مالك وبايعه « فكان يحث الناس على الخروج معه » (٢) . ولعل ذلك كان السبب الحقيقي لما لاقاه مالك بعد من محنة في خلافة المنصور . ثم إنه لما خاض إبراهيم أخو النفس الزكية بالعراق ومعه عيسى بن زيد بن علي - خرج معه أبو حنيفة « وكان يجاهر في أمره وحث الناس على الخروج معه ، كما كان مالك يحث الناس على الخروج مع أخيه محمد » . وقال شعبة بن الحجاج عندئذٍ في تأييده وحثه الناس على الخروج معه : « والله لهي عندي بدر الصغرى » (٣) .

ونستطيع أن نجد كثيراً جداً من أمثال هذه المواقف بالنسبة لكثير من علماء أهل السنة ، مما يقطع بأن قلوبهم كانت مع آل البيت . ومن ثمَّ لا يقوم مجرد الثناء على آل البيت والحب الشديد لهم - وإن وصل إلى حد المبالغة أحياناً - دليلاً مستقلاً على كذب الرواية .

ومثل هذا يقال بالنسبة للطعن الرابع - أنه كان يرى إثارة الفتن بين المسلمين - لأن هذا ينطبق أيضاً - إن صحَّ - على : أبي حنيفة وابن أبي ليلى ومالك والثوري وشعبة وغيرهم ممن صح عنهم أنهم دعوا الناس سرّاً وجهراً إلى الخروج على بعض الخلفاء ونصرة آل البيت الخارجين عليهم .

وفيما يتصل بالطعن الخامس - تفرد به رواية ( المجموع ) مع أنه كان لزيد أصحاب

(٢) شذرات الذهب ١/٢١٤ .

(١) ص ١٧٨ .

(٣) المرجع السابق .

كثيرون - فهو في الحقيقة طعن وجيه ، يئد أنه قد أجيب عنه أيضًا إجابة مقنعة تبرر هذا التفرد ، فقد ردّ الزيدية عليه بإجابات قوية هي : -

أولاً : أن تلاميذ الإمام تفرقوا في البلاد بعد استشهاده ، ولم يجتمعوا فور مقتله بسبب الظروف عندئذ . وطبيعة هذا التفرق توجب ألا ينقلوا جميعًا قوله . وقد كانت رواياته الفقهية في حرز يد أمينة ، هي يد تلميذ مخلص من تلاميذه ، فحفظ ذلك التراث . وإن التفرق بعد هذا الذعر الذي أصابهم بمقتل إمامهم وشيخهم لا يجعلهم جميعًا قادرين على الجمع والنسخ .

وقد انفرد أحدهم وارتضاه الباقر ، ورضاهم بروايته وقبولهم ما تضمنه كتابه يعد تصديقًا وموافقة ، ويكون في حكم رواية الجمع ، بحيث يعد الطعن فيه طعنًا فيهم ؛ لأنه طعن في كل من قبلوا موضوع الطعن . ومن ثم فإننا يمكن أن نعتبر سكوت باقي التلاميذ على رواية أحدهم نوعًا من الإقرار الإيجابي لها ، وهذا يمثل عدم انفرد بالرواية من جهة علمهم بما رواه سكوتهم بعد ذلك .

ثانيًا : إن أولاد الإمام زيد قد قبلوا ما رواه أبو خالد ، وبخاصة ولده الإمام الشهيد يحيى بن زيد الذي سمع ما رواه أبو خالد ، كما أقرّ رواية أبي خالد للمجموع أيضًا عيسى ابن الإمام زيد .

ثالثًا : تلقي علماء الزيدية رواية أبي خالد بالقبول لمزيد اختصاصه وملازمته للإمام زيد . وقد قال أبو خالد : « صحبت زيد بن علي عليه السلام بالمدينة قبل قدومه إلى الكوفة خمس سنين ، أقيم عنده كل سنة أشهرًا كلما حججت لم أفارقه ، حتى قدم إلى الكوفة .. حتى قتل . فما أخذت عنه حديثًا إلا وقد سمعته منه مرة ومرتين وثلاثًا وأربعًا وخمسة وأكثر من ذلك » (١) . ثم يُعلل أبو خالد هذه الملازمة الطويلة بقوله : « ما رأيت هاشميًا قط مثل زيد بن علي عليه السلام ولا أفصح منه ، ولا أزهد ، ولا أعلم ، ولا أروع ، ولا أبلغ في قول علي عليه السلام ، ولا أعرف باختلاف الناس ، ولا أشدّ حالًا ، ولا أقوم بحجته .. فلذلك اخترت صحبته على جميع الناس » (٢) .

رابعًا : أن الانفرد بالرواية لا يكون في ذاته سببًا للطعن ؛ لأن بعض التابعين من خواص الصحابة كانوا ينفردون بالرواية عن صحابي ، وذلك لمزيد الاختصاص والملازمة (٣) .

(١) المجموع : ص ٢٦٧ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) الإمام زيد : ص ٢٤٩ - ٢٥١ ومقدمة الروض النضير .

ويشير الأستاذ أبو زهرة بحق إلى أن كتب المذاهب المختلفة كان الراوي فيها واحدًا أو اثنين ، فكتب المذهب الحنفي مدونها وراوي ما فيها هو : الإمام محمد بن الحسن الذي تصدى وحده للجمع والتدوين بالرغم من كثرة أصحاب أبي حنيفة . وما كان ذلك مسوغًا للطعن فيها . وقد روى سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم ( المدونة ) ومع ذلك تلقاها العلماء بالقبول ، ولم يطعنوا فيها بانفراد عبد الرحمن بن القاسم برواية ما فيها من أقوال الإمام مالك . وكذلك راوي فقه الإمام الشافعي هو : الربيع بن سليمان المرادي ، وقد تلتقت روايته للرسالة والأم بالقبول (١) .

ونضيف إلى ذلك أنه يجب هنا أن نراعي التطور التاريخي لبدء حركة التدوين في القرن الثاني ، ففي الربع الأول منه - زمن زيد - لم يكن التدوين قد انتشر ، أما بعد ذلك وفي النصف الثاني من القرن الثاني فكان التدوين قد انتشر (٢) ، ومع ذلك لا نجد إلا صاحبًا واحدًا لكل من أبي حنيفة والشافعي يروي عنه ويدون . فلم نعجب إذن من تدوين واحد فقط علم زيد المتوفى سنة ١٢٢ هـ ؟ وقد رويت عن رسول الله ﷺ أخبار آحاد كثيرة تفرد برواية كل منها واحد من الصحابة ، ومع ذلك قبلها جمهور الفقهاء . أما ما يتصل بالطعن السادس - أن بعض أحاديث المجموع قد ثبت أنها موضوعة - فهو طعن ذو شقين : -

الأول : دعوى مخالفة بعض ما في ( المجموع ) عن علي بن أبي طالب لما روى عنه في كتب السنة الثابتة الصحيحة عند الجمهور كالصحيح والسنن والمسائيد .

والثاني : دعوى مخالفة بعض ما في ( المجموع ) عن علي لما رواه عنه بعض أئمة الزيدية الآخرين أنفسهم ، ومنهم الإمام الثاني وهو : الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين . وكلا الطعنين يثبت أن بعض ما روى في ( المجموع ) موضوع ، مما يشكك في صحة نسبه لزيد بن علي الذي يروي عن آبائه مباشرة كما سيأتي .

ويقول الأستاذ محمد أبو زهرة : إن هذا الطعن - بشقيه - لو صح فإنه يعتبر أقوى ما وُجِّه إلى المجموع من طعن . لكن شراح المجموع من كبار علماء الزيدية قرروا أن هذا الطعن - بشقيه - باطل ، وذلك على التفصيل الآتي : -

أما الشق الأول : فقد ثبت أن أحاديث المجموع المروية عن علي بن أبي طالب قد

(١) الإمام زيد : ص : ٢٦٤ - ٢٦٥ ومقدمة الروض النضير .

(٢) انظر : التمهيد ، المبحث الخامس ، الفقرة الثامنة .



رويت عنه في كتب السنن والصحاح والمسانيد الثابتة ، حتى الأحاديث التي طعن فيها بالخلافة زويت هي أيضًا في كتب السنن المشهورة بطرق أخرى صحيحة أو حسنة . ويقول الأستاذ أبو زهرة : « وقد راجعنا شرح المجموع الذي تعرض للرواية عند الجمهور ، ووازننا بينها وبين المروي عن علي عليه السلام ، فوجدنا المروي في الجملة يتوافق مع المروي عن علي في المسندات ، وإن خالفها فهو متفق في كثير من الأحيان مع السنة الحمديّة ومع المشهور عن أئمة المذاهب الأربعة » (١) .

ونضيف إلى ذلك أن تعدد الروايات في المسألة الواحدة عن الصحابي الواحد ليس خاصًا بعلي ، بل نجده بالنسبة لعمر بن الخطاب (٢) أيضًا من طبقة كبار الصحابة ، كما نجده بالنسبة لبعض ما يروي عن بعض الأئمة والفقهاء بعد عصر الصحابة وبعد عصر زيد . وأما الشق الثاني فقد سلم به الزيدية ، لكنهم لم يعتبروه طعنًا في صحة نسبة المجموع إلى زيد بن علي لثلاثة أسباب : -

الأول : أن الإمام الهادي إلى الحق كان له اختيار واجتهاد مستقل ولعله في اجتهاده كان يختار أحيانًا غير رأي الإمام زيد ( وكلاهما مروى عن علي بطريق مختلف ) والمذهب الزيدي يتسع لمثل هذا .

والثاني : أن الهادي مع مخالفته لبعض المروي في المجموع كان يحتج بأحاديث كثيرة مما اشتمل عليه المجموع . ولو كان في اختياره السابق يجعل كل ما في المجموع مردودًا في نظره لما احتج بعض ما اشتمل عليه .

والثالث : أن الهادي - بلا ريب - ثقة . وأبو خالد لم يثبت أنه غير ثقة . وتعارض روايات الثقات كثير في كتب السنة . وعمل المحققين في هذا هو الترجيح بينها من غير أن يكون في الأخذ برواية وعدم الأخذ بأخرى طعن في الثقة الذي رواها .

وبتطبيق هذه القاعدة المقررة في رواية السنة يجب أن نقرر : أنه لا يصح رفض المجموع لمخالفة بعض ما فيه لبعض ما جاءت به الثقات (٣) .

وفي الحق فقد قام أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة - في سبيل ردّ هذا الطعن بشقيه -

(١) الإمام زيد ص ٢٥٢ ومقدمة الروض النضير ص ٨٣ .

(٢) انظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع - الباب الرابع - المقرر الحادي والعشرون ( تناقض الرواية عن عمر ) ص ٥٠٤ - ٥٠٦ .

(٣) الإمام زيد ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ومقدمة الروض النضير .

بدراسة تفصيلية مستفيضة حول بعض ما رواه المجموع عن علي بن أبي طالب - مما يقوم حوله الطعن - مقارنة مع ما روى عنه في كتب الجمهور من أهل السنة ، وما روي عنه بطريق زيدي آخر هو : طريق الهادي يحيى وغيره من أئمة الزيدية ، فدرس مسائل ( بيع أمهات الأولاد ) و ( زكاة الإبل ) و ( شهادة الوالد لولده ) ، وما روي عن علي في كل منها مقارنة بعضه ببعضه الآخر ، وانتهى من <sup>(١)</sup> هذه المقارنة - ونواقفه - إلى أن ما روي في المجموع يشهد لصحة نسبه لزيد بن علي .

كما قام أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أيضًا بدراسة مستفيضة - تعتمد على المصادر السنية والزيدية معًا - حول ادعاء الوضع في بعض الأحاديث التي اشتمل عليها المجموع - مما ادعاه الذهبي - والتي أثبت شراح المجموع من الزيدية صحتها من طرق أخرى غير طريق المجموع . وقد انتهى من هذه الدراسة أيضًا إلى أن الوضع لم يثبت في واحد منها ، بل ثبتت صحتها بطرقٍ أخرى <sup>(٢)</sup> .

وأما ما يتصل بالطعن السابع - وقد قال به المستشرق الألماني برجشترسر <sup>(٣)</sup> - فقد قرأت ( المجموع ) بعناية كبيرة عدة مرات فلم أجد فيه على وجه الإطلاق ما يؤكد صحة القضايا التي أوردها برجشترسر وقررها في منتهى العموم . بل إن هذا الرأي تضمن - في نظري - تناقضًا داخليًا بين قضاياه العامة حيث يقول صاحبه أولاً : إن صاحب المجموع « استقاه من مصادر سنية محيطة به » ، ثم يقول : « وإن لم يقدم لنا من هذا الفقه السنني إلا نبدأ قليلة جدًا منه » ، فكيف استطاع برجشترسر أن يصل من هذه « النبد القليلة جدًا » التي يذكر أنها موجودة في المجموع إلى هذه النتيجة الكبيرة جدًا التي ابتدأ بها هذا الرأي وهي أن المجموع قد استقى من مصادر سنية محيطة بصاحبه الذي يؤكد أنه فقيه شيعي لم يتدرب الدربة الكافية بعد ؟ .

إننا على العكس من ذلك نرى في المجموع سمات منهجية أصيلة تدل بوضوح على صدوره من شيعي استقاه كله من مصادر شيعية خالصة ، وعلى سبيل المثال فكل أحاديثه وآثاره مروية بطريق آل البيت خاصة دون أي استثناء . ثم كيف يبيح فقيه شيعي لنفسه أن يستقي الفقه « من مصادر سنية محيطة به » مغفلاً مصادر العلم الشيعي الخاصة ؟ وكيف قبله كبار فقهاء الزيدية الشيعيون مع هذا ؟ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٤ - ٢٤٩ .

(١) الإمام زيد ص ٢٥٣ - ٢٥٧ .

(٣) انظر الفقرة الرابعة من هذا الفصل ومراجعتها .

وفيما يتصل بالتحديد الزمني الذي قرره برجشترسر كأقدم عهد للمجموع - وهو منتصف القرن الثاني - لا نعتقد أن أقل من ثلاثين سنة (١) في هذا القرن يمكن أن تحدث هذا التطور الكبير الذي يستطيع أن يلمسه في فقه العراق ، أما إذا كان يقصد ترتيب الكتب الفقهية المدونة فنحن نعلم جميعاً أن كتب المذهب الحنفي لم تدون بهذه الصورة إلا على يد : محمد بن الحسن ( المتوفى سنة ١٨٩ هـ ) أي بعد وفاة أبي خالد راوي المجموع بأكثر من ثلاثين سنة . أما في منتصف القرن الثاني - وعند وفاة أبي حنيفة - فلم تكن هذه الكتب قد دُوِّنت بعد علي هذه الصورة .

وهذا يقودنا إلى الطعن الثامن - وقد قال به الدكتور محمد يوسف موسى (٢) ، ويعتبر صدقاً للطعن السابق - وفيما يتصل بهذا الطعن نقول : إن البحث قد أدى بنا فعلاً إلى أن زيد بن علي لم يدوّن ( المجموع ) بقلمه أو حتى يملكه على أبي خالد إملاء ، بل إننا انتهينا إلى أن تبويبه وترتيبه لأبي خالد رواية ، لكن مادته العلمية كلها لزيد ، وسنرى أن هذا لا يؤثر في صحة نسبته إليه .

لكننا مع هذا لا نوافق على أن المجموع « تأثر بفقه العراقيين وكتبهم في الترتيب الفقهي ، أعني ما كتبه أبو حنيفة وشيوخه وتلاميذه » - كما قال صاحب الرأي - أما أبو حنيفة وشيوخه فلم يدوّن أحدهم فقهاً مرتباً منظماً بأية صورة ، وأما تلاميذه فلم يدوّن أحد منهم شيئاً إلا أبو يوسف ( المتوفى سنة ١٨٢ هـ ) ومحمد بن الحسن ( المتوفى سنة ١٨٩ هـ ) وقد كان ذلك بعد وفاة أبي خالد راوي المجموع بسنوات طويلة . ومن ثم لا نرى مانعاً من أن يكون ترتيب فقه أبي حنيفة ومدرسته قد تأثر فعلاً بترتيب ( المجموع ) بل إن هذا هو الوضع الذي يتفق مع مسار الأحداث كلها ، وليس هناك ما يمنع منه على وجه الإطلاق .

وإذا كان بعض المستشرقين يزعمون أن ترتيب كتب الفقه في مذهب أبي حنيفة قد تأثر بمصادر غير إسلامية (٣) ، فما المانع من أن يكون هذا الترتيب قد تأثر بمصدر إسلامي سابق هو المجموع ؟ وليس هناك ما يمنع أيضاً من أن يكون مالك بن أنس أيضاً قد تأثر بترتيب المجموع في موطنه ولسنا نجد نصوصاً تنفي هذا التأثير أو نصوصاً تؤيده ،

(١) أعني بين موت زيد بن علي سنة ١٢٢ هـ ومنتصف القرن الثاني سنة ١٥٠ هـ .

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي ص : ١٩٦ - ١٩٧ .

(٣) يروي بروكلمان : « وقد زعم هيفننج أن ترتيب مواد كتب الفقه عند الحنفية يحاكي ترتيب ( المشنا )

وهي أصل التلمود اليهودي » تاريخ الأدب العربي ج ٣ ص ٢٣٤ ، وسنعرض لذلك فيما بعد .

لكن ما الذي يمنع منه عقلاً وعادة وقد رتب الموطأ أيضًا ترتيبًا فقهيًا على حسب الأبواب المختلفة؟ وليس في كل ذلك، ولا فيما يتصل به، ما يطعن في صحة نسبة المجموع لزيد.

وفيما يتصل بالطعن التاسع فلا نرى أن إغفال أحد من كتاب التراجم أو كتاب الطبقات اسم كتاب معين يكون كافيًا - في ذاته - للطعن في صحة نسبة هذا الكتاب إلى من ينسب إليه في عشرات المصادر الأخرى التي أشارت إليه، وتلقته بالقبول. ومن ثم فقد عقب صاحب هذا الطعن وهو الدكتور: محمد يوسف موسى<sup>(١)</sup> أيضًا - على طعنه هذا بأنه لا يعني أنه يقول الكلمة الفاصلة في صحة نسبة (المجموع) لزيد بن علي، وإنما هو يقدم وجهات نظر عامة في بعض جوانب الموضوع تتطلب دراسة مستفيضة<sup>(٢)</sup> لكل جوانبه.

... نريد أن نصل من ذلك كله إلى أن هذه الطعون كلها لا تقدم في مجموعها - ولا يقدم أحدها - ما يمكن أن نعتبره طعنًا قويًا نافيًا لصحة نسبة (المجموع) لزيد بن علي، ذلك أن هذه الطعون كلها تجد أجوبة مقنعة قوية.

**٦** ونضيف إلى ما سبق ملاحظتين هامتين تجعلان استخلاص منهج المجموع جزءًا من هذه الدراسة، وهما:

**الأولى:** أن الطعون التسعة السابقة قد تضمنت كل ما يمكن أن يوجه من طعن إلى صحة نسبة المجموع إلى زيد، حيث شملت (النقد الخارجي) الموجه إلى الراوي أبي خالد وروايته للمجموع، كما شملت (النقد الداخلي) الموجه إلى ما تضمنه المجموع نفسه. وإذا كنا قد انتهينا إلى النتيجة السابقة فيما يتصل بالرد على هذه الطعون فإن دراسة منهج المجموع تصبح جزءًا من هذا البحث.

**والثانية:** أننا لو سلمنا جدلاً بصحة الطعون السابقة كلها - وليست تصح كما سبق - فإن استخلاص منهج المجموع يظل جزءًا من هذا البحث الذي يعني باستخلاص مناهج التشريع الإسلامي (في القرن الثاني الهجري). وتفصيل ذلك أننا لو سلمنا بأن أبا خالد هو صاحب المجموع وأنه من جهده الشخصي لكنه أراد الترويج له في أوساط الزيدية فنحله إمامهم الشهيد وأحسن في تدبير الأمر حتى تلقوه بالقبول وجعلوه أساس فقههم وأصولهم وحديثهم - فإن المجموع نفسه يظل نتاجًا فكريًا للقرن الثاني مما يدخله

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٩٨.

(١) المرجع السابق.

في صميم البحث ؛ لأن أبا خالد قد مات قبل أكثر من أربعين سنة من نهاية هذا القرن الذي هو مجال هذه الدراسة . ولم يطعن أحد في صحة نسبة المجموع إلى أبي خالد نفسه <sup>(١)</sup> ، إنما الطعون السابقة في صحة نسبه لزيد بن علي . فليكن إذن من صنع أبي خالد وتأليفه ، فإنه يدخل في صميم هذه الدراسة على أنه كتاب فقه وحديث من نتاج القرن الثاني يتضمن أصول خطة تشريعية اعتبرت أساس مذهب إسلامي قرونًا متتالية وحتى عصرنا هذا .

فعلى أي احتمال يدخل ( المجموع ) تحت هذا البحث . ونحن وإن كنا لم نجد طعنًا واحدًا يصلح كدليل مقبول للطعن في صحة نسبه لزيد مما جعلنا نرجح صحة هذه النسبة - قد وضعنا هذه الدراسة تحت اسم : ( منهج المجموع الفقهي المنسوب لزيد بن علي ) احتياطًا من أي اكتشاف قد يأتي بدليل قوي ينفي صحة هذه النسبة - وإن كان هذا - كما يبدو لي الآن - مستبعدًا جدًا . ثم إنني وضعته في هذا الباب - من حيث الترتيب التاريخي - في مقدمة المناهج المستخلصة ، بناءً على ما ترجح عندي من صحة نسبه لزيد ( المتوفى سنة ١٢٢ هـ ) . ولعلي بهذا كله قد أعطيت كل اعتبار في البحث حقه .

وقد ذكر شرف الدين الصنعاني في مقدمة شرحه للمجموع سنده المتصل إلى أبي خالد في أحد عشر قرنًا من سنة ١٢٢ هـ إلى سنة ١٢٢١ هـ ( وهو تاريخ وفاة شرف الدين الصنعاني نفسه ) ، وقد أثبت أن رواه كلهم في هذه الفترة الطويلة جدًا من الثقات <sup>(٢)</sup> . ولن نراجع هذه السلسلة الطويلة كلها ؛ لأننا نوافق أستاذنا الشيخ محمدًا أبا زهرة على أن كتب السنن والفقه قد استفاضت وانتشرت بين الناس فيما يشبه الإجماع النقلي المتواتر وذلك منذ النصف الثاني من القرن الثالث .

وقد رواه عن أبي خالد إبراهيم بن الزبيران الذي روى عنه أبو نعيم الحافظ ، ووثقه الزيدية جميعًا ، كما وثقه ابن معين . وقد كان إبراهيم بن الزبيران ملازمًا لأبي خالد وتلقى عنه المجموع - بقسميه الفقهي والحديثي - بترتيب أبي خالد نفسه ، ولقد توفي إبراهيم بن الزبيران سنة ١٨٣ هـ . ولم يؤثر لنا فيه طعن يمكن أن نعتبره دليلًا على الشك في روايته عن أبي خالد « وقد زكاه المعتدلة من الإمامية الاثنى عشرية » <sup>(٣)</sup> . ثم رواه عن إبراهيم بن الزبيران نصر بن مزاحم - ولم ينفرد بروايته عنه - وكان نصر

(١) انظر : الإمام زيد ص ٢٦٦ .

(٢) انظر : مقدمة الروض النضير الجزء الأول .

(٣) المرجع السابق والإمام زيد ص ٢٦٠ ومراجعته .

محدثًا ومؤرخًا ، وهو الذي أرخ لواقعة صفين وقال عنه الأصفهاني : « كان نصر ثبثًا في الحديث والنقل » ، وقد روى عنه الإمام الهادي إلى الحق يحيى في كتابه (الأحكام) في كتاب الطلاق ، وتوفي نصر في النصف الأول من القرن الثالث (١) . ثم رواه عن نصر بن مزاحم كثيرون منهم سليمان بن إبراهيم بن عبيد المحاربي المتوفى في النصف الثاني من القرن الثالث ، وفي عصره ظهر الإمام الهادي إلى الحق يحيى المؤسس الثاني لمذهب الزيدية والناشر له .

### ٨ . والآن ، ما هو (المجموع) الذي سنستخلص منهجه ؟ .

في الحقيقة إنني سأعتمد - بصورة أساسية - في استخلاص منهجه على النسخة التي حققها ونشرها المستشرق الإيطالي الدكتور أوجنيو جرفيني تحت عنوان (مجموع الفقه) وطبعه في ميلانو سنة ١٩١٩ م ، ويقع في ستة أجزاء في مجلد واحد كبير . وقد قدم لها محققها بدراسة مطولة مستفيضة ذات قيمة علمية تجمع بين الدقة والاستقصاء ، وقد أشاد بها الباحثون (٢) . وتحتوي الأجزاء الستة معًا على قسمين كبيرين : الأول (المجموع الفقهي) ويتكون من آراء فقهية كما يدل اسمه (وهو من صفحة ١ إلى صفحة ٢٦٥) ، والثاني (المجموع الحديثي) وهو أحاديث مروية بطريق آل البيت خاصة في أبواب مختلفة (وهو من صفحة ٢٦٨ إلى صفحة ٣٠٢) .

والمجموع الفقهي مرتب حسب الأبواب الفقهية المختلفة ، مثلاً (كتاب الطهارة) من ص ٣ - ٢١ ، (كتاب الصلاة) من ص ٢١ - ٦٧ ، (كتاب الجنائز) من ص ٦٧ - ٨٦ .. وهكذا .

ويستبعد الأستاذ محمد أبو زهرة بحق أن يكون زيد بن علي هو الذي دوّن (المجموع) بقلمه على هذا النحو ثم نسخه عنه أبو خالد . كما يستبعد أن يكون زيد أملاه كله على أبي خالد إملاء مرتبًا على هذا النحو الذي بين أيدينا . ولم نجد أحدًا ادعى أحد هذين الأمرين . ومن ثمّ يرجح أن المجموع روى بطريق الرواية الشفوية أحيانًا وبالإملاء أحيانًا ، فهذا ما يتفق مع روح العصر ؛ لأن التدوين العلمي بصورته المنظمة «لم يعرف إلا في الخمسين الثانية من القرن الهجري الثاني» (٣) .

(١) المرجعان السابقان ومقاتل الطالبين ص ٥١٤ .

(٢) انظر : مثلاً ما كتبه الدكتور محمد يوسف موسى في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٩٤ .

(٣) الإمام زيد ص ٢٧١ وراجع ما نقلته عن (المجموع) من قول أبي خالد إنه ما من حديث في المجموع إلا وقد سمعه من زيد عدة مرات . (الفقرة السادسة من هذا الفصل) .

ونحن نتصور أن يكون أبو خالد قد دون مدونات صغيرة متناثرة عن الإمام زيد ، واعتمد في غيرها مما لم يدونه على حافظته والسماع المتكرر المتتابع الذي أشار إليه صراحة ، ثم لما مات زيد بوب أبو خالد محفوظاته ومدوناته ورتبها ترتيباً فقهياً فكانت هي ( المجموع ) بقسميه . وكون الترتيب والتبويب لأبي خالد لا يؤثر في صحة نسبته لزيد ؛ لأن مادته العلمية له ، ولأن أحداً لم يطعن في صحة نسبة فقه أبي حنيفة المدون في كتب ظاهر الرواية ، مع أن الترتيب والتدوين كانا لمحمد بن الحسن والرواة عنه .

وبعد ، فهذا الكتاب هو الذي سنعتمد عليه - بصورة رئيسة - في استخلاص منهجه . ومن ثم فإنه يجب أن تفرق هنا بين ما يمكن أن نطلق عليه اسم ( منهج زيد ابن علي وأصوله ) وبين ( أصول الفقه الزيدي بعامة ) ، ذلك أن الفقه الزيدي أعم وأشمل من فقه الإمام زيد نفسه ؛ لأن الفقه الزيدي ليس كله فقه الإمام زيد ، بل هو فقه طائفة كبيرة من آل البيت كالهادي والناصر وغيرهما ممن جاؤوا بعد زيد . وبخاصة أن باب الاجتهاد في الفقه الزيدي كان مفتوحاً دائماً ولم يغلق ، وهو اجتهاد مطلق يشمل الأصول والفروع معاً . ويذكر أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أن الذين جاؤوا بعد زيد بن علي من أئمة الزيدية « ما كانوا يتقيدون بأصوله » <sup>(١)</sup> . وهذه أول نتيجة عملية لما قررته في التمهيد <sup>(٢)</sup> من وجوب التفريق بين ما يستخلص من فقه الأئمة المتبوعين الذين عاشوا في القرن الثاني ، وبين ما يمكن أن يستخلص من إضافات كبار أتباعهم الذين عاشوا بعد هذا القرن .

وبهذا التفريق تتميز هذه الدراسة من غيرها من الدراسات التي اختارت فقه إمام متبوع ، وقدمت أصول مذهبه العام الذي ينسب إليه ، والذي تكون في قرون متتالية ، وأسهم فيه كبار أتباعه بجهودهم الخاصة ، على أنها ( أصول زيد بن علي ) أو ( أصول أبي حنيفة ) أو ( أصول مالك ) ، وليست في الحقيقة إلا أصول المذهب الذي ينسب إلى هذا الإمام ، أو هي أصول هذا الإمام مضافاً إليها جهود كبار أتباعه على مر العصور .

(١) الإمام زيد ص ٣٣٢ ومن أئمة الزيدية بعد زيد : أحمد بن عيسى بن زيد ( المتوفى سنة ٢٤٧ هـ ) وهو حفيد صاحب المذهب ، والقاسم بن إبراهيم الرسي ( ١٧٠ - ٢٤٢ هـ ) ، والناصر أبو محمد الحسن بن علي وهو من أبناء الحسين بن علي ويسمى ( الأطروش ) و ( الناصر الكبير ) ( ٢٣٠ - ٣٠٤ هـ ) ، والهادي يحيى الذي أدخل المذهب إلى اليمن ( ٢٤٥ - ٢٩٨ هـ ) . وكلهم - ومن أتى بعدهم - لا يدخل في موضوعنا هذا ؛ لأن فقهم ليس من نتاج القرن الثاني .

(٢) انظر : البحث الثالث ( المجال الزمني لموضوع البحث ) .

٩ وبعد هذه الدراسة التي اقتضتها طبيعة الطعون الموجهة إلى صحة نسبة (المجموع) إلى زيد بن علي ، وتعددها - لست أجد أفضل من أن أختتم هذا الفصل بما ذكره الدكتور علي حسن عبد القادر عن (المجموع) حيث قال : « وأياً كان الأمر فإن هذا الكتاب يعتبر من غير شك من الكتب القديمة التي جمعت في الفقه المحض مرتبة على الأبواب ، فهو مصدر قديم عن المذاهب الفقهية الأولى يعطينا على الأكثر شيئاً عن المنهاج الفقهي العراقي بوجه عام ، لما يحتويه من آراء المدارس العراقية التي اختلفت واندثرت (١) ، كما أنه يعطينا شيئاً عن المنهاج الفقهي الذي استقت منه المذاهب العراقية بوجه خاص .

فهو من أجل هذا كله مصدر من الدرجة الأولى عن العصر السابق للمذاهب - الفقهية ، أو المعاصر لها (٢) .

والسبب في هذه الأفضلية التي أراها هو أن الدكتور علي حسن عبد القادر نفسه الذي قال ما نصه : « إنه لا توجد في الفقه الإسلامي طريقة بالمعنى الحقيقي » (٣) - يتحدث في نفس كتابه عن ( المنهاج الفقهي العراقي ) و ( المنهاج الفقهي ) الذي استقت منه المذاهب العراقية . وهنا نقول : إن هذا الحديث - وليس ذلك الحديث الآخر الذي ناقشته فيما سبق - هو الذي يحتوي على الحقيقة بالنسبة للفقه الإسلامي عامة .

\* \* \*

(١) بل سنرى في الفصل التالي أن (المجموع) لا يحتوي إلا آراء زيد بن علي دون آراء غيره من معاصريه الفقهاء ، كما أنه لا يحتوي آراء أحد من الطبقات التي سبقت زيداً إلا روايات عن آباءه أنفسهم على نحو خاص . ويبدو أن عبارة الدكتور علي حسن عبد القادر هذه ليست إلا صدقاً لما ذكره برجشترسر عن (المجموع) . وقد ناقشته في هذا الفصل فيما سبق .

وفي النهاية فليست هذه العبارة هي التي أوردت النص من أجلها .

(٢) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٨٢ - ١٨٣ . وأوجه النظر خاصة إلى قوله : ( المنهاج الفقهي العراقي ) و ( المنهاج الفقهي ) الذي استقت منه المذاهب العراقية .

(٣) راجع : التمهيد ، المبحث الثاني ( هل كان في القرن الثاني مناهج تشريعية ؟ ) ، الفقرة الثالثة ومراجعتها .



رَفَعُ

عبد الرحمن البغدادي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

الفصل الثاني : مصادر التشريع في ( المجموع )

أولاً : القرآن الكريم

من المسلمات البديهية في التشريع الإسلامي أن مصدر التشريع الأول فيه - المقدم على كل مصدر - هو القرآن الكريم . وهي أولية متفق عليها منذ عصر رسول الله ﷺ إلى عصرنا هذا ، وهي حقيقة لا يجوز لمسلم مخالفتها .

ومن ثمّ فمن المؤكد أنها كانت في اعتبار صاحب ( المجموع ) بحيث لم يكن يبحث عن الحديث والأثر أو يجتهد في مسألة فيها نص خاص من القرآن الكريم ، إلا أن يفسر الحديث أو الأثر نص القرآن على نحو ما . وقد روى في المجموع عن علي بن أبي طالب أثراً يشابه مضمونه معنى حديث معاذ بن جبل المشهور ، وفيه تقديم القرآن على كل مصدر ، حيث يروي زيد في ( باب القضاء ) عن علي قال : « أول القضاء ما في كتاب الله ﷻ ، ثم ما قاله الرسول ﷺ ، ثم ما أجمع عليه الصالحون ، فإن لم يوجد ذلك في كتاب الله ، ولا في السنة ، ولا فيما أجمع عليه الصالحون ، اجتهد الإمام في ذلك لا يألو احتياطاً ، واعتبر ، وقاس الأمور بعضها ببعض ، فإذا تبين له الحق أمضاه » (١) .

وبالرغم من أننا نجد في المجموع بعض التفسيرات الفقهية لبعض آيات القرآن - وسنمثل لها في حديثنا عن الاجتهاد - فإننا لا نجد في المجموع كله فكرة تفصيلية عن أصول الاستنباط من القرآن ، فلا نجد فيه حديثاً عن عامّ القرآن ، وخاصه ، ومفصله ، ومجمله ، ومحكمه ، ومتشابهه ، وناسخه ، ومنسوخه .. إلخ ، كما لا نجد فيه الصلة بين هذا المصدر الأول وبين المصدر التالي له وهو السنة من حيث تخصيصها ، أو تفضيلها ، أو إمكان نسخها لبعض آياته .. إلخ ، لا نجد شيئاً من ذلك مصرحاً به في ( المجموع ) ، كما أننا لا نستطيع أن نستنبط من نصوصه كلها - دون تكلف كبير غير مقبول - شيئاً من ذلك .

وربما كان هذا هو الوضع الطبيعي الذي يتمشى مع ظروف عصر صاحبه المبكر ، حيث لم تكن هذه المباحث الأصولية الخالصة قد عرضت للبحث والدراسة والتقنين .

فكل ما كان يحتاج إليه المجتهد في الفروع الفقهية عندئذ بالنسبة للقرآن أن يكون جامعًا له ، ذا قدرة على الاجتهاد الصحيح - بصورة عامة - في تفسير نصوصه بالرجوع إلى الاستعمالات اللغوية وما وصله من أحاديث وما تقرر من المقاصد الشرعية . وهذا ما نجده فعلاً في المجموع خاصًا بالقرآن الكريم .

ولو عاش زيد بن علي أكثر مما عاش ، وشغل بالبحث الفقهي سنوات أخرى أدرك فيها عصر التفريعات الفقهية الذي شهدته مدرسة أبي حنيفة وأصحابه بالكوفة - لكان قد أسهم بجهود فقهية كبيرة أخرى يتعرض فيها لمثل هذه المباحث ، ولو ضمن اجتهاداته في الفروع ، لكنه شغل سنوات من عمره الذي لم يتعد الثانية والأربعين بالاستعداد للخروج والدعوة لجمع الأنصار ، ومن ثمّ ليس لنا أن نتصور أنه استكمل كل ما كان يمكن أن يقدمه في مجال الدراسات الفقهية قبل وفاته .

علي أية حال ، فإن الصورة التي نستلخصها هنا من ( المجموع ) بالنسبة للقرآن الكريم تتمشى مع ظروف عصر زيد المبكر وحياته الخاصة معًا ، وتمثل فقهاً أقل في درجة تطوره من فقه العراق بعد عصر زيد ، كما هو مثلاً عند : ابن أبي ليلى وأبي حنيفة ومدرسته وسفيان الثوري أيضًا ، وهذا دليل آخر على أن المجموع مرحلة فقهية أسبق من مدرسة أبي حنيفة في سلك التطور الفقهي المتدرج ، وأنه لم يستفد ( فنيًا ) من فقه العصر الذي تلا عصر زيد .

ثم إننا نلاحظ أن زيدًا كان يقرأ القرآن بقراءة جده علي بن أبي طالب التي رواها عنه . وسنرى في هذا الفصل - عند الحديث عن الاجتهاد في المجموع - أن هذه القراءة لها نتائج تشريعية في استنباط بعض الأحكام الفقهية من القرآن الكريم .

\* \* \*

### ثانيًا : سنة رسول الله ﷺ

يلاحظ أن كل أحاديث المجموع المسندة إلى رسول الله ﷺ مروية بطريق علي بن أبي طالب وحده من الصحابة . وهذا يدل على أن زيدًا كان يقبل خبر الواحد العدل . وسند هذه الأحاديث المعتاد هو ما يرويه أبو خالد مثل : « حدثني زيد ، عن أبيه عن جده ، عن علي ؑ قال : قال رسول الله ﷺ .... » ومن ثمّ فإن من منهج ( المجموع ) في رواية السنة أن يقبل خبر الواحد العدل في كل طبقة .

وفي مرة واحدة يكتفى راوى المجموع بذكر السند هكذا : « حدثني زيد ، عن آبائه ، عن رسول الله ﷺ ... » ويعنى بأبائه : أباه عليًا ثم أبا أيه الحسين وجده الأعلى علي ابن أبي طالب (١) . وفي ثلاث مرات يذكر راوى المجموع الرواية عن رسول الله ﷺ عن طريق زيد مباشرة ، دون أن يذكر السند المتصل من زيد إلى رسول الله ﷺ (٢) ، وأرجح أن هذه الأحاديث الثلاثة التي رواها زيد عن رسول الله مباشرة قد وصلت إليه - مثل بقية أحاديث المجموع - بطريق آبائه المعتاد ، وإن لم يصرح بذلك في السند ، ومن ثمَّ يمكننا القول بأن زيدًا روى أحاديث المجموع عن رسول الله بطريق آبائه وحدهم ، وأنه قبل فيها خبر الواحد الصادق في كل طبقة ، حيث لا نجد في المجموع الأحاديث المتواترة أو المشهورة بالمفهوم الذي نجده في كتب مصطلح الحديث وعند بقية الأصوليين والفقهاء . فكل ما فيه أخبار آحاد بحسب سند روايتها ، وإن كان هذا لا يمنع من أن كثيرًا من أحاديث المجموع قد تواتر أو اشتهر بطريق رواية أخرى غير المجموع .

ولم نجد أيضًا أن زيدًا أورد حديثًا عن رسول الله ﷺ في ( المجموع ) ، ثم خالفه ، أو طعن في صحته ، أو تأول فيه . وهي نتيجة طبيعية . وإن كنت قد سجلتها هنا للمقارنة بين موقفه من الأحاديث المرفوعة إلى النبي ﷺ وموقفه من الآثار التي أوردها موقوفة على علي بن أبي طالب نفسه ؛ لأننا نرى أن هناك فارقًا بين الموقفين سنذكره عند تقرير ( قول الصحابي ) في المجموع .

لكن ، لماذا اقتصر المجموع في رواية السنة على علي بن أبي طالب وحده دون الصحابة جميعًا ؟ نجد في المجموع أثرًا على لسان علي نفسه نوره في سبيل الإجابة عن هذا السؤال ، وهو : « حدثني زيد ، عن أبيه ، عن جده ، عن علي ﷺ قال : ما دخل نوم عيني ولا غمض رأسي على عهد رسول الله ﷺ حتى علمت ذلك اليوم ما نزل به جبريل ﷺ من حلال ، أو حرام ، أو سنة ، أو كتاب ، أو أمر ، أو نهي ، وفيمن نزل » (٣) . وحين يروي زيد عن جده علي بن أبي طالب الخبر ويأخذ به فإتما يعني أنه يؤمن بأن عليًا قد علم كل حلال وحرام في كتاب وسنة وعلم ظروف كل حكم وأسبابه . وهو كل ما يحتاج إليه الفقيه فيما يتصل بالنصوص . لكن هل معنى ذلك أنه يستطيع أن يستغني بما يرويه عنه عن كل ما يروي بطريق غيره من الصحابة ؟ .

(١) المجموع ص : ٢٥ .

(٢) انظر : المجموع ص : ٢٠ ، ٣٣ - ٣٤ ، ٢٠٥ .

(٣) المجموع ص : ٢٦٩ - ٢٧٠ .

أعتقد أنه يجب علينا أن نتلمس الإجابة في الظروف السياسية التي أحاطت بحياة زيد وأدت إلى استشهاده ، أعني اضطهاد معظم الأمويين المستمر لآل البيت بصورة عنيفة ومستمرة دفعت زيدًا إلى الخروج والاستشهاد . فهذا الاضطهاد الذي اقترن بالإقلال المتعمد الظالم من شأن علي بن أبي طالب ، والذي كان - في الغالب - سياسة رسمية للدولة الأموية أخذت طابع المغالاة أحيانًا بلعن علي على المنابر - لا بد أن يكون له رد فعل عند آل البيت جميعًا - وفي مقدمتهم زيد - وقد تمثل رد الفعل هذا - فيما تمثل من مظاهر - في نزعة الاكتفاء بما عندهم من علم متوارث يروونه بينهم طبقة عن طبقة ، ومع الشعور - الذي ربما يكون خفيًا غير مصرح به - بنوع من الاستعلاء عن الرواية عن غيرهم . ودائمًا يكون في رد الفعل بعض المغالاة .

وهذا بالإضافة إلى أن آل البيت جميعهم - ومنهم زيد - كانوا يؤمنون بأن عليًا أفضل الصحابة وأعلمهم بالقرآن والسنة ، وأنه لم يفته من علمهما شيء يستحق الرجوع إلى غيره من الصحابة فيه (١) .

وفي ( المجموع ) بقسميه الفقهي والحديثي مائتان وأربعة وثلاثون حديثًا مسندة - بالطريق السابق - إلى رسول الله ﷺ . وتفصيلها على النحو الآتي : -

أولاً : المجموع الفقهي . كتاب الطهارة : عشرون حديثًا ، كتاب الصلاة : ثمانية وثلاثون حديثًا ، كتاب الجنائز : عشرون حديثًا ، كتاب الزكاة : تسعة أحاديث ، كتاب الصيام : عشرة أحاديث ، كتاب الحج : ثمانية عشر حديثًا ، كتاب البيوع : تسعة وعشرون حديثًا ، كتاب الطلاق : ثمانية أحاديث ، كتاب السير : عشرة أحاديث ، كتاب الفرائض والموارث : حديث واحد .

ثانيًا : المجموع الحديثي . ويتضمن سبعة وخمسين حديثًا في أبواب متفرقة .

وسنرى عند حديثنا عن ( الاجتهاد في المجموع ) نماذج للاجتهاد في فقه السنة . لكنها اجتهادات بسيطة تعتمد على التفسير اللغوي أحيانًا ، وعلى شيء قليل من الرأي في أحيان أخرى . أي أننا لا نجد ما يمكن أن نستخلص منه قواعد أو أصولاً واضحة

(١) على أنه يجب أن نلاحظ هنا أن هناك فرقًا كبيرًا بين تصور زيد بن علي والزيدية لعلي بن أبي طالب وعلمه ، وبين تصور الإمامية الاثنى عشرية له ، حيث يذهب الإمامية - كما سيأتي - إلى إضفاء طابع إلهي غير بشري على علي وعلمه ومصدره ، مثله في ذلك مثل أئمتهم الآخرين من أبنائه . أما زيد فلم يكن يرى في علي إلا بشرًا أولاً وأخيرًا ، ومن ثم فإن علمه مكتسب كعلم بقية الصحابة ، وإن فاقهم في مقدار هذا العلم كما كان يرى .

متميزة مقننة لاستنباط الأحكام الفقهية من الأحاديث عن طريق تحديد عامها وخاصها ، وناسخها ومنسوخها ، ومطلقها ومقيدها .. إلخ . وكل ذلك يتفق مع طبيعة عصر زيد وظروفه الخاصة كما أسلفت في حديثي عن القرآن في المجموع .

وتجدر الإشارة إلى أن من هذه الأحاديث التي نجدها في ( المجموع ) مروية عن رسول الله ﷺ بطريق علي بن أبي طالب ما يأتي : « حدثني زيد ، عن أبيه ، عن جده ، عن علي عليه السلام قال : نهى رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة عام خبير » (١) . ومسألة نكاح المتعة من أهم مسائل الخلاف بين الشيعة الإمامية التي تحلها وتكره إنكاراً قاطعاً صحة نهى رسول الله ﷺ عنها ، وبين كل المذاهب الإسلامية الأخرى التي تحرمها تحريمًا قاطعًا وتؤكد نهى الرسول عنها في أكثر من زمان ومكان (٢) .

وها نحن نجد ( المجموع ) - الذي هو فقه شيعي يستند إلى الأحاديث المروية عن آل البيت - يروى عن طريق علي نفسه نهى رسول الله ﷺ عنه .

\* \* \*

### ثالثًا : الإجماع

لم أجد في ( المجموع ) بقسميه شيئًا عن الإجماع كمصدر تشريعي إلا ما ورد على لسان علي بن أبي طالب في ( كتاب الشهادات ) باب القضاء من قوله الذي أوردته فيما يتصل بالقرآن في المجموع ، وفيه بعد كتاب الله وسنة رسوله « ثم ما أجمع عليه الصالحون » ، وذلك قبل اللجوء إلى الاجتهاد . وقد ذكره راوي المجموع دون أي تعليق عليه منه أو من زيد .

فإذا ما تركنا هذا القول المروي عن علي بن أبي طالب - لم نجد في ( المجموع ) بعد ذلك أي ذكر للإجماع أو تطبيق له ، فكل الأحكام التي فيه إما أن تكون نص حديث مروي عن رسول الله ﷺ ، أو قولاً مرويًا عن علي بن أبي طالب ، أو اجتهادًا فرديًا من زيد لا يذكر فيه أنه إجماع ، بل لا يذكر زيد أي رأي لأي فقيه آخر معاصر له أو سابق عليه . كما أن زيدًا لم يذكر رأيه في ( الإجماع ) كمصدر تشريعي . ومن ثمَّ لن نستطيع أن نتعرف على مفهومه عنده ، وهل كان هو المعلوم من الدين بالضرورة ؟ أم كان غير

(١) المجموع ص : ١٩٧ .

(٢) انظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٢٨٨ - ٣٠٠ ومراجعته .

ذلك من مفاهيم الإجماع التي عرفها الفقهاء بعد زيد ؟ فقد أغفل المجموع ذكر كل ما يتصل بالإجماع إذا استثنينا عبارة علي السابقة التي يبدو أن زيّدًا رواها على أنها مجرد قول من أقواله التشريعية التي حرص على جمعها وروايتها عنه بعد أن وصلت إليه بطريق أبيه عن جده .

ولعل ظروف زيد السياسية واضطهاد الأمويين له على النحو السابق لم تتح له - حتى مقتله - ظروف تكوين رأي واضح في ( الإجماع ) كمصدر تشريعي . ولعله كان له رأي فيه لم يسجل لنا في ( المجموع ) ما يدل عليه . ويضاف إلى ذلك أن ظروف أهل البيت بعامة كانت تباعد بينهم وبين الحديث عن ( إجماع الصحابة ) ؛ لأن لهم آراء معينة في عدد منهم ، وبخاصة محاربي علي بن أبي طالب وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص .

والمؤكد أننا لا نجد في المجموع ما يمكن أن يستنبط منه فكرة واضحة عن الإجماع كمصدر تشريعي ، من حيث مفهومه ، وإمكان تحققه ، وحجتيه ، كل ما نجده في المجموع خاصًا بالإجماع هو رواية قول علي السابق دون أيّ تعليق . ومن ثمّ ليس الإجماع مصدرًا تشريعيًا نستطيع أن نتبينه في المجموع .

\* \* \*

### رابعًا : قول الصحابي

نجد في ( المجموع ) عددًا كبيرًا من الآثار مسندة إلى علي بن أبي طالب ، وطريق روايتها هو آل البيت أيضًا ، أعني عليًا زين العابدين أبا زيد ، وجده الحسين . وفي هذه الآثار لا يذكر على أنها مروية عن رسول الله ﷺ . ومن الواضح أن أكثرها اجتهادات فقهية خاصة لعلي نفسه ، وربما كان يرجع في بعضها إلى نصوص عن رسول الله ﷺ ، لم يصرح بروايتها .

وقد بلغت هذه الآثار المسندة لعلي في أبواب المجموع بقسميه عددًا زاد على الأحاديث المرفوعة إلى رسول الله ﷺ إذ تبلغ الآثار الموقوفة عن علي أربعمئة وأربعة وثلاثين أثرًا منبثة بين أبواب المجموعين على النحو التالي :

المجموع الفقهي : كتاب الطهارة : سبعة عشر أثرًا ، كتاب الصلاة : ثمانية وستون أثرًا ، كتاب الجنائز : اثنان وعشرون أثرًا ، كتاب الزكاة : سبعة عشر أثرًا ، كتاب

الصيام : أربعة عشر أثرًا ، كتاب الحج : اثنان وأربعون أثرًا ، كتاب البيوع : ثمانية وثلاثون أثرًا ، كتاب الشهادات : خمسة وثلاثون أثرًا ، كتاب النكاح : خمسة وعشرون أثرًا ، كتاب الطلاق : سبعون أثرًا ، كتاب السير : اثنا عشر أثرًا ، كتاب الفرائض والموارث : خمسة وثلاثون أثرًا .

المجموع الحديثي : تسعة وثلاثون أثرًا في أبواب متفرقة .

والسند المعتاد في رواية هذه الآثار عن علي هو « حدثني زيد عن أبيه ، عن جده ، عن علي عليه السلام قال : .. » وأحياناً يكون السند هكذا : « حدثني زيد ، عن أبيه ، عن علي بن علي عليه السلام ... » بدلاً من ( عن أبيه ، عن جده <sup>(١)</sup> ) . ومرة واحدة يروي زيد عن علي بن أبي طالب مباشرة دون ذكر السند <sup>(٢)</sup> . وأعتقد أن هذا الخبر أيضاً وصله عن طريق أبيه عن جده ، وإن لم يذكر السند المعتاد ، ولعله سهو من أبي خالد نفسه ، أو لعله من الأجزاء التي دونها عن زيد ، ولم يذكر فيها سند الخبر باعتبار أن هذا الطريق هو مصدر رواياته كلها ، فلا بأس من أن يغفله مرة . والصحابي في المجموع إنما هو علي بن أبي طالب وحده ، فكما لا نجد لغيره من الصحابة رواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا نجد أية اجتهادات أو آراء فقهية أو آثار منسوبة لغيره من الصحابة ، باستثناء قول لعمر بن الخطاب يذكره زيد ، لا لذاته ، ولا لأنه رأى عمر ، إنما لوروده في سياق رواية أثر عن علي بن أبي طالب في بطلان صلاة المأمومين ببطلان صلاة الإمام . فيروي أبو خالد : حدثني زيد ، عن أبيه ، عن جده ، عن علي عليه السلام قال : صَلَّى عمر بالناس الفجر ، فلما قضى الصلاة أقبل عليهم فقال : أيها الناس ، إن عمر صلى بكم وهو جنب <sup>(٣)</sup> . فقال الناس : فما ترى يا أمير المؤمنين ؟ قال : عليّ الإعادة ولا إعادة عليكم . فقال له علي عليه السلام : بل عليك وعليهم الإعادة ، ألا ترى أن القوم يأتون بإمامهم ، يدخلون بدخوله ، ويخرجون بخروجه ، ويركعون بركوعه ، ويسجدون بسجوده ، فإذا دخل عليه سهو دخل على مَنْ خلفه .

قال : « فأخذ قوم بقول علي عليه السلام ، وأخذ قوم بقول عمر » ثم يروي أن زيّدا اختار قول جده علي <sup>(٤)</sup> .

(١) انظر المجموع : ١٦ فقرة ٧٦ ، ص ١٩ فقرة ٨٩ ، ص ٧٢ فقرة ٣١٤ .

(٢) المجموع ص ٨٩ .

(٣) ولم يكن يعلم ذلك طبعاً أثناء الصلاة . (٤) المجموع ص ٤٣ - ٤٤ .



ومن الواضح أن رأي عمر هنا لم يقصد به إيرادته لذاته إنما لوروده في سياق الأثر المروي فيه قول علي واجتهاده . ويدل على ذلك أننا لا نجد آراء أخرى لعمر - أو لغيره من الصحابة عدا علي - قبل ذلك أو بعده ، بل نجد في ( المجموع ) أن عمر بن الخطاب كان كثيراً ما يحيل سائليه على علي ، ويصرح عمر أيضاً بأن علياً « أحفظ منه للحديث رسول الله ﷺ » ، ومن ثمَّ يجيبهم عليٌّ <sup>(١)</sup> . كما نجد في ( المجموع ) أيضاً أن معاوية ابن أبي سفيان كان يرسل لعلي من يستفتيه في بعض مسائل الميراث المشككة التي لا يستطيع هو ومن معه أن يجيب عنها ، مما حمل علياً على أن يقول : « لعن الله قوماً يرضون بحكمنا <sup>(٢)</sup> ويستحلون قتالنا » .

ويمكننا أن نتلمس سبب اقتصار المجموع على اجتهادات علي من بين الصحابة فيما ذكرناه من تعليل لاقتصاره على روايات علي وحده عن رسول الله ﷺ ، أي أنه إلى جانب رد الفعل لانتقاص الأمويين من علي - فإن زياداً - بناءً على ما رواه عن علي من قوله السابق في علم الكتاب والسنة والوحي وظروفه - كان يؤمن بأن جده علياً يستطيع - فيما ليس فيه نص خاص - أن يجتهد ويقيس اجتهاداً وقياساً صحيحين حيث تكونت عنده من علمه بالنصوص وفقهها ملكة تشريعية صادقة الحدس سليمة القياس . وأقطع بأن اقتصار زيد على آثار علي وحده من بين الصحابة لم يكن سببه ما اعتقده الشيعة الإمامية بعد ذلك في أئمتهم - وأولهم علي بن أبي طالب - من صدور علمهم عن الوحي والإلهام ، وعصمتهم تبعاً لذلك من الخطأ ، حيث لم يكن زيد يرى - كما رأى الإمامية بعد - أن علياً قد أوتي علماً محيطاً بكل ما كان وما يكون ، ومن ثمَّ يرتفع فوق مستوى الخطأ والنسيان وكل ما يعرض للفكر البشري . والدليل على هذا أننا لم نجد في ( المجموع ) ولا في غيره مما صحت نسبته لزيد بن علي نصاً واحداً يصف علياً أو علمه بهذه الأوصاف . وكيف تكون آثار علي فوق مستوى الخطأ والمراجعة ونحن نجد زياداً يخالف بعض اجتهاده في المجموع ؟ .

ففي ( باب بيع المدبر وأمهات الأولاد ) من ( كتاب البيوع ) يروي خالد : « حدثني زيد ، عن أبيه ، عن جده ، عن علي ﷺ أن رجلاً أتاه فقال : إني جعلت عبدي حرّاً إن حدث بي ما حدث ، أفلي أن أبيعه ؟ قال : لا . قال : فإنه قد أحدث ؟ قال : حدثه

(١) المرجع السابق ص ١٩ في السؤال عن كيفية الغسل ، وما يحل للرجل من امرأته الحائض ، و ص ١٢٦

- ١٢٧ في السؤال عن فدية من أصاب بيض نعام في الحرم وهو محرم .

(٢) يعني باجتهادنا في الفروع الفقهية .

على نفسه وليس لك أن تبيعه .

وقال زيد عليه السلام : لو أن رجلاً باع المدبر من نفسه جاز ذلك <sup>(١)</sup> . فبالرغم من أن زيداً روى أن علي بن أبي طالب لم يكن يجيز بيع المدبر ، فإنه رأى تبعاً لبحثه الخاص واجتهاده - أنه يجوز بيعه مخالفاً بذلك فتوى جده علي <sup>(٢)</sup> . ومن ثم لم يكن لاجتهادات علي الخاصة صفة الإلزام التشريعي كما كان لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، التي لم يخالفها زيد مرة واحدة - كما سبق - ولهذا لا أوافق على ما ذكره أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة من قوله : إن في المجموع - إلى جانب آراء الإمام زيد الخاصة - « مرويات عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وطريق الرواية هو علي كرم الله وجهه ، ومرويات رواها عن علي موقوفة عنده ، وقد روى هذا وذاك ، وخرج عليه ، ولم يخالفه » <sup>(٣)</sup> .

وكما سبق فإن زيداً لم يخالف ما روي له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة واحدة ، لكنه خالف ما رواه علي من بعض اجتهاداته الخاصة ، وإن يكن ذلك نادراً إلا أن حدوثه مرة واحدة يكفي للحكم بأن موقفه من اجتهادات علي الخاصة لم يكن مشابهاً لموقفه مما يروي له بطريق علي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . ويبدو أنه كان يعرض نتائج اجتهادات علي التي يرويها على جهوده الخاصة في المسألة ، على أنه كان يوافق في الأغلب الأعم ، وليس في جميع الحالات دون الاستثناء .

وفي الحق فإن مسألة ( بيع المدبر ) كانت مثار خلاف كبير بين الفقهاء في القرن الثاني ، وقد تعدد فيها رأيهم تبعاً لاختلاف آثارهم المروية فيها ، مما يحملنا على أن نتساءل : ما الذي استند إليه زيد في مخالفته لقول علي هنا ؟

لقد ذهب أبو حنيفة <sup>(٤)</sup> إلى أنه لا يجوز بيع المدبر ؛ لأنه يروي عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا يباع المدبر ، ولا يوهب ، وهو حر من الثلث » . وقد وافق مالك بن أنس أبا حنيفة في هذا حيث قال : الأمر المجتمع عليه عندنا في المدبر أن صاحبه لا يبيعه ، ولا يحوله عن موضعه الذي وضعه فيه <sup>(٥)</sup> .

لكن الشافعي أجاز بيعه وروى أحاديث متصلة متتالية تروي أن رجلاً دبر عبداً له ،

(١) المجموع ص : ١٧١ .

(٢) هذا يبدو لنا من نص زيد السابق ، وراجع أقوال علماء الزيدية في المسألة في (الروض النضير) ٦٠٣/٣ .

- ٦٠٤ ( طبعة مكتبة المؤيد بالطائف ) . (٣) الإمام زيد ص ٣٢٦ .

(٤) المبسوط ١٧٩/٧ ، والنكت الطريفة للكوثري ص ٢٣ .

(٥) الموطأ ٨١٤/٢ ، ٨١٥ .

ثم احتاج إلى ثمنه ، فباعه رسول الله ﷺ<sup>(١)</sup> . وقد أطال الشافعي في الاستشهاد لصحة قوله وردُّ رأي المخالف<sup>(٢)</sup> إلا أن الرأي المخالف يروى عن أبي جعفر محمد الباقر (أخي زيد بن علي صاحب المجموع) أن رسول الله ﷺ إنما أذن في بيع خدمة المدير لا في بيع نفسه<sup>(٣)</sup> . وقد رد الشافعي بأن هذه رواية منقطعة تخالف الأحاديث المتعددة المتصلة<sup>(٤)</sup> .

وقد وافق الشافعي في جواز بيع المدير أحمد وأبو ثور وإسحاق وأهل الظاهر ، وروي أنه قول عائشة ومجاهد والحسن وطاوس . وكرهه ابن عمر وزيد بن ثابت ومحمد بن سيرين وابن المسيب والزهري والشعبي والنخعي والليث بن سعد . وقال أبو الوليد الباجي : إن عمر رضي الله عنه رد بيع المدبرة في ملاء خير القرون ، وهم حضور متوافرون ، وهو إجماع منهم أن بيع المدير لا يجوز<sup>(٥)</sup> .

فهل علم زيد بطريق آخر مقبول عنده حديث رسول الله ﷺ الذي استشهد به الشافعي في جواز بيع المدير ، فرد قول علي فيه لمخالفته ما صح لديه عن رسول الله ﷺ ؟ أم أن زيدا رأى أن المسألة اجتهادية لا نص فيها من كتاب أو سنة فاجتهد فيها هو أيضًا ، فخالف اجتهاده اجتهاد علي حيث رأى هو أنه لا مانع من أن يباع المدير ؟ لا أستطيع أن أقطع بأحد الاحتمالين حيث لم أجد في (المجموع) ما يؤيد أحدهما إذ اقتصر راويه على إيراد قول علي ثم قول زيد الذي يخالفه .

وكان يروى أن رسول الله ﷺ إنما باع خدمة المدير لا رقبته « يعني أنه أجره ، والإجارة تسمى بيعًا بلغة أهل المدينة » كما يقول السرخسي<sup>(٦)</sup> . أما زيد فقد خالف جده عليًا بعد أن روى قوله ، مما يحملنا على القول بأن (قول الصحابي) - الذي تمثل في علي وحده - لم يكن مصدرًا تشريعيًا ملزمًا في المجموع كما كانت سنة رسول الله ﷺ التي رويت فيه بطريق علي .

(١) الأم ٣٤٧/٧ - ٣٤٨ ، ٣٥٨ - ٣٦٠ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) رواه الدارقطني . انظر : النكت الطريفة ص : ٢٣ ، والمبسوط ١٧٩/٧ .

(٤) الأم ٣٥٩/٧ .

(٥) النكت الطريفة ص : ٢٣ ، وانظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٣٥٣ - ٣٥٨ .

(٦) المبسوط ١٧٩/٧ .

### خامساً : الاجتهاد

إذا سلمنا بأنه لا يوجد ( فقه ) جدير بهذا الوصف حقاً دون أن يحتوي على الاجتهاد العقلي بصورة أو بأخرى - فإن لنا أن نتوقع وجود مثل هذا الاجتهاد في (المجموع الفقهي) . وأنواع الاجتهاد التي نجدها فيه هي كما يلي :

١- اجتهاد يدور في نطاق تفسير النص القرآني واستنباط بعض الأحكام الفقهية منه ، مثل ما يرويه أبو خالد في تفسير قوله تعالى : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ بِهِ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [المائدة : ٨٩] .

يقول : « سمعت زيدا رضي الله عنه يقول : الأيمان ثلاثة : يمين الصبر ، ويمين اللغو ، ويمين التحلة ، فسألناه عن تفسير ذلك فقال رضي الله عنه : يمين الصبر : الرجل يحلف على الأمر وهو يعلم أنه يحلف على كذب فهذه يمين الصبر ، وهي إحدى الكبائر وإثمها أعظم من كفارتها ، فينبغي أن يتوب إلى الله تعالى وأن يقلع <sup>(١)</sup> ، وليس فيها كفارة » <sup>(٢)</sup> .

وأما يمين اللغو : فهو الرجل الذي يحلف على الأمر وهو يظن أنه كما حلف عليه ، فليس في ذلك كفارة ولا إثم ، وهو قول الله تعالى : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ﴾ [المائدة : ٨٩] .

وأما يمين التحلة : فهو الرجل الذي يحلف ألا يفعل أمراً من الأمور ، ثم يفعله ، فعليه في ذلك الكفارة كما قال الله تعالى : ( إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات ) <sup>(٣)</sup> ، وذلك قول الله تعالى : ﴿ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ مُبِينٌ ﴾ [التحریم : ٢] <sup>(٤)</sup> ثم يسوق أثراً في تفسير بعض ما ورد في الكفارة في الآية ، فيروي بعد ذلك مباشرة : « تغديهم وتعشيهم نصف صاع من بر أو سويق أو دقيق أو صاعاً من تمر

(١) يبدو أن هذا ما يعنيه بكفارتها .

(٢) يعني ليس فيها كفارة مالية أو بدنية ، إنما كفارتها التوبة .

(٣) وهي قراءة ابن مسعود انظر : تفسير القرطبي ٢٨٣/٦ ويبدو أنها كانت أيضاً قراءة علي بن أبي طالب حيث روى أن زيدا كان يقرأ بها ويرويه عن علي . انظر : الفهرست للطوسي ص ١١٥ .

(٤) المجموع ص ١١٢ - ١١٣ .

أو صاعًا من شعير تغديهم وتعشيبهم .

قوله تعالى : ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾ [المائدة : ٨٩] . قال : أوسطه الخبز والسمن ، والخبز والزيت ، وأفضله الخبز واللحم ، وأدناه الخبز والملح . وقوله تعالى : ﴿ أَوْ كَسَوْتُهُمْ ﴾ [المائدة : ٨٩] قال : « تكسوهم ثوبًا يجزئهم أن يصلوا فيه » (١) .

وتطبيقًا لما ورد في سورة المائدة من قوله تعالى : ﴿ عَشْرَةَ مَسْكِينٍ ﴾ [المائدة : ٨٩] يقول زيد في الرجل لا يجد إلا مسكينًا واحدًا ، فردده (٢) عليه عشرة أيام : « لا يجزئه إلا عن مسكين واحد » (٣) كما كان من اجتهاد زيد في فقه النص القرآني أنه كان يرى أنه لا يجوز إطعام أحد من أهل الذمة من الكفارة ، وكان يقول : « لا يجزئه أن يطعم أهل الذمة من شيء فرضه في القرآن ، ويجزئه أن يطعمهم من صدقة الفطر » (٤) .

كما يفسر زيد « المحصر » في قوله تعالى : ﴿ وَاتَّبِعُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ [البقرة : ١٩٦] بأنه المهدد « من كل عدو خالس ، أو مرضٍ مانع » ثم يفسر باقي الآية (٥) .

ويفسر زيد حد كلب الصيد المعلم ونحوه في قوله تعالى : ﴿ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ [المائدة : ٤] . بأن حدَّ تعليم الكلب والفهد ألا يأكل من الصيد ، وحد تعليم البازي والصقر أن يُدعى فيجيب (٦) . وإلى جانب التفسير الفقهي لآيات القرآن الكريم نجد التفسير اللغوي في مثل ما يرويه أبو خالد : « سمعت زيدًا ؓ وقد سئل عن قوله ﷻ : ﴿ أَقْرِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾ [الإسراء : ٧٨] . فقال : دلك الشمس : زوالها ، وغسق الليل : ثلثه حتى يذهب البياض من أسفل السماء (٧) ، فهو تفسير يقصد به أيضًا الاستعانة على استنباط بعض الأحكام الفقهية من آيات القرآن الكريم .

٢- اجتهاد في تفسير نص حديث عن النبي ﷺ ، واستنباط بعض الأحكام الفقهية

(٢) الطعام أو الكساء .

(١) المجموع ص ١١٣ .

(٤) المرجع السابق ص ١١٤ - ١١٥ .

(٣) المجموع ص ١١٤ .

(٦) المجموع ص ١٤٧ .

(٥) المجموع ص ١٣٥ .

(٧) المجموع ص : ٢٤ .

منه . مثل ما يرويه أبو خالد : « حدثني زيد ، عن أبيه ، عن جده ، عن علي عليه السلام قال : أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل له : إن عبد الله بن رواحة ثقيل . فأتاه وهو مغمى عليه ، فقال عبد الله بن رواحة (١) : يا رسول الله ، أغمي عليّ ثلاثة أيام فكيف أصنع بالصلاة ؟ قال : صلّ صلاة يومك الذي أفقت فيه فإنه يجزئك . وقال زيد عليه السلام في المغمى عليه : إن أغمي عليه أقل من ثلاثة أيام أعاد جميع ذلك ، وإن أغمي عليه ثلاثة أيام أو أكثر أعاد الصلاة التي يفيق فيها في وقتها ، وإن أفاق قبل المغرب أعاد الظهر والعصر ، وإن أفاق قبل الفجر أعاد المغرب والعشاء . وهذا تفسير قول النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن رواحة : أعد صلاة يومك (٢) .

وهذا اجتهاد في تفسير هذا الحديث واستنباط بعض الأحكام الفقهية منه . ومثله ما يرويه أبو خالد عن زيد في تفسير حديث « البيعان بالخيار » ، ويستشهد زيد في هذا التفسير بالاستعمال اللغوي القرآني حيث يروي أبو خالد : « حدثني زيد عليه السلام عن أبيه ، عن جده ، عن علي عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « البيعان بالخيار فيما تبايعا حتى يتفرقا عن رضا » .

فسألت زيداً عليه السلام عن الفرقة ، بالأبدان أو بالكلام ؟ فقال : بل بالكلام ، وإنما يقول : الفرقة بالأبدان من لم يعرف كلام العرب ، ألا ترى إلى قول الله تعالى : ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ﴾ [آل عمران : ١٠٥] إنما افرقوا بالكلام ، وقد كانت أبدانهم مجتمعة (٣) . وقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ١٥٩] . إنما فارقوا بالكلام (٤) .

وإلى جانب التفسير الفقهي للحديث نجد أيضاً التفسير اللغوي الذي يحتاج أيضاً لشيء من « الفقه » بمعناه العام مثل : « حدثني زيد ، عن أبيه ، عن جده ، عن علي عليه السلام قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شرطين في بيع ، وعن سلف وبيع ، وعن بيع ما ليس عندك ، وعن ربح ما لم يضمن ، وعن بيع ما لم يقبض ، وعن بيع الملامسة ، وعن بيع المنابذة ، وطرح الحصاة ، وعن بيع الغرر ، وعن بيع الآبق » (٥) ، قال أبو خالد : فسّر

(١) يعني بعد أن أفاق في حضور النبي صلى الله عليه وسلم . (٢) المجموع ص ٥٤ .

(٣) وهي قراءة على بن أبي طالب ، وعنه أخذها حمزة والكسائي وغيرهما ، انظر : تفسير القرطبي ١٤٩/٧ وهذا دليل على أن زيداً كان يقرأ بقراءته التي رواها عنه كما سبق .

(٤) المجموع ص ١٥٩ وانظر في تفسيرات مشابهة لبعض الأحاديث ص ١١٩ - ١٢٠ ، ١٥٠ - ١٥٢ .

(٥) المرجع السابق ص ١٥٣ - ١٥٤ .

لنا زيد عليه السلام ( عن شرطين في بيع ) أن يقول : بعتك هذه السلعة على أنها بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا ، أو على أنها إلى أجل كذا وكذا .

و ( عن سلف وبيع ) أن تبيع السلعة ثم تشتريها بعد ذلك فتدفعها إلى الذي بعته إياه .  
و ( ربح ما لم يضمن ) : أن يشتري الرجل السلعة ، ثم يبيعها قبل أن يقبضها ويجعل للآخر بعض ربح .

و ( بيع ما لم يقبض ) : أن يشتري الرجل السلعة ، ثم يبيعها قبل أن يقبضها .  
و ( بيع الملامسة ) : بيع كان في الجاهلية ، يتساوم الرجلان بالسلعة ، فأيهما لمس وجب البيع ولم يكن له أن يرجع .

و ( بيع المنابذة ) : أن يتساوم بالسلعة الرجلان فأيهما نبذها إلى صاحبه فقد وجب البيع .

و ( طرح الحصاة ) : إذا تساوم الرجلان فأيهما ألقى حصاه فقد وجب البيع .

و ( بيع الغرر ) : بيع السمك في الماء ، واللبن في الضرع . « ... وهذه بيوع كانت في الجاهلية » <sup>(١)</sup> . وفي موضع آخر يفسر زيد ( المزانبة ) و ( المحاقلة ) اللذين نهى عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم <sup>(٢)</sup> .

٣- ونجد في ( المجموع ) أيضاً الاجتهاد الفقهي العام المتمثل في النظر العقلي والاستدلال وأعمال الفكر في استنباط حكم المسألة ليس فيها نص خاص من قرآن أو سنة مثل : « قال زيد عليه السلام في المرأة تموت وفي بطنها ولد حي ، قال : يشق بطنها ويستخرج الولد ، فإن الله عز وجل يقول : ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢] » <sup>(٣)</sup> .

ومن الواضح أن هذا نظر عقلي ووزن فيه بين تحريم التشريع لهتك حرمة الميتة بشق بطنها ، وهو حرام ، قطعاً في ذاته ويصرف النظر عن أية اعتبارات أخرى - وبين حرمة دفن ولد حي ووجوب استخلاص حياته - وهو واجب في ذاته قطعاً - وقد انتهى زيد إلى الإقدام على الحرمة الأولى لما تحققه من إحياء . ومن المؤكد أن شتى الاعتبارات العقلية والتشريعية تؤيد هذا الاختيار ؛ لأن الضرر الذي يلحق بجسد الميتة لا يوازن

(٢) المرجع السابق ص ١٦٣ .

(١) المجموع ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٣) المجموع ص ٨٠ .

بسلب حياة مخلوق آخر هو في نفس الوقت ابن هذه الميثة . وقد استشهد زيد لاختياره هذا بأية من القرآن الكريم توجب إحياء النفس البشرية ، وتجعل إحياءها كأنه إحياء للناس جميعاً .

وقد يمكن أن نأخذ من هذا الاستشهاد دلالة أصولية على أن زيداً كان يرى أن ما حُكي في القرآن من شرائع أهل الكتاب السابقين على الإسلام - إذا لم يرد معه ما يدل على إلغاء مشروعيته بالنسبة للمسلمين - فإنه يكون شرعاً لنا <sup>(١)</sup> . وهي مسألة أصولية أثارت بعض الخلاف بعد عصر زيد - إلا أنني أعتقد أن زيداً - وإن كان قد عمل فعلاً بهذا الرأي - لم يثر في ذهنه التقرير الأصولي للعمل بشرع من قبلنا ؛ لأن الموضوع لم يكن من بحوث هذا العصر المبكر ، إنما عمل بها على أنها آية من القرآن أوردت حكماً استأنس به فيما اختاره من اجتهاد .

وقد حدثت هذه المسألة أيضاً في عصر أبي حنيفة ، وأفتى فيها بمثل فتوى زيد <sup>(٢)</sup> . ونحن في الحقيقة نستطيع أن نلمح في اجتهاد زيد هنا معنى الاستحسان والمصلحة المرسلة كما سيتقرر أن في أقسام لاحقة من هذا الباب والباب الثاني . وليس هذا بعجيب ، فقد كان عمر بن الخطاب مثلاً - في عصر الصحابة - يعمل بشيء من مفاهيمها <sup>(٣)</sup> في بعض اجتهاداته دون أن يعرف هذين المصطلحين اللذين عرفا بعده بزمن طويل ، وهكذا كان يفعل زيد ، وإن كنا لم نجد في ( المجموع ) اجتهادات كثيرة من هذا النوع .

وفي بعض أحكام زيد الاجتهادية يورد ما أرجح أنه رجع فيه إلى نوع من الاستقرار التجريبي ؛ لأنه لا يمكن الحكم فيه بغير ذلك ، وبخاصة أنه لم يورد فيه حديثاً عن رسول الله ﷺ ، أو أثرًا عن علي بن أبي طالب أو غيره من آباءه من آل البيت ، ولا يمكن الحكم فيه بمجرد النظر العقلي . فيروي أبو خالد : « سمعت زيداً رضي الله عنه يقول : أقل الحيض ثلاثة أيام ، وأكثره عشرة أيام » <sup>(٤)</sup> ، وأيضاً : « لا يكون النفاس أكثر من أربعين يوماً » <sup>(٥)</sup> .

٤- ونجد في ( المجموع ) أيضاً القياس باعتباره أبرز طرق الاجتهاد الفقهي فيما ليس

(١) يقول الله تعالى بعد أن أورد قصة ولدى آدم [سورة المائدة: ٢٧-٣١] ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْتُمْ مَنْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا بِعَرِّ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلْتُمْ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢] .

(٢) انظر : مناقب الإمام الأعظم ١/١٤٠ .

(٣) انظر ، منهج عمر بن الخطاب في التشريع في مواضع متعددة .

(٤) المرجع السابق ص ٢٠ .

(٥) المجموع ص ١٩ .



فيه نص خاص . مثل ما يرويه أبو خالد : « سألت زيداً رضي الله عنه عن رجل حلف لا يأكل هذا التمر ، فجعل منه ناطفاً <sup>(١)</sup> فأكل منه ؟ » .

قال : لا يحنث .

قلت : فإن حلف لا يأكل هذا الرطب ، فصار تمرًا ، فأكل منه ؟ .

قال : يحنث .

قلت : وما الفرق بين هذين والناطف من التمر والتمر من الرطب ؟ ! .

قال : لأن الناطف من التمر بانتقال وتغير ، وأريت لو حلف ألا يكلم هذا الرجل ، فكلم ابنًا له ولد بعد ذلك ، أنه لا حنث وهو منه <sup>(٢)</sup> . وكذلك لو حلف لا يأكل هذه

الشاه فولد لها جديًا <sup>(٣)</sup> ، فأكل منه ، لم يحنث وهو منها ، فهذا يشبه الناطف .

ولو حلف ألا يكلم صبيًا فصار رجلًا ، فكلمه - حنث . ولو حلف ألا يأكل هذا

الحمل ، فصار كبشًا ، فأكل منه - حنث . فهذا في الوجه يشبه الرطب ؛ لأن هذا ليس

بانتقال « <sup>(٤)</sup> .

ومن استخدام زيد للقياس في إثبات ما يراه من الأحكام أنه كان يرى أن المسلمين

جميعًا في النكاح أكفاء بعضهم لبعض ، ويستدل على المخالف ببعض الأقيسة . يروي

أبو خالد : « سألت زيداً رضي الله عنه عن نكاح الأكفاء ، قال : الناس أكفاء بعضهم لبعض ،

عربهم وعجميهم ، وقرشيهم وهاشميهم إذا أسلموا وآمنوا ، فدينهم واحد ، لهم ما لنا ،

وعليهم ما علينا ، دماؤهم واحدة ، ودياتهم واحدة ، وفرائضهم واحدة ، ليس لبعضهم

على بعض في ذلك فضل <sup>(٥)</sup> ثم يروي أبو خالد : « قال زيد رضي الله عنه : سألنا أهل النخوة

والكبير من العرب فقلنا : أخبرونا عن نكاح العجمي العربية ، حلال هو أم حرام ؟ فقال

بعضهم : حلال وقال بعضهم : حرام . فقلنا لهم <sup>(٦)</sup> : أرايتم إن ولدت ولدًا هل يثبت

نسبه ؟ قالوا : نعم . فقلنا : فهو إذن حلال ؛ لأنه لو كان حرامًا لم يثبت نسبه .

(١) الناطف : نوع من الحلوى يصنع من التمر ويسمى القبيطي ؛ لأنه يتنطف قبل استضرابه ، أي : يقطر قبل

خثوره . انظر : هامش مختار الصحاح ص ٦٦٦ وهامش المجموع ص ١١٥ .

(٢) الولد .

(٣) هكذا في الأصل ، وأظنها جدي بالرفع . ويبدو أن الكلمة كانت مستعملة في ولد الشاه الصغير استعمالاً

دارجاً عندئذ . وانظر : القاموس المحيط ٣١١/٤ .

(٤) المجموع ص ١١٥ - ١١٦ . (٥) المجموع ص : ١١٩ .

(٦) يعني للفريق الثاني .

- أرأيتم إن طلقها قبل أن يدخل بها ، وهل لها عليه الصداق ؟ .  
 أرأيتم إن دخل بها هل يكون لها ما سُمِّي أو مهر مثلها ؟ .  
 أرأيتم إن دخل بها هذا العجمي هل يحل لها ذلك الزوج الذي قد طلقها ثلاثاً ؟ .  
 أرأيتم إن مات وله مال كثير ، هل يورثونها منه ؟ .  
 أرأيتم إن رضي بهذا أبوها أو أخوها ، هل هو جائز أو باطل ؟ .  
 « .. هذا كله جائز ، وهو نكاح صحيح » (١) .

ويبدو أن بعض فقهاء العرب ، أو القرشيين منهم خاصة - كانوا يرون أن غير العربي ليس كفتاً للمرأة العربية ولو كان مسلماً صحيح الإيمان . ومن ثمَّ يلجأ زيد إلى القياس ، فيقيس صحة نتائج هذا النكاح الذي يحرمه المخالفون على نتائج النكاح الذي يتفقون على صحته ، مثبتاً بذلك أن هذا النكاح هو أيضاً صحيح جائز بدليل نتائجه التي يسلمون بها ، وهي نتائج غير مسلمة عند الجميع في غير النكاح الصحيح من مثل الزنا الذي هو حرام .

وقد كان العصر الأموي الذي أظل زيداً وانتهى سنة ١٣٢ هـ بعد عشر سنين من وفاته هو العصر الذي سادته روح التعصب الشديد للجنس العربي والفاخرة به على بقية الأجناس الأخرى الذين كان العرب يطلقون عليهم اسم ( الموالي ) .

ومن أقيسة زيد التي يبدو أنه عمل بها فعلاً في حياته ، ولم يقف فيها عند مجرد الإفتاء بها ، ما يرويه عنه أبو خالد من أنه أوجب على الإمام الخروج لقتال أهل البغي والظلم إذا كان معه ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً ، قياساً على أن النبي ﷺ لم يخرج لقتال المشركين حتى بلغ أصحابه هذا العدد في بدر (٢) . وزيد هنا يقيس وجوب قتال أهل البغي عند وجود عدة القتال الكافية على وجوب قتال المشركين - كما فعل رسول الله ﷺ في بدر - بجامع إقامة العدل وإبطال الظلم والعدوان في كل منهما .

\* \* \*

... وهكذا رأينا الاجتهاد بالرأي واضحاً في عدد كبير من صفحات ( المجموع ) ،

(١) المجموع ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٢) المجموع ص ٢٤٧ وقد خرج زيد لقتال الأمويين - وقد كانوا بغاة ظالمين في رأيه - وقيل : إن من قاتلوا معه كانوا نحو : أربعمئة رجل من خمسة عشر ألفاً بايعوه أولاً . انظر : الإمام زيد ص ٥٨ .

ووجدنا من أنواعه : الاجتهاد في تفسير بعض نصوص القرآن الكريم تفسيرًا فقهيًا أو لغويًا مؤديًا إلى غرض فقهي ، والاجتهاد في تفسير بعض نصوص السنة ، والاستدلال العقلي القائم على الموازنة بين الاعتبارات المختلفة التي قررتها الشريعة ، وقد لحنا شيئًا من معاني ( الاستحسان ) أو ( المصلحة المرسله ) في بعض اجتهاده ، كما وجدنا ما نعتقد أنه راجع إلى شيء من الاستقرار التجريبي ، ووجدنا ما يرجع إلى ( القياس ) أيضًا . وإلى جانب ذلك نستطيع أن نلمح معنى من معاني ( سد الذرائع ) كما عرفت أصوليًا بعد عصر زيد فيما نجده في ( المجموع ) مثل : « قال زيد : ثلاثة أشياء لا تفتقر الصائم : القيء الذارع ، والاحتلام ، والقبلة .

وقال زيد رحمه الله : أكره القبلة للشاب ، وأرخص فيها للشيخ » (١) . وبالرغم من أن زيدًا كان يقول : - استنادًا إلى النصوص (٢) - إن قبلة الصائم لا تفتقر في ذاتها ، إلا أنه - سدًا للذريعة - كرهها للشاب خوفًا من أن يتطور الأمر به ، مما يستبعد في حال الشيخ الكبير . وقد كره بعض الصحابة والتابعين من قبله القبلة للصائم بعامة (٣) - لكن زيدًا خصَّ الكراهية بالشاب ؛ لأنه هو الذي يظن معه تطور الأمر .

كما أننا نستطيع أن نلمح بوضوح لجوء زيد إلى ( العرف ) في التعرف على مقاصد الناس من كلامهم فيما يروي لنا مثل : « قال زيد رحمه الله : وجه أيمان الناس على ما يريدونه وينوون ، فإذا لم تكن لهم نية (٤) فاحمل ذلك على لغة بلدهم وما يتعارفون ، ولا تحملها على ما ينكرون » (٥) .

وسنرى أن الرجوع إلى العرف بأنواعه - ومنها العرف الكلامي - كان سمةً منهجيةً لعددٍ من فقهاء القرن الثاني .

\* \* \*

(١) المجموع ص ١٠٦ .

(٢) ثبت في السنة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نساته وهو صائم . انظر مثلاً صحيح البخاري - كتاب الصوم - باب القبلة للصائم .

(٣) انظر : سد الذرائع في الشريعة الإسلامية لزميلنا الأستاذ محمد هشام برهاني ص ٤٢٤ ومراجعته .

(٤) يعني واضحة من كلامهم في ذاته . (٥) المجموع ص ١١٦ - ١١٧ .

التفصيل الثالث سمات منهجية أخرى

أولاً : المجموع بين التفكير الواقعي والفقہ الافتراضي

لم أجد في ( المجموع ) ما عرف بعد عصر زيد بـ ( الفقہ الافتراضي ) الذي يفرع فيه الفقيه مسائل فقهية مفترضة ، ثم يستنبط لها أحكاماً . وبعض هذه المسائل - كما يقول الأستاذ محمد الخضري بحق - يستبعد أو يستحيل حصوله عادة . فكل الصور الفقهية التي تطالعنا في المجموع إنما هي صور واقعية مما كان يحدث فعلاً في عصر زيد وبيئته ، وأكثرها مما كان أبو خالد يسأله عنها .

ويبدو أن زيداً في هذا كان يتابع الفكرة التي سادت عصور السلف منذ عصر الصحابة حتى عصر التابعين وتابعيهم والتي تمثلت في رغبة شديدة في الاقتصار في الفتوى والاجتهاد على أضيق نطاق ممكن<sup>(١)</sup> وفيما يمثل ضرورة واقعية تواجه الفقيه وتتطلب منه اجتهاداً .

ومن المؤكد أنه كان لظروف زيد الخاصة دخل في هذه المتابعة ، إذ إن وقته وجهده وعمره الذي لم يطل وانشغاله بجمع الأنصار والاستعداد للخروج - لم تكن لتتيح له فرصة الترف العقلي بالانسياق وراء خيالات متصورة وإضاعة الوقت في استنباط أحكام لها .

ثانياً : اجتهاد الرأي بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ

هل كان زيداً يرى أن نتائج اجتهاده يقينية لا تتعرض لخطأ الرأي ؟ أم أنه كان يرى أنها أفضل ما وصل إليه فحسب مع إقراره بأنها يمكن أن تتعرض للخطأ والسهو وقصور العلم ومن ثم لا يمكن الحكم عليها بأنها اليقين القطعي ؟

بالرغم من أنني لم أجد في ( المجموع ) نصاً صريحاً في ذلك مما ينسب لزيد من أقوال ، إلا أننا نستنتج من موقف زيد السابق من ( قول الصحابي ) موقفه من نتائج اجتهاده هو ونظيرته إليها ، بل إننا نستطيع أيضاً أن نستنتج من موقفه هذا موقفه من

(١) انظر : التمهيد ، المبحث السادس ، الفقرة التاسعة ( هـ ) ومراجعتها ، ومنهج عمر بن الخطاب في التشريع

نتائج الاجتهاد الفقهي بعامه . فإذا كان زيد يرى - كما سبق - أن اجتهاد علي بن أبي طالب وأقواله الخاصة يمكن أن تعرض للمراجعة والمخالفة والنظر - مع فضل الصحبة والسبق والعلم ، بل مع اعتقاده بأن عليًا كان أفضل الصحابة قاطبةً وكان أعلم الناس بعد رسول الله ﷺ - فإن لنا أن نعتقد أن هذا كان رأي زيد في كل اجتهاد بشري ، بما فيه اجتهاده الخاص واجتهاد معاصريه ، إذ إنه لا يمكننا أن نعتقد أن زيدًا كان يضع اجتهاده واجتهاد معاصريه في مكان أسمى من اجتهاد جده علي ، من حيث إمكان المراجعة والمخالفة . ومن ثمَّ أعتقد أنه من رأي زيد أن اجتهاده الخاص - كأى اجتهاد - ليس هو بالضرورة الصواب القطعي المطلق المنزه عن إمكان الخطأ ، إنما هو فحسب أفضل ما انتهى إليه النظر .

وقد سادت هذه النظرة إلى نتائج الاجتهاد عصور المسلمين منذ عصر الصحابة (١) وسنرى في هذا الباب موقف عدد من ذوي المناهج من نتائج اجتهادهم ، ثم نرى في الباب الثاني - إن شاء الله - موقع هذه الملاحظة من مناهج القرن الثاني بعامه .

### ثالثًا : المصطلحات الفقهية الخاصة في ( المجموع )

من خطة هذه الدراسة أن تهتم بحصر ما يمكن من مصطلحات فقهية استخدمت في القرن الثاني بمضامين معينة . وهى بهذا الاهتمام تخطو خطوة في سبيل رصد حركة التطور في مضامين الألفاظ الفقهية المتداولة على مر العصور ، وتتبع زمن نشأة كل مصطلح منها ، وتطور المعاني التي حملها على مر العصور واختلاف نزعات الفقهاء . وأعتقد أن هذا لو تم في كل مصطلحات الفقه الإسلامي العامة والخاصة فإنه سيساعد إلى حد كبير في حل كثير من مشكلات الخلاف الناشئة عن عدم الاتفاق على تحديد مضمون المصطلح المستخدم بين متنازعين . وسنرى شيئًا من ذلك في ثنايا هذه الدراسة ، وبخاصة فيما يتصل بالاستحسان وإجماع أهل المدينة عند مالك .

ويجب أن أنبه إلى أنني أقصد بالمصطلحات الفقهية ( العامة ) ما يستخدمه الفقيه في التعبير عن مصادره الفقهية مثل : قول أبي حنيفة ( أستحسن ) أو قول مالك ( الأمر المجتمع عليه ) . أما المصطلحات الفقهية ( الخاصة ) فأقصد بها ما يستخدمه الفقيه في التعبير عن حكم المسألة المتردد بين الحرمة والكراهة والإباحة والاستحباب والوجوب - على شيء من التفصيل .

(١) انظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٤٤٠ - ٤٤٦ .

أما المصطلحات الفقهية العامة فلا يماري أحد في أهمية استخلاص مفاهيمها عند كل فقيه ؛ لأنها تمثل مفاهيمه لكل مصدر تشريعي عنده ، ومن ثم لا يمكن استخلاص خطته إلا بتحقيق هذه المفاهيم ، وصلة كل منها بالآخر .

وأما المصطلحات الفقهية الخاصة فقد أشار ابن القيم ( ٦٩١ - ٧٥١ هـ ) - بنظرة نافذة - إلى تغير مفاهيمها ومثل لذلك بأن بعض الأئمة استخدموا لفظ ( الكراهة ) بمعنى ( الحرمة ) على نحو الاستعمال القرآني في قوله تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ... ﴾ [الإسراء: ٢٣] . حيث قال تعالى بعد أن عدد أكبر المحرمات من الإشراك بالله وعقوق الوالدين والقتل والزنا وغيرها (١) : ﴿ كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾ [الإسراء: ٣٨] أي محرماً أشد الحرمة ، وفي الصحيح أيضاً إن الله ﷻ كره لكم قيل وقال ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال . ثم يقول ابن القيم : « فالفلسف كانوا يستعملون ( الكراهة ) في معناها الذي استعملت فيه في كلام الله ورسوله . ولكن المتأخرين اصطالحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرم وتركه أرجح من فعله . ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث ، فغلط في ذلك . وأقبح غلطاً منه من حمل لفظ ( الكراهة ) أو لفظ ( لا ينبغي ) في كلام الله ورسوله على المعنى الاصطلاحي الحادث » (٢) .

ولو تم رصد كل مضامين الألفاظ الفقهية - على مرّ العصور واختلاف النزعات - لاستطعنا في النهاية تقديم ( قاموس لمصطلحات التشريع الإسلامي ) يراعى فيه عنصر الزمان واختلاف الاتجاهات الفقهية بالنسبة لأي لفظ ، مما يعين الباحث على أن يحدد المعنى الدقيق لكل مصطلح عند كل فقيه .

ومن البدهي أن هذه الدراسة لن تقوم بكل هذا ، فحسبها أن ترصد ما يتيسر لها من المصطلحات الفقهية الخاصة بكل فقيه من ذوي المناهج ، وأن تحدد مضمون كل مصطلح عنده نتيجة لتتبع استعماله ، وكل ذلك في نطاق القرن الثاني ، ودون أي تكلف أو تعسف أو بدء بمسلمات .

فما المصطلحات الفقهية الخاصة المستخدمة في ( المجموع ) ؟ في الحقيقة هناك مصطلحات قليلة لا عسر في استخلاص مضامينها من تتبع سياق استعمالها في كل

(١) راجع سورة الإسراء : ٢٣ - ٣٧ .

(٢) إعلام الموقعين ٤٨/١ .

موضع اشْتُعِلَتْ فيه :

فنحن نجد اصطلاح ( سنة مؤكدة ) مستخدماً بمعنى ( الفرض ) في مثل قول زيد :  
« الاستنجاء سنة مؤكدة ولا يجوز تركها » (١) .

ونجد اصطلاح ( سنة ) وحده مستخدماً بالمعنى الذي تداوله الفقهاء بعد عصر زيد ،  
أعني ما يحسن فعله ولا يجب . مثل ما يرويه أبو خالد في الوضوء : « قال زيد ﷺ :  
المضمضة والاستنشاق سنة ، وليس مثل الاستنجاء » (٢) .

كما نجد مصطلح ( أدب ) أيضاً بمعنى المستحب فعله غير الواجب ، وهو بهذا  
يساوي لفظ ( سنة ) في مثل ما يرويه أبو خالد : « سألت زيداً ﷺ عن الرجل يأكل  
لحم الإبل أو لحم الغنم - هل ينقض ذلك وضوءه ؟ فقال : لا ، إنما الوضوء من ذلك  
أدب » (٣) يعني مستحب .

ونجد اصطلاح ( الجائز ) و ( غير الجائز ) في المجموع بالمعنى المتبادر إلى الذهن (٤) .  
ونجد اصطلاح ( تركه أصلح ) بمعنى المكروه عمله الذي يجوز الإقدام عليه مع شيء  
من الكراهة والحرج ولا يحرم . كما نجد اصطلاح ( لا بأس به ) في الجائز عمله من غير  
كراهة . « وقال زيد ﷺ : ولا يجوز أن يتوضأ بماء قد ولغ فيه كلب أو سبع . ولا بأس  
بسؤر السنور والشاة والبعير والفرس . وأما البغل والحمار ونحوهما فإن كان له لعاب لم  
يتوضأ بسؤره ، وإن لم يكن له لعاب أجزت أن تتوضأ به ، وإن كنت لا تدري أله لعاب  
أم لا فتركه أصلح إلا ألا تجده غيره » (٥) .

كما نجد مصطلح ( الكراهية ) مستخدماً بنفس المعنى الفقهي المتداول بعد ذلك ،  
وهو الجائز الذي يستحب مع جوازه عدم فعله . يروي أبو خالد : « وكان النبي ﷺ يكره  
الصلاة خلف المكفوف والأعرابي » (٦) « وبعد أن يقول زيد إن قبلة الصائم لا تفسر  
يقول : « أكره القبلة للشباب » (٨) .

كما نجد مصطلح ( أرخص ) بمعنى أجزت دون كراهة . ولذلك كان زيد يأتي به في

(١) المجموع ص : ٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٤ .

(٣) المجموع ص ٧ .

(٤) انظر مثلاً ص : ٥ .

(٥) المجموع ص : ٥ وانظر أيضاً ص ١٧ ، ١٩ ، ١٤٢ .

(٦) يعني زيداً .

(٧) المجموع ص ٣٤ .

(٨) المرجع السابق ص ١٠٦ .

مقابل ( أكره ) بمعنى أجزع مع الكراهة . فبعد أن يروي أبو خالد أن زيّدًا كان يكره الصلاة خلف المكفوف والأعرابي يروي أنه : « كان يرخص في الصلاة خلف المملوك وولد الزنا إذا كان عفيقًا » <sup>(١)</sup> وأيضًا « قال زيد : أكره القبلة للشاب وأرخص فيها للشيخ » <sup>(٢)</sup> .

كما نجد مصطلح ( لا ينبغي ) فيما يرويه أبو خالد : « وسألته عن الرجل : هل يخلل لحيته في الوضوء للصلاة ؟ فقال : لا ينبغي له أن يقصر عن ذلك » <sup>(٣)</sup> . وأرجح أن يكون معناها يستحسن أن يفعله دون أن يجب ذلك . وأقول أرجح لأن هناك احتمالاً بأن زيّدًا كان من رأيه أن تخليل اللحية في الوضوء واجب . لكنني لم أستطع من السياق أن أقطع بأحد المعنيين ، وإنما رجّحت المعنى الذي ذكرته ؛ لأن عبارته في الإيجاب قبل ذلك وبعده كانت أكثر تحديدًا وحسماً . وهو ما يقتضيه الإيجاب . وأيضًا فقد استعمل زيد نفس المصطلح في موضع آخر بنفس المعنى الذي رجّحته حيث روى أبو خالد : « وقال زيد ﷺ لا ينبغي للصائم أن يستاك بسواك رطب ، ولا يبل سواكه » <sup>(٤)</sup> . وهو يرجح المعنى الذي اخترته في النص السابق ؛ لأن من البدهي أن الصائم حتى لو بلل سواكه بالماء فإنه لا يفطر بمجرد استعماله ، حيث يمكنه أن يبالغ في البصق بعد ذلك . إلا أن كل هذا مكروه بالنسبة للصائم ، ومن ثمّ رجّحت أن هذا المصطلح عند زيد كان يعني استحسان الفعل أو الترك - بحسب السياق - دون وجوب أو حرمة .

... هذه هي المصطلحات الفقهية الخاصة التي وردت في ( المجموع ) على لسان زيد نفسه ، وألاحظ أنه ليس فيها كلها ما يعتبر وليد ما بعد عصر زيد . وهو دليل - وإن كان سلبياً - على صحة نسبة ( المجموع ) إلى زيد .

\* \* \*

(٢) ص : ١٠٦ .

(٤) المجموع ص : ١٠٦ .

(١) ص ٣٤ .

(٣) المجموع ص ٨٣ .



رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

# مناهج

## التشريع الإسلامي

في القرن الثاني الهجري

### الباب الأول

المناهج والسمات التشريعية في القرن الثاني

( ويحتوي على تسعة أقسام )

● القسم الثاني : منهج جعفر الصادق ( ٨٠ - ١٤٨ هـ )

( ويضم فصلين )

الفصل الأول : جعفر الصادق وعلمه .

الفصل الثاني : السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة

مما يروى عن الصادق .

\*\*\*

رَفَعُ  
عبد الرحمن البخاري  
أسكنه الله الفردوس  
www.moswarat.com

الفصل الأول جعفر الصادق وعلمه

١ حينما يتصل الأمر بالفقه والتشريع فإن جعفر الصادق يعتبر بحق أبرز أئمة الإمامية الاثني عشرية الذين ينسبون إليه . فقد أجمعت المصادر الإسلامية كلها - على اختلاف نزعاتها - على أن الصادق كان من أبرز فقهاء عصره . وإن كانت بعض هذه المصادر تغالي إلى حد كبير في مقدار ما كان عليه جعفر من علم ، مما سأعرض له بالمناقشة والرأي في هذا الفصل .

أما القدر المتفق عليه في كل المصادر فهو أن جعفر الصادق كان عالماً راجح العقل وفقياً ذا دراية كبيرة بالأحكام والآراء والأحاديث والآثار . كما تصوره الروايات كلها على أنه كان رجلاً من هذا الطراز من الفقهاء المستقلي الفكر الذين يصدرون في فكرهم الفقهي عن خطة مستقلة متكاملة ، ينظر كل منهم على أساسها إلى ما ساد عصره من اتجاهات ومناهج ، ويجادل بعض أصحابها في حوار الند للند ، بل ربما كان في حوار الأستاذ المعلم للأصحاب والتلاميذ المتلقين ، وسنرى مثلاً حواراً مع أبي حنيفة في القياس ، ولم يخف أبو حنيفة إعجابه الشديد بجعفر - مع مخالفة جعفر له مخالفة شديدة - حيث قال أبو حنيفة عنه بعد أن لقيه وحاوره : « جعفر بن محمد أفتقه من رأيت » (١) . ولم يستثن أبو حنيفة أحدًا من هذا الحكم المطلق وكفى بها شهادة يؤيدها كل ما روي عن جعفر مما سنعرض له .

وفي الحقيقة أن كل ما روي عنه من علم - بطريق صحيح مقبول - وكل ما روي عنه أيضا من أخبار يقطع بأنه كان فقيهاً ذا منهج تشريعي مستقل اعتبر أساساً فقهياً لمنهج الجعفرية أو الإمامية الاثني عشرية وخطتهم التي اتبعوها في مجال التشريع على مدى اثني عشر قرناً وحتى يومنا هذا . ومن ثم فإنه يدخل بهذا الاعتبار في هذه الدراسة التي اختطت لنفسها أن تجمع كل ما أثر عن ذوي المناهج التشريعية في القرن الثاني على وجه الإطلاق ، سواء منهم من بقي فقهه كله أو معظمه . ومن ضاع معظم فقههم ولم يبق منه إلا القليل . ومن مهمتها أيضاً أن تستخلص كل ما يمكن استخلاصه من منهج متكامل لمن بقي فقههم كله أو معظمه ، أو سمات منهجية لمن ضاع معظم فقههم ،

(١) جامع مسانيد الإمام الأعظم ٢٢٢/١ .

على النحو الذي قرره في التمهيد<sup>(١)</sup> . وسرى أن جعفر الصادق من هؤلاء الذين ضاع معظم فقهم وعلمهم الحقيقي وفي سبيل ذلك لابد أن نعرض له ولوقف الإمامية منه ، فمن هو جعفر الصادق ؟ .

٢ هو أبو عبد الله جعفر (الصادق) بن محمد (الباقر) بن علي (زين العابدين) ابن الحسين بن علي بن أبي طالب ، وقد ولد جعفر سنة ٨٠ أو ٨٣ هـ وتوفي سنة ١٤٨ هـ بالمدينة ودُفن بالبقيع مع أبيه وجده ، وكان القاسم بن محمد بن أبي بكر (أحد فقهاء المدينة السبعة المشهورين جده لأمه<sup>(٢)</sup>) .

وقد اعتبره الإمامية الاثنا عشرية سادس أئمتهم ، وهم على الترتيب : -

- ١ - علي بن أبي طالب : ولد بعد عام الفيل بثلاثين سنة وقتل سنة ٤٠ هـ .
- ٢ - الحسن بن علي ٢ - ٤٩ هـ .
- ٣ - الحسين بن علي ٣ - ٦١ هـ .
- ٤ - علي بن الحسين ( زين العابدين ) ٣٨ - ٩٥ هـ .
- ٥ - أبو جعفر محمد بن علي ( الباقر ) ٥٧ - ١١٤ هـ .
- ٦ - أبو عبد الله جعفر بن محمد ( الصادق ) ٨٠ - ١٤٨ هـ .
- ٧ - أبو الحسن موسى بن جعفر ( الكاظم ) ١٢٨ - ١٨٢ هـ .
- ٨ - أبو الحسن علي بن موسى ( الرضا ) ١٤٨ - ٢٠٢ هـ .
- ٩ - أبو جعفر محمد بن علي ( الجواد ) ١٩٥ - ٢٢٠ هـ .
- ١٠ - أبو الحسن علي بن محمد ( الهادي ) ٢١٤ - ٢٥٤ هـ .
- ١١ - أبو محمد الحسن بن علي ( العسكري ) ٢٣٢ - ٢٦٠ هـ .
- ١٢ - محمد بن الحسن ( المنتظر ) ٢٥٥ -

والإمام الثاني عشر هذا عندهم « لا يكتنى » ولا يسمّى حتى يظهر أمره فيملاً الأرض عدلاً كما ملكت جوراً » ، وقد ولد سنة ٢٢٥ هـ واختفى ، وهم في انتظاره حتى يعود لإصلاح الأرض على حسب عقيدتهم في الرجعة - وهي أحد مبادئهم الأساسية -

(١) انظر : المبحث السادس ، الفقرتين ٩ ، ١١ .

(٢) شذرات الذهب ١/٢٢٠ وأعيان الشيعة ٤ / ٥٤١ - ٥٤٢ ( القسم الأول ) والإمام الصادق للمظفري

وإلى أن يعودهم يكتبون اسمه هكذا : - م ح م د (١) .

وقد ابتعد الصادق في حياته عن الإسهام بجهد مباشر في الأحداث السياسية التي شهدتها عصره . وتفرغ للحياة العملية متلقيًا ثم معلمًا وأستاذًا أصحاب وتلاميذ ، ومن ثم لم يشارك في حركات خروج العلويين على الأمويين ثم على العباسيين (٢) .

وقد لقي الصادق وأخذ عنه معظم علماء عصره وأشهرهم ، فقد أخذ عنه أبو حنيفة وروى عنه ، ومما رواه عنه أنه سأله : « كم يتزوج العبد ؟ قال جعفر : اثنين . قال : كم حده ؟ قال : نصف حد الحر » (٣) ويبدو أن أبا حنيفة كان وثيق الصلة بجعفر حيث يروي عبد الجبار بن عبد العزيز بن أبي رواد : « كنا في الحج عند جعفر بن محمد ، فجاء أبو حنيفة فسلم عليه وعانقه وسأله فأكثر مسألته حتى سأله عن حرمة . فقال رجل : يا ابن رسول الله ﷺ ، تعرف هذا الرجل ؟ قال جعفر : ما رأيت أحق منك ! تراني أسأله عن حرمة وتقول : هل تعرفه ؟ ! هذا أبو حنيفة ، هذا من أئمة أهل بلده » (٤) .

وقد لقي الصادق وأخذ عنه أيضًا كل من : الثوري ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد وعبد الملك بن جريج ومحمد بن إسحاق وشعبة بن الحجاج وغيرهم (٥) من كبار الفقهاء والمحدثين والعلماء ، حتى أن مؤرخي الشيعة يذهبون إلى أن علم القرن الثاني كله كان مصدره جعفر الصادق ، وقد أرجع ابن أبي الحديد علم مذاهب الفقه السنية الأربعة إلى جعفر الصادق (٦) . بل إننا سنرى أن الإمامية بعد ذلك قد أرجعوا إليه علم كل شيء على وجه الإطلاق ، ما كان وما سيكون .

على أن القدر المتفق عليه والذي يمكن أن نقبله من مجموع الروايات كلها أن جعفر الصادق كان محط أنظار علماء عصره بسبب نسبه وعلمه ورجاحة عقله ، وأنهم سعوا إليه وأخذوا عنه فقهاً وحديثاً . وقد رأى أبو جعفر المنصور الخليفة العباسي الثاني « أن الناس فُتتوا بجعفر بن محمد » وأراد أن يغض من شأنه في أنظارهم وأسماعهم ، فبعث

(١) انظر في تراجم هؤلاء الأئمة : الأصول من الكافي للكليني ٤٣٩/١ - ٥٢٦ وإمامان موسى الكاظم وعلي الرضا لأحمد مغنية ص ٦ - ٤٦ .

(٢) راجع هذا الباب ، القسم الأول ، الفصل الأول ، الفقرة الأولى والثانية في خروج زيد بن علي عم جعفر ثم خروج ابنه يحيى والنفس الزكية وأخيه إبراهيم وعيسى بن زيد بن علي . وقد تم ذلك كله في حياة الصادق .

(٣) جامع مسانيد الإمام الأعظم ٨٣/٢ . (٤) المرجع السابق ص ٨٣ - ٨٤ .

(٥) الإمام الصادق ١٣٩/٣ - ١٤٣ .

(٦) المرجع السابق ١٥١/١ وراجع : شرح نهج البلاغة ٦/١ .

إليه يستقدمه من المدينة ، ثم بعث إلى أبي حنيفة أشهر علماء عصره جدلاً ورأيًا وحوارًا وقياسًا ، والذي قال عنه مالك بن أنس بعد أن لقيه : « لو جاء أبو حنيفة إلى هذه السارية فقال : هي من ذهب ، لقام دونها بالمقايسة حتى يجعلها من ذهب ، وهي من خشب أو حجارة ! » (١) . فقال له المنصور : يا أبا حنيفة ، إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد ، فهبيء له من المسائل الشداد . يقول أبو حنيفة : « فهيات له أربعين مسألة . ثم بعث أبو جعفر بالحيرة ، فأتيته ، فدخلت عليه - وجعفر بن محمد جالس عن يمينه - فلما بصرت به دخلني من الهيبة لجعفر بن محمد الصادق ما لم يدخلني لأبي جعفر ، فسلمت عليه ، وأومأ إليّ فجلست ، ثم التفت إليه فقال : يا أبا عبد الله ، هذا أبو حنيفة . فقال : نعم أعرفه . فقال المنصور : سله ما بدا لك يا أبو حنيفة . فجعلت أسأله ويجيب الإجابة الحسنة ويفحم فيقول : أنتم تقولون كذا ، وأهل المدينة يقولون كذا ، ونحن نقول كذا ، فرمما تابعنا ، وربما تابعهم ، وربما خالفنا جميعًا (٢) . حتى أتى على الأربعين مسألة ، ما أحل منها بمسألة ، فرأيته أعلم الناس باختلاف الفقهاء ، فلذلك أحكم أنه أفضه من رأيت . ألسنا رويناً أن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس ؟ » (٣) .

وبعد هذا كله لا يطعن في قيمة علم جعفر أن البخاري لم يخرج له كما يروي ابن العماد (٤) ، فقد وثقه علماء عصره ونقاد أحاديثهم وأخذوا عنه . وقد اعتبره مؤرخو الحنفية أنفسهم واحدًا من أكابر شيوخ أبي حنيفة وروافد علمه (٥) ، كما أنه يعتبر من شيوخ مالك بن أنس الذي أخذ وروى عنه في موطنه . وكما يقول السيوطي : فقد روى عنه خلق كثير ، وقال عنه ابن معين : إنه ثقة مأمون ، وقال ابن حبان : جعفر الصادق من سادات أهل البيت وعباد أتباع التابعين وعلماء أهل المدينة ، أما أبو حاتم فقال عنه : إنه « ثقة لا يسأل عن مثله » (٦) وقد أجمع على هذا كل من لقيه من علماء أهل السنة .

.. هذا هو جعفر الصادق كما يبدو من كل الروايات التي نستطيع أن نقبلها ونحن

(١) آداب الشافعي ص ٢١١ ، ٢١٢ ، مناقب الإمام الأعظم للموفق ١ / ١٠٧ .

(٢) لاحظ استقلال الفكر والمنهج .

(٣) مناقب الإمام الأعظم للموفق ج ١ ص ١٧٣ ، وجامع مسانيد الإمام الأعظم ١ / ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٤) شذرات الذهب ١ / ٢٢٠ ، وانظر : تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ٢٦٦ .

(٥) انظر مثلاً : مناقب الإمام الأعظم للموفق ١ / ٣٩ - ٥٣ .

(٦) انظر : إسعاف المبتطأ برجال الموطأ ص ١٠ .

مطمئنون تمامًا إلى صحتها . فما صورته عند الإمامية الاثني عشرية ؟ .

٣ يطلق اسم « الإمامية الاثني عشرية » خاصة على قسم كبير من الشيعة أتباع آل البيت . وهم يذهبون إلى أن أئمتهم اثنا عشر على التفصيل السابق والشيعة جميعًا يتفقون على إمامة علي بن أبي طالب ، وإمامة ابنه الحسن ثم الحسين ، وإمامة علي بن الحسين ، ثم يذهب « الزيدية » بعد ذلك إلى إمامة زيد بن علي كما سبق . أما الإمامية فيذهبون إلى إمامة أخيه الأكبر محمد بن علي ( الباقر ) ، ثم إمامة ابنه الصادق ، ثم يختلفون بعد ذلك في تعيين الإمام الذي خلف الصادق ، فيذهب أكثرهم إلى إمامة موسى الكاظم بن الصادق ، وتتسلسل أئمتهم على النحو السابق حتى الإمام الثاني عشر ( المنتظر ) ، وهم لذلك يسمون بالإمامية الاثني عشرية ، وقد يسمون ( الجعفرية ) نسبة إلى جعفر الصادق هذا أشهر أئمتهم <sup>(١)</sup> . وقد ذهبت طائفة أخرى من الإمامية إلى إمامة إسماعيل بن جعفر الصادق ، وقد بويغ أيضًا بالإمامة محمد وعبد الله وهما أيضًا من أبناء الصادق <sup>(٢)</sup> .

ويطلق على « الإمامية » جميعًا هذا الاسم ؛ لأن أهم ما يدينون به هو عقيدتهم في « الإمام » ، حيث يروون عن إمامهم الصادق - وغيره من أئمتهم - أنهم قالوا : إن الأرض لا تخلو من إمام ، وأنها لو خلت من إمام لانخسفت بأهلها وذهبت بهم ، وأنه لو لم يبق في الأرض إلا اثنان من الناس لكان أحدهما هو الحجة والإمام على الآخر <sup>(٣)</sup> . كما يروون عن الباقر والصادق أن من لم يأتهم بالإمام لم يعرف الله ، فإن عبده بعد ذلك فإنما يعبد ضلالًا <sup>(٤)</sup> . بل إن الأمر ليصل إلى حد أنهم يروون أن جعفر الصادق قال : « لولانا ما عبد الله » <sup>(٥)</sup> كما يروون عنه أنه قال : « بُني الإسلام على خمس : الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية . وأفضلها الولاية ( أي موالاة الإمام القائم ) ،

(١) انظر : الإمام المصدق للمظفري ٢٠٩/١ .

(٢) راجع : دائرة المعارف الإسلامية ( مادة جعفر ) ومراجعتها . وانظر في تفصيل كل فرق الشيعة كتاب : فرق الشيعة للنوبختي .

(٣) الأصول من الكافي ٧٨/١ - ١٨٠ . ويعتبر ( الكافي ) المرجع الأول عند الإمامية « وهم مجمعون على تفضيله ، وعلى الثقة به ، والاكتفاء بما فيه ، وعلى أنه القطب الذي عليه مدار روايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان إلى اليوم . وهو عندهم أفضل من سائر أصول الحديث » انظر : الجزء الأول من ( الأصول من الكافي ) ص ٣٢ .

(٥) نفس المرجع ص ١٩٣ .

(٤) المرجع السابق ١٨٠/١ - ١٨٥ .



ولا تصح الأربعة الأخرى دونها» (١) .

ثم إن الإمامية يرون أن إمامهم الصادق - وغيره من أئمتهم أيضًا - يعلمون جميع العلوم التي خرجت إلى الملائكة والأنبياء والرسل وأنهم يعلمون متى يموتون ، وأنهم لا يموتون إلا باختيار منهم ، وأنهم يعلمون علم ما كان وما يكون ، وأنه لا يخفى عليهم شيء على وجه الإطلاق ، وأن الحق هو ما خرج من عندهم ، وأن كل شيء لم يخرج من عندهم فهو باطل ، وأنهم لا يسألون عن البينة فيما يحكمون به أو يفعلونه (٢) .

وإذا كانوا كذلك فلا عجب أنهم يحيون الموتى ويرثون الأكمه والأبرص (٣) ! وأن الواحد منهم يجيب عن ثلاثين ألف مسألة في مجلس واحد وعمره لم يتجاوز العاشرة (٤) ! وذلك أنهم يتوارثون العلم فيما بينهم ، وأن علمهم الذي يتوارثونه هو قول الله ﷻ ، حيث يروي الكليني أن جعفر الصادق قال : « حديثي حديث أبي ، وحديث أبي حديث جدي ، وحديث جدي حديث الحسين ، وحديث الحسين حديث الحسن ، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين (٥) ، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله ﷺ ، وحديث رسول الله ﷺ قول الله ﷻ » (٦) . كما يروون أن الصادق قال أيضًا : « قد ولدني رسول الله ﷺ وأنا أعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن إلى يوم القيامة ، وفيه خبر السماء وخبر الأرض ، وخبر ما كان وخبر ما هو كائن ، أعلم ذلك كما أنظر إلى كفي » (٧) .

ويروون أيضًا أن الإمام الصادق قال : إن عنده « الجفر » الذي يتوارثه الأئمة فيما بينهم ، وهو علم الحروف الذي تعرف به الحوادث المستقبلية . وقد فسره الصادق بأنه وعاء من جلد فيه علم النبيين وعلم علماء بني إسرائيل (٨) .

وقد فسّر الإمامية القرآن الكريم كله بما يخدم هذه الأفكار عن أئمتهم حيث يروون

(١) نفس المرجع ١٨/٢ - ٢٣ .

(٢) انظر ( كتاب الحجّة ) في الكافي ١٦٨/١ - ٤٣٨ وكل مبدأ من هذه المبادئ يمثل بابًا مستقلًا يستدل له الكليني بالنصوص والآثار .

(٣) الأصول من الكافي ٤٧٠/١ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٩٦ .

(٥) الأصول من الكافي ٥٣/١ والمسند المنسوب للصادق ٥/١ ، ج ١٣٩/٢ .

(٦) الأصول من الكافي ٦١/١ والمسند المنسوب للصادق ١٦/١ .

(٨) الإمام الصادق ٢٠٠/١ والجفر في أصل اللغة : ولد الشاة إذا عظم واستكرش . ولعل مبدأ هذا العلم أنه

كان يكتب على جلد ولد الشاة فسمي به . نفس المرجع .

عن الصادق مثلاً في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ [البقرة: ١٤٣] أنه قال : « نحن الأمة الوسطى ، ونحن شهداء الله على خلقه وحججه في أرضه » وأنه قال مثل ذلك في قوله تعالى : ﴿ قِيلَ أَيُّكُمْ أَتْرَاهُمْ ﴾ [الحج: ٧٨] حيث قال : « إيانا عني خاصة » (١) . ونجد مئات من هذه التفاسير منسوبة للإمام الصادق وغيره من الأئمة الاثني عشرية . وفي كلمة واحدة فإننا لا نكاد نجد آية في القرآن الكريم الذي بين أيدينا إلا وقد فسرها هؤلاء تفسيرا يؤيد تصورهم - أو تصويرهم - لفكرة الإمامة (٢) وصفاتها عندهم كما تمثلت في الصادق وغيره من أئمتهم .

بل إننا نجد فيما يتصل بالقرآن الكريم - أقدس مقدسات المسلمين ومصدر تشريعهم الأول - ما يروعنا ويذهلنا حيث يروون عن الإمام الصادق - في حديث طويل - أن عند الأئمة « مصحف فاطمة » الذي فيه « مثل قرآنكم هذه ثلاث مرات ، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد » (٣) ولن ندهش بعد ذلك إذا قرأنا أن الإمام الصادق كان يقرأ : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث » بزيادة ( ولا محدث ) عمّا في القرآن الكريم الذي يقرؤه جمهور المسلمين منذ عصر النبي ﷺ ، إلى يومنا هذا وإلى ما شاء الله (٤) .

ثم نجد فيما يرويه الإمامية عن أئمتهم أقوالاً ينسبونها لجدهم علي بن أبي طالب ﷺ تقول : إن علياً « أقرت له جميع الملائكة والروح والربيل بمثل ما أقروا به لحمد ﷺ » ، بل إن علياً « أعطى خصالاً ما سبقه إليها أحد قبله » ، وقد ورث الصادق وغيره من أئمتهم هذا الذي أعطيه علي ، ومن ثم فإن الذي يعيب علي علي - أو خلفائه من الأئمة - شيئاً من أمرهم فإنما يعيب علي الله ﷻ (٥) .

ويروون أيضاً أن الحسن بن علي عندما حضرته الوفاة قال لأخيه الحسين عن أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا : « .. واعلم أنه سيصينني من عائشة ما يعلم الله والناس صنعها وعداوتها لله ولرسوله وعداوتها لنا أهل البيت » ، كما يروون في نفس القصة أيضاً علي

(١) الأصول من الكافي ١/١٩٠ .

(٢) انظر المرجع السابق بجزأيه وبخاصة ١/١٨٠ - ٢٣٠ .

(٣) نفس المرجع ١/٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٤) نفس المرجع ١/١٧٦ - ١٧٧ والمسند المنسوب للصادق ١١٧/٢ وراجع : سورة الحج : ٥٢ .

(٥) الأصول من الكافي ١/١٩٦ - ١٩٧ .

لسان الحسين بن علي كلاً ما وجهه لعائشة يسبُّ به أبا بكر وعمر رضي الله عنهما (١) . يروون كل ذلك وغيره عن جعفر الصادق وغيره من أئمتهم في سبيل إلباسهم ثوباً إلهياً يحوي من العلم الأسطوري ما يتجاوز نطاق البشر ، بل الأنبياء . وقد عرضت لهذه الآراء الاعتقادية ؛ لأنها (٢) - عندهم - أساس نظرتهم إلى علم جعفر الصادق وغيره من أئمتهم . وبناءً عليها ، كيف ينظرون إلى إمامهم الصادق وعلمه من حيث صدوره في هذا العلم - أو عدم صدوره - عن منهج تشريعي بالمعنى الذي نبحت عنه ؟ .

**٤** يرفض الأستاذ عارف تامر - في مقدمة تحقيقه لكتاب « الحكم الجعفرية » المنسوب للإمام الصادق - أن يكون وصف « الفقه » أو « إمام المذهب » أو « المشرع » ملائماً لما كان الصادق يملكه من علم ، حيث يقول : إن القول عن الإمام الصادق بأنه كان إمام مذهب ، أو فقيهاً ، أو راوية للحديث ، أو مشترعاً ، أو غير ذلك من الألقاب العادية التي لا أراها تعطي الدليل القاطع والبرهان الأكيد الدافع على شخصيته - كل هذه الأقوال لا تكفي لوصف هذه الشخصية التي ارتفعت عن المستوى المحدود للبشرية (٣) ثم يقول : « إنه أصبح من الواجب العلمي التحدث عن الإمام الصادق كعميد لأول مدرسة فكرية في الإسلام ، ورئيس لأول مركز لتعليم ( الفلسفة الباطنية ) ، وموجد علم الكيمياء الذي تكلم عنه جابر بن حيان الصوفي الطرسوسي ، ومخرج العقل الإسلامي من نطاقه المحدود إلى فضاء رحيب تسيطر في أجوائه حرية الفكر العلمي القائم على الحقيقة والمنطق والواقع ، وناقل أكبر عدد من المخطوطات اليونانية إلى اللاتينية ، وقد جاء أن أول شخصية تاريخية ظاهرة اشتغلت بالكيمياء في العرب والإسلام هي : جابر بن حيان ، فهو الذي أثر في الكيمياء الأوروبية لظهور عدد لا يستهان به من المخطوطات اللاتينية في الكيمياء » (٤) .

ويقول الأستاذ عارف تامر عن مدرسة جعفر الصادق الذي كان بين تلامذتها جابر ابن حيان : « إنه إذا كان هناك ذرة من حقيقة وإنصاف فيجب أن نقول : إن الحضارة الإسلامية والفكر العربي الإنساني مدينان لهذه المدرسة الفكرية بالتطور والرقى » (٥) ،

(١) المرجع السابق ص ٣٠٠ .

(٢) الحكم الجعفرية ص ٩ .

(٤) المرجع السابق ص ١٠ وانظر أيضاً : جعفر الصادق ملهم الكيمياء للدكتور محمد يحيى الهاشمي ص ٣٢ .

(٥) الحكم الجعفرية ص ١٠ .

وذلك أن الصادق « قد عمل على نقل القسم الأكبر من المرسومات اليونانية الفكرية ، وأدخلها في نظم العقائد الإسلامية » (١) .

وهذا يعني بوضوح أن جهود الصادق العلمية لم تقتصر على نطاق الفقه والتشريع والحديث ، فقد شملت كل مجالات المعرفة البشرية . ثم إن الأستاذ عارف تامر لم يكتف بأن يرجع أصول الفكر الإسلامي إلى جعفر الصادق ، بل جعل أثره يتخطى العرب والمسلمين ؛ لأن أفكاره تخطت هذا النطاق حيث استقرت في أذهان فلاسفة الغرب مثل : ديكارت وهيغل (٢) ، فالفكر الإنساني كله - بشتى مجالاته - مدين لما بثه الصادق من علم بين الناس .

وليس من موضوع هذه الدراسة أن تعرض بالتفصيل لتحقيق كل القضايا السابقة آنفاً وبحثها ، ذلك أن الذي يعينها إنما هو ( جعفر الصادق الفقيه ) بصفة خاصة . على أنه يجب أن نسجل هنا أن ما ورد في المصادر التي نطمئن إليها عن جعفر الصادق تؤيد كثيراً مما جاء في هذه القضايا عن سعة معارفه ، وتدل بوضوح على أن الصادق كان رجلاً غزير العلم ، متعدد جوانب المعرفة ، لم يقتصر فيما بثه من علم على مجال الفقه والتشريع (٣) .

وفيما يتصل بالفقه والتشريع - مما يعيننا - يروي الإمامية الاثنا عشرية أن جعفر الصادق - وغيره من أئمتهم - لا يوصف بأنه ( مجتهد ) فضلاً عن أن يكون ذا منهج في الاستنباط الفقهي ، متميز عن غيره ، يجوز عليه ما يجوز على كل جهد بشري من إمكان الصواب والخطأ ؛ ذلك لأنهم يقسمون علم الدين إلى الإلهامي وكسبي ، والكسبي يحتمل الخطأ والصواب وهو علم جميع الناس سوى الأنبياء والأئمة ، أما علم الأئمة فهو العلم الذي مصدره الإلهام والوحي - وهو العلم المتوارث بينهم ، كما

(١) الحكم الجعفرية ص ١١ .

(٢) نفس المرجع ص ١١ والكتاب يقارن بين أفكار الفيلسوفين وبين بعض ما نسب إلى الصادق لبيان هذا التأثير والسبق .

(٣) انظر مثلاً ما كتبه الشهرستاني عنه حيث قال : « وهو ذو علم غزير في الدين ، وأدب كامل في الحكمة ، وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات . وقد أقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتهين إليه ويفيض على الموالين له أسرار العلوم ، ثم دخل العراق وأقام بها مدة ما تعرض للإمامة قط ، ولا نازع أحدًا في الخلافة ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط ، ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط » . الملل والنحل ٩٤/١ - ٩٥ .

سبق - والذي يرجع في النهاية إلى الله ﷻ ، وهو صواب قطعي كله لا يحتمل الخطأ إطلاقاً ومن ثمَّ « فالصادق - كسائر الأئمة - لم يكن علمه كسبياً وأخذاً من أفواه الرجال ومدارستهم » لأنه ليس إلا « وراثه عن أبيه ، عن جده ، عن الرسول ، عن جبريل ، عن الجليل تعالى <sup>(١)</sup> . وعلمه « لا يدخل فيه الرأي والاجتهاد فيحاسب الإمام على المصدر والمسند ، وإنما علمه إلهي موروث » <sup>(٢)</sup> . « والشيعه الإمامية ترى أن كل إمام من أولئك الأئمة من عليّ أمير المؤمنين إلى الغائب المنتظر يجب الأخذ بقوله والعمل برأيه ؛ لأن علمهم - كما يرون - علم واحد موروث عن الرسول ﷺ ، لا يختلفون في أخذه ، ولا يروون عن غيره ، وعلمهم سلسلة واحدة يرثه الابن عن أبيه من دون اجتهاد فيه ولا تحريف في أخذه ونقله » <sup>(٣)</sup> .

وإذا نحن سلمنا بكل ذلك فإنما نسلم بأن علماء الإمامية الذين تلقوا عن أحد من أئمتهم لا يوصف بالاجتهاد أيضاً ، فضلاً عن أن تكون له خطة تشريعية مستقلة بعد ذلك . وعلى هذا فإن أول مجتهد إمامي لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ؛ لأن آخر أئمتهم اختفى في هذا الزمن كما سبق ، وباختفائه دخل تاريخ التشريع عند الإمامية في « زمان الغيبة » - أي غيبة الإمام - الذي تحصل فيه الأحكام الفقهية بأعمال النظر والاجتهاد ، وعند ذلك فحسب يمكن أن يوجد « مجتهدون إماميون » <sup>(٤)</sup> .

ولو أننا سلمنا بذلك لوجب علينا أن نلغي كل ما يتصل بالإمامية الاثنا عشرية وأئمتهم جميعاً - وعلى رأسهم الصادق - من هذه الدراسة . لكننا لا نسلم بشيء من ذلك كله ؛ لأن البحث - الذي لا يلتزم في نقطة البدء بمقررات سابقة ، والذي يعتمد على كل ما دون عن الإمام الصادق في المصادر السنوية والشيعية جميعاً مع عرضه على العقل والنض الثابت معاً - قادنا إلى رأي خاص فيما يتصل بجعفر الصادق وأصوله . وفي سبيل تقرير هذا الرأي لابد أن نعرض لبحث قضيتين رئيسيتين تتصل كل منهما بالأخرى اتصالاً وثيقاً ، وهما :

(١) الإمام الصادق ١٤٨/١ - ١٥١ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥١ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٠٥ .

(٤) ينظر الإمامية إلى أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي صاحب كتاب ( الفهرست ) على أنه « المؤسس الأوحد لطريقة الاجتهاد المطلق في الفقه وأصوله » مقدمة الفهرست ص ب مع أن الطوسي لم يولد إلا سنة ٣٨٥ هـ وقد توفي سنة ٤٦٠ هـ .

الأولى : موقف الإمام الصادق نفسه - وغيره من أئمة آل البيت - من تصور الإمامية الاثني عشرية لفكرة « الإمام » ، وما يتصل بها ، وما يترتب عليها عندهم من نتائج عقدية وتشريعية . ثم موقف علماء أهل السنة من كل ذلك .

والثانية : مصادر فقه الإمام الصادق التي نستطيع أن نستخلص منها منهجه .

٥ وفيما يتصل بالقضية الأولى ، فإن علماء أهل السنة جميعًا - ونحن نوافقهم - رفضوا رفضًا قاطعًا قبول كل ما يرويه الاثنا عشرية عن جعفر الصادق وغيره من أئمتهم ، وذلك فيما يتصل بكثير من القضايا العقدية والتشريعية المتصلة بفكرة « الإمام » وما انبنى عليها . ذلك أنهم رأوا أن هذه القضايا تتضمن أمورًا غريبة على الإسلام ومبادئه ومقرراته تصل أحيانًا إلى حد الخروج الصريح على هذه المقررات والمبادئ ، مما لا يتفق على وجه الإطلاق مع كل ما ترويه المصادر الموثوق بصحتها عن جعفر وآله من فضل وعلم وحرص شديد على الإسلام ومقرراته ونصوصه ومقدساته .

يقول الشهرستاني ( المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ) عن الصادق : « وقد تبرأ مما كان ينسب بعض الغلاة إليه ، وتبرأ عنهم ولعنهم وبرئ من خصائص مذاهب الرافضة وحمقاتهم من القول بالغيبة والرجعة والبداء والتناسخ والحلول والتشبيه .

لكن الشيعة بعده اختلفوا وانتحل كل واحد منهم مذهبًا ، وأراد أن يوجهه على أصحابه ، ونسبه إليه <sup>(١)</sup> وربطه به ، والسيد بريء من ذلك ، ومن الاعتزال والقدر أيضًا <sup>(٢)</sup> . ويستشهد الشهرستاني على ذلك ببعض كلام الصادق ، ثم يقول : « فنذكر الأصناف الذين اختلفوا فيه وبعده ، لا على أنهم من تفاصيل أشياعه ، بل على أنهم منتسبون <sup>(٣)</sup> إلى أصل شجرته وفروع أولاده » <sup>(٤)</sup> .

ومما تنكره المصادر السنية مما ينسبه الإمامية الاثنا عشرية إلى أئمتهم القول بالبداء في صدد حديثهم عن النسخ في القرآن الكريم . فبينما ينسب الإمامية إلى جعفر الصادق وغيره من أئمتهم - كما سبق - أنه قال عن نفسه : إنه يعلم خبر ما كان وما يكون إلى يوم القيامة وأنه لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء - نجدهم ينسبون إلى الصادق أيضًا قوله بنسبة البداء إلى الله جل شأنه ، ويعنون به تغير المشيئة الإلهية في أمر ما نتيجة لنشأة رأى جديد وبدوه لله - تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا - والبداء ينافي إحاطة

(٢) الملل والنحل ١/٩٥ .

(٤) الملل والنحل ١/٩٥ .

(١) يعني إلى الصادق .

(٣) يعني أنهم نسبوا أنفسهم بعده .

علم الله تعالى بكل شيء ما كان وما يكون (١) ومن أجل ذلك رفض علماء أهل السنة صحة نسبة هذا القول إلى جعفر الصادق . يقول الغزالي في مجال حديثه عن النسخ في القرآن الكريم : « ولأجل قصور فهم الروافض عنه ارتكبوا البداء ، ونقلوا عن علي عليه السلام أنه كان لا يخبر عن الغيب مخافة أن يبدو لله تعالى فيه فيغيره ، وحكوا عن جعفر بن محمد أنه قال : ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل - أي في أمره بذبحه - وهذا هو الكفر الصريح ونسبة الإله تعالى إلى الجهل والتغير . ويدل على استحالته ما دل على أنه محيط بكل شيء علمًا وأنه ليس محلًا للحوادث والتغيرات » (٢) . وقد ناقش أستاذنا الدكتور مصطفى زيد هذه الأقوال التي نسبت إلى الصادق في نسبة البداء إلى الله ، وبين أنها مفتريات عليه من بعض من انتسب إلى آل البيت ، وأن الصادق - وغيره من الأئمة الأطهار - لم يقلها (٣) .

ويعرض ابن خلدون ( ٧٣٢ - ٨٠٨ هـ ) أيضًا لمبادئ الإمامية الذين يقول عنهم : إنهم من الذين « شذوا بمذاهب ابتدعوها وفقه انفردوا به ، وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح ، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ، ورفع الخلاف عن أقوالهم (٤) . وهي كلها أصول واهية (٥) » يعني أن أئمتهم لم يقولوا بها ، ومن ثم يقول : إن جعفر الصادق لما بلغه هذا عنهم صرح بلعن القائلين به والبراءة منهم (٦) .

أما ابن حزم فقد عرض لما يرويه الإمامية عن جعفر الصادق من أن عنده ( الجفر ) الذي يتوارثه الأئمة فيما بينهم ، وعنده ( مصحف فاطمة ) الذي فيه « مثل قرآنكم ثلاث مرات ، وما فيه منه حرف واحد » ، وأنهما موروثان عن إمامهم الأول علي بن أبي طالب - فيروي ابن حزم « من طريق أبي داود السجستاني قال : حدثنا أحمد بن حنبل ، حدثنا يحيى بن سعيد القطان ، حدثنا سعيد بن أبي عروبة ، عن قتادة ، عن الحسن البصري ، عن قيس بن عباد قال : انطلقت أنا وآخر - ذكره - إلى علي بن أبي طالب فقلنا : هل عهد إليك رسول الله صلى الله عليه وسلم عهدًا لم يعهده إلى الناس عامة ؟ قال : لا ، إلا ما في كتابي هذا ، فإذا فيه : « المؤمنون يتكافأ دماؤهم ، وهم يد علي من

(١) انظر : النسخ في القرآن الكريم لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد : المجلد الأول ص ٢٠ - ٢٢ .

(٢) المستصفى ٧١/١ .

(٣) النسخ في القرآن الكريم ، المجلد الأول ص ٢٥ - ٢٦ .

(٤) يعني أنها نصوص مقدسة ، قطعية الصواب ، لا تحمل مراجعة أو جدلاً .

(٥) المقدمة ص ٤٩٨ . (٦) نفس المرجع ص ٢٢٠ .

سواهم ، ويسعى بدمتهم أذناهم . ألا لا يقتل مؤمن بكافر ، ولا ذو عهد في عهده . من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » (١) . ونورد هذه الرواية بسندها الصحيح (٢) القوي ؛ لأن ما أشيع بين الناس منذ عصر الصحابة عن « صحيفة علي التي كتبها عن رسول الله ﷺ » ، والتي قيل إنه كان يعلقها بسيفه - هي الأصل الحقيقي لهذه الرواية الأسطورية عن « الجفر » و « مصحف فاطمة » اللذين نسب القول فيهما بعد ذلك - كذباً وانتحالاً - إلى جعفر الصادق وغيره من آل البيت . ومن ثم فإن ابن حزم - في لهجته الحاسمة ومراسه العقلي والجدلي العنيف الذي لا يعرف المهادنة - يقول : « ولا خلاف بين أحد من الفرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنة ، والمعتزلة ، والخوارج ، والمرجئة ، والزيدية ، في وجوب الأخذ بما في القرآن ، وأنه هو المتلو عندنا نفسه .

وإنما خالف في ذلك قوم من غلاة الروافض هم كفار بذلك ، مشركون عند جميع أهل الإسلام ، وليس كلامنا مع هؤلاء ، وإنما كلامنا في هذا الكتاب مع أهل ملتنا (٣) وإنما كان ابن حزم عنيفاً وحاسماً بهذه الدرجة ؛ لأن ما نسبته الإمامية إلى الصادق وغيره من أئمتهم يتصل بالقرآن الكريم قدس أقداس المسلمين كما سبق .

ويقول الأستاذ محمد الخضري أيضاً : إن بعض الشيعة غلوا في تأييد علي وأهل بيته غلوا جرهم إلى رواية كثير مما لا يشك أئمة الجمهور في أنه مكذوب (٤) على رسول الله ﷺ وآل بيته الأطهار .

رفض علماء أهل السنة إذن - في عصورهم المختلفة - أن يقبلوا صحة نسبة ما ترويه الإمامية الاثنا عشرية عن جعفر الصادق وغيره من أئمتهم فيما يتصل بفكرة « الإمام » وصفاته ، وما يترتب عليها من « الغيبة » و « الرجعة » و « البداء » و « التناسخ » و « توارث العلم » و « الحلول » و « التشبيه » و « اعتبار أقوال الأئمة نصوصاً مقدسة موحى بها » و « الطعن الجارح في بعض الصحابة » و « الجفر » و « مصحف فاطمة » .. وغير ذلك مما رواه الإمامية عنهم . وروى علماء أهل السنة أن الإمام الصادق - وغيره من آل البيت الأطهار - تبرؤوا من كل هذه المبادئ ولعنوا القائلين بها

(١) المحلى ٣٥٣/١٠ .

(٢) وفي الأم للشافعي رواية أخرى صحيحة قوية مسندة تؤكدها . انظر : ٣٣/٦ ، ٢٩٢/٧ .

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ٩٦/١ . (٤) تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٦٣ .



حينما رويت لهم في حياتهم<sup>(١)</sup> . أما علماء الزيدية فقد حكموا على رواة الإمامية بأنه « لم يثبت لهم عدالتهم »<sup>(٢)</sup> .

وفيما يتصل بما يرويه الإمامية عن أئمتهم في مصحف فاطمة ونحوه مما يتصل بالقرآن الكريم خاصة - فقد قام الدكتور عبد الصبور شاهين بدراسة مفصلة حول هذه الروايات انتهى فيها إلى أن لنا « أن نطمئن إلى أن هؤلاء الأبرار من آل البيت لم يخرجوا على إجماع المسلمين على المصحف الإمام . وآية رضاهم به إقراؤهم الناس بمحتواه دون زيادة أو نقص أو ادعاء يمس كمال هذا الأثر الخالد من وحي السماء »<sup>(٣)</sup> . ويستدل الدكتور عبد الصبور شاهين على ذلك بأن من بين القراء السبعة المشهورين حمزة الزيات<sup>(٤)</sup> وسند قراءته هو : حمزة الزيات ، عن جعفر الصادق ، وهو قرأ على محمد الباقر ، وهو قرأ على علي زين العابدين ، وهو قرأ على أبيه الحسين ، وهو قرأ على أبيه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه<sup>(٥)</sup> . ويلمح الدكتور عبد الصبور شاهين - بحق - السبب السياسي لكل هذه الروايات والدعاوي الخطيرة المتحلة على آل البيت - وبخاصة الصادق - فيقول : « لقد أراد الوضاعون من وراء نسجهم لأخبار هذا المصحف أن يؤكدوا حق آل علي في الولاية . وهو هدف سياسي ارتكبوا له من صنوف التزييف شيئاً كثيراً ، ولكن غاب عنهم أن رواية من الروايات التي زعموا أنها كانت قرآناً فغيرت لم ترد فيما روى عن علي من روايات قرائية ، ولا استطاع أحدهم أن ينسبها إلى مصحف علي ، وإنما ينسبون إليه أقوالاً ماثورة . ولعل ذلك - من وجهة نظر الوضاعين - لأن مصحف علي سرٌّ من الأسرار لم يطلع عليه أحد ! » .

وقد انتهى الدكتور عبد الصبور شاهين - بتطبيق منهج علمي محايد على ما روي عن علي من روايات قرائية ، وما نسب إليه من غوامض ومتاهاات لا سند لها إطلاقاً -

(١) ويبدو أن القول ببعض هذه الآراء كان منتشرًا بين شيعة أهل البيت في أوائل القرن الثاني الهجري ، حيث اشتكى أبو حنيفة إلى محمد الباقر « المتوفى سنة ١١٤ هـ » ، ثم إلى ابنه الصادق ، مما يقول به بعض شيعة أهل البيت في العراق . ورد الباقر - ثم ابنه الصادق فيما بعد - بأن هؤلاء الذين يقولون بذلك لا يطعمونهم ، وأنهم يخالفونهم في الطعن في بعض الصحابة والبراءة منهم وغير ذلك . انظر : جامع مسانيد الإمام الأعظم ٢٠٤/١ - ٢٠٦ في حقيقة موقف الباقر - مثلاً - من عمر بن الخطاب ، وما يرويه عن جده علي بن أبي طالب في ذلك . وانظر : مسند الصادق ١١/١ - ١٢ .

(٢) تاريخ القرآن ص ١٦٥ .

(٣) المجموع .

(٤) تاريخ القرآن ص ١٧٠ .

(٥) راجع ص ٦٩ من هذه الدراسة .

انتهى من كل ذلك إلى أن القرآن الذي كان يقرؤه علي - والذي قرأه أبناؤه من بعده ومنهم الأئمة طبعًا - « لم يكن سوى هذا المصحف الإمام الذي لو لم يبق به عثمان لقام به هو » (١) . ونضيف إلى ذلك أن قراءة علي بن أبي طالب للقرآن قد رويت أيضًا بطريق زيد بن علي أخي الإمام الباقر وعمّ الإمام الصادق - وهذا مما يسلم به الإمامية الاثنا عشرية أنفسهم (٢) ، ويعتبرونه من سبق آل البيت وإسهامهم في شتى العلوم الإسلامية بنصيب مبكر ، ولم يكن القرآن الكريم عند زيد بن علي فبعد ذلك إلا قرآنا هذا الذي أجمع عليه جمهور المسلمين ، مع اختصاصه بقراءة معينة تدخل ضمن إطار القراءات التي يقرأ بها هذا المصحف الإمام ولا تخرج عنه بادعاء الزيادة أو النقصان ، أو التغيير غير المشروع .

... وبعد هذا كله ، فإنه لم تصح لدينا كل الروايات التي يرويها الإمامية الاثنا عشرية عن جعفر الصادق وغيره من أئمتهم حول الأمور السابقة ، وكما رفضها أئمة أهل السنة - منذ قيل بها - فإننا نرفضها ، ونبرأ منها ، كما رفضها وتبرأ منها ولعن قائلها جعفر الصادق نفسه ، وذلك لأن فيها خروجًا صريحًا على مقررات التشريع الإسلامي ونصوصه وجوهره . ولا يسوغ عندنا بحال أن نظن لحظة أن جعفر الصادق - الذي تلقى العلم عنه كبار علماء أهل السنة من معاصريه ومنهم الإمامان : أبو حنيفة ومالك ، وشهدوا بفضله ، وورعه ، وكمال دينه ، وزهده في الدنيا وسياستها ، وبعده عن كل باطل ، لا نظن أنه قد قبل هذه الدعاوي ؛ ذلك لأن صورته الحقيقية - كما تظهر بوضوح من بين المصادر التي نستطيع أن نثق بها - تقف حائلًا قويًا أمام هذا القبول ، وتدعم روايات رفضه لهذه الآراء الغريبة الخطيرة وتؤكددها .

لكن هذا يقودنا إلى القضية الثانية وهي : إذا كنا قد رفضنا روايات الإمامية الاثني عشرية عن الصادق - وغيره من أئمتهم - في كل الأمور السابقة ، فأين نبحث عن فقهه وأصوله ؟ وكيف يمكن أن يُستخلص منهجه ؟ .

**٦** إن المصادر التي يمكن أن نستقي منها فقه الإمام الصادق تنقسم - بصفة أساسية - إلى قسمين رئيسيين : مصادر سنية ، ومصادر شيعية إمامية اثنا عشرية . فماذا نجد في كلٍّ منهما من فقه الصادق ؟ .

(١) المرجع السابق ص ١٧٥ وانظر الدراسة التفصيلية من ص ١٧٥ - ١٨٤ ومراجعته .

(٢) انظر : تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ص ٢٨٥ ، ٣٤٣ والفهرست للطوسي ص ١١٥ .

أما المصادر السنية فإن ما فيها من فقه الصادق لا يكون مذهباً فقهياً متكاملًا - كما قال أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة بحق<sup>(١)</sup> - لأن ما رواه علماء أهل السنة عن الصادق لا يعدو أن يكون روايات متناثرة تحتوي أخبارًا بعضها مسند إلى النبي ﷺ ، وبعضها مرسل أو منقطع ، وذلك بالإضافة إلى بعض الآراء الفقهية والأصولية القليلة التي لا تعطي الصورة الكاملة عن منهج الصادق بتفصيلاته . ومجموع ذلك لا يكون مذهباً فقهياً قائماً على الاستنباط الخاص ، وإنما يعطي بعضه سمات منهجية مفردة مما احتواه منهج الصادق .

وأما المصادر الإمامية الاثنا عشرية فنجد أنها تذكر مؤلفات كاملة للصادق في مختلف المعارف والعلوم . فالعاملي<sup>(٢)</sup> يذكر تحت عنوان « مؤلفات جعفر الصادق » ما يأتي :

- ١ - رسالة إلى النجاشي وإلى الأهواز .
- ٢ - رسالة عن الأعمش عن جعفر الصادق تتضمن أحكام الدين من فقه وعلم كلام .
- ٣ - كتاب في الرد على الدهرية .
- ٤ - كتاب الأهليلجة فيما خلق الله من الآثار والاعتبار بها .
- ٥ - كتاب « مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة » .
- ٦ - رسالة إلى أصحابه .
- ٧ - رسالة إلى أصحاب الرأي والقياس .
- ٨ - رسالة في الغنائم ووجوب الخمس .
- ٩ - وصية لعبد الله بن جندب .
- ١٠ - وصية لأبي جعفر محمد بن النعمان الأحول .
- ١١ - نثر الدرر .

١٢ - كلام في وصف الحجة لآل البيت ، والتوحيد ، والإيمان ، والإسلام ، والكفر ، والفسق .

(١) الإمام الصادق ص ٢٥٤ .

(٢) هو السيد محسن الأمين الحسيني العاملي ( الشامي ) الذي ترجم لأعيان الشيعة الإمامية الاثني عشرية في كتابه الجامع المستفيض ( أعيان الشيعة ) ويقع في ستة عشر جزءاً كبيراً ، يراجع فيها مئات من المؤلفات السابقة عليه .

- ١٣- رسالة في وجوه معاش العباد ووجوه إخراج المال .
- ١٤- رسالة في احتجاجة على الصوفية فيما ينهون عنه في طلب الرزق .
- ١٥- كلامه في خلق الإنسان وتركيبه .
- ١٦- حكمه القصيرة .
- ١٧- نسخة رويت عنه .
- ١٨- نسخة رواها الفضيل بن عياض عنه .
- ١٩- نسخة رواها عبد الله بن أبي أويس .
- ٢٠- نسخة رواها سفيان بن عيينة .
- ٢١- نسخة رواها إبراهيم بن رجاء .
- ٢٢- كتاب ينسب إليه برواية جعفر بن بشر البجلي .
- ٢٣- كتاب رسائله رواه عنه جابر بن حيان .

ثم يعلق العاملي على ما ذكره من مؤلفات <sup>(١)</sup> منسوبة للصادق بقوله : « هذا ما عرف من الكتب التي دُوت وحدها وعرفت بأسماء مخصوصة . وإلا فالذي جمع مما رواه عنه العلماء في فنون شتى من فنون العلم في الكلام ، والتوحيد ، وسائر أصول الدين ، وفي الفقه ، وأصول الفقه ، وفي الطب ، والاحتجاج ، والحكم ، والمواعظ ، والآداب ، وغير ذلك - لا يكاد يحيط به الحصر ، وتكلفت بجمعه كتب الأخبار والأحاديث » <sup>(٢)</sup> .

ويُضاف إلى ما ذكره العاملي من مؤلفات منسوبة للصادق مؤلفان آخران ينسبان إليه وهما :

٢٤- كتاب « الحكم الجعفرية » الذي جمعه وحققه وقدم له الأستاذ عارف تامر ،

وطبع بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥٧ م .

٢٥- كتاب « مسند الإمام الصادق » طبع دار الفكر ببيروت ودار الولاة بالنجف

سنة ١٣٧٤ هـ الموافق ١٩٥٥ م .

.. هذه كل المؤلفات المستقلة التي نسبت إلى جعفر الصادق . وقد قمت بدراسة

حولها من حيث بقاؤها إلى الآن ، وصحة نسبتها إليه ، واحتوائها على ما يكشف عن منهج الصادق وأصوله في الاستنباط الفقهي . فانهى بي البحث إلى النتائج الآتية :

(١) أعيان الشيعة ج ٤ ( القسم ) الأول ص ٦١٩ - ٦٢٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٢٤ .

أولاً : بعض هذه المؤلفات تروى أسماؤها كمؤلفات للإمام الصادق ، لكننا لا نجدها فيما بقي فعلاً مما ينسب للصادق من مؤلفات ، حتى أن النجاشي (١) يقول عن الرسالة الأولى المنسوبة للصادق « فيما ذكره العاملي » : « إنه لم ير لأبي عبد الله ﷺ مصنف غيرها » (٢) . وهذا معناه أن مؤلفي التراجم من الإمامية في القرن الخامس الهجري لم يكن في أيديهم مما ينسب للصادق من مؤلفات مستقلة سوى رسالته إلي والي الأهواز . وأيضاً فإن العاملي يقول عن كتاب « الرد على الدهرية » - وهو الكتاب الثالث فيما ذكره من مؤلفات تنسب إلى الصادق - يقول العاملي : إنه لم ير هذا الكتاب (٣) . ومن ثمَّ فإن بعض هذه المؤلفات لا يعرف عنها إلا مجرد اسمها ، وهذا ينطبق أيضاً على رسالة الصادق إلى الأعمش ، وعلى بعض الكتب التي روي أن بعض أصحابه رووها عنه دون أن نعرف ما فيها تفصيلاً .

ثانياً : بعض هذه المؤلفات التي نجدها فيما أثر عن الصادق مشكوك في صحة نسبتها إليه . وقد تشكك الإمامية الاثنا عشرية أنفسهم في صحة نسبة بعضها إلى الصادق ، فمثلاً كتاب « مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة » - وهو الخامس فيما ذكره العاملي - تشكك علماء الإمامية في صحة نسبته إلى الصادق (٤) ، كما تشككوا في صحة نسبة كتاب « رسائل جعفر الصادق » التي قيل إن جابر بن حيان رواها عنه - وهو المؤلف الثالث والعشرون فيما ذكره العاملي - وقد علّق عليه العاملي بقوله : « لم يذكر أحد من أصحابنا الذين ألفوا في رجال الشيعة وأصحاب الأئمة كالطوسي والنجاشي ومن عاصروهم ، أو تقدمهم ، أو تأخر عنهم ، جابر بن حيان من تلامذة الصادق ولا من أصحابه ، ولا ذكروه في رجال الشيعة . وهم أعرف بهذا الشأن من غيرهم » (٥) . وقد روى أن جابر بن حيان دوّن كتاباً يشتمل على ألف ورقة يتضمن رسائل الصادق ، وهي خمسمائة رسالة على ما رواه العاملي عن اليافعي في « مرآة الجنان » (٦) . وقد شاعت قصة تتلمذ جابر بن حيان على جعفر الصادق (٧) حتى قال الأستاذ محمد

(١) هو أحمد بن علي النجاشي ( المتوفى سنة ٤٥٠ هـ ) وصاحب كتاب ( الرجال في مؤلفي الشيعة )

المطبوع بالهند . راجع : أعيان الشيعة ٢٠٣/١ ، ٥٢٠ ، ٥٧٢ .

(٢) أعيان الشيعة ج ٤ ( القسم الأول ) ص ٦١٩ .

(٣) المرجع السابق . (٤) نفس المرجع ص ٦٢٠ .

(٥) نفسه ص ٦٢٤ . (٦) أعيان الشيعة ج ٤ ( القسم الأول ) ص ٦٢٣ .

(٧) راجع ما ذكره الأستاذ عارف تامر في الفقرة الرابعة من هذا الفصل .

أبو زهرة : « وإن أقوال المؤرخين تضافرت على أن جابر بن حيان كان ذا صلة وثيقة بالإمام الصادق ، وتلمذ عليه في الاعتقاد وأصول الإيمان ، واقتبس من علمه الكثير . وتضافرت أقوالهم أيضًا على أنه تحدث إليه في طبائع الأشياء وخواصها ومزج بعضها ببعض » (١) .

وقد رجَّح الدكتور زكي نجيب محمود تلمذة جابر بن حيان على جعفر الصادق ، وذهب إلى القول بأن جابر بن حيان كان شيعيًا ، واستشهد على ذلك ببعض (٢) النصوص التي أيدت هذه الصلة مثل ما ذكره حاجي خليفة في « كشف الظنون » وكرادي فو في « دائرة المعارف الإسلامية » (٣) . إلا أن الدكتور زكي نجيب محمود يقول في نهاية كلامه عن هذه الصلة بين الرجلين : « على أن صلة جابر بن حيان بجعفر لا بد أن تكون قصيرة الأمد ؛ لأن وفاة جعفر كانت سنة ٧٦٥ م وهو بعد مولد جابر بما لا يزيد عن عشرين عامًا » (٤) . وسواء صحَّت قصة هذه التلمذة أو لم تصح فإن محققي الشيعة لا يذكرون جابر بن حيان بين رجالهم ، ومن ثمَّ يتشككون في صحة نسبة رسائل جعفر التي قيل : إنه رواها عنه .

ثالثًا : - وهو أهم هذه النتائج وألصقها بموضوع هذه الدراسة - إن معظم هذه المؤلفات التي بقيت حتى الآن - على فرض صحة نسبتها لجعفر - لا يكشف عن شيء من منهج الصادق وأصوله وخطته في الاستنباط الفقهي ، وهو ما يعيننا هنا أصلًا . وهذه المؤلفات هي :

رسالة جعفر إلى أصحابه رقم ٦ « فيما يذكره العاملي » : وقد ذكرها الحسن الحراني (٥) في كتابه « تحف العقول عن آل الرسول » ، وهي نصائح عامة من جعفر لأصحابه في الإيمان والإسلام وحسن الخلق (٦) .

رسالة في الغنائم ووجوب الخمس رقم ٨ « فيما يذكره العاملي » - وقد ذكرها بنصها الحسن الحراني (٧) ، وتتضمن تفسير آيات الأموال في القرآن الكريم ، وتروي ظروف حرب رسول الله ﷺ مع بني قريظة وبني النضير وخيبر ، وتؤكد وجود سهم

(١) الإمام الصادق ص ٣٢ . (٢) ص : ٣٤٣ .

(٣) مادة ( جابر بن حيان ) . (٤) جابر بن حيان ص ١٩ وراجع ص ١٧ ، ١٨ .

(٥) هو أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني ( المتوفى سنة ٣٨١ هـ ) أحد مؤلفي الإمامية الاثني عشرية .

(٦) انظر : تحف العقول ص ٣١٢ - ٣١٥ . (٧) المرجع السابق ص ٣٣٩ - ٣٤٨ .

ذوي القربى . ولا تحتوي - في ذاتها - قيمة تشريعية خاصة ؛ لأنها تردد ما هو مذكور في كتب السير والتفسير ، وتنص على ذوي القربى .

وصية الصادق لعبد الله بن جندب - رقم ٩ « فيما يذكره العاملي » - وقد ذكرها الحسن الحراني بنصها (١) ، وهي وصايا عامة في الإيمان والإسلام والسلوك .

وصية جعفر لابن النعمان - رقم ١٠ « فيما ذكره العاملي » - وقد راجعتها (٢) فوجدتها - وصايا من نوع السابقة في الإيمان والإسلام والأخلاق والحض على محبة آل البيت .

نثر الدرر - رقم ١١ « فيما ذكره العاملي » وهي من نوع السابقين (٣) .

كلام لجعفر في وصف المحبة لآل البيت رقم ١٢ « فيما ذكره العاملي » - وهي مثل السوابق عليها (٤) .

رسالة في جهات معاش العباد - رقم ١٣ « فيما ذكره العاملي » - وهي رسالة (٥) في تدبير أمور الحياة وكسب الرزق ووسائله الحلال من صناعة وتجارة وإجارة وغيرها ، مع التفريق - بصفة عامة - بين بعض أنواع هذه المعاملات من حيث الحلال والحرام .

كما أنها تتضمن بعض ما يحل وما يحرم أكله من المطاعم مما يعلم من عموم النصوص التشريعية ، وإن كان فيها بعض الآراء التي ترجع إلى اجتهاد شخصي من جعفر الصادق لا أجده ، معللاً ، كما أنني لم أستطع اكتناه الأسباب والحكم من ورائه

مثل قوله : « ما يجوز أكله من صيد البحر من صنوف السمك ما كان له قشور فحلال أكله ، وما لم يكن له قشور فحرام » (٦) كما يلاحظ أن هذه الرسالة تحتوي أيضاً تحليل نكاح المتعة المؤقت بزمن (٧) . وعلى أية حال فالرسالة - على فرض صحة نسبتها - لا

تحتوي في عمومها قيمة تشريعية خاصة ، بحيث نستطيع أن نلمح صدورها عن منهج تشريعي واضح . إنما هي - في نهاية الأمر - أشبه بالوصايا العامة ذات الطابع التشريعي العام في بعضها ، لكنها لا تحتوي سمات منهجية خاصة يمكن أن نستخلصها .

رسالة في احتجاجه على الصوفية - رقم ١٤ « فيما ذكره العاملي » - وهي

(١) نفسه ص ٣٠٧ - ٣١٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٣٠١ - ٣٠٧ .

(٣) نفسه ص ٣٣١ - ٣٣٨ .

(٤) تحف العقول ص ٣٣٨ ولم أستطع تبين السبب وراء هذا التفريق غير المعلن .

(٥) نفسه ص ٣٣٨ .

تصور<sup>(١)</sup> مناقشة بين سفيان الثوري وجماعة من الصوفية من جهة وبين جعفر الصادق في أن الزهد في الدنيا لا يحول بين الرجل وطلب العيش وابتغاء طيبه . وهي وجهة نظر الصادق التي استشهد لها بالقرآن الكريم وأحاديث رسول الله ﷺ وعمل الصحابة .

كلام الصادق في خلق الإنسان وتركيبه - رقم ١٥ « فيما ذكره العاملي » - وهي<sup>(٢)</sup> نظرات في طبيعة الإنسان المادية والنفسية والروحية وهي تابعة لمعارف عصره العلمية حول هذه الأمور .

حكم الصادق القصيرة - رقم ١٦ « فيما ذكره العاملي » - وهي<sup>(٣)</sup> نصائح في الإيمان ، والإسلام ، والأخلاق ، وطبائع النفس ، وما ينبغي في معاملة الناس وفق هذه الطبائع . وفي الحق أنها صادرة فعلاً عن حكمة معاملتهم وفق هذه الطبائع . وفي الحق أنها صادرة فعلاً عن حكمة عميقة ، وعقل نفاذ ، وإيمان راسخ . وهي - في معظمها - جمل قصيرة قليلة الكلمات مركزة المعاني ، وهي مستمدة فعلاً من نصوص إسلامية لرسول الله ﷺ وتفسير لبعض آيات القرآن الكريم . وهي - في نهاية الأمر - من نوع وصاياه السابقة لأصحابه .

... هذا ما يتصل بعشر من المؤلفات التي يذكرها العاملي منسوبة للصادق ، ويبدو أن ما ذكره أيضاً تحت أرقام ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، لا يعدو أن يكون روايات أخرى رواها بعض أصحابه الآخرين عنه فيما يتصل بالأمور السابقة ، حيث يذكرها العاملي تحت اسم « نسخة رواها فلان عنه ... » .

أما كتاب « الحكم الجعفرية » - الذي ذكرته تحت رقم ٢٤ - فقد قال محققه الأستاذ عارف تامر : « هذه الحكم انتقيناها من رسالة مخطوطة تُنسب للإمام الصادق جعفر بن محمد تسمى : « مجالس المؤمنين » ، وقد جمعها الداعي الكبير المفضل بن عمر الجعفي نقلاً عن أبي الخطاب عن الإمام الصادق ، كما جاء في الرسالة .

وجدت هذه الرسالة بأحد الكتب المخطوطة الإسماعيلية التي وصلت إلينا من بلدة « مصيف » ، وقد رغبتنا بإضافتها إلى سلسلة مؤلفاتنا الإسلامية وتعميمها لجمهور العلماء والباحثين الذين يهتمهم الاطلاع على التراث الإسلامي الثمين »<sup>(٤)</sup> .

(٢) نفسه ص ٣٥٤ - ٣٥٦ .

(١) نفسه ص ٣٤٨ - ٣٥٤ .

(٤) مقدمة الحكم الجعفرية ص ٢٢ .

(٣) نفسه ص ٣٥٦ - ٣٨٢ .



والحكم الجعفرية يحتوي حكماً من التي تتردد على السنة المتصوفة والزهاد والعايدين والحكماء ، توصي - على وجه العموم - بالسلوك الحسن في معاملة الناس ، ولا تحتوي أية آراء فقهية أو أصولية عملية . وبعض هذه الحكم منقولة عن التوراة (١) ، وبعضها الآخر منسوب إلى السيدة فاطمة الزهراء (٢) وسلمان الفارسي (٣) وغيرهما . ومن أبواب الكتاب : « باب القناعة » « باب الحلم » « باب الإحسان » « باب التفكير » « باب الصبر » « باب السخاء » « باب صلة الرحم » « باب الحسد » « باب الحقد » . إلخ . ويلاحظ أن فيه ذكر مجلس جمع بين الصادق وجابر بن حيان ، وقد وجه فيه الصادق إلى جابر نصائح عامة في الإيمان والسلوك (٤) .

وأما كتاب « مسند الإمام الصادق » - وهو رقم ٢٥ فيما ذكرته - فإنه يحتوي آثاراً كثيرة منسوبة للإمام الصادق ، وفيها بعض الآثار ذات الطابع الفقهي والأصولي الواضح ، وكلها روايات شيعية عن جعفر .

.. ومن مجموع هذه النتائج الثلاث نصل إلى أن ما بقي إلى الآن من كل ما ينسب للصادق من مؤلفات مستقلة - بطريق الاثنى عشرية - مما له صبغة تشريعية - ينحصر في رسالته إلى أصحاب الرأي والقياس وكتاب مسند الإمام الصادق (٥) .

وفي الحقيقة إننا نجد في المصادر الرئيسية المعتمدة عند الإمامية الاثنى عشرية - وبصفة خاصة في كتاب « الكافي » للكليبي - محتوى هذين المصدرين ، الرسالة والكتاب ، وذلك بالإضافة إلى روايات أخرى كثيرة ذات طابع فقهي وتشريعي مما يرويه الإمامية الاثنا عشرية عن الصادق . ومن ثم فإن البحث يقودنا إلى هذه المصادر الرئيسية عند الإمامية التي يعتبرونها مرجعهم المعتمد في كل ما يُروى عن الصادق - وفي مقدمتها الكافي - فماذا نجده في هذه المصادر من فقه وتشريع منسوبة إلى الصادق ؟ وهل يمكن أن نعتبره مرجعنا المقبول الذي نستخلص منه خطة الصادق في التشريع ؟ .

٧ إن الكتب الرئيسية التي تُعتبر مصادر الأخبار المعتمدة عند الاثنى عشرية هي :

(١) انظر المرجع السابق ص ٢٦ .

(٢) نفسه ص ٢٧ .

(٣) نفسه ص ٢٥ .

(٤) نفسه ص ٢٧ - ٢٨ ، ٤٤ .

(٥) يلاحظ أننا في هذه الدراسة لم نأخذ موقف المستشرقين الذين يقولون - في كلمة واحدة - أن كل المؤلفات التي تنسبها الإمامية إلى جعفر الصادق « منحولة وغير صحيحة النسبة إليه » على وجه الإطلاق . راجع مثلاً : دائرة المعارف الإسلامية « مادة جعفر » وتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان ج ١ / ٢٥٩ .

«الكافي» لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي<sup>(١)</sup> (المتوفى سنة ٣٢٩ هـ) ، و «الاستبصار» و «التهذيب» وهما من تأليف أبي جعفر محمد بن علي الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ) ، بالإضافة إلى كتاب رابع هو «من لا يحضره الفقيه» رواية أبي جعفر محمد بن عيسى القمي نزيل الري (المتوفى سنة ٣٨١ هـ) ولنا ملاحظتان فيما ترويه هذه الكتب عن الصادق :

الأولى : - وتتصل بالنقد الخارجي لسند رواياتها عن الصادق - وهي أننا نجد أن أحد محققي الاثني عشرية وهو الدكتور محمد يحيى الهاشمي يقول عن هذه الكتب : «إنه ليس عندنا حتى الآن تواتر واضح يوصلنا بالإمام نفسه ، بل جل ما عندنا مواد خام تحتاج إلى دراسة مطولة ومتشعبة للحصول على نتيجة ذات قيمة»<sup>(٢)</sup> كما يقرر الدكتور الهاشمي بحق أن هذه النصوص عن الصادق «لم تدون في عصر الصادق نفسه» بل دونت في عهد متأخر «لو أننا سلمنا بثقة ناقلي الأخبار . ولكن الاعتماد على الذاكرة وحدها طوال تلك المدة فيه خطر بإمكانية نقل الحقيقة كما هي»<sup>(٣)</sup> . وقد قام أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة بدراسة حول توثيق روايات الكتب الأربعة ، ونقل عن دارسين إمامين ، فلاحظ - على سبيل المثال - أن «الكافي» يروي عن مجهول الحال في أسانيدته عن الصادق ، فهو يقول مرة : «عن رجل» ومرة «عن بعض أصحابه» ، كما أن الكليني يروي عن أشخاص ماتوا في حياة الصادق مثل : المعلّى بن خنيس ، فقد روى عنه عدة أخبار عن الصادق من غير أن نرى من توسط بينه وبين الكليني<sup>(٤)</sup> . أما كتاب «من لا يحضره الفقيه» فصاحبه يترك الأسانيد في أكثر رواياته عن الإمام الصادق<sup>(٥)</sup> .

أما «التهذيب» و «الاستبصار» فليست أسانيد الطوسي فيهما متصلة كلها ، وكان يأخذ كثيراً عن «الكافي»<sup>(٦)</sup> . كما أن الطوسي أتهم فيهما - من الإمامية أنفسهم -

(١) كان شيخ الشيعة في وقته بالري ، ثم سكن بغداد ، وانتهت إليه رئاسة فقهاء الإمامية في أيام المقتدر ، وجمع «الكافي» من آثار أئمتهم ليكتفي به المتعلم . انظر : مقدمة الأصول من الكافي ١/١٨١ ومراجعته ، وراجع هامش رقم ٣ في ص ١٧٧ .

(٢) الإمام الصادق ملهم الكيمياء ص ١٥٣ وانظر : الإمام الصادق للأستاذ محمد أبي زهرة ص ١٩٦ ، ١٩٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٩ والإمام الصادق لأبي زهرة ص ١٩٨ .

(٤) الإمام الصادق ص ٤٣٧ . (٥) المرجع السابق ص ٤٣٩ .

(٦) نفس المرجع ص ٤٤٨ .

بالسهو والغفلة في رجاله الذين يأخذ عنهم « وقد نبّه في ( التهذيب ) على أغلاط لا تكاد تحصى كثيرة » (١). وقد وقع الطوسي في سهو وغفلة وتحريف ونقصان ، في متون الأخبار ، وأسانيدها « وقلما خلا خبر من علة من ذلك » (٢) .

وفي الحقيقة إنه لم يدون عن الصادق شيء في حياته ، ولا بعد مماته بأكثر من مائة عام كاملة ، إذ يبدو أن أول من دون فقه وآثار الإمامية الاثنى عشرية هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصغار الأعرج القمي « المتوفى سنة ٢٩٠ هـ » وذلك في كتابه ( بشائر الدرجات في علوم آل محمد وما خصّهم الله به ) وقد طبع سنة ١٢٨٥ هـ . ثم جدد التأليف في القرن الرابع الكليني (٣) . وبذلك تكون هناك فجوة زمنية كبيرة بين وفاة الصادق وما دُوّن عنه ، وإذا أضيف إليها الاعتبارات السياسية والتاريخية والمذهبية التي شهدتها ذلك الزمن ، والملاحظات الهامة التي قدمها الدارسون حول أسانيد الروايات في هذه الكتب - فإن ذلك كله يجب أن يعطى قدره في أية نظرة إلى مدى صحة ما تحتويه هذه الكتب عن الصادق وغيره من أئمة آل البيت .

**والملاحظة الثانية - وهي في النقد الداخلي لمضمون هذه الروايات عن الصادق -**  
أعني ذلك السيل العجيب من الأخبار التي رويت عنه وقدمنا شيئاً منها فيما يتصل بالإمامة وصفات الإمام ومصدر علمه .. إلى آخر هذه الآراء الاعتقادية التي قدمناها (٤) . ورفضنا صحة نسبتها إلى الصادق رفضاً مطلقاً معللاً (٥) . أما الأخبار ذات الطابع الفقهي والتشريعي المروية عن الصادق في هذه الكتب كلها - فإننا لا نملك أيضاً إلا أن نرفض نسبة الكثير منها إليه ، لمخالفتها كل ما صحّ لدينا عنه في دينه ، وورعه ، وزهده ، وعلمه ، وفضله ، ولخروجها الصريح - وهذا هو الأهم - عمّا أجمع جمهور المسلمين على أن الخروج عليه خروج عن الإسلام ذاته ، مما لا يتفق مع كل ما صحّ عن الصادق مما رُوِيَ عنه بطرق صحيحة .

فإذا أتينا مثلاً إلى مصدر التشريع الأول وهو القرآن الكريم فسنجد تلك الروايات التي تنسب إلى الصادق أنه يتحدث عن قرآن آخر غير الذي أجمع عليه المسلمون ، مخزون عند أئمة آل البيت يتوارثونه بينهم . ولسنا نستطيع بحال أن نقبل صحة نسبة هذه

(١) نفسه ص ٤٤٩ ، ٤٥٠ .

(٢) الإمام الصادق ص ٤٥٠ عن دارسين إماميين .

(٣) راجع : نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١١٨ ، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٣/٣٣٧ ومراجعهما .

(٤) راجع الفقرة الثالثة من هذا الفصل .

(٥) راجع الفقرة الخامسة من هذا الفصل .

الروايات إلى الصادق وغيره من أئمة آل البيت . ثم إن قبولها يسوق بالضرورة إلى نتائج تشريعية في منتهى الخطورة ، حيث يؤدي إلى التسليم بأن ثلاثة أضعاف الأحكام التي نجدها في قرآنا هذا مخزون عند آل البيت يجهله جمهور المسلمين في عصورهم المتتابة ، ويحكمون بغيره ، وهذا يؤدي إلى أن رسول الله ﷺ لم يؤد أمانة الوحي إلى الناس جميعًا وكتبم ثلاثة أرباعه وخصّ به آل بيته ، وهو بالطبع معصوم من هذا ، منزّه عنه ؛ لأنه يطعن في القرآن وصحة أحكامه أصلاً ، ولأنه يجعل الجهود الفقهية لفقهاء المسلمين مبنية على خفاء وضلال . وذلك كله مرفوض قطعاً ، ولا دليل عليه إلا مجرد هذه الروايات المرفوضة .

وإذا أتينا إلى « السنة » مصدر التشريع الثاني فسنجد تلك الروايات الأخرى المنسوبة إلى الصادق وغيره من أئمة آل البيت والتي تجعل كل كلمة تخرج من أفواههم « سنة » تساوي تمامًا ودون أي فرق سنة رسول الله ﷺ . وذلك مرفوض عندنا قطعاً ؛ لأنه يؤدي إلى التسليم باستمرار الوحي بعد وفاة رسول الله ﷺ أكثر من قرنين ونصف ، أعني في حياة هؤلاء الأئمة . وهو أمر قد أجمعت النصوص الإسلامية الصحيحة كلها وأجمع جمهور المسلمين على بطلانه ؛ لأن الوحي قد انقضى بوفاة محمد بن عبد الله رسول الله ﷺ .

ثم إذا أتينا إلى فكرة « الاجتهاد الفقهي » بالنسبة للصادق وغيره من أئمة الاثني عشرية . فسنجد أن نصوصهم التي يروونها في كتبهم هذه وينسبونها إلى أئمتهم ترفض رفضًا قاطعًا أن يكون الصادق مجتهدًا أو فقيهًا بالمعنى الذي نعرفه . وذلك مبني على الفكرتين السابقتين القائلتين : بأن الصادق كان عنده « القرآن المخزون » الذي يحتوي علم ما كان وما يكون ، وأنه قد ورث العلم الإلهي الأزلي - مما يجعله بغير حاجة إلى الاجتهاد البشري في تعرف حكم الله في بعض المسائل الفقهية ، على النحو الذي نعرفه في كل فقهائنا . وإذا كان جمهور الأصوليين من أهل السنة قد تحدثوا عن رسول الله ﷺ نفسه ( كمجتهد ) <sup>(١)</sup> فإن الإمامية الاثني عشرية يرفضون إطلاق هذا الوصف على أحد من أئمتهم ، جاعلين كل ما ينطق به وحيًا منزلاً لا سبيل إلى إطلاق وصف الاجتهاد البشري عليه بأي صورة من الصور .

لكننا لا نستطيع أن نقبل صحة نسبة هذه الأمور الخطيرة التي تُروى عن الصادق وغيره

(١) راجع مثلاً : أصول التشريع الإسلامي ص ٧٤ .

من أئمة آل البيت ؛ لأن النقد الداخلي لمضمونها انتهى بنا إلى أنها منتحلة على الصادق وغيره من الأئمة ، بالإضافة إلى أن ما ذكرته في الملاحظة الأولى عن النقد الخارجي لسند هذه الروايات كلها يؤازر هذه النتيجة ويلقي عليها مزيداً من الضوء والتفسير .

.. وإذا كان النقد الداخلي والخارجي قد قادنا إلى رفض الكثير مما يرويه الإمامية الاثنا عشرية عن الصادق ، وإذا كانت المصادر السنية لم ترو عنه إلا روايات متناثرة لا تكون مذهباً فقهياً متكاملًا يمكن استخلاص خطة تشريعية منه - فهل هناك سبيل لاستخلاص منهج الصادق الخاص في الاستنباط الفقهي ؟ .

٨ إننا ننظر إلى الصادق - من مجموع ما سبق - على أنه كان فقيهاً مجتهداً ذا منهج<sup>(١)</sup> مستقل في الاستنباط الفقهي . يئد أنه لم يتيسر له من ظروف التدوين الصحيح الكامل ما يتكفل ببقاء فقهه بصورة تمكن الباحث من استنباط خطته التشريعية الصحيحة المتكاملة . وليس الصادق وحيداً في هذا ، فقد شهد القرن الثاني - كما سنرى - عددًا من كبار الفقهاء الذين كان لكل منهم خطة تشريعية<sup>(٢)</sup> مستقلة يصدر عنها في تفكيره الفقهي ، ومع ذلك لم يتيسر أن يدون فقه أي منهم بصورة كاملة أو قريبة من الكمال ، كابن أبي ليلى والأوزاعي والثوري والليث .

أما الظروف الخاصة التي أحاطت بجعفر الصادق وحالت دون تدوين فقهه الحقيقي بصورة صحيحة متكاملة - فهي أن جمهور أصحابه وتلاميذه المباشرين الملازمين كانوا من شيعة أهل البيت وأنصارهم ، وقد أدت ظروف التعصب المذهبي والسياسي - بالإضافة إلى بعض التطورات والاعتبارات السياسية والاجتماعية الأخرى - بكثير من شيعة أهل البيت إلى أن ينسبوا لأئمتهم أقوالاً وأفعالاً كثيرة تؤازر حركتهم<sup>(٣)</sup> ، وتجمع الأنصار حولهم ، وتؤجج القلوب والمشاعر لنصرة مبادئهم ، والسياسة في كثير من الأحيان لا خلق لها ولا دين . ألم توضع الأحاديث على رسول الله ﷺ مثل هذا السبب قبل أن يولد جعفر الصادق نفسه ؟ وقد ساعد على هذا أن التدوين المتكامل لفقه جعفر وآرائه لم يبدأ إلا بعد وفاته بأكثر من مائة عام اعتمد فيها على التلقّي الشفهي

(١) انظر مثلاً ما قاله عنه أبو حنيفة في الفقرة الثانية من هذا الفصل . وسنرى في الفصل التالي بعض سمات منهجه المستقل .

(٢) كما يدل على ذلك في وضوح ما بقي من مسائلهم وفقههم وأصولهم وأخبارهم وشهادات معاصريهم وتلامذتهم .

(٣) أعني حركة شيعة أهل البيت ، وليس الأئمة أنفسهم .

والتناقل السمعي كما سبق .

وبناءً على هذا كله ، ليس هناك من سبيل - في رأيي - لاستخلاص منهج الصادق وخطته وأصوله الحقيقية المتكاملة . وكل ما يستطيع الباحث أن يقوم به في كل ما نقل عن الصادق من فقه وتشريع أن يستخلص بعض السمات المنهجية القليلة التي بقيت من منهجه ، مما يُطمئن الباحث إلى صحة صدوره عنه .

وقد استخلصت بعض السمات وقدمت بعض الملاحظات المنهجية القليلة التي استمدتها مما روى عنه من روايات متناثرة قليلة في المصادر السنية ، ومن بعض مرويات الإمامية الاثنى عشرية عنه ، وهو ما اتفقت فيه مع المصادر السنية ، وما انفردت بروايته عن الصادق مع توافر شروط ثلاثة في المروي هي :

أ - ألا يخالف ما أجمعت عليه المصادر السنية بالنسبة للصادق .

ب- وألا يخالف المقررات الإسلامية الأساسية في التشريع ، وهي المقررات التي لا يسع مسلمًا خلافها .

ج- وأن يتفق مع طبيعة عصر الصادق ونمط تفكيره المتصور مما يروي عنه بطريق الثقات .

ومن مجموع ما قبلته عن الصادق استخلصت السمات والملاحظات التالية التي هي موضوع الفصل التالي .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

السّمات والملاحظات المنهجية  
المستخلصة مما يروى عن الصادق

الفصل الثاني

## أولاً : رفض ( القياس ) كمصدر تشريعي

تجمع المصادر السنية والشيعية على أن جعفر الصادق رفض العمل بالقياس في مجال التشريع ، وقد روي أنه قال : « إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحق إلا بعدًا ، وإن دين الله لا يصاب بالمقاييس » (١) . كما قال لأبان ابن تغلب (٢) معللاً رفضه العمل بالقياس : « إن السنة لا تُقاس ، ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلواتها يا أبان ؟ إن السنة إذا قيست مُجحق الدين » (٣) .

وفي سبيل إبطال العمل بالقياس في الدين يقول الصادق : « إن إبليس قاس نفسه بآدم فقال : خلقتني من نار وخلقته من طين . ولو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك أكثر نورًا وضياء من النار » (٤) . وإذا كان العمل بالقياس يحتمل الخطأ على هذا النحو فينبغي رفضه .

ومن الطبيعي أن تسجل لنا المصادر مناقشات بين أبي حنيفة أكبر القائسين في عصره وبين جعفر رافض القياس . وقد روى في « مسند الصادق » أن الصادق جادل أبا حنيفة في القياس ، ومثّل له بقياس إبليس السابق وخطئه فيه ، ثم قال له : ويحك يا نعمان .. أيهما أكبر : القتل أو الزنا ؟ .

قال أبو حنيفة : القتل .

قال جعفر : فلم جعل الله في القتل شاهدين وفي الزنا أربعة ؟ أينقاس لك هذا ؟ ! .

قال : لا .

قال جعفر : فأيهما أكبر : البول أم المنى ؟ .

(١) الأصول من الكافي ٥٦/١ ، ومسند الصادق ١٠/١ .

(٢) من كبار التابعين ومحبي آل البيت وأصحاب علي بن الحسين وابنه الباقر وحفيده الصادق وتوفي أبان سنة ١٤١ هـ . انظر تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ٢٣٥ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ وقد قيل : إن أبان بن تغلب روى عن الصادق ثلاثين ألف حديث . أعيان الشيعة ٢٦٩/١ .

(٣) الأصول من الكافي ٥٧/١ ، ومسند الصادق ١٠/١ .

(٤) الأصول من الكافي ٥٨/١ .



قال : البول (١) .

قال جعفر : فَلَمْ أمر الله في البول بالوضوء وفي المني بالغسل ؟ أينقاس لك هذا ؟ ! .  
قال : لا .

قال جعفر : فأيهما أكبر : الصلاة أو الصيام ؟ .

قال : الصلاة .

قال جعفر : فَلَمْ وجب على الحائض أن تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة ؟ أينقاس

لك هذا ؟ ! .

قال : لا .

قال جعفر : فأيهما أضعف : المرأة أو الرجل ؟ .

قال : المرأة .

قال جعفر : فَلَمْ جعل الله في الميراث للرجل سهمين وللمرأة سهمًا ؟ أينقاس لك هذا ؟ ! .

قال : لا .

قال جعفر : فِيمَ حكم الله فيمن سرق عشرة دراهم بالقطع وإذا قطع الرجل يد

الرجل فعليه ديته خمسة آلاف درهم ؟ أينقاس لك هذا ؟ .

قال : لا (٢) . ولا تذكر المصادر الشيعية في موقف أبي حنيفة من هذا الحوار -

وفيما يشابهه - ردودًا على وجهات النظر السابقة وما يماثلها ، لكن المصادر السنية

تذكر ردودًا قوية منه ، وهو ما نتوقعه من أبي حنيفة في مراسه العقلي ، وقدرته البارعة

في الجدل والحوار ، وهو ما يشهد به في وضوح كل ما رُوي عنه . ومن ثَمَّ فإن الصادق

في إحدى محاوراته يسأل أبا حنيفة : من أين أخذت القياس ؟ فيقول أبو حنيفة : « من

قول علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت رضي الله عنهما حين شاورهما عمر بن الخطاب رضي الله عنه في

الجد مع الإخوة فقد قال له علي : أرأيت يا أمير المؤمنين لو أن شجرة انشعب منها

غصن ، ثم انشعب من الغصن غصنان ، أيهما أقرب إلى أحد الغصنين : أصحابه الذي

خرج منه أم الشجرة ؟ قال زيد بن ثابت : لو أن جدولًا انبعث فيه ساقية ، ثم انبعث من

الساقية ساقيتان ، أيهما أقرب : إحدى الساقيتين أقرب إلى صاحبتهما أم الجدول ؟

فأمسك عمر في الجد والإخوة ... فهذا علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت قاسا لعمر بن

(١) يعني لنجاسته اليقينية .

(٢) مسند الصادق ١١/١ - ١٣ .



انطلقت إلى الحج ، فلما انتهى إلى المدينة استقبله أبو جعفر محمد الباقر فقال له : « أنت الذي حوّلت <sup>(١)</sup> دين جدي وأحاديثه بالقياس » .

فقال أبو حنيفة : معاذ الله أن أفعل ذلك .

فقال له أبو جعفر : بل حوّلته .

فقال أبو حنيفة لأبي جعفر : اجلس مكانك كما يحق لك حتى أجلس كما يحق لي ، فإن لك عندي حرمة جدك ﷺ في حياته على أصحابه ، فجلس أبو جعفر ، ثم جثا أبو حنيفة بين يديه ، ثم قال لأبي جعفر : إني سائلك ثلاث كلمات فأجبني : الرجل أضعف أم المرأة ؟ .

فقال أبو جعفر : بل المرأة .

فقال أبو حنيفة : كم سهماً للرجل ؟ وكم سهماً للمرأة ؟ .

فقال أبو جعفر : للرجل سهمان وللمرأة سهم .

فقال أبو حنيفة : هذا قول جدك . ولو حولت دين جدك لكان ينبغي في القياس أن يكون للرجل سهم وللمرأة سهمان ؛ لأن المرأة أضعف من الرجل . ثم قال : الصلاة أفضل أم الصوم ؟ .

فقال أبو جعفر : الصلاة أفضل .

فقال أبو حنيفة : هذا قول جدك . ولو حولت دين جدك ، فالقياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضي الصلاة ولا تقضي الصوم . ثم قال : البول أنجس أم النطفة ؟ . قال أبو جعفر : البول أنجس .

قال : فلو كنت حولت دين جدك بالقياس لكنت أمرت بأن يغتسل من البول ويتوضأ من النطفة ؛ لأن البول أقدر من النطفة . ولكن معاذ الله أن أحول دين جدك بالقياس .

فقام أبو جعفر فعانقه ، وألطفه ، وأكرمه ، وقَبَّل وجهه <sup>(٢)</sup> . وواضح من هذا الحوار - الذي أرجح صحة روايته بهذه الصورة بين أبي حنيفة وبين جعفر الصادق - أن أبا

(١) هذه العبارة تؤيد - في وضوح - ترجيحي السابق ؛ لأن أبا حنيفة لم يشتهر بوصف (صاحب القياس) إلى الحد الذي يتهم فيه بتحويل دين الإسلام إلا بعد أن أصبح شيخ مدرسة وصاحب تلاميذ بالكوفة . ولم يحدث ذلك قطعاً إلا بعد وفاة الباقر وحماد بن أبي سليمان .

(٢) مناقب الإمام الأعظم للموفق ١/١٦٧ - ١٦٨ ومناقب الإمام الأعظم للكردي ١/٢٠٨ .

حنيفة يشرح للصادق أنه لا يقول بمطلق القياس في كل أحكام الدين على وجه الإطلاق ، ذلك أن للقياس عنده - وعند غيره من القائلين به - ضوابط أولها أنه لا قياس في مورد النص الصحيح المفصل الصريح . وقد صح عن أبي حنيفة أنه قال : « ليس يجري القياس في كل شيء <sup>(١)</sup> كما صح عنه أنه قال : « البول في المسجد أحسن من بعض القياس » <sup>(٢)</sup> . وسنرى عند تقرير منهجه أنه شرح وجهة نظره في القياس ، وحدد دائرة العمل به ، وأنه رد على القول بإبطال القياس كله ؛ لأن إبليس أخطأ حين قاس ، وهي بعض ما احتج به الصادق عليه كما سبق .

ولا نجد في المصادر كلها أن أحد الرجلين أقنع الآخر برأيه في القياس وحوله عمًا يقول به فيه ، فمن الواضح أنه بالرغم من الصلة الوثيقة التي قامت بين جعفر وأبي حنيفة ، فإن كلاً منهما ظل على رأيه الأصلي في إبطال القياس والعمل به ، وأن الصادق ظل يرفض أن يكون القياس مصدرًا تشريعيًا حتى وفاته ، ومن ثم رفض الإمامية الاثنا عشرية اعتبار القياس مصدرًا تشريعيًا <sup>(٣)</sup> .

وإذا كان الصادق يرفض العمل بالقياس فهل معنى هذا أنه يرفض اعتبار الاجتهاد - بكل طرقه - مصدرًا تشريعيًا ؟ .

هذا ما نحاول بحثه في الفقرة التالية .

\* \* \*

## ثانيا : الصادق والعمل بمطلق الرأي والاجتهاد

يروى الإمامية الاثنا عشرية عن إمامهم الصادق أقوالاً قد تدل ظواهرها على أنه كان يرى أن النصوص تتضمن أحكامًا كافية لكل ما يتطلب التشريع ، فهم يروون أنه قال : « ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة » <sup>(٤)</sup> وقال : « ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله ، ولكن لا تبلغه عقول الرجال » <sup>(٥)</sup> ، وقال : « إن الله تعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء ، حتى والله ما ترك شيئًا يحتاج إليه العباد ، حتى لا يستطيع

(١) مناقب الموفق ١/٨١ .

(٢) المرجع السابق ٩١ .

(٣) انظر : أعيان الشيعة ١/٤٧٦ وأصل الشيعة وأصولها ص ٩٣ - ٩٤ .

(٤) مسند الصادق ١/١٦ والأصول من الكافي ١/٥٩ .

(٥) مسند الصادق ١/١٥٠ .

عبد يقول : لو كان هذا أنزل في القرآن - إلا وقد أنزله الله تعالى فيه <sup>(١)</sup> . فهل معنى هذه الأقوال أن الصادق كان يرى الاقتصار على النصوص في أحكام التشريع ، ولا يعتبر « الرأي » و « الاجتهاد » بكل صورهما ؟ .

لا أعتقد ذلك ؛ لأنني أرى أنه يجب أن يحمل كلام الصادق هنا على محامله الحقيقية ، وهي أنه كان يرى أن كل ما يحتاج إليه الناس في مجال التشريع قد تضمنته النصوص على نحو ما ، غير أن عقول الفقهاء تدركه أحياناً ، وتقتصر عن إدراكه أحياناً أخرى . وقد كرر الشافعي نفس هذا المعنى حين قال بعد ذلك بنصف قرن : « فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها » <sup>(٢)</sup> ، كما اعتبر الشافعي قبول سنة رسول الله ﷺ قبولاً لما جاء به القرآن نفسه من وجوب طاعة الرسول <sup>(٣)</sup> .

فالصادق يقرر في أقواله السابقة الفكرة التشريعية القائلة بأن كل ما يمكن أن يحدث في المجتمع البشري قد شملته النصوص الدينية على نحو ما ، ذلك أن بعض هذه النصوص جاء بأسس وأصول عامة تغطي كل مجالات الفكر والحياة البشرية بإطلاق ، فهي أشبه بمقولات عامة يشمل كل منها قطاعاً كبيراً من قطاعات الحياة ، بحيث يمكننا أن نقول إنها تشرع - ولو بطريقة غير مباشرة - لكل الصور التي يمكن أن تحدث في هذا القطاع على تغير العصور والظروف ، وذلك إلى جانب النصوص الدينية الخاصة التي نزلت في مسائل معينة لا تتعداها إلى غيرها . وهذا كله مصداق قوله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيِّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل : ٨٩] وهي الآية التي وردت في قول الصادق السابق .

وتقرير هذه الفكرة السابقة لا يتعارض مع العمل بالاجتهاد والرأي في أمور التشريع ، بل ربما استلزمه ؛ لأن الكشف عن حكم الله المتضمن - بصورة عامة - في النصوص يحتاج إلى جهود فقهية لا يمكن الاستغناء فيها عن العمل بالرأي وما يترجح عند المجتهد ويغلب على ظنه <sup>(٤)</sup> . ومن ثم أرى أن الصادق لم يقصد بأقواله السابقة رفض الاجتهاد والرأي رفضاً مطلقاً كما فعل بالقياس خاصة . ويؤيد هذا أن الإمامية الاثني عشرية « أو

(٢) الرسالة ص ٢٠ .

(١) المرجع السابق ص ١٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٢ .

(٤) راجع : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ١٢٢ - ١٢٦ في تفصيل هذه الفكرة ، والتمثيل لها ،

واستلزامها الرأي والاجتهاد بصورة عامة .

الجعفرية الذين ينتسبون إلى الصادق « يجعلون « دليل العقل » مصدرهم التشريعي الرابع بعد الكتاب والسنة والإجماع . ودليل العقل يتضمن فكرة الاجتهاد والرأي ، وإن كان لا يدخل فيه القياس والاستحسان والمصالح المرسلة » فكل ذلك ليس بحجة عندهم « (١) . وهناك بعض النصوص الأخرى التي يرويها الإمامية عن الصادق وتدل ظواهرها أيضًا على أنه كان يرفض العمل بالرأي أصلاً مثل : روى في « مسند الصادق » عن « الكافي » أن رجلاً سأل الصادق عن مسألة ، فأجابه فيها ، فقال الرجل : أرأيت إن كان كذا وكذا ما كان يكون القول فيها ؟ فقال له الصادق : مهما أجبك فيه من شيء فهو عن رسول الله ﷺ ، لسنا من « أرأيت » في شيء (٢) .

لكننا نرفض تفسير الإمامية لمثل هذا القول بأن الصادق كان يرى أنه ورث علم رسول الله ﷺ بطريق آبائه - كما سبق (٣) - فكل ما يقوله صادر عنه ﷺ ، أننا نرى أن قول الصادق هذا قد ورد في موقف خاص تطلب هذا القول منه ، فقد روى في « مسند الصادق » بعد القول السابق رواية أخرى تفسره وتذكر الموقف الذي قيل فيه حيث يروى عن الصادق أنه قال : « سألتني ابن شبرمة : ما تقول في القسامة في الدم ؟ .

فأجبتة بما صنع النبي ﷺ . فقال : أرأيت لو أن النبي ﷺ لم يصنع هذا - كيف كان القول فيه ؟ فقلت له : أما ما صنع النبي ﷺ فقد أخبرتك ، وأما ما لم يصنع فلا علم لي به « (٤) . والصادق في هذا القول يرفض أن يكون هناك مجال لأي افتراض عقلي فيما ورد فيه حكم مفصل عن رسول الله ﷺ . وهذه حقيقة متفق عليها في التشريع الإسلامي . والصادق في هذا الموقف أيضًا يساير تلك الروح التي سادت عصر الصحابة ثم عصر التابعين وتابعيهم من حيث الاقتصار في الفتوى بالرأي على ما لم يرد فيه نص أو أثر ، فإذا ورد النص أو الأثر فلا مجال لأي افتراض عقلي . وقد عبر عمر بن الخطاب - في عصر الصحابة - عن هذه الروح حين قال على المنبر : « أخرج بالله على كل امرئ سأل عن شيء لم يكن ، فإن الله يئن ما هو كائن » (٥) .

فهذا الموقف من الصادق إنما هو بالنسبة للرأي والاجتهاد في غير ما حاجة أو ضرورة

(١) أعيان الشيعة ٤٧٧/١ وأصل الشيعة وأصولها ص ٩٣ - ٩٤ .

(٢) مسند الصادق ١٣/١ - ١٤ ، والأصول من الكافي ٥٨/١ .

(٣) راجع الفصل السابق ، الفقرة الثالثة ومراجعتها وتفسير الكليني لقول الصادق بعد أن أورده في ( الكافي ) .

(٤) مسند الصادق ١٤/١ .

(٥) الموافقات ١٦٨/٤ وراجع : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ٤٣٩ ومراجعته .

واقعية إليهما ، أما بالنسبة لمطلق « الرأي » و « الاجتهاد » فيما لم ترد فيه نصوص تفصيلية - فلم أجد في كل ما أثر عن الصادق مما قبلته ما يدل على رفضه العمل بهما ، إلا ما ذكرته من رفضه العمل بالقياس بالذات . لكن ، ما الحدود المفصلة للعمل بالرأي والاجتهاد عنده بعد ذلك ؟ .

في الحقيقة لم أجد عن الصادق في كل ما قبلته مما روي عنه ما يدل على شيء من ذلك مما نستطيع أن نقبله دون تكلف .

### ثالثاً : الصادق والرواية

لا ينكر الإمامية الاثنا عشرية أنفسهم أن إمامهم الصادق روى عن عطاء بن أبي رباح وعكرمة وعبيد الله بن القاسم وغيرهم ، وذلك بالطبع إلى جانب روايات عن آباءه من آل البيت . ويعلل العامل لذلك بقوله : « إن روايته عن غير أبيه إنما كانت لبعض المصالح ، وإلا فهو ليس بحاجة إلى أن يسند عن أحد وعلومه مأخوذة عن أبيه ، عن جده ، عن آباءه ، عن رسول الله ﷺ ، عن جبرائيل عن الله تعالى » (١) . وقد ورد في كتاب « الآثار » لأبي يوسف ما نصه : « حدثنا يوسف ، عن أبيه ، عن أبي حنيفة ، عن جعفر بن محمد ، عن سعيد بن جبير (٢) ، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : جاء رجل فقال : إني قضيت المناسك كلها غير الطواف بالبيت ، ثم واقعت أهلي . قال : فاقض ما بقي عليك وأهرق دمًا ، وعليك الحج من قابل . قال : فعاد إليه فقال : إني جئت من شقة بعيدة . قال : فقال له مثل قوله » (٣) .

وهذا يدل على أن الصادق لم يقتصر في روايته على مروياته عن أبيه الباقر ، حيث روى أيضًا عن علماء عصره الآخرين . إلا أن الإمامية الاثنا عشرية بعد ذلك لا يعتبرون من السنة والآثر إلا ما صحَّ لهم من طرق أهل البيت خاصة ، وكما يقول آل كاشف الغطاء : « يعني ما رواه الصادق عن أبيه الباقر ، عن أبيه زين العابدين .... » (٤) كما أنهم

(١) أعيان الشيعة ج ٤ ( القسم الأول ) ص ٦١٣ - ٦١٤ .

(٢) هو سعيد بن جبير بن هشام الوالبي ، روى عن ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وأبي سعيد وغيرهم ، وروى عنه الأعمش وسلمة بن هيكل وغيرهما ، وقد قتله الحجاج سنة ٩٥ هـ ، انظر : إسعاف المبطأ ص ١٦ وبذلك يكون جعفر قد لقيه وهو لم يكمل الخامسة عشرة بعد ، ذلك أن الصادق ولد سنة ٨٠ هـ .

(٣) الآثار ص ١٢٤ انظر : الإمام الصادق ص ٢٥٣ .

(٤) أصل الشيعة وأصولها ص ٩٣ - ٩٤ .

ينظرون إلى أقوال الصادق نفسه - وغيرهم من أئمتهم - على أنها تساوي تمامًا من حيث إلزامها التشريعي وحجيتها السنة التي يرويها أحد هؤلاء الأئمة عن جدهم رسول الله ﷺ<sup>(١)</sup>. ولا نظن أن الصادق نفسه كان يسوي في نظرتة بين ما يرويه عن جده رسول الله ﷺ وبين أقواله هو الخاصة .

على أننا لا نجد فيما قبلناه عن الصادق من روايات ما يدل على مقاييسه الخاصة في قوله للأحاديث وروايتها - عن غير أبيه الباقر طبعًا - لكننا نجد فيها أن الصادق أذن لأصحابها أن يرووا الأحاديث التي يسمعونها بالمعنى حيث يروي الكليني « عن محمد ابن مسلم قال : قلت لأبي عبد الله ﷺ : أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص<sup>(٢)</sup> ؟ قال : إن كنت تريد معانيه<sup>(٣)</sup> فلا بأس<sup>(٤)</sup> ، كما يروى عن داود بن فرقد قال : قلت لأبي عبد الله ﷺ : إني أسمع الكلام منك فأريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيء . قال : فتتعمد ذلك ؟ قلت : لا . فقال : تريد المعاني ؟ قلت : نعم . قال : فلا بأس<sup>(٥)</sup> وليست إجازة رواية الحديث بالمعنى غريبة عن روح عصر الصادق ووسائله في نقل العلم .

كما نجد فيما يروى عن الصادق مما قبلناه أنه إذا اختلف راويان في رواية حديث واحد من أحاديثهم ، فإنه يجب أن يؤخذ برواية أعدلهما في الرواية ، وأفقههما ، وأصدقهما في الحديث ، وأورعهما ، فإذا تساوا في ذلك كله فلينظر إلى الرواية المجمع عليها أو المشهورة بين العلماء فيؤخذ بها ، فإن تساوا في الشهرة أيضًا فإنه يجب أن يُفاضل بينهما من حيث اتفاق كل منهما أو اختلافه مع الأحكام التي جاء بها القرآن الكريم والسنة<sup>(٦)</sup> .

ونجد فيما روي عن الصادق أيضًا مما قبلناه أنه يعلل - بحق - اختلاف بعض الروايات التي يرويها بعض الصحابة عن رسول الله ﷺ في المسألة الواحدة بأن بعض الأحاديث كان ينسخ بعضها الآخر ، وأن أصحاب رسول الله ﷺ صدقوا جميعًا في رواياتهم عنه . يقول الصادق لسائله : « أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله ﷺ

(١) انظر : أعيان الشيعة ٤٧٢/١ ، ومقدمة ( الفهرست ) للطوسي ص ب .

(٢) يعني في لفظه . (٣) يعني تقصد بيانها .

(٤) الأصول من الكافي ١ / ٥١ ومسند الصادق ٦ / ١ .

(٥) المرجعان السابقان .

(٦) الأصول من الكافي ١ / ٦٧ - ٦٨ ومسند الصادق ١ / ١٩ - ٢١ ، والكلام المنسوب إلى الصادق هنا بقية نرجح عدم صحة نسبتها إليه .



فيسأله عن المسألة ، فيجيبه فيها بالجواب ، ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب ؟ فنسخت الأحاديث بعضها بعضًا . ومن ثمَّ يقول الصادق : « إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن » (١) . وقد يبين الشافعي بعد ذلك - وبخاصة في كتابه « اختلاف الحديث » - إن بعض اختلاف الرواية في الحديث راجع إلى نسخ بعضه ببعض ..

### رابعًا : الصادق والإجماع

لا نستطيع من كل ما قبلناه عن الصادق أن نستخلص صورة ( الإجماع ) عنده ، وهل كانت قاصرة على المعلوم من الدين بالضرورة ، أم تعدت هذا النطاق إلى بعض الأمور الاجتهادية ، ومن هم أهل الإجماع عنده ، وما مدى حجتيه - لا نستطيع استخلاص شيء من ذلك نطمئن إليه فيما يتصل بالصادق .

لكن أستاذنا الجليل محمد أبا زهرة يقول في كتابه « الإمام الصادق » تحت عنوان « الإجماع » : « جاء في خبر عن الصادق - رواه الكافي - أنه سئل عمَّا إذا اختلف عدلان مرضيان فيما يرويان وبأي الروايتين يؤخذ ؟ فقال الصادق : ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به - المجتمع عليه من أصحابك ، فيؤخذ به من حكما ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عن أصحابك ، فإن المجمع عليه لا يرب فيه » (٢) . ثم يقول الأستاذ أبو زهرة بعد ذلك مباشرة : « فإن هذا النص يعطي الأمر المجمع عليه قوة تسوغ رد الخبر الذي يخالفه وتسد الخبر الذي يوافقه . وهذا دليل على أن الصادق يجعل للإجماع موضعًا في الاستدلال » ثم يقول : « وإنه لا بد أن الصادق الأمين يقر الإجماع ، ويعتبر الأمور المجمع عليها أصل الإسلام ، فإنه قد تقررت في الشرع أمور ثبتت بالتواتر وصارت موضع إجماع المسلمين ، لا يعد الشخص من أهل القبلة إذا لم يدعن لها ، ومن ذلك الصلوات المفروضة .. » ثم يتحدث عن المعلوم من الدين بالضرورة الذي هو « موضع إجماع المسلمين » « وهو من المسلمات الضرورية التي يكفر منكرها » (٣) .

لكنني أرى أن هذا النص القصير - ولو صحت نسبته إلى الصادق بحروفه - لا يكفي للحكم بأن الصادق كان من مصادره « الإجماع » بمعنى ما علم من الدين

(١) الأصول من الكافي ٦٥/١ ، ومسنده الصادق ١٧/١ - ١٨ .

(٢) الإمام الصادق ص ٤٦١ عن مسنده الصادق ٢٠/١ وقد أشرت إلى هذا النص في الفقرة السابقة فيما يتصل بالرواية عن الصادق .

(٣) الإمام الصادق ص ٤٦١ .

بالضرورة كما ذهب إلى ذلك الأستاذ أبو زهرة ؛ لأن الإجماع بهذا المعنى لا يخالف فيه مسلم ، وإذا حدث فيه خلاف وهو مستبعد أصلاً - كان الجواب الحاسم القاطع فيه بدهيًّا حاضرًا ؛ لأن الأمر أمر « مسلمات بدهية » كما يقول الأستاذ أبو زهرة . أما المجال الذي قال فيه الصادق ذلك فإتما هو مجال الاختلاف في رواية الحديث أو الآثار عن آل البيت ، فليس مجال الحديث فيه متسماً لتقرير حجية « الإجماع » كمصدر تشريعي مستقل . كيف وقد حدث خلاف بين « عدلين مرضيين » كما في الرواية ؟ وهل يتصور أن يكون الحديث بعد ذلك متصلًا بالمجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة ؟ . إن الحديث هنا عن « المشهور » و « الشاذ » ، وهذا في رواية الأخبار وحدها ، أما كلمة « المجمع عليه » التي وردت في كلام الصادق هنا فإنما تعني الأخبار التي اشتهرت روايتها بين جمهور المسلمين واتفقوا على صحتها والعمل بها . ومن هنا نقول : إن هذه الرواية - لو صحت - لا تزيد على إقرار طريقة جزئية في العمل بإحدى روايتين يروي كلاً منهما عدل مرضي ، لكنها لا تصلح لاستخلاص مفهوم « الإجماع » كما كان عند الصادق ؛ لأن هذا المفهوم لا تكشف عنه كل الروايات التي رويت عن الصادق وقبلناها عنه .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإمامية الاثني عشرية يعتبرون « الإجماع » مصدرًا تشريعيًا بعد الكتاب والسنة ، لكنه عندهم يحمل مفهوم : اتفاق أهل الحل والعقد على أمر ديني يعتبر كشفًا عن رأي المعصوم « الإمام » . وأيضًا فإن الإجماع عندهم « ليس حجة بنفسه ، إما لدخول المعصومين في المجتمعين ، أو لكشفه عن رأيه من باب استكشاف قول الرئيس بقول أتباعه ، أو عن وجود دليل معتبر ، فهو في الحقيقة داخل في السنة » (١) .

\* \* \*

### خامسًا : الصادق وقول الصحابي

لا نستطيع من كل ما رُوي عن الصادق وقبلناه أن نستخلص موقفه من « قول الصحابي » ، ذلك أن الأمر يحتاج إلى استقراء مواقفه مما رواه من أقوال الصحابة ، ولا تيسر لنا ظروف هذا الاستقراء لضياح معظم فقهاء وآرائه الحقيقية .

(١) أعيان الشيعة ٤٧٧/١ ومفهوم « السنة » عندهم كما مر يشمل أقوال أئمتهم المعصومين .

لكن أستاذنا الشيخ محمداً أبا زهرة أورد النص الذي رواه أبو حنيفة ، عن جعفر الصادق ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عمر فيمن واقع أهله قبل الطواف بالبيت (١) ، ثم قال : « الذي يدل عليه الخبر هو أن الصادق كان يأخذ بفتوى الصحابي ، فإن الحديث أو الخبر منقطع عند عبد الله بن عمر ، ولم يسنده إلى النبي ﷺ ، ولا شك أن ذلك يكون فتوى لعبد الله بن عمر ﷺ . ولا شك أن هذه الفتوى في موضع ليس للرأي فيه مجال ، فلا بد أن يكون علمه عن النبي ﷺ ، ولكن ذلك لا يخرج عن أنه فتوى صحابي .

والأخذ بفتوى الصحابي يكاد يكون متفقاً عليه عند الأئمة الأربعة وفقهاء الأمصار . وإن أخذ الصادق بفتوى عبد الله بن عمر ﷺ - ولو في هذه الدائرة الضيقة - يدل على أن فقه الصادق ﷺ متلاق مع فقه السنة في جملته » (٢) .

لكنني أرى أن هذه نتيجة كبيرة بالنسبة لهذا الخبر وتحميل له فوق ما يمكن أن يحتمل ، وذلك لما يأتي :

أولاً : هذه مجرد رواية واحدة ، فكيف نحكم في الأصل كله بها ؟ ألا يحتمل أن الصادق وافق قول الصحابي هنا لكنه خالف أقاويل كثيرة لصحابة آخرين في مسائل أخرى لم تنقل إلينا ؟ إن الأمر يحتاج إلى نوع من الاستقرار لا تتيسر لنا ظروفه .

ثانياً : إذا سلمنا بأن الأمر - كما يقول أستاذنا الشيخ أبو زهرة - « موضع ليس للرأي فيه مجال » وأنه رواية عن النبي ﷺ - أفيمكن بعد ذلك قولاً لصحابي ؟ أم يكون سنة عن رسول الله ﷺ رويت موقوفة عن ابن عمر ؟ .

على أننا لا نسلم بذلك أيضاً ؛ لأن أبا حنيفة يروي « عن عطاء بن السائب ، عن ابن عباس ﷺ في الرجل يواقع امرأته بعدما وقف بعرفة قال : عليه بدنة وتم حجه » ثم يروي : « عن حماد ، عن سعيد بن جبير ، عن عبد الله بن عمر قال : إذا جامع بعد ما يفيض من عرفات فعليه دم ، ويقضي ما بقي من حجه ، وعليه الحج من قابل » وقد رواه محمد بن الحسن الشيباني في « الآثار » ثم قال : « ولسنا نأخذ بهذا القول (٣) ، القول ما قاله ابن عباس ﷺ » (٤) . كما يروي مالك بن أنس أن عمر بن الخطاب وعلي بن

(١) وقد ذكرته في هذا الفصل ، في الفقرة الثالثة ( الصادق والرواية ) .

(٢) الإمام الصادق ص ٢٥٤ . (٣) يعني قول ابن عمر .

(٤) جامع مسانيد الإمام الأعظم ١/٥٤٠ .

أبي طالب وأبا هريرة سُئلوا عن رجل أصاب أهله وهو محرم بالحج فقالوا : ينفذان ، يمضيان لوجههما حتى يقضيا حجّهما ، ثم عليهما حج قابل والهدى <sup>(١)</sup> . وهذه المرويات تدل - في مجموعها - على أن الأمر كان اجتهادًا من الصحابة ؛ لأن أحدًا منهم لم يرو في ذلك شيئًا عن رسول الله ﷺ .

نريد أن نصل من ذلك كله إلى أن النص الذي استند إليه الأستاذ أبو زهرة في قوله بأن الصادق كان يأخذ بفتوى الصحابي بإطلاق لا يكفي لاستخلاص مثل هذه النتيجة التي تحتاج إلى تتبع واستقراء لا تنهياً لنا ظروفه .

\* \* \*

هذه هي السّمات والملاحظات المنهجية فيما يتصل بالصادق وأصوله . وقد روى الإمامية أيضًا من فقه الصادق ما يذكره محمد الحسين آل كاشف الغطاء في قوله : « من طرقنا الوثيقة عن جعفر الصادق عليه السلام أنه كان يقول : ثلاث لا أتقي فيهنّ أحدًا ، متعة الحج ، ومتعة النساء ، والمسح على الخفين <sup>(٢)</sup> .

وندع الحديث هنا عن متعة « الحج » والمسح على الخفين . أما متعة النساء - وهي من المسائل الرئيسة التي يختلف فيها رأي الإمامية الاثنا عشرية عن رأي جمهور المسلمين <sup>(٣)</sup> - فقد سبق أن ذكرناه أن زيد بن علي عمّ الصادق روى عن آبائه عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن نكاح المتعة عام خير <sup>(٤)</sup> . ومع هذا لا أقطع بكذب هذه الرواية عن الصادق ، فربما اختلفت فيها رواية أبيه الباقر عن رواية أخيه زيد بن علي عن آبائهما .

وإن كان ذلك يبدو مستبعدًا إلى حد ما .

وتجدد الإشارة أخيرًا إلى أننا لم نجد في كل ما صحت روايته عن أئمة الاثنى عشرية الآخرين الذين عاشوا في القرن الثاني ما يكشف عن منهج متميز في الاستنباط الفقهي بالمعنى الذي نبحت عنه .

أما الباقر ( ٥٧ - ١١٤ هـ ) فكل ما روي عنه مجموعة من المواعظ والحكم مثل :

(١) الموطأ ١/٣٨١ - ٣٨٢ .

(٢) أصل الشيعة وأصولها ص ١١٦ .

(٣) راجع : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٢٨٨ - ٣٠٠ ومراجعته .

(٤) انظر : القسم الأول ، الفصل الثاني ، سنة رسول الله ﷺ .

وصيته لجابر الجعفي<sup>(١)</sup> ، وكلامه في أحكام السيوف ، ومواعظه لجماعة من شيعته ، وحكمه القصيرة<sup>(٢)</sup> ، وذلك بالإضافة إلى بعض الأحاديث التي يرويها عن آبائه .

وأما موسى الكاظم بن جعفر الصادق ( ١٢٨ - ١٨٢ هـ ) فقد رويت وصيته لهشام ابن الحكم<sup>(٣)</sup> في معاملة الناس - وهي من نوع وصايا جعفر الصادق السابقة لشيعته - كما روى عنه وصفه للعقل ، وهي وصايا دينية عامة في حقيقة الإيمان وقيمة العقل الذي وهبه الله للناس ، وأيضاً بعض الحكم القصيرة ، ومناقشته مع الرشيد في المفاضلة بين أولاد العباس وأولاد فاطمة الزهراء من علي<sup>(٤)</sup> .

وأما علي الرضا بن موسى الكاظم ( ١٤٨ - ٢٠٢ هـ ) فقد رُوي أنه أرسل بعض المسائل إلى الخليفة المأمون في الطب وصحة المزاج ، وفي جوامع الشريعة . كما رُوي أنه أرسل رسالة أخرى إلى صاحبه محمد بن سنان ، كما رُوي عنه الفضل به شاذان شيئاً من ذلك<sup>(٥)</sup> . وقد نسب إليه كتاب ( فقه الرضا ) وهو كتاب مفصل في أبواب الفقه يروي العملي أنه ظل مجهولاً سنين طويلة حتى قدم جماعة من أهل « قم » إلى مكة حاملين معهم كتاباً قديماً ما أن رآه القاضي الأمير السيد حسن حسين الأصبهاني حتى جزم بأنه من تأليف الرضا ، فاستنسخه وأحضره معه إلى أصفهان<sup>(٦)</sup> . ثم يروي العملي أن علماء الإمامية انقسموا في صحة نسبه ثلاثة أقسام : -

١ - قسم جزم بصحة نسبه إلى الرضا ، ومنهم السيد مهدي بحر العلوم الطباطبائي ( المتوفى سنة ١٢١٢ هـ ) ، ومن المعاصرين للعملي الشيخ ميرزا حسين النوري .

(١) من كبار رواة الشيعة الإمامية الاثني عشرية ، ويقول الإمامية عنه إنه روى عن الباقر سبعين ألف حديث . وكان يقول : عندي خمسون ألف حديث ما حدثت منها بشيء كلها عن النبي ﷺ من طريق أهل البيت . وكان المانع له من التحديث بها - كما يقول الإمامية - إن بعض العقول الضعيفة لا تتحملها ؛ لأنها من (الحديث الصعب) !! وقد توفي جابر سنة ١٢٧ هـ أعيان الشيعة ٢٦٨/١ .

(٢) انظر في نصها كلها: تحف العقول عن آل الرسول ص ٢٨٤ - ٣٠٠ وراجع أيضاً: شذرات الذهب ١/١٤٩ .  
(٣) شعبي معروف ، ولد بالكوفة وتنقل بينها وبين واسط وبغداد ، وتوفي سنة ١٧٩ هـ في أيام الرشيد مستتراً . انظر هامش تحف العقول ص ٣٨٣ .

(٤) انظر في نصها كلها : تحف العقول ص ٣٨٣ - ٤١٤ وأعيان الشيعة ج ٤ ( القسم الثاني ) ص ٥٦ - ٦٣ وراجع : أيضاً : شذرات الذهب ١/٣٠٤ .

(٥) انظر : أعيان الشيعة ج ٤ « القسم الثاني » ص ١٨١ - ١٨٢ وتحف العقول ص ٤١٥ - ٤٤٧ وتأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ص ٣٧٧ .

(٦) أعيان الشيعة ج ٤ « القسم الثاني » ص ١٨٤ - ١٨٥ .

٢- قسم ذكره في الكتب المجهولة المؤلف ، ومنهم صاحب كتاب « الوسائل » وصاحب كتاب « الفصول في الأصول » وغيرهما .

٣- « وجماعة توقفوا فيه ، وربما احتمل بعضهم أن يكون هو رسالة علي بن بابويه والد الصدوق لولده ؛ لأن اسمه علي بن موسى » (١) وينتهي العامل إلى قوله : « وكيف كان فجمهور المحققين من العلماء لم يثبتوا صحته وتوقفوا فيه ، وجعلوا ما أسند إلى الرضا عليه السلام ، أو إلى العالم (٢) رواية مرسله تصلح مؤيداً ومرجحاً .

ويؤيده أنه لو كان من تأليفه عليه السلام لاشتهر أمره وتواتر ؛ لأنه عليه السلام كان في عصره ظاهر الأمر معروف الفضل مشهور الذكر ، حتى أنه لما روى حديثاً لعلماء نيسابور كتبه عنه أربعة وعشرون ألفاً من أهل المحابر ! (٣) .

هذا ما ذكره العامل عن رأي الإمامية الاثني عشرية في صحة نسبة كتاب « فقه الرضا » إليه ، لكن محققي الاثنا عشرية رفضوا صحة نسبته إلى الرضا حتى ألف آية الله السيد حسن الصدر « ١٢٧٢ - ١٣٥٤ هـ » كتاباً في تحقيق صحة هذه النسبة سماه « فصل القضا في الكتاب المشهور بفقه الرضا » « كشف فيه حال هذا الكتاب بما لا مزيد عليه ، فأثبت أنه كتاب ( التكليف ) لابن أبي العزاقر الشلمغاني ، وأوضح في ذلك وجه الاشتباه بما لم يسبقه إليه أحد » (٤) . وبذلك لا تصح نسبة هذا الكتاب إلى الرضا .

كما ينسب إلى الرضا « صحيفة الرضا » أو « مسند الرضا » ، ويبدو من سنده الذي يذكره العامل بأكمله أنه عبارة عن أحاديث أهل البيت التي يرويها الإمامية عن أئمتهم ، بعضهم عن بعض ، المتناقلة فيما بينهم .. عن علي الرضا ، عن موسى الكاظم ، عن جعفر الصادق ، عن محمد الباقر ، عن علي زين العابدين ، عن الحسين ، عن علي بن أبي طالب ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله (٥) .

وقد روى العامل له طرقاً متعددة تنتهي ب ( أحمد بن عامر الطائي ) عن علي الرضا (٦) .

(١) أعيان الشيعة ج ٤ « القسم الثاني » ص ١٨٥ .

(٢) هو الكاظم كما يسميه الإمامية الاثنا عشرية .

(٣) أعيان الشيعة ج ٤ « القسم الثاني » ص ١٨٦ .

(٤) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ص ١٩ .

(٥) أعيان الشيعة ج ٤ « القسم الثاني » ص ١٨٨ .

(٦) المرجع السابق ص ١٨٨ - ١٩٢ .

.. وفي كل ما صحت نسبته إلى الباقر والكاظم والرضا لم أجد ما يكشف عن منهج مستقل متميز بالمعنى الذي أبحث عنه . على أن الإمامية يروون عن الكاظم أنه تابع أباه الصادق في رفضه للقياس وأنه لعن أبا حنيفة في سياق ذلك <sup>(١)</sup> . كما يروون عن علي الرضا أنه كان يقول : « لا تجوز التراويح في جماعة » <sup>(٢)</sup> . وأنه كان يقول : « لا يجوز الحج إلا متممًا ، ولا يجوز الإفراد والقران الذي عمله العامة » <sup>(٣)</sup> ، كما يروون أنه كان يرى أن كل طلاق على غير ما ذكر الله من التفريق بين الطلقات في قوله تعالى : ﴿ الطَّلُوقُ مَرَّتَانٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٩] ليس بطلاق <sup>(٤)</sup> ، يعني أنه لا يقع أصلاً <sup>(٥)</sup> ، وأنه كان يرى أن لا عول في الفرائض « وليست العصبه من دين الله » <sup>(٦)</sup> . وهذه الآراء التي تنسب إلى الرضا تعتبر من المسائل الرئيسة التي يختلف فيها فقه الإمامية الاثنى عشرية عن فقه مذاهب أهل السنة بصفة عامة . وقد كان فيها لعمر بن الخطاب - بصورة خاصة - آراء تختلف عمًا أقره الإمامية فيها . على أنني لم أستطع أن ألمح من ورائها خطة تشريعية واضحة المعالم ، بل إنني لم أتعرف على مستند الرضا في بعضها : أهو الاجتهاد الفردي ؟ أم الآثار المروية ؟ وهذا كله على فرض صحة نسبتها إليه . ولست أوافق على أية حال على أن مصدر هذه الآراء وغيرها هو « العلم الإلهي الموروث » كما يذهب الإمامية .

\* \* \*

(١) انظر : الأصول من الكافي ١/٥٦ ، ٥٧ .

(٢) تحف العقول ص ٤١٩ والرضا يخالف هنا ما أقره عمر بن الخطاب في ذلك ، انظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٣٤٣ - ٣٤٨ ، ومراجعته .

(٣) تحف العقول ص ٤١٩ وراجع أيضًا : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٣٣٨ - ٣٤٢ ومراجعته .

(٤) تحف العقول ص ٤٢٠ .

(٥) انظر منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٣٠٧ - ٣١٢ ومراجعته .

(٦) تحف العقول ص ٤٢٠ - ٤٢١ وراجع : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٢٣٢ - ٣٣٤ ومراجعته .

# مناهج

## التشريع الإسلامي

في القرن الثاني الهجري

### الباب الأول

المناهج والسمات التشريعية في القرن الثاني

( ويحتوي على تسعة أقسام )

● **القسم الثالث** : سمات وملاحظات منهجية من منهج ابن أبي ليلى ( ٧٤ - ١٤٨ هـ )

( ويضم فصلين )

الفصل الأول : ابن أبي ليلى وفقهه .

الفصل الثاني : السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة .

\*\*\*



رَفْعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

## الفصل الأول ابن أبي ليلى وفقهه

١ هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري ، قاضي الكوفة وفقهها ، تلقى العلم عن الشعبي وطبقته ، وكان محدثاً ، وقد ولي القضاء لبني أمية ثم للعباسيين بعد قيام دولتهم سنة ١٣٢ هـ . « وكان يفتي بالرأي قبل أبي حنيفة » كما يقول ابن النديم ، ومات سنة ١٤٨ هـ وهو يلي قضاء الكوفة لأبي جعفر المنصور<sup>(١)</sup> . ويقال : إنه استمر قاضياً عليها ثلاثاً وثلاثين سنة<sup>(٢)</sup> ، وبذلك يكون قد ولي القضاء سنة ١١٥ هـ وهو في نحو الأربعين .

ويجب أن نفرق بين فقيهنا هذا وبين أبيه عبد الرحمن بن أبي ليلى الذي ولد في خلافة عمر بن الخطاب ، وروى عن جمع كبير من الصحابة ، والذي كان أبوه أبو ليلى صحابياً . وقد قتل عبد الرحمن هذا سنة ٨١ هـ ، وكان من الذين أخذوا عن ابن مسعود<sup>(٣)</sup> ، وكان عبد الرحمن هذا فقيهاً أيضاً<sup>(٤)</sup> وإن لم يبلغ في شهرته فقيهنا هذا . وقد كان هذا التفريق في اعتبارنا عند جمع فقه محمد بن عبد الرحمن ابن أبي ليلى . وقد اعتبر ابن أبي ليلى هذا ممن تلقى أبو حنيفة عنهم العلم في فترة من حياته<sup>(٥)</sup> . كما تتلمذ عليه أبو يوسف وجمع شيئاً من فقهه كما سيأتي .

ومن الطبيعي أن تنشأ بينه وبين أبي حنيفة معاصره ومواطنه بالكوفة منازعات وشحناء ، وذلك عندما تكونت حول أبي حنيفة مدرسته الشهيرة ، حتى قيل إن ابن أبي ليلى « كان ممن يطلب شين أبي حنيفة »<sup>(٦)</sup> . وقد تعرض أبو حنيفة لبعض قضاء ابن أبي ليلى بالنقد والتخطئة ، ومن أشهر ما رُوي في ذلك أن ابن أبي ليلى أقام على امرأة

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٠٣ ، وشذرات الذهب ٢٢٤/١ ، والمعارف ص ١٦٩ .

(٢) انظر : تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ٢٣٣ ومراجعته .

(٣) انظر : تاريخ بغداد ج ١٠ ص ١٩٩ - ٢٠١ ، ومقدمة البحر الزخار ج ١ ص ش .

(٤) وقد ذكر أستاذنا الكبير محمد أبو زهرة أن العراق كان فيه - إلى جانب حلقة أبي حنيفة - اجتهاد عبد الرحمن بن أبي ليلى الذي يقول عنه ما نصه : « عبد الرحمن بن أبي ليلى قاضي الكوفة الذي عاصر أبا حنيفة وتوفي سنة ١٤٨ هـ » العلاقات الدولية في الإسلام ص ٨ .. ومعاصر أبي حنيفة هو - على سبيل القطع - محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى .

(٥) انظر : مناقب الإمام الأعظم للموفق ٣٩/١ - ٥٣ .

(٦) انظر : مناقب الإمام الأعظم للموفق ٧١/١ .

مجنونة حدين في مجلس واحد ، وضربها في المسجد ، وهي قائمة ؛ لأنها قذفت والدي رجل كانا لا يزالان في الأحياء فبلغ ذلك أبا حنيفة فقال : أخطأ في مواضع : أقام عليها حدين لأبويه وهما في الأحياء وهما الخصم ، ولم يكن هذا (١) بخصم . وأقام حدين في مكان واحد ولا يجتمع حدان حتى يخف أحدهما . وأقام حدين والقاذف لو قذف قومًا كثيرين فعليه حد واحد . وأقام عليها الحد قائمة ولا يقام على المرأة الحد قائمة . وحدها وهي مجنونة ولا تحد المجنونة ؛ لأن القلم مرفوع عنها . ومدھا والمرأة لا تُمد . وضربها في المسجد ولا تقام الحدود في المساجد » (٢) .

وقد قال بعض مؤرخي الحنفية : « ما زال أبو حنيفة يُحطَّى ابن أبي ليلى في مسائله وقضاياه ، ويظهر ذلك ، حتى عزل ابن أبي ليلى عن القضاء » (٣) لكن رواية عزل ابن أبي ليلى هذه لم تثبت ، فالمشهور أنه توفي وهو ما يزال قاضيًا كما سبق .

وقد رُوي عن أبي يوسف في المقارنة بين أستاذه ابن أبي ليلى وأبي حنيفة أنه قال : إن ابن أبي ليلى كان يهاب مناقشة أبي حنيفة في المسائل ، وإن أبا حنيفة كان يعارضه في بعض آرائه بمجموعة من الأسئلة والأقاويل المحيرة التي لا يملك ابن أبي ليلى معها إلا السكوت (٤) ، وذلك لما كان يملكه أبو حنيفة من مراس عقلي في الجدل وتفريع المسائل على الآراء والمقايسة عليها بصورة لا نجد لها نظيرًا في عصره . وعلى أية حال فقد كان ما بينهما يدخل في نطاق تنافس الأقران والمعاصرين الذين لا يخلو منه كبار العلماء في كل عصر . وقد اعتُبر ابن أبي ليلى من فقهاء الرأي ، وذكره ابن قتيبة في مقدمة الفقهاء المجتهدين أصحاب الرأي (٥) . وبالرغم من أنه لم يدوّن فقهه كاملاً ولم يكن من الأئمة المتبوعين أصحاب المذاهب - فقد وجدت فيما رُوي عنه من فقهه ما يكشف عن صدوره عن منهج متميز في الاستنباط الفقهي . وإن كان كله لا يكفي لاستخلاص منهجه المتكامل بخطواته التفصيلية . ولكن ما هي مصادر ما أثر عنه من فقه ؟ .

٢ يذكر ابن النديم أن ابن أبي ليلى ألّف كتابًا في « الفرائض » (٦) . لكننا لا نعثر فيما بقي لدينا من تراث على هذا الكتاب ، فلا نستطيع اعتباره من بين مصادر فقهه إنما نعتمد على معاصرتة لأبي حنيفة وتلميذ أبي يوسف عليه ، فهما اللذان تكلفا بتدوين

(١) يعني ابنهما . (٢) مناقب الإمام الأعظم للموفق ١/١١٥-١١٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٤) المعارف ص ١٦٩ وانظر : الفهرست لابن النديم ص ٢٠٣ .

(٥) الفهرست ص ٢٠٣ .

شيء من فقهه ، حيث جمع أبي يوسف المسائل التي اختلف فيها رأي أستاذه ابن أبي ليلى وأبي حنيفة ، وبين رأيه في كل مسألة خلافية منها ، وذلك في كتابه « اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى » الذي رواه محمد بن الحسن الشيباني عن أبي يوسف ، ورواه الشافعي أيضًا في كتابه « الأم » (١) ، وعلق على كل مسألة برأيه الخاص ، كما رواه السرخسي في « المبسوط » (٢) مع بعض الاختلاف والتقديم والتأخير عمًا في الأم والكتاب المستقل (٣) ؛ لأن السرخسي ذكر مسائل أخرى كثيرة من اختلاف ابن أبي ليلى مع مذهب أبي حنيفة وأصحابه في بقية أجزاء المبسوط . وبذلك يكون كتاب « اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى » بالإضافة إلى ما روي في ثنايا كتاب « المبسوط » من آراء ابن أبي ليلى - وهو كثير - من مصادرنا في فقهه .

كما أن أبا زيد الدبوسي ( ٣٦٧ - ٤٣٠ هـ ) الفقيه والأصولي الحنفي عقد في كتابه « تأسيس النظر » فصلًا في تأصيل الخلاف بين ابن أبي ليلى وأبي حنيفة (٤) . وأيضًا فإن ابن قدامة المقدسي الحنبلي ( ٥٤١ - ٦٢٠ هـ ) جمع في كتابه « المغني » كثيرًا من آراء ابن أبي ليلى .

وقد جمع ابن حزم الأندلسي الظاهري ( المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ) أيضًا بعض آراء ابن أبي ليلى في كتابه « المحلى » .

وكذلك فعل أبو الوليد بن رشد القرطبي ( المتوفى سنة ٥٩٥ هـ ) في كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » .

وهذه هي المصادر الأساسية التي وجدت فيها فقها لابن أبي ليلى يحمل معه أدلته بصورة يمكن أن تكشف عن سمات منهجية واضحة يصدر عنها هذا الفقه . أما كتاب « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » لابن المرتضى ( ٧٦٤ - ٨٤٠ هـ ) فقد أغفل كل آراء محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، بينما ذكر بعض آراء عبد الرحمن ابن أبي ليلى - الذي أشرت إليه - في فقهاء طبقة التابعين . وأيضًا فإننا نجد أن ابن جرير الطبري ( ٢٢٤ - ٣١٠ هـ ) فيما وصلنا من كتابه « اختلاف الفقهاء » لم يعن بتسجيل آراء ابن أبي ليلى ، وهو - على أية حال - كتاب غير ذي نفع كبير فيما

(٢) ج ٣٠ ص ١٢٨ - ١٦٧ .

(١) ج ٧ ص ٨٧ - ١٥٠ .

(٣) الذي صححه وعلق عليه الأستاذ أبو الوفا الأفغاني رئيس لجنة إحياء المعارف النعمانية بالهند ، وطبع

(٤) تأسيس النظر ص : ٤٩ - ٥١ .

بمطبعة الوفاء سنة ١٣٥٨ هـ .

نبحث عنه ؛ لأن صاحبه قد جرده من الأدلة كما لاحظ بحق الأستاذ أبو الوفا الأفغاني (١) ، ونحن في هذا البحث لا نبحث عن مجرد الآراء الفقهية لابن أبي ليلى أو غيره من فقهاء القرن الثاني ، إنما نحاول أن نستكشف الخطط التشريعية التي صدرت عنها هذه الآراء الفقهية وهذا يستلزم - بصورة أساسية - أن نعلم مستند الفقيه في أي رأي يصدر عنه ، وهل رجع فيه إلى نصّ خاص من نصوص السنة ؟ أم إلى اجتهاد ؟ ثم ما مستنده في هذا الاجتهاد ؟ أهو القياس ؟ أم الرجوع إلى المصلحة المرسلّة ؟ أم العمل بسد الذرائع ؟ ... إلى آخر هذه الاعتبارات التي يستلزم الكشف عن خطة التشريع ومعرفتها .

**٣** وبعد فإن كل ما جمع من فقه ابن أبي ليلى لا يكشف عن منهجه المتكامل بكل خطواته التفصيلية ، إنما يكشف فحسب عن سمات وملاحظات منهجية تضمنها منهجه الكامل الذي أصبح الكشف عن كل ما احتواه شيئاً غير ميسور أو ممكن ، بالنظر إلى ضياع كثير من فقهه وآرائه في كثير من الفروع والأصول الفقهية . وسوف يقابلنا مثل هذا الموقف بالنسبة لكل ذوي المناهج الذين لم يدوّن فقههم كاملاً - لظروف مختلفة - والذين جمعت ما سُجل من فقههم في الكتب المختلفة ، وهم : الأوزاعي والثوري والليث بن سعد .

\* \* \*

(١) انظر مقدمة اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ص ٣ .

الفصل الثاني السّمات والملاحظات المنهجية المستخلصة

أولاً : سنة رسول الله ﷺ

من مسلمات التشريع الإسلامي التي لا يخالفها فقيه أنه إذا ثبت الحديث عن رسول الله ﷺ لدى الفقيه بطريق صحيح فإنه يجب عليه العمل به . ومن ثمَّ نجد فيما أثر من فقه ابن أبي ليلى مسائل كثيرة طبق فيها الحديث الذي ثبت لديه ، مثل ما يرويه السرخسي : قال ابن أبي ليلى في شهادة غير المسلمين في القضاء : « إذا اتفقت مللهم تُقبل شهادة بعضهم على بعض ، وإن اختلفت لا تُقبل ؛ لقوله ﷺ : « لا شهادة لأهل ملة على ملة أخرى إلا المسلمين ، فشهادتهم مقبولة على أهل الملل كلها » (١) .

١ لكننا نجد فيما أثر عن ابن أبي ليلى أيضًا أنه كان يستند في بعض آرائه الفقهية إلى حديث صحَّحَّ لديه في المسألة ، على حين نجد أن غيره من الفقهاء يذهبون إلى حكم آخر في نفس المسألة ، مستنديين فيه إلى خبر أو أخبار أخرى وردت عن رسول الله ﷺ أيضًا . ثم إننا لن نستطيع بعد هذا أن نستنبط مقاييس ابن أبي ليلى الخاصة التي قبل على أساسها بعض الأخبار ورد بعضها الآخر ، ذلك أنه لم يصرح بأصوله ومقاييسه ، ولم يدوّن فقهه بصورة تجعل استنباط كل المقاييس التفصيلية في منهجه أمرًا ممكنًا . وأشهر مثال على ذلك ما يرويه الشاطبي عن عبد الصمد بن عبد الوارث قال : « وجدت في كتاب جدي أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة (٢) ، فأتيت أبا حنيفة فقلت له : ما تقول في رجل باع بيعًا واشترط شرطًا ؟ . قال : البيع باطل والشرط باطل .

(١) المبسوط ١٣٤/١٥ .

(٢) هو فقيه الكوفة عبد الله بن شبرمة الضبي ، روى عن أنس بن مالك والتابعين ، وكان قاضيًا للمنصور على سواد الكوفة ، وتوفي سنة ١٤٤ هـ انظر مثلاً : شذرات الذهب ٢١٥/١ - ٢١٦ والمعارف ص ١٦ وقد ذكرته في التمهيد ، المبحث السادس ، الفقرة التاسعة ( هـ ) في فقهاء القرن الثاني الذين أثرت عنهم فتاوى وقضايا قليلة جدًا ، ثم هي - في مجموعها - لا تكشف عن منهج متميز أو حتى سمات وملاحظات منهجية واضحة نستطيع تسجيلها ونحن مطمئنون ، وربما كان ذلك راجعًا إلى ظروف عدم التدوين كما أسلفت . وقد سبق أيضًا ذكر مناقشة ابن شبرمة مع جعفر الصادق في القسامة في الدم . راجع القسم الثاني من هذا الباب ، الفصل الثاني ( ثانيًا ) .

وأُتيت ابن أبي ليلى فقال : البيع جائز والشرط باطل .

وأُتيت ابن شبرمة فقال : البيع جائز والشرط جائز .

فقلت : سبحان الله ! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة ! فأُتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما ، فقال : لا أدري ما قالا ، حدثني عمرو بن شعيب ، عن أبيه عن جده ، أن رسول الله ﷺ « نهى عن بيع وشرط » .

فأُتيت ابن أبي ليلى فأخبرته بقولهما فقال : لا أدري ما قالا ، حدثنا هشام بن عروة ، عن أبيه ، عن عائشة أن النبي ﷺ قال : « اشترى بريرة واشترط ليهم الولاء ، فإن الولاء لمن أعتق » <sup>(١)</sup> فأجاز البيع وأبطل الشراء .

فأُتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما فقال : لا أدري ما قالا ، حدثني مسعود بن حكيم ، عن محارب بن دثار ، عن جابر بن عبد الله قال : « اشترى مني رسول الله ﷺ ناقة ، فشرطت حملاني ، فأجاز البيع والشرط » <sup>(٢)</sup> .

وهناك مسائل أخرى مشابهة يستند فيها ابن أبي ليلى إلى خبر عن رسول الله ﷺ روى له بطريق صحيح مقبول عنده ، دون أن نستطيع التعرف على مقاييسه الخاصة في هذا القبول وفي رفضه للأخبار الأخرى التي وردت في نفس المسألة بحكم مخالف وقبلها فقهاء آخرون <sup>(٣)</sup> .

وقد ذكر السرخسي أنه كان من مذهب ابن أبي ليلى التخيير فيما تعددت فيها الأحاديث والآثار كرفع اليدين عند الركوع ، وعدد تكبيرات العيد ، وتخيير الإمام في

(١) روى البخاري بسنده عن عائشة قالت : جاءتني بريرة فقالت : كاتب أهلي على تسعة أواق في كل عام أوقية فأعنيني ، فقالت : إن أحبوا أن أعدها لهم ويكون ولاؤك لي فعلت ، فذهبت بريرة إلى أهلها وقالت لهم ، فأبوا عليها ، فجاءت من عندهم ورسول الله ﷺ جالس فقالت : إني عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم ، فسمع النبي ﷺ فأخبرت عائشة النبي ﷺ فقال : خذها واشترط ليهم الولاء ، وإنما الولاء لمن أعتق ، ففعلت عائشة ، ثم قام رسول الله ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله ، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط ، قضاء الله أحق وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق ، صحيح البخاري ، كتاب الشروط ، باب الشروط في الولاء . والحديث أيضاً في صحيح مسلم ، عتق ، والموطأ ، عتق .

(٢) الموافقات ٤/ ١١٦ - ١١٧ وانظر : المبسوط ١٣/١٣ والإنصاف للبطلاني ص ٧٠ - ٧١ وجامع مسانيد الإمام الأعظم ٢/ ٢٢ - ٢٣ .

(٣) انظر مثلاً : المبسوط ٥/ ٢٠ ، ٣٣ - ٢٠١ و ج ٩٤/١٤ ، ج ١٧/٢٣ و ج ١٣٤/٣٠ - ١٣٥ والمغني ١/ ٢٤ ، ١٥٥/٢ ، ٦٨٠/٦ .

« بسم الله الرحمن الرحيم » بين الجهر والمخافتة . كما يذكر السرخسي أن ابن أبي ليلى استشهد لذلك بما روى عن النبي ﷺ من أنه قال : « من استجمر فليوتر ، من فعل هذا فقد أحسن ، ومن لا فلا حرج » (١) . وبناءً عليه فإن السرخسي يروي في تكبيرات صلاة العيد أن الصحابة اختلفوا في عددها ، وأن أبا حنيفة وأصحابه اختاروا قول ابن مسعود فيها وهي تسع تكبيرات ، لكن ابن أبي ليلى قال : « يأخذ بأيّ التكبيرات شاء » (٢) « لأن الظاهر أن كل واحد منهم إنما أخذ بما رآه من رسول الله ﷺ أو سمعه منه ، فإن هذا شيء لا يعرف بالرأي » (٣) . ويرد السرخسي على ذلك بأنه ينبغي أن يراعى الترتيب الزمني بين الحديثين المختلفين في المسألة الواحدة ؛ لأن آخر الفعلين يكون ناسخاً لأولهما « والقول بالتخيير بين الناسخ والمنسوخ - عملاً - لا يجوز » (٤) .

ولا أعتقد أن فكرة نسخ بعض الأحاديث التي وردت في الموضوع الواحد ببعض قد غابت عن ابن أبي ليلى ، ومن ثمّ أعتقد أن ما ذكره السرخسي هنا عن ابن أبي ليلى لم يكن على إطلاقه عنده ، إنما كانت له مقاييسه الخاصة - التي يراعى فيها احتمال النسخ - في هذا التخيير ، بيد أنه لم يتيسر لنا - أو للسرخسي من قبل - الكشف عن مثل هذه المقاييس ؛ لأن فقه ابن أبي ليلى لم يدون بصورة تجعل مثل هذا الكشف ممكناً في كل جزئيات خطته التشريعية .

٢ ونجد فيما أثر من فقه ابن أبي ليلى أنه يخالف في بعض أحكامه بعض الأخبار التي صحّت عن رسول الله ﷺ عند غيره ، دون أن يستند في هذه المخالفة إلى أخبار أخرى رويت عن رسول الله . ومن ذلك أنه كان ممن يقول إن الظهار المؤقت بمدة « مثل أن يقول لزوجته : أنت عليّ كظهر أمي شهراً » لا يعتبر ظهاراً ؛ لأن القرآن الكريم ورد بلفظ الظهار مطلقاً في قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ ﴾ [المجادلة : ٢] . لكن بعض الفقهاء يرون إجازة الظهار المؤقت بمدة ، ويستندون في ذلك إلى خبر روي عن رسول الله ﷺ أجاز فيها الظهار المؤقت (٥) .

كما يروي السرخسي أن صوم كفارة الجماع في رمضان « مقدر بالشهرين بصفة التابع ، إلا على قول ابن أبي ليلى فإنه يقول : إن شاء تابع وإن شاء فرّق بالقياس على القضاء » لكن الأخبار وردت عن رسول الله ﷺ بالتتابع (٦) .

(٢) يعني المروية عن الصحابة .

(٤) المرجع السابق ١٨/١ .

(٦) المبسوط ٧٢/٣ .

(١) المبسوط ١٧/١ - ١٨ .

(٣) المبسوط ٣٩/٢ .

(٥) المغني ٣٤٩/٧ .



وثرى أيضًا بعض آراء ابن أبي ليلى الأخرى التي يخالف فيها أخبارًا صحت لدى غيره عن رسول الله ﷺ ، مستندًا في هذه المخالفة إلى وجهة نظر عقلية غالبًا ما تكون القياس (١) . فهل معنى هذا أنه كان من مقاييسه عرض الأخبار المروية له عن رسول الله ﷺ على ظاهر القرآن وعلى القياس ؟ .

لا نجد في كل ما روي عنه ما يجعلنا نقطع بذلك . وليست هذه الروايات السابقة - وما يماثلها - كافية للحكم بذلك ، فلعل هذه الأخبار لم تبلغه أصلًا ، أو لعل بعضها بلغه بطريق ضعيف عنده لا يصمد أمام مقاييس نقده للأخبار من حيث قوة روايتها عنده . ويضاف إلى ذلك أنه كان معروفًا من قبل عصر ابن أبي ليلى - بصورة عامة - أن من الأخبار ما يفصل مجمل القرآن ويخصص عامه ويقيد مطلقه ، كما أن عرض الأحاديث الصحيحة على وجهات نظر الفقيه العقلية الخاصة وما تؤيده إليه أقيسته العقلية ينفي عن السنة جوهر حجيتها وإلزامها ، ويجعل قبولها أو رفضها تابعًا - في الحقيقة - لما ينتهي إليه نظر الفقيه العقلي الخاص ونمط تفكيره . وكل ذلك لا نجد دليلًا عليه فيما أثر عن ابن أبي ليلى .

\* \* \*

### ثانيًا : قول الصحابي (٢)

إذا أخذنا بظواهر بعض ما أثر عن ابن أبي ليلى مما فيه قول لصحابي فإن هذا سيقودنا إلى القول بأن ابن أبي ليلى لم يكن يلتزم بأقوال الصحابة على أنها مصدر تشريعي ملزم ، حيث نجدده يخالف بعض أقوالهم في مثل ما يرويه السرخسي من أن المأموم لو أدرك الإمام في الركوع ، فكبر ، ثم انحط يركع ، ورفع الإمام رأسه قبل أن يركع المأموم ثم ركع - فإنه لا يجزئه عن هذه الركعة كما روي عن أبي بكر الصديق . أما ابن أبي ليلى فقد قال : إنه يجزئه مستندًا إلى استدلال عقلي مقابل لما أثر عن أبي بكر (٣) . كما يروي السرخسي في « كتاب الصيد » أن الكلب المعلم لو شرب من دم الصيد

(١) انظر مثلاً : المبسوط ج ٤ ص ٢٠٨ ، ١١ و ج ١٧ ص ٦٣ - ٦٤ و ج ٣٠ ص ١٣١ . وبداية المجتهد : ج ٢ ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) ينبغي أن نلاحظ أننا نستخدم هنا - وفيما سبق وفيما يأتي - مصطلح « قول الصحابي » في الأقوال التي أثرت عن بعض الصحابة في بعض المسائل التي ليس فيها أحاديث عن رسول الله ﷺ ، والتي لا يرفع الصحابي الحكم فيها إلى رسول الله ﷺ مما قد يرجع أن القول اجتهاد خاص من الصحابي في المسألة . (٣) المبسوط ٩٤/٢ .

ولم يأكل منه فقد قال ابن عباس : لا بأس بأكل الصيد - وبه يأخذ الحنفية - « وكان ابن أبي ليلى رضي الله عنه يقول : يحرم بذلك ؛ لأن دم الصيد جزء منه ك لحمه ، فبين بشره من دمه أنه أمسكه على نفسه » (١) .

وأيضًا فإن ابن أبي ليلى كان يضرب المرأة الحد وهي قائمة كالرجل ، ولكن أبا حنيفة وأصحابه أخذوا بقول عمر بن الخطاب حيث قال : يُضرب الرجل قائمًا والمرأة قاعدة (٢) .

ولو أخذنا بظاهر هذه الروايات وما يماثلها (٣) - فإننا سنتهي إلى القول بأن ابن أبي ليلى لم يكن يرى أنه يجب أن يلتزم بقول الصحابي في المسألة ، إنما له أن يعرضه على اجتهاده الخاص ، وله أن يرده للقياس العقلي ، وبخاصة أننا لا نجد فيها يرجع إلى مجموع أقوال الصحابة في المسألة كأبي حنيفة مما سيأتي - بحيث يختار منها ولا يخرج عنها جميعًا .

لكننا نجد أن ابن أبي ليلى يأخذ - في مسائل أخرى - بقول الصحابي ، مثل أنه كان يكره الوضوء بسؤر الهرة مع قوله إنه إذا توضأ به أجزاءه الوضوء ، وقد قال بذلك ابن عمر (٤) . كما كان يقول إنه لا زكاة في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر ، استنادًا إلى ما روي عن ابن عباس في ذلك (٥) وأيضًا كان يأخذ بقول ابن عباس في أنه لا بأس بالتلبية في طواف القدوم (٦) ، وفي أن المرتد إذا مات أو قتل على رده فما له فيء (٧) كما أنه كان يختار من أقوال الصحابة عند اختلافهم في المسألة الواحدة ، ولا يخرج عن مجموعها ، وذلك في مسائل كثيرة منها أنه اختار قول علي بن أبي طالب في ميراث الجد مع الإخوة في حالاته المختلفة ، وآثره على قول عبد الله ابن مسعود وزيد بن ثابت وغيرهما في ذلك (٨) . كما أنه اختار قول عمر وابن مسعود وابن عباس فيما إذا ملك الزوج زوجته نفسها فقالت : أختار نفسي - فإنه تقع واحدة رجعية عندهم ، وقد روي عن علي أنه تقع واحدة بائنة ، وعن زيد بن ثابت أنها تقع ثلاثًا (٩) . وأيضًا فقد اختار قول عمر بن الخطاب فيمن تزوجت في عدتها ، بينما اختار

(٢) نفس المرجع ٤٥/٩ .

(٤) المغني ٥٠/١ .

(٦) نفس المرجع ٢٩٢/٣ .

(١) المرجع السابق ٢٢٣/١١ - ٢٢٤ .

(٣) راجع مثلاً المبسوط ١١/١٣ - ١٢ .

(٥) المرجع السابق ٢٧/٣ .

(٧) نفسه ٣٠٠/٦ .

(٨) انظر : المبسوط ١٨٤/٢٩ - ١٨٥ والمغني ٢١٧/٦ وراجع اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ص ٨٣ - ٨٤ .

(٩) المغني ١٤٢/٧ ، ١٤٣ .

أبو حنيفة قول علي بن أبي طالب في ذلك في خبر طويل (١) .

... فماذا نستطيع أن نستخلص من مجموع هذه الروايات كلها ؟ لا نستطيع أن نقول : إن ابن أبي ليلى كان يلتزم دائماً بأقوال الصحابة - أو مجموعها - لأنه قد خالف بعض هذه الأقوال للقياس العقلي ، لكنه لم يخالفها دائماً حيث عمل ببعضها في بعض المسائل ، واختار منها ولم يخرج عن مجموعها في مسائل أخرى . ومن ثم نقول - كاحتمال مرجح عندنا فحسب - إنه يبدو أن ابن أبي ليلى كان يلتزم بعدم الخروج عن مجموع أقوال الصحابة إذا تعددت في المسألة الواحدة ، لكنه لم يكن يرى بأساً في أن يخالف أحياناً - تبعاً لوجهة نظره الخاصة - قول الصحابي الواحد إذا انفرد بالفتوى في المسألة ولم يؤثر عن غيره من الصحابة فيها قول آخر . وربما كان ابن أبي ليلى يرجع في مخالفاته هذه أيضاً إلى آثار أخرى صحت لديه عن رسول الله ﷺ ، أو عن بعض الصحابة الآخرين . ونحن نقول بهذا كاحتمال مرجح عندنا فحسب ، لا نستطيع القطع به بصورة يقينية ، حيث يحتاج ذلك إلى استقراء لم تيسر لنا ظروفه ، لضيق كثير من فقهه وأدلتته التي تشرح وجهات نظره في كثير من مسأله .

\* \* \*

### ثالثاً : الرأي والاجتهاد

ينبغي كثير من آراء ابن أبي ليلى على الرأي والاجتهاد بمعناه العام . ومن ذلك أنه كان يقدر مهر المرأة بمهر أمها وقوم أمها كالحالات ونحوهن « لأن المهر قيمة بُضع النساء ، فيعتبر فيه قرابتهن من النساء » لكن أبا حنيفة وأصحابه يعتبرون قيمة مهر المرأة بمهور قوم أبيها كأخواتها وعماتها وبنات عماتها ، ولهم وجهة نظر عقلية أخرى في ذلك (٢) .

(١) انظر : مناقب الإمام الأعظم للموفق ١٧٠/١ - ١٧١ وقد صح عندي أن عمر بن الخطاب ؓ قد رجع في هذه المسألة إلى قول علي تاركاً قوله الأول الذي كان يقول به . انظر منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٢٦٥ ومراجعته .

وكان حكم عمر أولاً هو أن فرق بينهما وعاقبهما وجعل الصداق في بيت المال وقال : لا ينكحها أبداً ، أما حكم علي بن أبي طالب فهو أن لها الصداق بما استحلت من فرجها ، ويفرق بينهما ولا حد عليهما ، وتكمل عدتها من الأول ثم تكتمل العدة من الآخر ثم يكون خاطباً لها بعد ذلك . وقد رجع عمر إلى هذا القول الأخير .

(٢) المسبوط ٦٤/٥ .

ويتفق ابن أبي ليلى مع أبي حنيفة وأصحابه في أن اليمين على من أنكر إذا لم تكن هناك بينة . لكنه يختلف معهم في تطبيق ذلك في المسائل ، فمثلاً إذا اختلف الصباغ وصاحب الثوب فيما أمره أن يصبغه به بأن صبغه بعصفره فقال صاحب الثوب : أمرتك بالزرعفران - فالقول قول صاحب الثوب يمينه في مذهب أبي حنيفة ؛ لأنه هو الذي أنكر أنه أمر الصباغ بأن يصبغه بالعصفر ، « وقال ابن أبي ليلى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : القول قول الصباغ ؛ لأنهما اتفقا على الإذن في الصبغ ، ثم ربُّ الثوب يدعي عليه خلافاً ليضمّنه أو ليثبت الخيار لنفسه ، وهو منكر لذلك ، فالقول قول المنكر » (١) .

وإذا قال المودع عنده للمودع : بعثت إليك بالوديعة مع فلان - فهو ضامن عند الحنفية لها حتى يقر المودع بوصولها إليه . وقال ابن أبي ليلى : لا ضمان عليه . وذلك مبنيٌّ على أن أبا حنيفة وأصحابه لا يجيزون للمودع أن يودع غيره ؛ « لأن الحفظ يتفاوت فيه الناس ، والمودع إنما رضي بحفظه وأمانته دون غيره » . أما عند ابن أبي ليلى فللمودع عنده أن يودع غيره الوديعة ؛ لأن الشأن فيه أن يحفظ الوديعة على الوجه الذي يحفظ به ماله ، وقد يودع الإنسان مال نفسه عند أجنبي ، فكذلك له أن يودع الوديعة عند ذلك الأجنبي ، ومن ثمَّ « لا يصير ضامناً بالدفع إلى غيره ليحفظ أو يرد » (٢) .

ومن الواضح أن لكل من ابن أبي ليلى وأبي حنيفة وأصحابه في المسائل السابقة - وفيما يماثلها - وجهات نظر عقلية معللة ، مبنية على الرأي والاجتهاد ، جديرة بالنظر والقبول . ولسنا هنا في مقام المفاضلة بينها ، لكنها تدل بوضوح على أن ابن أبي ليلى - في استخدامه للرأي والاجتهاد - كان يقف على قدم المساواة مع أبي حنيفة وأصحابه ، ولم يكن الأساس العقلي - في كثير من آرائه - يقل من حيث إمكان قبوله عن وجهة النظر التي بنى عليها أبو حنيفة وأصحابه مذهبهم .

وقد قام الدبوسي الحنفي في القرن الخامس الهجري بحصر المسائل الخلافية الاجتهادية التي من هذا النوع (٣) بين أبي حنيفة وأصحابه وبين ابن أبي ليلى ، واستنبط منها بعض القواعد العامة التي انبنى عليها كثير من هذه المسائل ، وهي قواعد تشريعية يمكن أن تعتبر من أسس تفكير ابن أبي ليلى التي كان يصدر عنها في هذا النوع من

(١) المبسوط ٩٣/١٥ . (٢) نفس المرجع ١١٣/١١ .

(٣) أعني التي يقوم مناخ الخلاف فيها على اختلاف وجهة النظر العقلية ، فليس مناخ الخلاف فيها مثلاً اختلاف النص الذي يرجع إليه كل من الرأيين ، ولا اختلاف الأصل العام ، إنما هو الاختلاف في وجهة النظر إلى التكييف الفقهي للمسألة ، والاعتبارات العقلية والتشريعية التي ينبغي أن تراعى فيها .

المسائل . وهذه القواعد هي كما قررها الدبوسي : -

- ١- الأصل عند ابن أبي ليلى أن من ملك شيئاً بنفسه ملك تفويضه إلى غيره (١) . وعند أبي حنيفة وأصحابه يجوز أن يملك في بعض المواضع ولا يملك في بعضها الآخر .
- ٢- الأصل عند ابن أبي ليلى في باب « المعاملات » أن العقد إذا ورد الفسخ على بعضه انفسخ كله ، وعلى هذا قال ابن أبي ليلى في المسلم إذا ترك بعض رأس المال وأخذ بعض السلم إن ذلك لا يجوز ويفسخ السلم كله ؛ لأنه إذا انفسخ فيما أخذه فيفسخ فيما يبقى . وعند أبي حنيفة لا يفسخ فيما بقي .
- ٣- الأصل عند ابن أبي ليلى أنه يعتبر حقوق الله تعالى بحقوق العباد ، وعلى هذا قال : إن التوكيل باستيفاء الحدود جائز واعتبره بالحقوق التي هي مختصة بالعباد كالديون وغيرها . وعند أبي حنيفة لا يجوز .
- ٤- الأصل عند علماء الحنفية أن مالا تقع المنازعة فيه إلى القاضي فلا أثر لقلّة الجهالة ولا لكثرتها في فساده . وعند ابن أبي ليلى أن الجهالة إذا قلت لا تؤثر في فساد العقد ، وإن كثرت توجب فساده .
- وعلى هذا قال الحنفية : إذا قال الرجل : كل امرأة أتزوجها فهي طالق - فتزوج ، يقع الطلاق على المنكوحه عمّ أو خصّ . وقال ابن أبي ليلى : إذا عمّ لم يصحّ التعليق ، وإن خصّ (٢) فالتعليق يصح ، إذا عمّ كثرت الجهالة وإذا خصّ قلت الجهالة .
- ٥- الأصل عند ابن أبي ليلى أن الحق الواحد لا يجوز أن يثبت في محلين مختلفين ؛ لأنه متى ثبت في محل خلا عنه المحل الأول . مثل أن الكفالة تبرئ ذمة المكفول عنه كالحوالة ؛ لأن الحق الواحد لا يجوز أن يكون في محلين مختلفين كالعين الواحدة . وعند الحنفية : الكفالة لا تبرئ ذمة الأصيل (٣) .

... هذه القواعد التشريعية التي استنبطها الدبوسي من هذا النوع من مسائل ابن أبي

(١) وعلى هذا الأصل بنيت المسألة الثالثة فيما أوردته آنفاً . وعليه أيضاً تبني مجموعة أخرى من المسائل في « الوكالة » وغيرها . انظر : المبسوط ٣١/١٩ - ٣٢ .

(٢) بأن يقول مثلاً : كل امرأة أتزوجها « من كل بلد » . وقد تبعه أبو حنيفة بمراسه العقلي العنيف في حد العموم والخصوص هنا ، فذكر له - أمام تلميذهما أبي يوسف - أقاويل حيره فيها - على حد تعبير أبي يوسف - حتى سكت ابن أبي ليلى . انظر : مناقب الإمام الأعظم للموفق ١١٥/١ .

(٣) انظر : تأسيس النظر ص ٤٩ - ٥١ وراجع المبسوط ١٦١/١٩ - ١٦٢ .

ليلى . ويجب أن ننبه على أنها وإن كانت تفسر كثيراً من آراء ابن أبي ليلى ووجهات نظره الاجتهادية وتقعدها لها - فلا تقدم لنا أصلاً عقلياً وتشريعياً لكل مسألة من فقهه القائم على النظر والرأي ؛ لأن من هذا الفقه مسائل متعددة يمكن أن يفرد لكل منها تكييف عقلي وتشريعي مستقل . وبالإضافة إلى ذلك فإن الدبوسي استخلص هذه القواعد من مسائل ابن أبي ليلى التي أثار الخلاف فيها بينه وبين مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، وهناك مسائل أخرى متعددة مما قام فيه حكم ابن أبي ليلى على الرأي والاجتهاد ولم يؤثر فيها خلاف بينه وبين مذهب أبي حنيفة وأصحابه (١) .

ونستطيع أن نلمح في بعض آراء ابن أبي ليلى القائمة على الاجتهاد بمعناه العام رجوعاً واضحاً إلى « العرف » في مثل ما يرويه السرخسي في « اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى » مثل : « وإذا أعطى الرجل الرجل متاعاً يبيعه له ، ولم يسم بالنقد ولا بالنسيئة فباعه بالنسيئة - فالبيع جائز ولا ضمان عليه عندنا . وقال ابن أبي ليلى : البائع ضامن لقيمة المتاع يدفعها إلى الأمر ؛ لأن مطلق الأمر بالبيع معتبر بمطلق إيجاب البيع ، وذلك منصرف إلى النقد خاصة ، فكذلك هذا ، وإذا انصرف إلى النقد كان هو مخالفاً إذا باعه بالنسيئة ، فيكون بمنزلة الغاضب ضامناً قيمته للأمر ، ولأن الإنسان إنما يأمره غيره ببيع متاعه لحاجته إلى الثمن ، إما لقضاء الدين أو للإفناق على عياله ، والثابت بالعرف كالثابت بالنص . ولو صرح بهذا للوكيل كان هو مخالفاً في بيعه بالنسيئة فكذلك إذا ثبت بالعرف .

ولكننا نقول : الأمر مطلق ، فتقيده بالبيع بالنقد يكون زيادة ، ومثل هذه الزيادة لا تثبت إلا بدليل ، والعرف لا يصلح مقيداً لهذا ، فالعرف مشترك (٢) لأن الإنسان قد يأمر غيره بالبيع للاسترباح ، والربح إنما يحصل أكثره بالبيع بالنسيئة (٣) .

ولسنا هنا في موقف المفاضلة بين وجهتي الرأي والنظر في المسألة لكننا نسجل رجوع ابن أبي ليلى إلى العرف وبناء رأيه عليه ، ورجوع رأي أبي حنيفة وأصحابه فيها إلى نوع آخر من الاستدلال مستنداً أيضاً إلى العرف مع حمله على نحو آخر . وسنرى فيما يأتي رجوع ابن أبي ليلى إلى العرف في غير هذه المسألة التي يعتبر رجوعه إليه فيها سمة من سمات عمله بالرأي والاجتهاد بمعناه العام .

(١) انظر مثلاً : المغني ٢ / ٧٣٠ و ٢٨٤ / ٦ ، والمحلى ١٠ / ٥٢٧ .

(٢) يعني بين الاحتمالين ، فلا يصلح دليلاً قطعياً لأحدهما .

(٣) المبسوط ٣٠ / ١٣٧ .

ولا شك أن « القياس » أبرز طرق « الرأي » و « الاجتهاد » ، ومن ثمَّ أفرد لموقف ابن أبي ليلى منه الفقرة التالية .

\* \* \*

### رابعًا : القياس

نجد فيما أثر عن ابن أبي ليلى من فقهه أن بعض أحكامه الاجتهادية قامت على القياس . فمثلاً كان يرى أنه إذا دخل الزوج بزوجه وجب عليه جميع المهر حتى لو كانت حين خلا بها حائضًا أو صائمة في رمضان أو محرمة أو رتقاء وذلك قياسًا على أن عليها العدة بالاتفاق بعد الخلوة في كل حال (١) .

« وإذا كان لرجل على رجل مال ، فكفل رجل بنفس المطلوب فإذا لم يواف به إلى وقت كذا فعليه ماله عليه وهو كذا ، فمضى الأجل قبل أن يوافيه به - فالمال لازم له عندنا استحسانًا (٢) » .

وكان ابن أبي ليلى رضي الله عنه يقول : لا يلزمه المال - وهو القياس - لأنه علق التزام المال بالخطر (٣) ، وتعليق التزام المال بالخطر باطل (٤) .

ومن عمل ابن أبي ليلى بالقياس ما يرويه السرخسي أيضًا في ( باب الإقرار بالزنا ) حيث يذكر أن من مذهب أبي حنيفة وأصحابه أن حد الزنا لا يقام بالإقرار إلا إذا أقر أربع مرات في أربعة مجالس . أما ابن أبي ليلى فقد قال : يقام بالإقرار أربع مرات وإن كان في مجلس واحد ؛ لأنه قاس الإقرار على الشهادة بالزنا بجامع أن كلا منهما أحد حجتي الزنا ، والمعتبر في الشهادة عدد الأربعة دون اختلاف المجالس ، فكذلك الإقرار . وحجة الحنفية حديث ماعز بن مالك حين أقرَّ على نفسه ، فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى الجانب الآخر ثلاث مرات . لكن ابن أبي ليلى يستشهد أيضًا بهذا الحديث ولا

(١) المبسوط ٢٦/٦ لكن مذهب أبي حنيفة يفرض العمل بهذا القياس ويقول : إن في العدة معنى الشرع ، وهما متهمان في ذلك ، فأمر المهر فإنه حتما فيفرق فيه بين الخلوة الصحيحة والفسادة .

(٢) يعني في مذهب أبي حنيفة . وسرى في هذا الباب فيم يستخدمون لفظ « الاستحسان » .

(٣) وهو عدم حضور المدين في وقته المحدد .

(٤) المبسوط ١٧٦/١٩ والحنفية أيضًا يقررون هذه القاعدة ، ويعملون بها ، ويفرعون عليها في مسائل أخرى كثيرة ، لكنهم تركوا القياس على هذه المسائل في هذه المسألة بالذات لحفظ مال الدائن . وهم يسمون ترك القياس - لاعتبارات متعددة عندهم - استحسانًا - وسيأتي تفصيله . أما ابن أبي ليلى فقد عمل بمطلق القياس هنا .

يرى فيه مانعًا من قياسه الذي أقره في المسألة ويقول : المذكور في هذا الحديث هو عدد الإقرارات دون اختلاف المجالس (١) .

ويروي ابن قدامة أن ابن أبي ليلى كان يرى أن خيار (٢) الشفعة مقدر بثلاثة أيام « لأن الثلاث حد بها خيار الشرط ، فحصلت حدًا لهذا الخيار » (٣) .

فهو هنا يقيس مدة خيار الشفعة على مدة خيار الشرط .

... إذن فقد كان القياس أحد طرق ابن أبي ليلى في مجال عمله بالرأي والاجتهاد .

لكننا لا نستطيع أن نتعرف من كل ما روى عنه في ذلك على حد القياس عنده وتفصيل العمل به من حيث صلته بالنصوص والاعتبارات التشريعية الأخرى .

### خامسًا : الاستحسان

يذكر السرخسي أن ابن أبي ليلى كان يعمل بالاستحسان الذي هو ترك القياس العقلي للآثار عن الصحابة (٤) كما فعل في مسائل من جزاء الصيد في الحرم (٥) . وكما فعل في متابعتهم في توريث امرأة المريض التي طلقها ثلاثًا أو واحدة بائنة في مرض موته ، ثم مات وهي في العدة . بل إن ابن أبي ليلى كان يقول أيضًا : وإن مات بعد انقضاء عدتها منه ترث ما لم تكن قد تزوجت بزوج آخر (٦) .

كما يروي أن ابن أبي ليلى كان يعمل بنوع آخر من الاستحسان هو ترك القياس للعرف الشائع بين الناس (٧) في مثل : « لو أقرَّ على نفسه بمالٍ في صكٍ حق من ثمن متاع ، ثم أقام البينة أنه ربا - لم تقبل بينته عندنا . وكان ابن أبي ليلى يقبلها منه ويرده إلى رأس المال .

والقياس ما قلنا ؛ لأن قبول البينة ينبنى على صحة الدعوى ، وبعد ما أقرَّ أن المال عليه قرصًا لا يصح دعواه أنه مضاربة ؛ لأنه متناقض في ذلك ، وبدون الدعوى لا تقبل

(١) المبسوط ٩١/٩ ، ٩٢ .

(٢) حق الشفعة في الشفعة .

(٣) المغني ٢٩٩/٥ .

(٤) سيأتي أن هذا أحد مفاهيم « الاستحسان » عند أبي حنيفة وأصحابه .

(٥) انظر : المبسوط ٩٣/٤ .

(٦) المرجع السابق ١٥٤/٦ وسنرى في هذا الفصل أن ابن أبي ليلى رجع في هذه المسألة بالذات إلى معنى من معاني ( سد الذرائع ) أيضًا .

(٧) وهو مفهوم آخر من مفاهيم ( الاستحسان ) في مذهب أبي حنيفة كما سيأتي .



البينة ، وكذلك بعدما أقره أن المال واجب عليه من ثمن متاع لا يسمع دعواه أنه ربا لكونه متناقضاً في ذلك ، فإن الربا لا يكون واجباً عليه ، وبدون الدعوى لا تُقبل بينته . واستحسن ابن أبي ليلى رحمته الله لأنه وجد في ذلك عرفاً ظاهراً بين الناس أنهم يكتبون القرض للاحتياط وإن كانوا دفعوا المال مضاربة ، ويقرون بثمن المتاع وإن كان أصل المعاملة قرضاً والزيادة ربا شرط عليه ، فللعرف الظاهر قال : « تقبل بينته على ذلك » (١) .

وفيما يتصل بترك القياس العقلي للعرف فهو نوع من الرجوع للعرف في مجال الاجتهاد والرأي . وقد سبق أن ذكرنا مثلاً آخر عليه من فقه ابن أبي ليلى (٢) . لكننا لا نستطيع القطع بأن ابن أبي ليلى نفسه كان يطلق على هذا النوع من الرجوع للعرف « استحساناً » ، أو بأن فقهاء الحنفية بعده هم الذين أطلقوا عليه هذا الاسم ؛ لأن ترك القياس للعرف كان أحد مفاهيم الاستحسان عندهم ، وذلك أننا لا نجد فيما أثر من أقوال ابن أبي ليلى ما ينفي أو يثبت ذلك بصورة قاطعة .

وفيما يتصل بما ذكره السرخسي من أن ابن أبي ليلى كان يترك القياس لآثار الصحابة - فهي قضية لا نستطيع أن نأخذها على إطلاقها ؛ لأننا رأينا فيما رواه السرخسي أيضاً عن ابن أبي ليلى أنه ترك بعض آثار الصحابة للقياس (٣) ، وإن كان هناك احتمال بالأثر تكون هذه الآثار التي تركها قد وصلته أصلاً ، أو أنها لم تصله بطريق مقبول عنده في صحة الرواية فلجأ إلى مطلق الاجتهاد ، أو أنه رجع فيها إلى آثار أخرى عن صحابة آخرين صححت لديه ولم تنقل إلينا فيما نُقل من فقهه ، أو ربما كان لا يلتزم أصلاً بأقوال الصحابة إلا إذا وافقت وجهة نظره الخاصة في الاجتهاد . لكننا - كما سبق - لا نستطيع القطع بشيء من ذلك كله ؛ لأننا لا نجد فقه ابن أبي ليلى كاملاً بين أيدينا بحيث نستطيع أن نراجعه ، ونستذكر أدلته ، ونتعرف على مستنده القطعي في كل مسألة . ذلك أن ما بين أيدينا من هذا الفقه لا يسر لنا في النهاية إلا استخلاص ظواهر بعضها يقيني مثل عمله بالقياس ورجوعه إلى العرف ، وبعضها احتمالات لا نستطيع صياغتها بصورة قاطعة إلا مع كثير جداً من التكلف الذي يطمس كثيراً من الحقائق ويتجاهلها .

(١) من كتاب ( اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ) كما روى في المبسوط ١٥٠/٣ .

(٢) انظر ( الرأي والاجتهاد ) في هذا الفصل . (٣) انظر ( قول الصحابي ) في هذا الفصل .

ولكل ما سبق لا نستطيع أيضًا أن نقطع بأن ابن أبي ليلى كان يستخدم في تكييفه الفقهي الخاص لفظ ( الاستحسان ) ، فلعل فقهاء مذهب أبي حنيفة دوّنوا شيئًا من فقهه - للمقارنة بينه وبين فقه أبي حنيفة معاصره - هم الذين أطلقوا هذا المصطلح على ما رأوا فيه معنى من معاني « الاستحسان » كما هو عندهم .

لكننا نستطيع القاطع بأن ابن أبي ليلى كان يرجع للعرف ويعمل به ويؤثره أحيانًا على مجرد القياس العقلي ، وذلك في مجال اجتهاده .

### سادسًا : سد الذرائع

يروى ابن رشد في المريض الذي يطلق زوجته بائناً ويموت من مرضه أن جمعًا كبيرًا من الفقهاء - منهم ابن أبي ليلى - قالوا : إن زوجته ترثه . وقال بعض الفقهاء : إنها لا ترث . « وسبب الخلاف اختلافهم في وجوب العمل بسد الذرائع ؛ وذلك أنه لما كان المريض يتهم في أن يكون إنما طلق زوجته في مرضه ليقطع حظها من الميراث ، فمن قال بسد الذرائع أوجب ميراثها ، ومن لم يقل بسد الذرائع ولحظ وجوب الطلاق لم يوجب لها ميراثًا ، وذلك أن هذه الطائفة تقول : إن كان الطلاق قد وقع فيجب أن يقع بجميع أحكامه » . ثم يقول ابن رشد : إن القائلين بالرأي الأول استأنسوا له بأنه : « فتوى عثمان وعمر حتى زعمت المالكية أنه إجماع الصحابة . ولا معنى لقولهم فإن الخلاف فيه عن ابن الزبير مشهور » (١) .

ومن المؤكد أن في توريث الزوجة المطلقة في هذه الحالة مراعاة واضحة لمعنى « سد الذرائع » (٢) . لكن ، ما حدود العمل بسد الذرائع عند ابن أبي ليلى ؟ وهل كان يعمل به كأصل مستقل عنده ؟ أم أنه عمل به هنا متابعة منه لعمل جمهور الصحابة به ؟

لا نجد فيما بين أيدينا من فقه ابن أبي ليلى ما يجيب في وضوح على ذلك .

\* \* \*

### سابعًا : استصحاب الأصل

يروى ابن قدامة أن ابن أبي ليلى كان يقول : إنه لا زكاة في العسل وكان استدلاله على ذلك أنه ليس في وجوب زكاة العسل خبر ثابت (٣) .

(١) بداية المجتهد ٦٨/٢ .

(٢) انظر : سد الذرائع في الشريعة الإسلامية لزميلنا الأستاذ محمد هشام برهاني ، المجلد الثاني ص ٤١٧ ومراجعته .

(٣) المغني ٧١٣/٢ ، ٧١٤ .

وفي هذا نستطيع أن ندرك في وضوح رجوعًا من ابن أبي ليلى إلى معنى من معاني « الاستصحاب » كما قرره الأصوليون بعده ، أعني استصحاب البراءة الأصلية (١) في ثبوت الأحكام ونفيها ، فمتى لم يرد الدليل الصحيح بإيجاب الزكاة في العسل فالأصل انتفاؤها فيه (٢) وهو ما قرره ابن أبي ليلى .

\* \* \*

... هذه هي السمات والملاحظات التي استخلصتها مما أثر من فقه ابن أبي ليلى . وهي تكشف - إلى حد ما - عن شيء من خطته التشريعية ، فقد أصبحنا مثلاً على يقين من أن ابن أبي ليلى كان فقيهاً من فقهاء الرأي الذين يتوسعون في الاجتهاد ويرجعون فيه إلى « القياس » و « العرف » و « سد الذرائع » و « الاستصحاب » ، وإن وجهات نظره الاجتهادية جديرة بالنظر والاعتبار تقف على قدم المساواة مع وجهات نظر أبي حنيفة وأصحابه ، وأنه يمكن استنباط قواعد تشريعية عامة كان ابن أبي ليلى يرجع إليها في اجتهاده - على نحو ما فعل الدبوسي في مسائل الخلاف بينه وبين أبي حنيفة .

لكن كثيراً من سمات منهجه تبقى بعد ذلك مجهولة لا يكشف عنها ما أثر عنه من فقه ، فمثلاً لا ندري مقاييسه الخاصة في قبول الأخبار ولا تصوره لفكرة « الإجماع » وهل اقتصر عنده على إجماع الصحابة أم جاوز عصرهم ؟ وهل اقتصر مجاله على المعلوم من الدين بالضرورة أم تعداه إلى المسائل الاجتهادية ؟ وما تصوره لفكرة « النسخ » في القرآن والسنة ؟ .. إلى غير ذلك من الأسئلة التي لا نستطيع أن نجد لها جواباً فيما أثر عنه من فقه . لكن ما لا يدرك كله - أو مجلّه - لا يترك كله ، كما قيل .

\* \* \*

(١) راجع مثلاً : أصول التشريع الإسلامي ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) انظر أيضاً : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٢٢٥ - ٢٣٠ ومراجعته .

# مَنَاهِجُ

## التَّشْرِيعِ الْأِسْلَامِيِّ

فِي الْقَرْنِ الثَّانِي الرَّجَبِيِّ

### البَابُ الْأَوَّلُ

المناهج والسمات التشريعية في القرن الثاني

( ويحتوي على تسعة أقسام )

● القسم الرابع : منهج أبي حنيفة ( ٨٠ - ١٥٠ هـ )

( ويضم سبعة فصول )

- تقديم : أبو حنيفة وفقهه .
- الفصل الأول : ( القرآن الكريم ) .
- الفصل الثاني : رواية السنة .
- الفصل الثالث : تطبيق السنة .
- الفصل الرابع : الإجماع .
- الفصل الخامس : قول الصحابي .
- الفصل السادس : القياس .
- الفصل السابع : الاستحسان .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

تقديم أبو حنيفة وفقهه

١ هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت ، الفارسي الأصل المولود سنة ٨٠ والمتوفى سنة ١٥٠ هـ . وقد قيل إنه « كان له بصر بالفارسية »<sup>(١)</sup> ، وروى أنه لقي بعض الصحابة وسمع منهم ، ومنهم : أنس بن مالك الذي توفي سنة ٩٣ هـ ، وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي الذي مات سنة ٩٧ هـ بعد أن لقيه أبو حنيفة سنة ٩٦ هـ ، وعبد الله بن أبي أوفى آخر من مات بالكوفة من أصحاب رسول الله ﷺ ، ووائله بن الأسقع ، وعبد الله بن أنيس ، وعائشة بن عجرد ، وغيرهم<sup>(٢)</sup> . كما لقي أبو حنيفة كل علماء عصره وأخذ عنهم وفي مقدمتهم : أبو جعفر الباقر ، وزيد بن علي ، ونافع مولى ابن عمر ، وابن شهاب الزهري ، وربيعة الرأي ، وجعفر الصادق ، وسفيان الثوري ، وشعبة بن الحجاج ، والأوزاعي ، ومالك بن أنس ، وغيرهم حتى قيل : إنه تلقى العلم عن أربعة آلاف من التابعين والعلماء<sup>(٣)</sup> . « والإمام الذي لزمه أبو حنيفة من بين هؤلاء الأئمة حتى خرج به هو أبو إسماعيل حماد بن أبي سليمان الأشعري ثم العلكي الكوفي »<sup>(٤)</sup> مفتي الكوفة والمنظور إليه في الفقه بعد موت إبراهيم النخعي<sup>(٥)</sup> . وقد لزمه أبو حنيفة في عهد تلمذته عليه وتلقى كل ما عنده من علم ، وقال أبو حنيفة : « لقد لزمت حمادًا لزومًا ما أعلم أن أحدًا لزم أحدًا مثلما لزمته ، وكنت أكثر السؤال فرجما تبرؤم مني ويقول : يا أبا حنيفة ، قد انتفخ جنبي وضاق صدري »<sup>(٦)</sup> يعني من كثرة أسئلته ، ثم قال له حماد يومًا : « أنزفتني يا أبا حنيفة »<sup>(٧)</sup> يعني أخذت كل ما عندي من علم . وكان حماد قد ورث علم أهل العراق في طبقاته المتتابعة منذ عصر علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما<sup>(٨)</sup> .

(١) انظر : مناقب الإمام الأعظم للموفق ٤/١ ، ٢٧ و ١٥٥/٢ .

(٢) المرجع السابق ٢٦/١ - ٢٧ وهناك بعض الروايات تذكر أن أبا حنيفة لقي جابر بن عبد الله ومعدل بن يسار أيضًا ، لكن هذه الروايات لا تصح لثبوت وفاتهما قبل سنة ٨٠ هـ مولد أبي حنيفة . نفس المرجع ص ٢٨ - ٢٩ ، ٣٧ .

(٣) نفس المرجع ص ٣٨ - ٥٣ .

(٤) نفسه ص ٥٣ .

(٥) نفسه ص ٧٠ .

(٦) نفسه ص ٥٨ .

(٧) نفسه ص ٦٥ .

(٨) انظر : التمهيد ، المبحث الرابع .

وكان أبو حنيفة قد اتجه في أول طلبه للعلم إلى علم الكلام والجدل ، وبلغ في ذلك . شأنًا كبيرًا وتردد على البصرة - موطن الكلام والجدل عندئذٍ - نيفًا وعشرين مرة لمجادلة متكلميها ، إلا أنه ترك الكلام والجدل إلى الفقه بعد ذلك ، وقد علل ذلك بأنه تفكر في الصحابة والتابعين ونهيبهم عن الجدل أشد النهي والتزامهم للفقه والتفسير ، يقول : « فعلمت أنه لو كان في ذلك خير لتعاطاه السلف الصالح ولم يتعاطاه الأندال » (١) وكان السبب المباشر لتركه الكلام أن امرأة جاءت تسأله سؤالًا في الطلاق ، فأحالها إلى حلقة حماد التي كانت بجانب حلقة المتكلمين ، ثم إنه رأى عجزه عن إجابة سؤالها هجر الجدل ، وقال : « لا حاجة لي في الكلام » ، ومن ثم انتقل إلى حلقة حماد يأخذ عنه حتى مات سنة ١٢٠ هـ (٢) ثم عاش بعده ثلاثين سنة كاملة بثَّ فيها علمه ومنهجه .

ومما لا شك فيه أن الأتماط العقلية التي اكتسبها أبو حنيفة من معارفه الكلامية والجدلية قد تركت أثرها الواضح - ولو بطريقة غير متعمدة ولا شعورية - في منهجه الفقهي بعد ذلك . وقد كانت له آراء كلامية متميزة ظل يقول بها طوال حياته وذلك في مفهوم « الإيمان » و « الإسلام » و « مرتكب الكبيرة » و « القدر » وغيرها (٣) . كما أن الآراء الكلامية والاعتقادية هي موضوعات مؤلفاته وهي : « الفقه الأكبر » و « الفقه الأبسط » و « العالم والمتعلم » (٤) ويشير ابن النديم أيضًا إلى أنه ألَّف كتابًا في « الرد على القدرية » (٥) ، وإن كان الكردي يذكر أن المعتزلة قد « أنكروا أن يكون لأبي حنيفة تصنيف في علم الكلام » (٦) ، إلا أن كثيرًا من المحققين يذهبون إلى صحة نسبة الكتب السابقة إليه . على أن المتفق عليه هو أن أبا حنيفة لم يؤلِّف (٧) كتابًا في الفقه ، فمن أين نأخذ فقعه ؟ .

٢ لقد رُوي أن أبا حنيفة أفتى في ثلاثة وثمانين ألف مسألة فقهية . بل قيل : إن

- (١) مناقب الإمام الأعظم للموفق ١/٥٩ - ٦١ . (٢) المرجع السابق ص ٥٥ - ٦١ .  
 (٣) انظر : المرجع السابق ص ٧٤ ، ٨٤ - ٨٦ وراجع التمهيد للمبحث السادس ، الفقرة الثانية ومراجعها .  
 (٤) راجع الفقرة التي أشرت إليها آنفًا ومراجعها ( ص ٧٣ ) .  
 (٥) الفهرست ص ٢٠٢ .  
 (٦) مناقب الإمام الأعظم للكردي ص ١٠٨ - ١٠٩ .  
 (٧) أما ما يذكره الموفق المكي من أن أبا حنيفة هو « أول من دون علم هذه الشريعة » مناقب الإمام الأعظم ١/١٣٦ ، فمن المؤكد أنه يقصد أنه دونه بطريق تلاميذه وبخاصة أبو يوسف ومحمد بن الحسن . وإذا كان في عبارة الموفق شيء من عدم الدقة في التعبير فإنما هو شيء مألوف في كتب المناقب ، وإنما مرجعه روح المبالغة في إسناد أعظم قدرًا من الفضائل إلى الإمام الذي تكتب مناقبه ، وإن كان في ذلك شيء من التجوز في التعبير . وانظر أيضًا : أبو حنيفة للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٩٠ .

مجموع مسأله بلغ خمسمائة ألف مسألة (١) . ولا يعيننا هنا تحقيق صحة أحد العددين أو غيرهما ، فمن الثابت أن أبا حنيفة أفتى في عشرات الآلاف من المسائل التي تشمل كل جوانب الفقه والتشريع وتعم كل مجالات الحياة والفكر في عصره . وقد كان كبار أصحابه وتلاميذه يدونون بعض آرائه في مدونات متفرقة ويحفظون سائرهما ، وقد كان أكبر هؤلاء المدونين في حياة أبي حنيفة هو أبو يوسف المولود سنة ١١٣ هـ والذي عاش بعد أستاذه اثنين وثلاثين سنة ومات سنة ١٨٢ هـ وقد كان غيره من أصحاب أبي حنيفة وتلاميذه يحفظون فتاويه وأقواله ويتناقلونها شفها حتى شب محمد بن الحسن الشيباني فجمع كل هذه المحفوظات والمدونات جميعاً . لكن محمد بن الحسن لم يتلق كل فقه أبي حنيفة عنه مباشرة ؛ لأنه كان في الثامنة عشر من عمره حينما مات أبو حنيفة سنة ١٥٠ هـ . « ولا يعقل أن يكون في هذه السن المبكرة قد سمع أو دون فقه أبي حنيفة عن أبي حنيفة نفسه » (٢) .

ويمكننا أن نقول إن محمداً سمع بعض فقه أبي حنيفة بنفسه ، ودون ما سمعه أو بعضه ، ثم سمع من أبي يوسف وزفر وغيرهما بقية فقه أبي حنيفة وقرأ مدونات كتبها أبو يوسف وغيره من فقه أبي حنيفة وأصحابه ، ثم جمع ذلك كله وصنّفه في كتبه المشهورة التي جمع فيها فقه المذهب . ويقول أستاذنا الكبير علي الخفيف عن أبي حنيفة وأصحابه أبي يوسف ومحمد وزفر : « والمعروف أن أكثر ما روي عنهم كان عبارة عن مسائل معها حلولها ، وأحكام غير مصحوبة بأصولها وأدلتها ، وأن ما أيدت به من أدلة وما فرعت عليه من أصول كان من استنباط من جاء بعدهم من فقهاء الحنفية حين نظروا في هذه الفروع والأحكام ووازنوا بينها ، وضموا الشبيه إلى شبيهه والنظير إلى نظيره ، واستخرجوا بنظرهم هذا من الأصول والقواعد ما يظن أن أبا حنيفة وأصحابه قد لاحظوه عند نظرهم في هذه المسائل وبنوا استنباطهم لأحكامها عليه ، إذ المفهوم أن أحكامهم لم تكن قائمة على مجرد الهوى ، وإنما قامت على أصول وقواعد قيدوا بها أنفسهم فلم يخرجوا عن حدودها ، بدليل اتحاد أحكام المسائل عند تساويها في المناط أو الحكمة . وليس يلزم من عدم نقل تلك الأصول والقواعد أنها لم تكن مستقرة في نفوسهم ملحوظة عند استنباطهم » (٣) .

(١) مناقب الإمام الأعظم للموفق ٩٦/١ و ١٣٧/٢ .

(٢) أبو حنيفة للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٣) أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٦٩ .



وفي سبيل استخلاص المنهج لا بد أن نراجع هذه الدراسات المتابعة التي قدمها العلماء في استخلاص الأصول والقواعد التي كان يصدر عنها أبو حنيفة وأصحابه في مجال تفكيرهم الفقهي وإجاباتهم عن المسائل الفرعية ، إلا أنه كان في اعتباري أيضًا ألا ألتزم بكل ما يذكره هؤلاء العلماء - الأحناف وغيرهم - إلا إذا تأكدت صحته بعد عرضه على مسائل أبي حنيفة وأصحابه وأقوالهم ، ومن ثمَّ كان مرجعي الأساسي في قبول أو رفض دراسات العلماء حول خطة أبي حنيفة التشريعية وفيما أضفته من أصول ونتائج مستخلصه إنما هو آراء أبي حنيفة نفسها المدونة في مسائله . وقد كنت حريصًا - في سبيل ذلك - على أن أتأكد في كثير من الآراء من عبارة أبي حنيفة ولفظه الخاص كلما أمكن ذلك . وهكذا الشأن بأصحابه ، وذلك أنني كنت أضع في اعتباري تطور بعض أفكار مذهب أبي حنيفة بعد عصر أبي حنيفة نفسه <sup>(١)</sup> . وقد كنت حريصًا أشد الحرص على أن يكون كل ما استخلصته في هذه الدراسة وليد القرن الثاني وحده ، مع صرف النظر عن أي تغير أو تطور لا بد أن يأتي به الزمن إلى المذاهب والمفاهيم .

وفيما يتصل بغير الحنفية ممن كتبوا عن شيء من منهج أبي حنيفة فقد رجعت في تحقيق صحة كل ما كتبه إلى ما أثر عن أبي حنيفة نفسه دون غيره ، وبخاصة أن هذا الإمام الأعظم قد اتهم بتهم خطيرة جدًا ، أثبت البحث الموضوعي - كما سيأتي - كذبها وتزويرها عليه . ولم يكن هناك من سبيل أمام البحث الموضوعي لتحقيق كل هذه الأمور إلا الرجوع إلى آرائه نفسها ، ومحاولة استخلاص نص عباراته وألفاظه كلما تيسر ذلك ودعت الحاجة إليه .

سنرى في هذا القسم أنني قد رجعت إلى ( المبسوط ) الذي جمع « كل المسائل التي دونها الإمام الأعظم ومحمد وأبو يوسف وزفر » <sup>(٢)</sup> ، والذي احتوى على كتب ظاهر الرواية لمحمد بن الحسن وهي : المبسوط والزيادات ، والسير الصغير ، والسير الكبير ، والجامع الصغير ، والجامع الكبير ، وتسمى « الأصول » أو « كتب ظاهر الرواية » ؛ لأنها رويت عن محمد برواية الثقات . وقد جمع الحاكم الشهيد أبو الفضل محمد بن أحمد المرزوي ( المتوفى سنة ٣٤٤ هـ ) هذه الكتب الستة - مع حذف المكرر منها - ثم قام السرخسي بشرح ما جمعه المرزوي وقال : « فرأيت الصواب في تأليف شرح « المختصر » <sup>(٣)</sup> لا أزيد على المعنى المؤثر في بيان كل مسألة ، اكتفاء بما هو المعتمد في

(١) راجع : التمهيد ، المبحث الثالث .

(٢) المبسوط ٣٠/٣١٠ « الخاتمة » .

(٣) يعني الذي جمعه المرزوي .

كل باب» (١) .

وقد رجعت أيضًا إلى « أصول السرخسي » وكثير من الكتب التي استخلصت أصولاً لفقهاء أبي حنيفة وأصحابه أو قدمت دراسات عنه - وستأتي في هذا القسم في مواضعها - إلا أنني كنت أضع في اعتبائي - كما سبق - أن مرجعي الأساسي في كل ذلك إنما هو « مسائل أبي حنيفة وأصحابه وأقوالهم نفسها » .

ويشير الأستاذ محمد الحضري - بحق - إلى أن بعض المسائل قد اختلف النقل فيها عن أبي حنيفة ، وقد يكون ذلك راجعاً إلى خطأ بعض النقلة ، أو إلى تردد الإمام نفسه في الرأي (٢) . وقد كنت أضع هذه الملاحظة أيضًا في اعتبائي في كل من خطوات استخلاص منهجه ومن ثم راجعت هذه المسائل التي اختلف النقل فيها - وهي قليلة بالنسبة إلى مسائل أبي حنيفة كلها - من حيث صلتها بمنهجه ، وإمكان ترجيح بعض النقول على بعض ، وإمكان أن تكشف هذه الاختلافات نفسها عن شيء من منهجه فيما يتصل بتغيير اجتهاده ، ونظرته إلى نتائج هذا الاجتهاد ، وطريقته في مشاوره أصحابه ، ومناظرتهم ، ومحاورتهم ، والانتهاء من كل ذلك إلى رأي قاطع أو محتمل لإعادة النظر فيه يومًا بعد يوم (٣) .

وقد سبق أن أشرت إلى ما يزعمه بعض المستشرقين من أن مدوني فقه مذهب أبي حنيفة قد تأثروا في ترتيب هذا الفقه إلى أبواب بترتيب « المشنا » وهي أصل التلمود اليهودي (٤) . وهو زعم لا نجد دليلاً عليه ، ثم هو - على أية حال - لا يمس جوهر فقه أبي حنيفة أو منهجه في الاستنباط ، وهو ما يعيننا هنا .

\* \* \*

(١) المبسوط ٤/١ . (٢) أصول التشريع الإسلامي ص ٣٤٢ .

(٣) انظر ما رواه أبو المؤيد الخوارزمي في ذلك في جامع مسانيد الإمام الأعظم ٣٣/١ .

(٤) راجع هذا الباب ، القسم الأول ، الفصل الأول ، الفقرة السادسة ومراجعتها .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
www.moswarat.com

## ١- قراءات أبي حنيفة وأثرها التشريعي

تذكر الروايات أن أبا حنيفة اختار قراءات خاصة في بعض سور القرآن مما أثر عن الصحابة ثم التابعين . وحين راجعنا هذه القراءات وجدنا أن معظمها يختلف في طريقة أدائه عن القراءة الشائعة اختلافاً يسيراً ينحصر في بعض الفروق الصوتية الضئيلة التي لا تمس التشريع في كثير أو قليل وذلك مثل أنه كان يقرأ : ( مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ) بدلاً من : ﴿ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ [الفاحة: ٤] . وكان يقرأ : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ [البقرة: ١١] بالإشمام في « قيل » بدلاً من الكسر المحض ، وكان يقرأ : ( أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ) بدلاً من : ﴿ فَبِهَدْيِهِمْ أَقْتَدَهُ ﴾ [الأنعام: ٩٠] وكان يقرأ : ( وَلَيَجِدُوا فِيكُمْ غُلُظَةً ) بضم الغين بدلاً من كسرها ، وليس لهذه القراءات وأمثالها<sup>(١)</sup> أثر فقهي أو تشريعي .

على أنه كان لأبي حنيفة بعض قراءات لها أثر تشريعي واضح في استنباط بعض الأحكام الفقهية . وذلك مثل ما يرويه السرخسي : « أما صوم كفارة اليمين فتلاثة أيام متتابعة عندنا ، خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى ، قال : إنه<sup>(٢)</sup> مطلق في القرآن<sup>(٣)</sup> . ونحن أثبتنا التابع بقراءة ابن مسعود ، فإنها كانت مشهورة إلى زمن أبي حنيفة رضي الله عنه حتى كان سليمان الأعمش يقرأ ختمًا على حرف<sup>(٤)</sup> ابن مسعود وختمًا من مصحف عثمان<sup>(٥)</sup> . والزيادة عندنا تثبت بالخبر المشهور<sup>(٦)</sup> ويقول السرخسي : « واشتراط صفة التابع عندنا في الصوم في كفارة اليمين ليس بطريق حمل المطلق على المقيد<sup>(٧)</sup> ، بل بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ، وهي مشهورة<sup>(٨)</sup> . »

(١) انظر : مناقب الإمام الأعظم للموفق ٧٠/٢ - ٨٠ - مناقب الكردي : ٣٤/٢ - ٥١ .

(٢) أي الصوم . (٣) في القراءة المتواترة انظر : سورة المائدة : ٨٩ .

(٤) يعني قراءته . (٥) يعني المتواتر .

(٦) المبسوط ٧٥/٣ .

(٧) مثل صوم كفارة القتل وكفارة الظهار انظر : سورة النساء : ٩٢ ، وسورة المجادلة : ٤ .

(٨) المبسوط ٤/٧ و ١٤٤/٨ .

ويبدو أن قراءة ابن مسعود هذه كانت مشهورة بالعراق زمن أبي حنيفة ، حيث قرأ بها - فيما سبق - زيد بن علي وأوجب التابع أيضًا (١) .

وقد أخذ أبو حنيفة وأصحابه أيضًا بقراءة ابن مسعود في حد السرقة ، فلم يوجبوا القطع على السارق في المرة الثالثة . يقول السرخسي : « والسارق تقطع في المرة الأولى يده اليمنى ، فإذا سرق ثانيًا قطعت رجله اليسرى ، فإذا سرق بعد ذلك لم يقطع عندنا استحسانًا ولكن يعزر ويحبس حتى تظهر توبته .

وعند الشافعي رحمه الله تعالى : في المرة الثالثة تقطع يده اليسرى ، وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى ، ثم يحبس بعد ذلك .

وعند أصحاب الظواهر في المرة الخامسة يقتل .

وحجته (٢) قوله تبارك وتعالى : ﴿ فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة : ٣٨] ، واسم اليد يتناول اليسرى كما يتناول اليمنى بدليل آية الطهارة (٣) ، وحجتنا فيه قراءة ابن مسعود ﷺ « فاقطعوا أيمنهما » . قال إبراهيم النخعي : إن من قراءتنا « والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمنهما » وهذه القراءة من القراءة المشهورة (٤) بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كأنه قال : فاقطعوا أيمنهما من الأيدي ، فلا يتناول الرجل أصلًا (٥) ولا يتناول اليسرى . والدليل عليه أنه في المرة الثانية لا تقطع يده اليسرى . ومع بقاء المنصوص (٦) لا يجوز العدول إلى غيره (٧) . ويروي السرخسي أن علي بن أبي طالب كان يوافق ابن مسعود في الرأي الذي اختاره النخعي بعد ذلك - ثم اختاره أبو حنيفة وأصحابه - وهو أن السارق يحبس في المرة الثالثة . كما يروي السرخسي عن إبراهيم النخعي أنه قال : « وقد اختلف أصحاب رسول الله ﷺ : فمنهم من قال أقطعه حتى آتي على قوائمه كلها - يريد به قول أبي بكر وعمر ﷺ - ومنهم من قال : أقطع يده ورجله ثم أحبسه - يريد به قول علي وابن مسعود ﷺ - قال (٨) وهذا أحب إلي . وبه أخذ علماؤنا » (٩) .

(١) انظر : القسم الأول من هذا الباب ، الفصل الثاني ، الاجتهاد .

(٢) يعني الشافعي . (٣) يعني الوضوء ، انظر : سورة المائدة : ٦ .

(٤) يعني المتواترة وهي فاقطعوا أيديهما .

(٥) لكن السرخسي يروي أن قطع الرجل اليسرى في السرقة الثانية ثابت بدليل الإجماع ، انظر : المبسوط ١٦٧/٩ .

(٦) يعني قراءة ابن مسعود هذه . (٧) المبسوط ١٦٦/٩ ، ١٦٧ .

(٨) يعني إبراهيم .

(٩) يعني أبا حنيفة وأصحابه . المبسوط ١٤٠/٩ - ١٤١ .

ويمكننا أن ننظر إلى اختيار أبي حنيفة - وأهل العراق قبله وبعده بعامة - لقراءة ابن مسعود وعلي بن أبي طالب - اللذين نشروا فقههما في العراق بصفة خاصة (١) - بما تستتبعه هذه القراءة من نتائج تشريعية ، على أنها - بالنسبة لأبي حنيفة وأصحابه خاصة - نوع من اختيارهم من علم الصحابة وأقوالهم حين تعدد في المسألة الواحدة ، وهو سمة منهجية لأبي حنيفة كما سيأتي في « قول الصحابي » .

ونلاحظ أن أبا حنيفة وأصحابه قد رفضوا قراءة أبي بن كعب في آية صوم القضاء حيث قرأ : « فعدة من أيام آخر متالية » (٢) ، وقد نظروا إليها على أنها قراءة شاذة « لا تثبت الزيادة على النص بمثلها » ، ومن ثمَّ أجازوا القضاء فيه متتابعًا ومتفرقًا (٣) . وقد علق الدكتور عبد الصبور شاهين في دراسته على ما ورد في مصحف أبي بأن أبيًا رجح عند تدوين المصحف الإمام عن كل ما رُوي عنه من قراءات شاذة خالف بها قراءة المصحف الإمام (٤) وقد نظر الأصوليون إلى قراءة ابن مسعود على أنها قراءة مشهورة ، أما قراءة أبي ابن كعب فهي قراءة شاذة لا خلاف بين العلماء في عدم الاعتداد (٥) بها تشريعًا .

على أن الغزالي وجمعا من الفقهاء - ومن قبلهم الشافعي كما سبق - لا يعتبرون قراءة ابن مسعود أيضًا حيث يشترطون التواتر في كل آية من القرآن الكريم . ومن حيث يقول الغزالي : « التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول ، وإن قرأ ابن مسعود « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » ؛ لأن هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن ، فتحمل على أنه ذكرها في معرض البيان لما اعتقده مذهبًا ، فلعله اعتقد التتابع حملًا لهذا المطلق على المقيّد بالتتابع في الظهار . وقال أبو حنيفة : يجب ؛ لأنه وإن لم يثبت كونه قرآنًا فلا أقل من كونه خبرًا ، والعمل يجب بخبر الواحد » (٦) لكن الغزالي يرفض وجهة نظر أبي حنيفة هنا ويقول : « وهذا ضعيف ؛ لأن خبر الواحد لا دليل على كذبه ، وهو أن جعله من القرآن فهو خطأ قطعًا ؛ لأنه وجب على رسول الله ﷺ أن يبلغه طائفة من الأمة تقوم بالحجة بقولهم ، وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به . وإن لم

(١) راجع : التمهيد ص ٤٠ - ٤٢ .

(٢) انظر : سورة البقرة ١٨٤ .

(٣) انظر : المبسوط ٧٥/٣ ، وتاريخ القرآن للدكتور عبد الصبور شاهين ص ١٥٤ ومراجعته .

(٤) تاريخ القرآن ص ١٥١ . وانظر : أصول التشريع الإسلامي : ص ١٨ - ١٩ .

(٥) أصول التشريع الإسلامي ص ١٨ - ١٩ .

(٦) المستصفى ٦٥/١ .

يجعله من القرآن احتمال أن يكون ذلك مذهباً له لدليل قد دلَّه عليه ، واحتمل أن يكون خبراً ، وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون فلا يجوز العمل به ، وإنما يجوز العمل بما يصرح الراوي بسماعه من رسول الله ﷺ « (١) .

ونستطيع أن نرجع أساس اختلاف النظرة هنا بين أبي حنيفة والغزالي في الأخذ بقراءة ابن مسعود وعدم الأخذ بها إلى اختلاف وجهتي نظرهما إلى « قول الصحابي » ، حيث يلتزم به أبو حنيفة - في مجموعه - أما الغزالي فيعتبره من « الأصول الموهومة » ويطلق في الاستشهاد لبطلان حجيته كمصدر تشريعي ينبغي الالتزام به (٢) .

... على أية حال ، فإن الفقهاء والأصوليين المسلمين قد يتفقون أو يختلفون مع أبي حنيفة ومدرسته في الأخذ بقراءة ابن مسعود بما تحويه من نتائج تشريعية ، لكن مناقشتهم معه في ذلك تظل في نطاق الموضوعية العلمية ومتطلباتها في البحث عن الحقيقة . فإذا ما أتينا إلى بعض المستشرقين فس نجد أنهم صوروا الأمر بأنه إقحام من أبي حنيفة ومدرسته لرأيهم في النص القرآني ، حيث قال جولد تسيهر : « وقد فرض القرآن ( في آية ٨٩ من سورة المائدة ) للحنث في يمين اللغو » (٣) إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم ، أو كسوتهم ، أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام . وقد وقع اختلاف في الجيل القديم : هل فرض في النوع الأخير من الكفارة صيام ثلاثة أيام متتابعات ؟ أو أن الكفارة تعدُّ حاصلة بصيام ثلاثة أيام غير متتابعة ؟ .

فمن بين مدارس الفقه تطلب مدرسة أبي حنيفة التابع المتفق مع رأي كثير من ثقات المحدثين القدماء ، فصيام ثلاثة أيام متفرقة لا يحقق الكفارة . وتساهلت في ذلك مدارس أخرى .

وقد حل ممثلو الرأي الأول هذه العقدة المشككة بإقحام رأيهم في نص القرآن بزيادة موضحة فقرؤوا : « فصيام ثلاثة أيام ( متتابعات ) » ولا تذكر النصوص المشهورة هذه الزيادة الأخيرة ، ولكنها نسبت إلى القارئ (٤) السابقين للذين كانا على اتصال قريب

(١) المرجع السابق .

(٢) المستصفى ١٣٥/١ - ١٣٦ وسيأتي - في الباب الثاني إن شاء الله - تقرير مجموعة من أقوال كبار الأصوليين في حجية قول الصحابي وصلتها بمناهج القرن الثاني .

(٣) هل الكفارة هنا في يمين اللغو ؟ انظر تفسير زيد للأيمان في ( الاجتهاد ) في ( المجموع ) وتفسير القرطبي

٩٩/٣ - ١٠٠ وانظر نص الآية نفسها !

(٤) يقصد ابن مسعود وأبي بن كعب .

بكتابة القرآن» (١) .

ولن نطيل في مناقشة قول جولد تسيهر هذا - إلا أننا نقول إن الأمر - كما اتضح مما سبق - لم يكن أمر « عقدة مشكلة » حلها أبو حنيفة ومدرسته « بإقحام رأيهم في نص القرآن » . وما كان له - ولا لغيره من المسلمين - أن يستبيح ذلك لنفسه . ثم إن ما يقصده جولد تسيهر بـ « النصوص المشهورة » إنما هو النص القرآني المتواتر المسجل في مصحف عثمان المجمع عليه ، وإنما هو هنا نص واحد وليس نصوصاً متعددة . كما أن الأمر لم يكن أمر « تساهل » بعض المدارس و « تشدد » بعض المدارس الأخرى ، إنما التكليف الفقهي والتشريعي للعمل بهذه القراءة أو رفض العمل بها هو ما قدمناه .

\* \* \*

## ٢- النص القرآني عند أبي حنيفة بين اللفظ والمعنى

قال أبو الحسن البزدوي الحنفي ( المتوفى سنة ٤٨٣ هـ ) : إن القرآن « هو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء . وهو الصحيح من قول أبي حنيفة عندنا ، إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة » (٢) . وأصل هذه المسألة - كما يقول السرخسي - هو أن المصلي « إذا قرأ في صلاته بالفارسية جاز عند أبي حنيفة ﷺ ويكره . وعندهما (٣) لا يجوز إذا كان يحسن العربية ، وإذا كان لا يحسنها يجوز .

وعند الشافعي ﷺ لا تجوز القراءة بالفارسية بحال . ولكنه إذا كان لا يحسن العربية وهو أُمِّي يصلي بغير قراءة . وكذلك الخلاف فيما إذا تشهد بالفارسية ، أو خطب الإمام يوم الجمعة بالفارسية » (٤) . وأيضاً يروي السرخسي أن « من أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن القراءة بالفارسية كالقراءة بالعربية حتى قال : يتأدى بها فرض القراءة في الصلاة » « أما عندهما فالفارسية ليست بقرآن على الإطلاق ، ولهذا لا يتأدى فرض القراءة بها في حق من يعرف العربية ، ويتأدى في حق من لا يعرف العربية » (٥) .

والشافعي يرفض قول أبي حنيفة وقول صاحبيه معاً ؛ لأنه يقول : إن الفارسية غير

(٢) كشف الأسرار ١/٢٣ - ٢٤ .

(٤) المبسوط ١/٣٧ .

(١) مذاهب التفسير الإسلامي ص ٢٦ .

(٣) يعني أبا يوسف ومحمد بن الحسن .

(٥) المرجع السابق ٢/١٣٣ .



القرآن ، قال تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف : ٣] وقال الله تعالى : ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبًا ... ﴾ الآية . فالواجب قراءة القرآن ، فلا يتأدى بغيره بالفارسية ، والفارسية من كلام الناس فتفسد الصلاة «<sup>(١)</sup> فالشافعي يرفض إجازة قراءة القرآن بغير العربية في أي حال ؛ لأنه يرى أن مفهوم لفظ « القرآن » متضمن بالضرورة للفظ والمعنى اللذين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر .

أما أبو يوسف ومحمد فقد قالوا : « القرآن معجز ، والإعجاز في النظم والمعنى ، فإذا قدر عليهما فلا يتأدى الواجب إلا بهما . وإذا عجز عن النظم أتى بما قدر عليه كمن عجز عن الركوع والسجود يصلي بالإيماء »<sup>(٢)</sup> . فهما يوافقان الشافعي وجمهور العلماء - كما روى البزدوي - في أن القرآن إنما هو اللفظ والمعنى جميعًا ، لكنهما يبيحان قراءته بغير لفظه العربي في الصلاة عند الضرورة ، مع كون هذه الإباحة لا تمس عندهما ما يسلمان به من أن القرآن هو اللفظ العربي المنزل بمعناه ؛ لأن هذه الإباحة الاضطرارية إنما هي استثناء خاص لا يمس جوهر القاعدة الأصلية التي استثنى منها .

أما أبو حنيفة فقد « استدل بما روي أن الفرس كتبوا إلى سلمان رضي الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية ، فكانوا يقرأون ذلك في الصلاة حتى لانت ألسنتهم للعربية . ثم الواجب عليه<sup>(٣)</sup> قراءة المعجز ، والإعجاز في المعنى ، فإن القرآن حجة على الناس كافة ، وعجز الفرس عن الإتيان بمثله إنما يظهر بلسانهم ، والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا محدث ، واللغات كلها محدثة ، فعرفنا أنه لا يجوز أنه قرآن بلسان مخصوص . كيف وقد قال الله تعالى : ﴿ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴾ [الشعراء : ١٩٦] وقد كان بلسانهم<sup>(٤)</sup> ؟ ولو آمن بالفارسية كان مؤمنًا ، وكذلك لو سُمي عند الذبح بالفارسية أو لبى بالفارسية ، فكذلك إذا كبر وقرأ بالفارسية »<sup>(٥)</sup> .

وهنا يختلف تكليف موقف أبي حنيفة بين البزدوي الذي يحكي أن أبا حنيفة كان يوافق قول عامة العلماء في أن « القرآن » هو النظم والمعنى جميعًا ، وبين السرخسي الذي يحكي أنه كان يرى أن الإعجاز في المعنى ، وأنه لا يجوز أن يقال : إنه « قرآن » بلسان مخصوص ، ويستدل على ذلك .

(٢) المبسوط ٣٧/١ .

(٤) أي بلسان الأولين .

(١) المبسوط ٣٧/١ .

(٣) على المصلي .

(٥) المبسوط ٣٧/١ .

ثم إن السرخسي في أصوله التي قررها لمذهب أبي حنيفة يتابع فكرة إمامه - علي حسب ما قررها هو - ويستشهد لها ، ويحاول التقريب بينها وبين رأي صاحبيه . يقول : « قال كثير من مشايخنا <sup>(١)</sup> إن إعجاز القرآن في النظم وفي المعنى جميعًا ، خصوصًا على قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله حيث قالوا : لا يتأدى فرض القراءة بالقراءة بالفارسية في الصلاة وإن كان مقطوعًا به أنه هو المراد ؛ لأن الغرض قراءة المعجز وذلك في النظم والمعنى جميعًا » <sup>(٢)</sup> ثم يقول : « والذي يتضح لي أنه ليس مرادهم من هذا أن المعنى بدون النظم غير معجز ، فالأدلة على كون المعنى معجزًا ظاهرة ، منها أن المعجز كلام الله ، وكلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق ، والألسنة كلها محدثة : العربية والفارسية وغيرهما . فمن يقول : الإعجاز لا يتحقق إلا بالنظم فهو لا يجد بداً من أن يقول بأن المعجز مُحدث - وهذا مما لا يجوز القول به .

والثاني : <sup>(٣)</sup> أن النبي ﷺ بعث إلى الناس كافة ، وآية نبوته القرآن الذي هو معجز ، فلا بد من القول بأنه حجة له على الناس كافة ، ومعلوم أن عجز العجمي عن الإتيان بمثل القرآن بلغه العرب لا يكون حجة عليه ، فإنه يعجز أيضًا من الإتيان بمثل شعر امرئ القيس وغيره بلغه العرب ، وإنما يتحقق عجزه عن الإتيان بمثل القرآن بلغته . فهذا دليل واضح على أن معنى الإعجاز في المعنى تام .

ولهذا جوّز أبو حنيفة رحمته الله القراءة بالفارسية في الصلاة . ولكنهما قالوا في حق من لا يقدر على القراءة بالعربية الجواب هكذا ، وهو دليل على أن المعنى عندهما معجز ؛ فإن فرض القراءة ساقط عن من لا يقدر على قراءة المعجز أصلًا ، ولم يسقط عنه الفرض أصلًا بل يتأدى بالقراءة بالفارسية . فأما إذا كان قادرًا على القراءة بالعربية لم يتأد الفرض في حقه بالقراءة بالفارسية عندهما ، لا لأنه غير معجز ، ولكن ؛ لأن متابعة رسول الله ﷺ والسلف في أداء هذا الركن فرض في حق من يقدر عليه ، وهذه المتابعة في القراءة بالعربية . إلا أن أبا حنيفة اعتبر هذا في كراهة القراءة بالفارسية ، فأما في تأدي أصل الركن بقراءة القرآن فإنه اعتبر ما قرناه <sup>(٤)</sup> .

وهكذا اختلف علماء الأصول من الحنفية بعد أبي حنيفة في تكييف الأساس التشريعي الذي بنى عليه هذا الحكم ، مع اتفاقهم في نقلهم عنه أنه أجاز قراءة القرآن

(١) ومنهم البرزوي الذي كان معاصرًا له .

(٢) أصول السرخسي ٢٨١/١ بتصرف يسير في العبارة .

(٣) والدليل الثاني على أن المعنى معجز . (٤) أصول السرخسي ٢٨١/١ - ٢٨٢ .

بالفارسية في الصلاة<sup>(١)</sup> مع كراهتها للقادر على العربية ومع كونه يرى أن إعجاز القرآن في اللفظ والمعنى جميعًا - كما يحكي البردوي - أو أنه كان يرى أن إعجازه في المعنى فحسب - كما يحكي السرخسي محاولًا تكييف رأي أبي يوسف ومحمد أيضًا بما يوافق ما ذهب إليه بالنسبة لأبي حنيفة . ثم إنه لم يؤثر عن أبي حنيفة نفسه قول فيما اختلف فيه علماء المذهب من تكييفهم لأصل رأيه المنقول عنه . إلا أننا نوافق أستاذنا الشيخ محمدًا أبا زهرة على أن ما ذكره السرخسي هنا يعد تمهيدًا لرأي أبي حنيفة فوق ما يمكن أن يتحملة « وعلى ذلك يكون الحكم بأن أبا حنيفة يرى أن القرآن معنى فقط - وهو أوسع من النص المروي في القراءة - يحتاج إلى إثبات في إسناده إلى الإمام . ولم يثبت هذا القول للإمام بسند قوي أو ضعيف »<sup>(٢)</sup> .

وليس من<sup>(٣)</sup> منهجنا أن نقبل كل ما ينسبه علماء الحنفية إلى أبي حنيفة من تخريجاتهم الخاصة ؛ لأننا لا نقبل من كل ذلك إلا ما تدل عليه أقوال أبي حنيفة نفسه وما يتفق في صياغته وموضوعه مع روح عصره واتجاهه . وهذا ما لا يتوفر في تخريج السرخسي لرأي أبي حنيفة واستنباطه منه أنه كان يرى أن القرآن معنى فحسب ليس اللفظ العربي جزءًا من مدلوله ؛ لأن القول بأن القرآن قديم أو محدث - كما ورد في استدلال السرخسي - نشأ بعد أبي حنيفة وعصره . كما أن محاولة السرخسي تخريج رأي أبي يوسف ومحمد بما يوافق تكييفه لرأي أبي حنيفة تحتوي هي الأخرى تمهيدًا لنصوصهم فوق ما يمكن أن تتحملة ، بل تتضمن نوعًا من « التأويل المغلوط » الذي يصل إلى شيء من التحريف حين يقول خاصة أن المصلي إذا كان قادرًا على قراءة القرآن بالعربية « لم يتأدَّ الفرض في حقه بالقراءة بالفارسية عندهما ، لا لأنه غير معجز ، ولكن ؛ لأن متابعة رسول الله ﷺ .. إلخ » فمن أين قال السرخسي بذلك ؟ وأي دليل على أنهما لم يقلوا بذلك ؛ لأن قراءته بالفارسية عندهما تجعله غير معجز ؟ لا نجد دليلًا واحدًا على ما ذهب إليه السرخسي . كيف وقد قال في « المبسوط » الذي شرح فيه كتب ظاهر الرواية : أما أبو يوسف ومحمد فقد قالوا : « القرآن معجز ، والإعجاز في

(١) روى عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » أن أبا حنيفة رجع عن قوله في إباحة القراءة بالفارسية في الصلاة إلى قول عامة الفقهاء في عدم جواز ذلك « انظر : كشف الأسرار ٢٥/١ » لكن كتب ظاهر الرواية - وهي أوثق في النقل - لا تذكر شيئًا عن هذا الرجوع « انظر أيضًا : أبو حنيفة للأستاذ أبي زهرة ص ٢٣٩ - ٢٤٠ » .

(٢) راجع تقديم هذا الفصل ، الفقرة الثانية .

(٣) أبو حنيفة ص ٢٤١ .

النظم والمعنى ، فإذا قدر عليهما فلا يتأدى الواجب إلا بهما ؟ (١) .

نريد أن نصل من ذلك إلى أننا لا نقبل تخريج السرخسي لرأي أبي حنيفة ورأي صاحبيه في قراءة القرآن في الصلاة بغير العربية . ونرى أن ما ذكره البزدوي أخرى بالقبول ، لالتزامه بما نُقل عن أبي حنيفة دون تزيد لا دليل عليه . حيث ذهب إلى أن أبا حنيفة كان يوافق جمهور العلماء في أن القرآن « هو النظم والمعنى جميعًا » ، إلا أنه في تجويزه القراءة بغير العربية - في الصلاة خاصة - « لم يجعل النظم ركنًا لازمًا في حق جواز الصلاة خاصة . وجعل المعنى ركنًا لازمًا ، والنظم ركنًا يحتمل السقوط رخصة في الصلاة وحدها » (٢) . وكما قال عبد العزيز البخاري في شرحه لأصول البزدوي أن أبا حنيفة أجاز إسقاط النظم - مع أنه ركن في الإعجاز - في الصلاة خاصة « لأنه قال : مبنى النظم على التوسعة ؛ لأنه غير مقصود خصوصًا في حال الصلاة إذ هي حال المناجاة ، وكذلك مبنى فرضية القراءة في الصلاة على التيسير قال تعالى : ﴿ فَأَقْرَأْهُ مَا يَشَاءُ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ [الزمل: ٢٠] ولهذا يسقط عن المقتدي بتحمله الإمام عندنا ، وبخوف فوت الركعة عند مخالفتنا ، بخلاف سائر الأركان ، فيجوز أن يكتفي فيه بالركن الأصلي وهو المعنى (٣) لكن هذا لا يعني أن اللفظ ليس ركنًا في الإعجاز أصلًا . وإذا انتهينا إلى ذلك بالنسبة لأبي حنيفة فإنه لا يصح ما استنبطه بعض العلماء من أنه كان يرى جواز ترجمة القرآن ، وأنه كان يرى أن الترجمة ذاتها قرآن ، ذلك أن السرخسي نفسه ينتهي إلى أن الترجمة ليست أمرًا ممكنًا (٤) .

فإذا ما أتينا إلى ما يكتبه بعض المستشرقين عن رأي أبي حنيفة هذا - فسنجد أن جولدسيهر - أيضًا - يتحدث عن « العامل الشخصي » وراء هذا الرأي حين يقول : إن لغة العبادة في الإسلام هي العربية « وكل الأشكال العبادية تقال بلغة القرآن ، فإذا لم يمكن الشخص النطق بالعربية . فهل يُسمح له بأن يقرأ الفاتحة وغيرها من القرآن بلغته الأصلية ؟ وكان أبو حنيفة وحده - الذي كان من أصل فارسي - هو الذي أجاز ذلك ؛ لأن القرآن قد نزل في الكتب السابقة : ﴿ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴾ [الشراء: ١٩٦] وهذه كانت بغير العربية ، ومن هذا يمكن لغير العرب أن يؤمنوا به كقرآن .

(١) المسوط ٣٧/١ . (٢) كشف الأسرار ٢٣/١ - ٢٥ .

(٣) كشف الأسرار ٢٤/١ .

(٤) انظر : أبو حنيفة للأستاذ محمد أبي زهرة ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ومراجعته .

وقد اتهمه خصومه بميله إلى المجوسية ؛ إذ فكر أول الأمر في اللغة الفارسية « (١) » .  
 وقد ذكر عبد العزيز البخاري أن مجال قول أبي حنيفة هذا إنما هو « فيمن لا يهتم بشيء من البدع » (٢) . ومما لا شك فيه أنه ليس لرأي أبي حنيفة هذا صلة بالمجوسية ، وإنما عين الفارسية بالذات ؛ لأن العراق في عصره كان مملوءًا بعدد كبير من الفرس الذين دخلوا في الإسلام ، لكنهم لم يكونوا عندئذٍ قد أحسنوا النطق بالعربية الفصحى - الذي يمثل القرآن الكريم أسمى درجة فيها - ومن ثم رأى أن يخصص لهم في ذلك عملاً بقاعدة التيسير ورفع الحرج التي هي إحدى مقررات التشريع الإسلامي العامة . فتعيينه الفارسية بالذات من بين جميع اللغات الأخرى إنما كان سببه أن الذين احتاجوا إلى هذه الرخصة كانوا من الفرس ، ومن ثم ذكر لهم لغتهم ، وهو أمر طبعي لا صلة له بالمجوسية أو بأصله الفارسي . ويبدو أن أبا حنيفة استأنس في هذه الرخصة بما رواه السرخسي من أن سلمان الفارسي رضي الله عنه كتب الفاتحة بالفارسية لقومه ، فكانوا يقرؤونها في الصلاة حتى لانت ألسنتهم للعربية .

### ٣- أقل ما يطلق عليه اسم ( قرآن ) مما تجوز به الصلاة

روى السرخسي : « لا خلاف أن ما دون الآية غير معجز ، وكذلك الآية القصيرة ، ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله الصلاة إلا بقراءة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة ؛ لأن المعجز السورة ، وأقصر السور ثلاث آيات ، يعني : الكوثر .  
 وأبو حنيفة - رحمه الله تعالى - قال : الواجب بالنص قراءة ما تيسر (٣) من القرآن ، وبالآية القصيرة يحصل ذلك فيتأدى فرض القراءة ، وإن كان يكره الاكتفاء بذلك » (٤) .  
 كان أبو حنيفة إذن ينزع نحو التيسير في فرض قراءة الصلاة استدلالاً بآية سورة المزمل ، ومن ثم رأى أن هذا الفرض يتأدى بقراءة آية قصيرة ، كما رأى من قبل أنه يتأدى بالقراءة بالفارسية . وسوف نرى ملحقاً بهذا القسم - إن شاء الله - تقريراً منهجياً لمسائل الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه .

ويجب أن نلاحظ أن هناك حديثاً يؤيد استشهاد أبي حنيفة هنا ، وهو ما يطلق عليه ابن رشد « حديث أبي هريرة الثابت أن رجلاً دخل المسجد فصلى ، ثم جاء فسلم على

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٥٥ . (٢) كشف الأسرار ٢٥/١ .

(٣) انظر قوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا مَا بَسَّطَ مِنَ الْكُفْرَانِ ﴾ [المزمل : ٢٠] .

(٤) أصول السرخسي ٢٨٠/١ .

النبي عليه الصلاة والسلام ، فرد عليه النبي ﷺ وقال : ارجع فصل فإنك لم تصل ، فصلى ثم جاء ، فأمره بالرجوع - فعل ذلك ثلاث مرات - فقال : والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره ! فقال عليه الصلاة والسلام : « إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ، ثم استقبل القبلة فكبر ، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ، ثم اركع حتى تطمئن راكعًا ... »<sup>(١)</sup> . ومقتضى رأي أبي حنيفة هنا أنه لا يجب قراءة الفاتحة بالذات في الصلاة . كما يذهب الشافعي وغيره ويؤيد رأيهم حديثان ثابتان متفق عليهما ، أحدهما : حديث عبادة بن الصامت أنه عليه الصلاة والسلام قال : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » ، وحديث أبي هريرة أيضًا أن رسول الله ﷺ قال : « من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ، فهي خداج ، فهي خداج - ثلاثًا »<sup>(٢)</sup> . لكنه يبدو أن أبا حنيفة تمسك بظاهر الآية وحديث أبي هريرة الأول الذي لم يحدد فيه رسول الله ﷺ للرجل قدرًا معينًا أو آيات خاصة ، وبنى عليهما رأيه في أقل ما يطلق عليه اسم « قرآن » مما تجوز به الصلاة .

#### ٤- الخاص والعام في القرآن<sup>(٣)</sup>

كل من اللفظ الخاص واللفظ العام قطعي الدلالة على ما وضع له قبل التخصيص عند أبي حنيفة . ومن ثمَّ يعتبر أي تغيير في حكم الخاص بنص آخر نسخًا له . على أن هذا التغيير لا بد أن يكون عند أبي حنيفة بما هو في قوة الخاص المنسوخ ، ومن ثمَّ لم يجز نسخ اللفظ الخاص في قوله تعالى : ﴿ ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾ [الحج : ٧٧] بخبر الواحد الذي ليس في قوته ، وذلك أن الركوع لفظ خاص وضع للانحناء والميل عن الاستواء ، وهو قطعي في هذه الدلالة فيجب العمل به على قطعيته دون النظر إلى تقييده بما زوي من أن رسول الله ﷺ قال لأعرابي لم يطمئن في ركوعه : « قم فصل فإنك لم تصل » ، وذلك أن هذا القول ورد في خبر آحاد ، وخبر الآحاد لا ينسخ لفظ القرآن الخاص ؛ لأنه ليس في قوته<sup>(٤)</sup> . لكن مضمون خبر الآحاد هنا يلحق بمضمون الآية إلحاق الفرع بالأصل ، بحيث لا يؤدي إلى إبطال الأصل ، فيأثم تاركة دون أن تبطل

(١) بداية المجتهد ٩٩/١ .

(٢) المرجع السابق . وانظر تقرير ابن رشد للمسألة في بداية المجتهد ٩٨/١ - ١٠٠ . وخداج يعني : ناقصة ، وأخذجت الناقه إذا جاءت بولدها ناقص الخلق .

(٣) هذه المقررات تنطبق أيضًا على العموم والخصوص في ألفاظ السنة .

(٤) انظر : كشف الأسرار ٨١/١ .

صلاته (١) . وبهذا لا تبطل صلاة تارك الاطمئنان في ركوعه عند أبي حنيفة ؛ لأن الاطمئنان ملحق بأصل الركوع إلحاق الواجب بالفرض (٢) . أبو حنيفة إذن لا يُبطل العمل بخبر الواحد هنا أو يرفضه رفضاً مطلقاً ، وإنما يعمل به على أنه ملحق بنص القرآن الخاص إلحاقاً لا ينسخه ولا يغير حكمه ، وإنما يضيف إليه ما يضيفه الواجب إلى الفرض . أما اللفظ العام فهو قطعي الدلالة أيضاً فيما وُضع له قبل التخصيص ، فإذا عارضه خبر آحاد خاص الدلالة لم ينسخ العام به عند أبي حنيفة ، سواء كان قرآناً أو سنة ، بل إن الخاص الذي هو خبر واحد يترك حكمه من أجل العام الذي يظل على عمومته المطلق . وسأعرض لذلك تفصيلاً في تطبيق أبي حنيفة للسنة .

ثم إن أبا حنيفة كان يرى : أن النص العام إذا خصص يفقد شيئاً من قوته ، حيث تصبح دلالاته فيما بقي منه بعد تخصيصه ظنية ، ومن ثمّ يمكن تخصيص هذا الباقي بخبر الآحاد أو بالقياس ، ودلالة كل منهما ظنية إلا أنها تخصص ما بقي من النص العام المخصص ولو كان قرآناً أو سنة ؛ لأن دلالة كل منهما - بعد تخصيصه - أصبحت ظنية فيما بقي ، والظني (٣) يخص الظني (٤) . وقد استدل على أن هذا مذهب أبي حنيفة بأنه « استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي ﷺ عن بيع وشرط ، وهذا عام دخله خصوص فإن شرط الخيار قد خص منه (٥) . واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله ﷺ : « الجار أحق بصقبه » (٦) وهذا عام دخله خصوص ، فإن الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق بصقبه . واستدل محمد على جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه ﷺ عن بيع ما لم يقبض ، وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح . وأبو حنيفة ﷺ خص هذا العام بالقياس ، فعرفنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجباً قطعاً ؛ لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً ، فكيف يصلح معارضاً لما

(١) المرجع السابق ص ٨٢ .

(٢) سيأتي أن هناك فرقاً بين مدلولي المصطلحين في مذهب أبي حنيفة . وموجز هذا الفرق يتمثل في أنه كان يرى أن الفرض هو الثابت قطعاً بالكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع ، مثل وجوب الصلاة ، والواجب ما يجب الالتزام به لكنه لم يثبت على وجه اليقين القاطع مثل الفرض ، وذلك مثل تعين قراءة الفاتحة في الصلاة . انظر تفصيل ذلك والاستدلال له فيما سيأتي عن ( المصطلحات الفقهية الخاصة ) عند أبي حنيفة .

(٣) يعني خبر الآحاد أو القياس . (٤) يعني ما بقي من العام بعد تخصيصه .

(٥) وهذا يدل على أن أبا حنيفة كان يرى أن العام الذي خصص يبقى حجة في الباقي ، وإن كان حجة ظنية .

(٦) يعني : ما يليه ويقرب منه ، انظر : القاموس المحيط ٩٣/١ .

يكون موجَّباً قطعاً ؟ » (١) .

ومن تخصيص العام المخصص بالقياس ما يذكره أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة من قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّبَاةَ ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ، فكان إحلل البيع مخصصاً بكونه خالياً من الربا ، ثم إنه يُقاس ما لم ينص عليه من الربا مثل : بيع الأرز بالأرز مثل بمثل والفضل ربا على ما نص عليه رسول الله ﷺ من الذهب والشعير والتمر وغيرها (٢) . وهذا القياس يخصص العموم أيضاً فيما بقي منه (٣) .

### ٥- دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة

هو دلالة تخصيص الشيء بالذكر والصفة على نفيه عمّا عداه (٤) . ولا يؤخذ به عند أبي حنيفة كما روى الدبوسي : « الأصل عند علمائنا أن تخصيص الشيء بالذكر والصفة لا ينفي حكم ما عداه . وعند الإمام الشافعي ينفي حكم ما عداه . وعلى هذا فالمبتوتة لها النفقة والسكنى حاملاً كانت أو حائلاً لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق: ٦] . وعند الشافعي لا نفقة لها إذا كانت حائلاً ؛ لأن الله تعالى قد خصَّ الحامل . وهذا وصف لها ، فانتهى حكم غيرها .

(١) كشف الأسرار ٣٠٨/١ .

(٢) أبو حنيفة ص ٢٥٨ .

(٣) راجع تعليق أستاذنا محمد أبي زهرة على هذه القاعدة : أبو حنيفة ص ٢٦٠ - ٢٦٢ . والمسألة بعد ذلك تحتاج لبحث مستقل مقارن .

(٤) ومن شروط مفهوم المخالفة عند القائلين به :

- ١- أن لا يخرج مخرج الغالب كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْإِلْفَاءِ إِنْ أَرَدْنَ حَصْحًا ﴾ [النور: ٣٣] .
- ٢- أن لا يخرج عن سؤال معين كقوله ﷺ : « صلاة الليل مثنى مثنى » ( أخرجه الشيخان وأصحاب السنن وابن خزيمة وابن حبان ) .
- ٣- أن لا يقصد الشارع تهويل الحكم وتفخيم أمره كما في قوله تعالى : ﴿ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ١٨٠، ٢٣٦، ٢٤١] .
- ٤- أن لا يكون المنطوق محل إشكال في الحكم فيزال بالتنصيص عليه ، كما في النص على قتل الخطأ في الكفارة .

٥- أن لا يكون الشارع ذكر حدٍّ محصوراً للقياس عليه ، لا للمخالفة بينه وبين غيره ، كما في حديث الفواسق الخمس التي تقتل في الحل والحرم . راجع مثلاً : مفتاح الوصول في علم الأصول ص ١١٤ - ١١٧ لأبي عبد الله محمد الشريف التلمساني . طبع دار الكتاب العربي بمصر . وانظر : كشف الأسرار ٢/٢٥٣ .



ونكاح الأمة الكتابية جائز عندنا . وعند الشافعي لا يجوز لقوله تعالى : ﴿ مِّنْ فَئِيتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [النساء: ٢٥] ؛ لأنه خص الأمة المؤمنة « (١) .  
وعلى هذا دلت مسائل أبي حنيفة في كثير من الفروع . ومثاله في السنة عدم اشتراط السوم في زكاة الغنم بحديث « في سائمة الغنم الزكاة » (٢) . وسيأتي قول مالك والشافعي فيه .

\* \* \*

---

(١) تأسيس النظر ص ٦٤ وانظر : المستصفى ٤٢/٢ - ٤٧ والأحكام للآمدي : ١٠٢/٣ - ١٠٣ والمبسوط . ٢٢٧/٣٠ .  
(٢) قواعد الأصول للبغدادى ص ١١٢ .

## ١- أبو حنيفة ورفض السنة

ربما كان مبحث السنة عند أبي حنيفة أهم المباحث التفصيلية في منهجه كله ، ذلك أن موقفه من أحاديث رسول الله ﷺ اتخذ مجالاً خطيراً للطعن فيه وفي علمه ودينه أيضاً . حتى اعتبر في نظر الطاعنين فيه زنديقاً كبيراً خارجاً عن الإسلام ذاته ومقرراته المسلمة في مجال التشريع .

فقد روى الخطيب البغدادي ( المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ) روايات متتالية متعددة تدل - إن صحت حقاً - على أن أبا حنيفة لم يكن ينظر بعين الاعتبار إلى رسول الله ﷺ وحديثه ، فيروى أن أبا حنيفة قال : « لو أدركني رسول الله ﷺ وأدركته لأخذ بكثير من قولي » ، ويروى أنه كان يخالف الحديث فإذا نبتّه إلى ذلك قال عن الحديث : « دعنا من هذا » أو قال : « حك هذا بذنب خنزير » أو قال : « لا آخذ به » أو قال : « هذا رجز » « هذا هذيان » « هذا سجع » (١) .

كما روى الخطيب البغدادي أن أبا حنيفة كان يسخر من بعض أحاديث رسول الله ﷺ ويضرب لها الأمثال ليردها ، مثل تعليقه على حديث : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » بقوله : « رأيت إن كانا في سفينة ؟ رأيت إن كانا في سجن ؟ رأيت إن كانا في سفر ؟ كيف يفترقان ؟ . وتعليقه على حديث « إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس » بقوله : « من أصحابي من يبول قلتين » . وتعليقه على حديث رفع اليدين في الركوع بقوله : « يريد أن يطير ؟ ! » (٢) .

حتى يروي البغدادي بسنده - عن يوسف بن أسباط قوله : « ردّ أبو حنيفة على رسول الله ﷺ أربعمئة حديث أو أكثر . ومثّل لها بعدة أمثلة منها رده حديث أن النبي ﷺ « كان يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر » بقوله : « القرعة قمار » . كما يروي أن أبا حنيفة علل قوله بأخذ النبي ﷺ من آرائه لو عاصره بقوله : « وهل الدين إلا الرأي الحسن ؟ » (٣) . كما يروي الخطيب البغدادي أن وكيعاً قال : « وجدنا أبا حنيفة

(٢) المرجع السابق ص ٤٠٤ - ٤٠٦ .

(١) تاريخ بغداد ١٣ / ٢٠١ - ٢٠٣ .

(٣) نفس المرجع ص ٤٠٧ .

خالف مائتي حديث ، ، وأن حماد بن سلمة قال : « أبو حنيفة استقبل الآثار واستدبرها برأيه » (١) . كما يروى أن أبا حنيفة لم يكن يبالي بأن يدلّس في الرواية عن الصحابة (٢) ، وأنه شغل عن الأشربة فحلّها حتى المسكر منها - مخالفاً القرآن والسنة - حتى قال فيه أحمد بن المعدل :

إن كنت كاذبة الذي حدثني فعليك إثم أبي حنيفة أو زفر المائلين إلى القياس تعمدًا والراغبين عن التمسك بالخبر (٣)

كما روى الخطيب البغدادي - بسنده أيضًا - أن أبا حنيفة أباح نبش قبر الميت وأخذ كفنه وبيعه إذا احتاج أهله إلى ثمنه (٤) .

وفي كلمة واحدة روى الخطيب البغدادي روايات كثيرة - إلى جانب ما سبق - تدل بوضوح - لو صحت - على أن أبا حنيفة كان رجلاً مدخول العقيدة ، زائغ الإيمان ، يخرج به زيغ أحياناً إلى حد الكفر الصريح (٥) ، ومن ثمّ لم يكن عجباً أن يخالف السنة .

وإذا كان بعض أهل السنة قد نسبوا إلى أبي حنيفة كل ذلك فليس بعجيب أن ينسب إليه بعض علماء الشيعة الإمامية الاثني عشرية شيئاً مما يشابهه . حيث يقول - مثلاً - على أكبر الغفاري الذي حقق كتاب « تحف القول عن آل الرسول » للحسن الحراني (٦) : إن أبا حنيفة « لقلة علمه وعدم تفقهه قال بالقياس والاستحسان » ، « وأجاز وضع الحديث على وفق مذهبه » وردّ على رسول الله ﷺ أربعمئة حديث أو أكثر (٧) .

وقد ترددت على مرّ العصور هذه التهم والأقوال منسوبة لأبي حنيفة ، لكن مما لا شكّ فيه أن ما ذكره ابن أبي شيبة (٨) عن مخالفة أبي حنيفة للحديث هو أجدر ما

(١) تاريخ بغداد ٤٠٨/١٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٤١١ .

(٣) نفسه ص ٤١٢ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) انظر : نفس المرجع ص ٣٩٩ - ٤٠٠ .

(٦) وقد رجعنا إليه فيما يتصل بجعفر الصادق . انظر : الفصل الأول الفقرة السادسة ( ص ١٩٥ ) .

(٧) هامش تحف العقول ص ٤١١ .

(٨) هو الحافظ الكبير أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي ( المتوفى سنة ٢٣٥ هـ ) ، وهو من كبار أئمة الحديث ، روى عنه أمثال : البخاري ومسلم وأبو زرعة الرازي وأبو داود وابن ماجه وغيرهم كثير ، ووصفوه بالثقة والضبط والإتقان والحفظ .

وقد ألف كتاب ( المصنف ) وهو أجمع كتاب ألف في أحاديث الأحكام ، رتبه على أبواب الفقه ، وسرد في =

نسب إلى أبي حنيفة - في هذا المجال - بالنظرة العملية والدراسة الموضوعية ، نظراً لقيمة ابن أبي شيبة الكبيرة في مجال الحديث وروايته وفقهه ، ثم لالتزامه جانب الموضوعية والأسلوب العلمي المعلن فيما نسب لأبي حنيفة . وسوف نعرض لذلك في هذا الفصل ، لكننا نرى أنه يجب علينا أولاً أن نراجع فقه أبي حنيفة وأقواله والدراسات الأصولية التي قدمت حول هذه الأقوال فيما يتصل بمقاييسه الخاصة في رواية السنة وقبولها ، ونرى أن ذلك أقرب إلى استخلاص الحق من أن نتبع روايات الخطيب البغدادي السابقة - وأمثالها - من حيث صحة أسانيدنا ، أو ضعفها ، أو انتحالها ، وذلك أن المرجع اليقيني في حقيقة هذه الروايات والأقوال متوفر لنا بصورة كاملة ، أعنى مسائل أبي حنيفة وأقواله التي طبق فيها مقاييسه في كل ما روى له من أحاديث منسوبة لرسول الله ﷺ . فما هي هذه المقاييس ؟

\* \* \*

## ٢- منهج أبي حنيفة في قبول - أو رد - ما

### يرويه من حديث منسوب لرسول الله ﷺ :

#### أولاً : المتواتر :

مما لا شك فيه أن أبا حنيفة - كغيره من جمهور فقهاء المسلمين - كان يرى أن أول أقسام السنة هو الحديث المتواتر الذي وصل إليه عن رسول الله ﷺ بلا شبهة حتى صار كالمسموع منه ، وذلك بأن يرويه - في الطبقات الثلاث الصحابة والتابعون وتابعو التابعين منذ عصر رسول الله ﷺ - قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ؛ لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم . وذلك مثل : كون الصلوات الواجبة خمسة ، وأعداد الركعات فيها ، ومقادير الزكاة المتفق عليها <sup>(١)</sup> . ومن ثم يقول السرخسي : « المذهب عند علمائنا أن الثابت بالمتواتر من الأخبار علم ضروري كالثابت بالمعينة » <sup>(٢)</sup> . ولهذا

= كل باب منه ما ورد فيه من مرفوع موصول ، ومرسل مقطوع ، وموقوف ، وقول تابعي ، وأقوال سائر أهل العلم في المسألة .

وقد اشتمل كتابه على باب خاص عنوانه ( هذا ما خالف فيه أبو حنيفة الأثر الذي جاء عن رسول الله ﷺ ) وردّ فيه على أبي حنيفة في مائة وخمسين مسألة بأثار يسردها في كل باب .

راجع مقدمة ( النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة ) للكوثري ص ٣ - ٤ .

(١) انظر : كشف الأسرار ٦٨١/٢ . (٢) أصول السرخسي ٢٩١/١ .

لم نجد أبا حنيفة يخالف شيئاً من سنة رسول الله الثابتة بطريق التواتر . وقد قال الشوكاني - بحق - : « واعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الإسلام ، ولا من العقلاء ، في أن خبر التواتر يفيد العلم » (١) .

وإذا كان هذا رأي أبي حنيفة في الحديث المستوفي لشروط التواتر في كل طبقة - وهو قليل بالنسبة لكل ما ينسب لرسول الله ﷺ من حديث - فما رأيه في باقي حديث رسول الله الذي لم يستوف شروط التواتر ؟ .

### ثانياً : المشهور المستفيض :

يبدو من كل ما رُوي عن أبي حنيفة أنه كان يفرق بين الأحاديث التي تنسب إلى رسول الله ﷺ من غير تواتر - على أساس شهرتها واستفاضة روايتها بين العلماء والرواة ، ومن ثمَّ كان يقسّم الأحاديث غير المتواترة قسمين رئيسين : الأخبار المشهورة المستفيضة ، وأخبار الآحاد التي لم تصل إلى درجة ملحوظة من الشهرة والاستفاضة وشيوع الرواية .

فالمشهور المستفيض من الأخبار ما فقد شرط التواتر في طبقة الصحابة ، فهو في أصله خبر آحاد ، لكنه انتشر بعد ذلك وتلقاه العلماء بالقبول « فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب في الطبقة الثانية بعد الصحابة ، وهكذا بعدهم » ورواه قوم « ثقات أئمة لا يتهمون ، فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر » (٢) . وقد قال الجصاص (٣) عن هذا النوع من الأخبار « إنه أحد قسمي المتواتر » ، وقال عنه عيسى ابن أباد (٤) : « إن المشهور من الأخبار يضلُّ جاحده ولا يكفر » (٥) ومن أمثلة الأحاديث المشهورة حديث المسح على الخفين ، وحديث رجم الزاني المحصن .

وأبو حنيفة يقبل هذا النوع من الأحاديث أيضاً كما يقبل المتواتر . والدليل على ذلك أنه زاد بالأحاديث المشهورة على ما في القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ

(١) إرشاد الفحول ص ٤٤ . (٢) كشف الأسرار ٦٨٨/٢ .

(٣) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي المذهب (٣٠٥ - ٣٧٠ هـ) وصاحب كتاب « أحكام القرآن » . (٤) من مدرسة أبي حنيفة الفقهية ، ولي القضاء عشر سنين ، وتلقى فقه أبي حنيفة عن أصحابه ، وقيل : « إنه كان قليل الأخذ عن محمد بن الحسن » . وقد ردَّ على الشافعي فيما يتصل ببعض الأحاديث ، وروى ابن النديم أنه ألف كتاباً في « خير الواحد » وفي « إثبات القياس » و « اجتهاد الرأي » ، وتوفي سنة ٢٢٠ هـ .

انظر : الفهرست ص ٢٠٥ وراجع : تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٣٦ .

(٥) كشف الأسرار ٦٨٨/٢ .

ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴿١﴾ [المائدة: ٦] وقوله تعالى : ﴿ الزَّيْنَةَ وَالزَّرَائِي فَاَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢] .

ويذهب بعض الأصوليين من أتباع أبي حنيفة إلى أن عمله بقراءة ابن مسعود المشهورة في نحو اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين - وهي زيادة على ما في القرآن المتواتر (٢) - يعتبر من باب عمله بالخبر المشهور والزيادة به على ما في القرآن (٣) .

وقد أطلق هؤلاء الأصوليون على هذه الزيادة اسم « النسخ » فهي عندهم من باب نسخ القرآن بالسنة المشهورة المستفيضة ، وليس من قبيل تخصيص العام ، « لأن شرطه عندنا أن يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة ، وأن يكون متصلًا لا متراخيًا . ولم يوجد الشرطان جميعًا » كما يقول عبد العزيز البخاري (٤) .

ولم نجد في أقوال أبي حنيفة نفسه ما يجعلنا نقطع بأنه كان يرى أن الزيادة على القرآن بالحديث المشهور نسخ له . لكننا وجدنا أن أبا يوسف قال - فيما يرويه عنه السرخسي - ما نصه : « خير المسح (٥) يجوز نسخ الكتاب به لشهرته » (٦) . ويمكننا أن نعتبر هذا القول من أبي يوسف مرجحًا لكون أبي حنيفة نفسه كان يقول به - كما نصَّ على ذلك أصوليو المذهب الحنفي - حيث لم يرد أن أبا حنيفة اختلف معه في ذلك . وكما سيأتي فإن أبا يوسف كان يطبق منهج أستاذه أبي حنيفة إلا في سمات وأقوال منهجية خاصة نقلت إلينا وسنقرها في الملحق بهذا القسم .

ويبدو أن مقياس الحكم بشهرة الأخبار واستفاضتها عند أبي حنيفة أن يرويها في طبقة الصحابة جمع منهم - وإن لم يصل إلى حدِّ التواتر - لكن لا يستقل بروايتها صحابي واحد أو صحابيان ، ثم تشيع روايتها بعد ذلك شيوعًا كبيرًا بين المسلمين . وعلى سبيل المثال فإننا نجد أن أبا حنيفة يروي في المسح على الخفين أحاديث عن عمر ابن الخطاب وعلى بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص والمغيرة بن شعبة وخزيمة بن ثابت وجريير بن عبد الله البجلي وبريدة ، وهم تسعة

(١) راجع جامع مسانيد الإمام الأعظم ٢٨٠/١ - ٢٩٣ - والمبسوط ٩٧/١ - ٩٨ .

(٢) راجع قراءات أبي حنيفة وأثرها التشريعي فيما سبق .

(٣) كشف الأسرار ٦٨٩/٢ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) المبسوط ٩٨/١ .

(٦) يعني على الخفين .

من الصحابة<sup>(١)</sup>، يروى عن كل منهم جمع كبير من التابعين، ثم جمع أكبر في الطبقة التالية . ومعنى هذا أن أبا حنيفة كان يقبل الأحاديث « المتواترة » و « المشهورة » دون شروط وكان يزيد بها على ما في القرآن الكريم . أما إذا لم يكن الخبر متواتراً أو مشهوراً بأن كان خبر آحاد لم تستفرض روايته على النحو السابق - فإن أبا حنيفة كان له منه موقف آخر نذكره فيما يلي .

\* \* \*

### ثالثاً : خبر الواحد

إذا استعرضنا فقه أبي حنيفة فسنجد أنه أخذ بخبر الواحد في مسائل كثيرة ، لكنه أيضاً رفض العمل بأخبار آحاد أخرى كثيرة . فما مقاييسه في قبول خبر الواحد أحياناً ، ورفضه أحياناً أخرى ؟

في الحقيقة يجب أن نلزم جانب الحذر والتدقيق والمراجعة قبل أن نثبت لأبي حنيفة شيئاً مما نسب إليه في هذا المجال ، ذلك أن البحث قادنا إلى أن بعض ما نسب إليه في هذا الشأن - وفي غيره - لم يقل به أبو حنيفة ولم يعمل بضمونه ، إنما هو أثر من تطور بعض الأفكار الأصولية في مذهبه بعد عشرات السنين من وفاته . وليس كل ما قرّر ضمن هذا المذهب على مر السنين مما قال به أبو حنيفة نفسه ، كما أشرت إلى ذلك في التمهيد عند تقرير المجال الزمني للبحث .

ومن ثمّ قمت باستخلاص كل ما قاله أصوليو مذهب أبي حنيفة ، مضافاً إليه ما استنبطه الأصوليون الآخرون في هذا الشأن ، من كل ما ينسب إلى « مذهب أبي حنيفة في العمل بالأخبار » على وجه العموم ، وقد راجعت كل ما استخلصته على فقه أبي حنيفة ومسائله وأقواله ذاتها ، وانتهيت إلى أن أبا حنيفة كان يرى أن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين<sup>(٢)</sup> ، إنما يوجب العمل به بشروط . وهذه الشروط تنقسم - بصفة أساسية - قسمين رئيسيين يشملان في مجموعهما جانبي نقد الروايات وتوثيقها ، أعني « النقد الخارجي » المتصل بسند الرواية وأحوال الرواة ، و « النقد الداخلي » المتصل بضمونها وما تؤدي إليه . ولنفضّل القول في كلٍّ من الجانبين :

(١) انظر : جامع مسانيد الإمام الأعظم ١/٢٨٠ - ٢٩٣ .

(٢) راجع : المبسوط ٣/٧٩ - ٨٠ .

## ( أ ) مقاييس النقد الخارجي لخبر الواحد عند أبي حنيفة :

كان أبو حنيفة يشترط في رواة الأخبار ما يأتي :

- ١- الإسلام « فلا تعتمد رواية الكافر في باب الأخبار أصلاً » (١) .  
وهذا شرط بدهي ؛ لأنه لا يؤخذ في إثبات الدين برواية الكافر ..
- ٢- العقل . فلا تقبل رواية الصبي غير البالغ لعدم كمال عقله ، ولا رواية المجنون ولا المعتوه ولا من يماثلهم (٢) .
- ٣- الضبط . وهو فهم الراوي لما يسمعه فهمًا صحيحًا وحفظه له ثم روايته له كما سمعه وفهمه ولو مر زمن طويل بين السماع والرواية (٣) ومن ثم لا تقبل رواية المغفل ولا المتساهل « الذي يجازف في الأمور ولا يبالي » (٤) ولا تقبل رواية من يماثلهما ممن يفقد شرطًا من شروط الضبط .

٤- العدالة . ويقصد بها أن يكون الراوي مستقيم الحال ، صادق الرواية ليس بذئى هوى يدفعه إلى الكذب فيها . ومن ثم لم يقبل أبو حنيفة خبر الفاسق ، ولا الكذاب ، ولا ذئى الهوى المتهم ، ولا المحدود في القذف الذي حكم الله بكذبه في قوله تعالى : ﴿ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴾ [النور: ١٣] ولا من يماثلهم ممن فقد صفة من صفات العدالة مما يطعن في صحة روايته ..

وقد أثرت عن أبي حنيفة أقوال كثيرة في نقد روايات الرجال والحكم بعدالتهم أو جرحهم ، ومنها أنه سُئل عن الأخذ عن سفيان الثوري فقال : « ثقة ، فاكتب عنه ما خلا أحاديث أبي إسحاق عن الحارث وأحاديث جابر الجعفي » . ويعلل أبو حنيفة لرفضه الأخذ بحديث جابر الجعفي بقوله : « جابر الجعفي كذاب » (٥) . وقد مر من أخبار الجعفي ما يؤيد صدق حكم أبي حنيفة فيه (٦) . وقد كان جابر من كبار أنصار آل البيت ، وكان منقطعًا إلى الباقر ، وقال الحافظ العسقلاني عنه في التقريب ، إنه

(١) انظر أصول السرخسي ج ١ ص ٣٧١ ، وكشف الأسرار ج ٢ ص ٧١٢ .

(٢) أصول السرخسي ج ١ ص ٣٧١ - ٣٧٣ ، وكشف الأسرار ج ٢ ص ٦١٤ - ٦١٥ .

(٣) راجع مناقب الإمام الأعظم للموفق ج ١ ص ١٩٣ ، وكشف الأسرار ج ٢ ص ٧١٧ .

(٤) أصول السرخسي ج ١ ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٥) مناقب الإمام الأعظم للموفق ج ٢ ص ٨٢ ، ومناقب الكردي ج ١ ص ١٤٠ .

(٦) انظر خاتمة السمات المنهجية لجعفر الصادق .



«ضعيف رافضي» (١) فهو في رواياته ذو هوى يدفعه إلى الكذب ، ومن ثم رفض أبو حنيفة رواياته .

وقد رفض أبو حنيفة أيضًا خبر الواحد المنسوب إلى سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ في النهي عن بيع الرطب بالتمر كيلاً بكيل ، حيث روى فيه أن رسول الله ﷺ لما سئل عن بيع الرطب بالتمر قال : أينقص إذا جف ؟ قالوا : نعم . قال : فلا إذن . ودخل أبو حنيفة بغداد فسئل عن هذه المسألة - وكان أشد يداً عليه لمخالفته الخبر - فقال : الرطب لا يخلو إما أن يكون تمرًا أو ليس بتمر ، فإن كان تمرًا جاز العقد عليه لقوله ﷺ : « التمر بالتمر ... » ، وإن لم يكن تمرًا جاز لقوله ﷺ : « وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم » . فأوردوا عليه حديث سعد ﷺ ، فقال : مدار هذا الحديث على زيد بن أبي عياش ، وزيد بن أبي عياش لا يقبل حديثه .

واستحسن منه أهل الحديث هذا الطعن حتى قال ابن المبارك : كيف يقال ( أبو حنيفة لا يعرف الحديث ) وهو يقول : زيد بن أبي عياش ممن لا يقبل حديثه ؟ (٢) . وقد كان زيد بن أبي عياش هذا مشهورًا عند كثير من محدثي عصر أبي حنيفة بما يجرح عدالته ، وهكذا كان رأي أبي حنيفة فيه .

ويجب أن نلاحظ أن أبا حنيفة لا يطبق مقياسه هذه في طبقة الصحابة من رواة أخبار الآحاد ، بل يطبقها فيمن تلاهم بعد ذلك ممن روي عنهم ، وذلك أن صحابة رسول الله ﷺ كلهم عدول في الرواية عنه . كيف وهو يلتزم بمجموع آرائهم في المسألة فيما لا يعرفون القول فيما ينسب إلى النبي ﷺ ويعتبره مصدرًا تشريعيًا لا يخالفه كما سيأتي ؟ ومن ثم فهو في هذا الحديث - وما يماثله - لا يطعن في رواية سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ ، إنما يطعن في أحد الرواة التاليين له في سند الحديث وهو زيد بن أبي عياش . أما إذا تأكدت صحة سند خبر الواحد إلى الصحابي فإن أبا حنيفة لم يكن ليطبق عليه مقياس شروط الراوي التي ذكرناها ..

لكن ، ما رأي أبي حنيفة في « مستور الحال » الذي لا يعرف عنه ما يؤكد عدالته ولا ما يطعن فيها في الوقت نفسه ، فهو ( مجهول الحال ) من حيث العدالة على حد تعبير بعض الأصوليين ؟ .

كان من منهج أبي حنيفة هنا أن مستور الحال يعامل - في قبول روايته - معاملة

(١) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ص ٣٢٦ . (٢) المبسوط ج ١٢ ص ١٨٥ .

العدل لثبوت العدالة له ظاهرًا بالحديث المروي عن رسول الله ﷺ وعن عمر بن الخطاب أيضًا وهو : « المسلمون عدول بعضهم على بعض » « ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات إذا لم يطعن الخصم » وذلك اكتفاء بسلامة المستور من التفسيق ظاهرًا<sup>(١)</sup> . وقد خالف أبو حنيفة في هذا محمد بن الحسن في ( كتاب الاستحسان ) حيث عامل مستور الحال معاملة الفاسق ، فرفض روايته وذلك حتى تعرف حاله وثبت عدالته<sup>(٢)</sup> . وسنعرض لسبب هذا الخلاف في الملحق بهذا القسم .

### ( ب ) مقاييس النقد الداخلى لخبر الواحد عند أبي حنيفة :

كان أبو حنيفة يشترط في مضامين أخبار الآحاد التي يقبلها ما يأتي :

١- ألا يخالف مضمون خبر الواحد ما تضمنه أحد المصادر السابقة عليه في حجيتها ، أعني الكتاب ، والسنة المتواترة ، والمشهورة ، والأصول التشريعية المتفق عليها المأخوذة من مجموع نصوص هذه المصادر . فإذا خالف خبر الواحد شيئًا من ذلك فإن أبا حنيفة كان يرفض العمل به ، بناءً على أنه يجب عند التعارض ترجيح الأقوى ، وخبر الواحد أقل من هذه الأمور السابقة في درجة حجيته .

وبتطبيق هذا المقياس رفض أبو حنيفة عددًا كبيرًا من أخبار الآحاد التي عمل بها غيره . فقد رفض خبر المصرة<sup>(٣)</sup> وهو ما روى من أن رسول الله ﷺ قال : ( من اشترى مصرة فهو فيها بالخيار ، إن شاء ردها ورد معها صاعًا من تمر ) . ويسلم الكوثري في رده على ابن أبي شيبه بأن سند الحديث صحيح دون شك<sup>(٤)</sup> ، لكن مضمونه مخالف لما هو أقوى منه من كتاب وسنة وأصل مجمع عليه ، فيمنه الأخذ بظاهره . أما الكتاب فآية : ﴿ فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُّوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة : ١٩٤] وهي تحتم الضمان بالمثل ، والصاع من التمر ليس بمثل ولا قيمة . وأما السنة فحديث « الخراج بالضمان » فلا يكون اللبن مضمونًا حيث كانت المصرة تحت

(١) انظر : أصول السرخسي ج ١ ص ٣٧٠ ، وكشف الأسرار ج ٣ ص ٧٤٠ - ٧٤١ ، والإحكام للآمدي ج ٢ ص ١١٠ ، وإرشاد الفحول ص ٥٠ - ٥١ .

(٢) أصول السرخسي ج ١ ص ٣٧٠ ، وكشف الأسرار ج ٣ ص ٧٤٠ - ٧٤١ .

(٣) التصرية : أن يجس البائع اللبن في ضرع الشاة أيًا ما ليظن المشتري أنها غزيرة اللبن .

(٤) وقد رواه أبو حنيفة نفسه « عن القاسم بن حبيب الصيرفي ، عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة » انظر : جامع مسانيد الإمام الأعظم ج ٢ ص ٢٥ .

ضمان المشتري . وأما مخالفته للأصول فإنه « أوجب الرد من غير عيب ولا شرط ، وقدّر الخيار بثلاثة أيام وإنما يتقيد بالثلاثة خيار الشرط ، وأوجب الرد بعد ذهاب جزء من المبيع ، وأوجب البدل مع قيام المبدل ، وقدّر بالتمر والطعام والمتلفات إنما تضمن بالمثل أو القيمة ، وجعل الضمان بالقيمة مع أن اللبن مثلي ، ويؤدي إلى الربا إذا كان ثمن المصرة بالتمر حيث يزيد صاعاً منه ، كما يؤدي إلى الجمع بين العوض والمعوض . وتلك ثماني مخالفات للأصول تقتضي ترك العمل بظاهره » ومن ثمّ قيل : إن حديث المصرة - لصحة سنده - منسوخ بأية ضمان العدوان بالمثل أو بحديث الخراج بالضمان (١) .

وأبو حنيفة رد خبر ( الحرم لا يعيد عاصياً ولا فارقاً بدم ) لمخالفته عموم قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾ [آل عمران : ٩٧] ، ورد خبر : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » (٢) ، لمخالفته عموم قوله تعالى : ﴿ فَأَقْرَأُوا مَا نُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ [المزمل : ٢٠] ، ورد خبر أن رسول الله ﷺ « قضى باليمين مع الشاهد » لمخالفته قوله تعالى : ﴿ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] ومخالفته - عنده - بالسنة المشهورة وهي قوله ﷺ : « البينة على المدعي واليمين على من أنكر » ، كما ردّ أبو حنيفة أيضاً خبر النهي عن بيع الرطب بالتمر ؛ لأنه مخالف عنده للسنة المشهورة وهي قوله ﷺ : « التمر بالتمر مثل بمثل » (٣) وقد سبق أن ذكرنا أن أبا حنيفة طعن أيضاً في رواية راويه زيد بن أبي عياش ، ورد أبو حنيفة خبر

(١) النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة ص ٩٠ - ٩٢ ، وانظر : المبسوط ج ١٣ ص ٤٠ وقد زاد السرخسي عليه أن فيه تسوية بين قليل اللبن وكثيره فيما يجب بدله وهذا مخالف للأصول ؛ لأن الأصل أنه إذا قل المتلف قل الضمان ، وإذا كثر المتلف كثر الضمان ، والواجب في هذا الحديث صاع من التمر قل اللبن أو كثر . ولصحة سند الحديث فإن السرخسي يؤوله تأويلاً يقول عنه هو نفسه : إنه تأويل بعيد . ونرى أنه تأويل مغرق في البعد جداً إلا أن الذي حمل السرخسي عليه أنه « لم يرد الحديث أحد من كبار الصحابة المشهورين بالفقه » كما يقول السرخسي . وراجع أيضاً تأسيس النظر ص ٧٧ . وقد ردّ ابن تيمية على وجهات نظر مذهب أبي حنيفة في هذا الحديث ، انظر : القياس في الشرع الإسلامي ص ٥٢ - ٥٣ . وراجع : الموافقات ج ٣ ص ١٠ .

(٢) وقد رواه أصحاب الكتب الستة وأحمد .

(٣) أصول السرخسي ج ١ ص ٦٤ - ٦٧ والنكت الطريفة ص ٢٥٩ - ٢٦١ ومراجعته وبخاصة كتاب « الكنى » لابن عبد البر و « عقود الجمال في مناقب أبي حنيفة النعمان » لمحمد بن يوسف الصالح . وراجع : الأم ج ٦ ص ١٤١ ، ٢٧٤ - ٢٧٥ و ج ٧ ص ٦ ، ٧٩ ، والموطأ ج ٢ ص ٧٢١ - ٧٢٢ ، وإرشاد الفحول ص ٥٣ ، والموافقات ج ٣ ص ٩ - ١٠ ، وكشف الأسرار ج ٣ ص ٧٣٣ - ٧٣٤ .

إباحة رسول الله ﷺ شرب أبوال الإبل لمخالفته الأصل المجمع عليه وهو نجاسة كل الأبوال بالإضافة إلى اعتبارات أخرى (١). وفي الحقيقة فإن معظم أخبار الآحاد التي رفضها أبو حنيفة وطعن فيها إنما ردها بتطبيقه هذا المقياس ، وكثير منها رده لمخالفة ظاهر الكتاب ، وبعضها لمخالفته السنة المتواترة أو المشهورة ، وبعضها لمخالفته الأصول التشريعية المتفق عليها والمعمول بها .

وقد كان أبو حنيفة يستطيع أن يغير موقفه من كثير من هذه الأخبار التي ردها لو أنه قبل فكرة تخصيص ظاهر الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والزيادة عليها بخبر الواحد - كما فعل غيره مما سيأتي - لكنه رفض هذه الفكرة رفضاً (٢) مطلقاً ؛ تمسكاً منه بفكرة ترجيح العمل بالأقوى ورفضه الأضعف في درجة ثبوته وحجيته وهو خبر الواحد إذا قيس بالكتاب والسنة المتواترة أو المشهورة . وهنا يبدو الفرق الكبير واضحاً بين نظرة أبي حنيفة للسنة المشهورة حيث قابل زيادتها على ما في القرآن وبين نظرتة لخبر الواحد حيث رفضه رفضاً مطلقاً إذا خالف ظاهر الكتاب ، أو السنة المتواترة أو المشهورة ، أو حتى الأصول التي اتفق على العمل بها والتي يقول ابن تيمية عنها : إن ورود خبر الواحد الصحيح السند يعتبر - في ذاته - أصلاً مستقلاً يجب ألا يُعرض على غيره من الأصول (٣) .

وقد استشهد أصوليو مذهب أبي حنيفة لعرض مضمون خبر الواحد على كتاب الله بما رووا من أن رسول الله ﷺ قال : « تكثر الأحاديث لكم بعدي ، فإذا رُوي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى ، فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه مني ، وما خالفه فردوه واعلموا أنني منه بريء » (٤) . ونجد في كلام أبي حنيفة نفسه ما يؤيد هذا الاستشهاد حيث يرد أبو حنيفة على محدثه الذي يسأله : ما تقول فيما يروى من أحاديث تخالف بعض ما تقول به ؟ فيقول أبو حنيفة : إنه يكذب الرواة « ولا يكون تكذيباً لهؤلاء وردّي عليهم تكذيباً للنبي عليه الصلاة والسلام » لأنني « مؤمن بكل شيء تكلم به النبي عليه الصلاة والسلام ، غير أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يتكلم

(١) انظر : النكت الطريفة ص ١٠٥ - ١٠٧ .

(٢) انظر : كشف الأسرار ج ٣ ص ٧٢٨ - ٧٢٩ .

(٣) القياس في الشرع الإسلامي ص ٥٢ .

(٤) أصول السرخسي ج ١ ص ٢٦٤ - ٢٦٦ وقد استشهد أبو يوسف بنص هذا الحديث المروي . انظر :

« الرد على سير الأوزاعي » في الأم ج ٧ ص ٣٠٨ وراجع كشف الأسرار ج ٣ ص ٧٣٠ .

بالجور ولم يخالف القرآن» « ولو خالف النبي القرآن وتقول على الله غير الحق لم يدعه الله حتى يأخذه باليمين ويقطع منه الوتين كما قال الله ﷻ في القرآن : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ بِالْحَقِّ إِذْ أَخَذَ مِنَ الْبَنِي إِسْرَائِيلَ الْعَهْدَ وَأَخَذَتِهَا مِنْهُمْ كِفْلًا ﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٧] ونبي الله لا يخالف كتاب الله تعالى ، ومخالف كتاب الله لا يكون نبي الله <sup>(١)</sup> . وحين يقول له محدثه : « فما قولك في أناس رَوَوْا ( أن المؤمن إذا زنا خلع الإيمان من رأسه كما يخلع القميص ، ثم إذا تاب أعيد إليه إيمانه ؟ ) عندئذ يطبق أبو حنيفة ما كرره فيقول : « هذا الذي روه خلاف القرآن ؛ لأنه قال تعالى في القرآن : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ [النور: ٢] . ولم ينف عنهما اسم الإيمان ، وقال الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ ﴾ [النساء: ١٦] . فيقول : ﴿ مِنْكُمْ ﴾ لم يعن به اليهود ولا النصراري وإنما عنى به المسلمين . ثم يقول أبو حنيفة : إن كل شيء ثبت أن رسول الله ﷺ تكلم به فهو على العين والرأس ، ولكن رسول الله لم يتقول على الله غير ما في القرآن <sup>(٢)</sup> .

لكن كثيرا من العلماء طعن في صحة حديث عرض الأخبار على القرآن . يقول الشوكاني : « وأما ما يُروى عن طريق ثوبان في الأمر بعرض الأحاديث على القرآن ، فقال يحيى بن معين : إنه موضوع وضعته الزنادقة . وقال الشافعي : ما رواه أحد عمّن يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير . وقال ابن عبد البر في كتاب « جامع العلم » <sup>(٣)</sup> : قال عبد الرحمن بن مهدي : الزنادقة والخوارج وضعوا حديث : « ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن خالف لم أقله » .

وقد عارض حديث العرض قومٌ فقالوا : وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه ؛ لأننا وجدنا في كتاب الله : ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧] . و ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١] . ووجدنا فيه ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ [النساء: ٨٠] <sup>(٤)</sup> .

ولكنه روى أيضًا أن السيدة عائشة أم المؤمنين ردت خبر « ولد الزنا شر الثلاثة » وقالت :

(١) العالم والمتعلم ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) العالم والمتعلم ص ٢٥ ، وقد رويت النص بطوله ؛ لأهميته في تقرير هذه الخطوة المنهجية ، حيث إنه نص عبارات أبي حنيفة نفسها .

(٣) هكذا ، وهو كتاب ( جامع بيان العلم ) .

(٤) إرشاد الفحول ص ٣٢ - .

« كيف يصح هذا وقد قال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: ١٦٤] <sup>(١)</sup> .  
وكما يقول الشاطبي : « وللمسألة أصل في السلف الصالح ، فقد ردت عائشة  
ﷺ حديث : « إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه » بهذا الأصل نفسه ؛ لقوله تعالى :  
﴿ أَلَا نَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَأَنْ لِّئْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٨-٣٩] . وردت  
حديث رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء لقوله تعالى : ﴿ لَا تَدْرِكُهُ الْآبْصَارُ ﴾  
[الأنعام: ١٠٣] . وإن كان عند غيرها غير مردود لاستناده إلى أصل آخر لا يناقض الآية  
وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع ولا فرق في صحة  
الرؤية بين الدنيا والآخرة .

وردت هي وابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء  
استناداً إلى أصل مقطوع به وهو رفع الحرج وما لا طاقة به عن الدين فلذلك قالوا :  
فكيف يصنع بالمهراس <sup>(٢)</sup> ؟ .. وردت هي خبر ابن عمر في الشؤم وقالت : « إنما كان  
رسول الله ﷺ يحدث عن أقوال الجاهلية ، لمعارضته الأصل القطعي في أن الأمر كله  
لله ، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً ، ولا طيرة ، ولا عدوى » ثم يقول الشاطبي :  
« .. وفي الشريعة من هذا كثير جداً ، وفي اعتبار السلف له نقل كثير » <sup>(٣)</sup> .  
وكل هذا يشهد لمقياس أبي حنيفة هذا ، وإن صح الطعن في صحة حديث « تكثر  
الأحاديث لكم بعدي ... » السابق ..

## ٢- الشرط الثاني لقبول أبي حنيفة مضامين الأخبار

ألا يخالف الصحابي الذي روى خبر الواحد مضمون روايته في عمله وفتواه ؛ لأن  
مخالفته له - مع أنه هو الذي رواه - تدل على أنه على شيئاً سَوَّغَ هذه المخالفة : من  
نسخ ، أو معارضة بما هو أرجح ، أو تخصيص ، أو نحو ذلك ..  
ومن ثم لم يعمل أبو حنيفة بخبر « لا نكاح إلا بولي » لأن روايته السيدة عائشة « لم  
تعمل بهذا الخبر ، حيث زوّجت بنت أخيها عبد الرحمن من غير علمه - كما في  
« الموطأ » - وترك الراوي العمل بحديثه علّة قادحة في الحديث <sup>(٤)</sup> .

(١) المبسوط ج ١ ص ٤١ وقد تناول أبو حنيفة هذا الخبر في ولد زنا خاص . انظر : مناقب الإمام الأعظم  
للموفق ج ٢ ص ١٦٠ - ١٦١ ومناقب الكردي ج ٢ ص ١٠٧ - ١٠٨ .  
(٢) حجر كبير منقور كان يملأ ماء ويتوضأ منه . راجع القاموس المحيط ج ٢ ص ٢٥٩ .  
(٣) الموافقات ج ٣ ص ٨ - ٩ .  
(٤) النكت الطريفة ص ٤٢ - ٤٣ .

كما لم يعمل أبو حنيفة بخبر أبي هريرة في غسل الإناء سبع مرات إحداهن بالتراب إذا ولغ الكلب فيه « فلم يأخذ برواية السبع في حديث أبي هريرة على أصله في إعلال الحديث بإفتاء الصحابي الراوي بخلافه ؛ لأن ذلك يدل على أن الحديث منسوخ عنده ؛ لأن خبر الآحاد في نظرنا يكون قطعيّ الورود وقطعيّ الدلالة عند الصحابي الذي سمع الحديث مباشرة من النبي ﷺ . وإعراض الصحابي عن قطعي لا يتصور إلا بدليل مثله ناسخ لحكمه ، وإلا سقطت عدالته ، فلم يقبل قوله ولا روايته . وهنا قد ثبت عن أبي هريرة قولاً وفعلاً أجزاءً الثلاث في ذلك وإفتاؤه به ، فدل ذلك على نسخ التسبيع » (١) .

ويقول ابن خلدون عن هذا المقياس : إن أبا حنيفة « ضعف رواية الحديث اليقيني (٢) إذا عارضها الفعل النفسي » (٣) واعتبر ابن خلدون ذلك من شروط قبوله للأخبار . وقد نقل الأستاذ أحمد أمين عبارة ابن خلدون السابقة وعلق عليها بقوله : « وهى عبارة وإن كانت موجزة وغامضة بعض الغموض إلا أنها تدلنا على هذا الاتجاه ، وهو عدم الاكتفاء بالرواة ، بل عرضها (٤) على الطبائع النفسية والبيئة الاجتماعية » (٥) .

لكن هذه العبارة ليس لها صلة بفكرة الطبائع النفسية والبيئة الاجتماعية في عهد رسول الله ﷺ كما يذهب إلى ذلك الأستاذ أحمد أمين - إنما يقصد ابن خلدون أن أبا حنيفة كان يرد خبر الواحد إذا عارضه فعل راويه نفسه كحديث غسل الإناء سبع مرات وما يماثله .

### ٣- الشرط الثالث لقبول أبي حنيفة مضامين الأخبار

ألا ينكر راوي الخبر أنه رواه ، والسرخسي يروي أن أبا حنيفة - قد وافقه أبو يوسف - كان لا يعمل بالخبر إذا أنكر راويه أنه رواه ؛ فقد روى سليمان بن موسى ، عن الزهري ، عن عروة ، عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بَغِيرَ إِذْنٍ وَلِيهَا فَنَكَاحَهَا بَاطِلٌ » ، ثم روى أن ابن جريح سأل الزهري عن هذا الحديث ،

(١) المرجع السابق ص ١١٧ - ١١٩ وقد روى الشيخان حديث التسبيع ، انظر : عقود الجمان من كتاب النكت الطريفة ص ٢٦٣ .

(٢) يعني الذي ليس في سند روايته مطعن . (٣) المقدمة ص ٤٩٦ .

(٤) ضحى الإسلام ج ٢ ص ١٣١ . (٥) يعني الرواية .

فلم يعرفه ، فلم يعمل به أبو حنيفة لإنكار أحد رواته - وهو الزهري - له والسرخسي يستشهد لهذا بخبر عمار بن ياسر حينما أخذ يذكر عمر بن الخطاب بأن رسول الله ﷺ أجاز له تيمم الجنب - وكان هذا التذكير بعد وفاة رسول الله ﷺ طبعًا - فلم يذكر عمر ، ومن ثم لم يعمل بهذا الخبر مع أن عمارًا كان عدلًا ثقة ؛ لأنه روى عن عمر شيئًا لم يذكره عمر نفسه (١) .

ولم يقبل الشافعي - وواقفه محمد بن الحسن - هذا المقياس ، وحملًا إنكار راوي الخبر له على عدم تذكره روايته له ، ومن المعقول أن يروي الراوي حديثًا ، ثم ينسأه هو ، لكن رواته عنه يروونه (٢) .

#### ٤- الشرط الرابع ألا يرد خبر الواحد فيما تعمُّ به البلوى

لأن ما تعم به البلوى يحتاج كل مسلم منذ عصر رسول الله ﷺ إلى معرفته ، وبناء عليه ؛ فإن العادة تقتضي استفاضة نقله وشهرته ؛ « لأن النبي ﷺ لا يقتصر فيما تعم البلوى به على مخاطبة واحد ، بل يلقيه إلى عدد يحصل به التواتر والشهرة مبالغة في إشاعته لحاجة الخلق إليه » (٣) .

هذا هو مبرر العمل بهذا المقياس ، وفي الحقيقة فإن بعض كتب الأصول - الحنفية وغيرها - لم تنسب هذا المقياس صراحة إلى أبي حنيفة نفسه ، بل نسبته إلى أبي الحسن الكرخي (٤) الفقيه والأصولي الحنفي (٥) ، لكن كثيرًا من كتب الأصول نسبت العمل بهذا المقياس إلى أبي حنيفة نفسه ، وقد راجعت الأخبار التي رفض أبو حنيفة العمل بها ، وقمت بدراسة حولها ، فوجدت أن منها ما يرجع فعلاً إلى هذا المقياس ، مما يرجح أن أبا حنيفة نفسه كان يعمل به في رد بعض أخبار الآحاد التي قد لا يكون فيها مطعن من حيث سندها أو من حيث جوانب النقد الداخلي الأخرى .

ومن ثم رفض أبو حنيفة حديث الجهر بالبسملة « وهو ما رواه أبو هريرة أن

(١) أصول السرخسي ج ٢ ص ٣ - ٥ ، وانظر أيضًا : كشف الأسرار ج ٣ ص ٧٨٠ ومنهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٨١ - ٨٢ .

(٢) المراجع السابقة ، وراجع الإحكام للآمدي ج ٢ ص ١٥١ - ١٥٢ في الاستدلال لكل من وجهتي النظر .

(٣) عقود الجمان من الكتاب : النكت الطريفة ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٤) انظر : التمهيد ، المبحث الثالث .

(٥) انظر مثلاً : كشف الأسرار ج ٣ ص ٧٣٦ والمستصفي ج ١ ص ١٠٩ .



النبي ﷺ كان يجهر بالبسملة ، فإنه لما شذ مع اشتها الحادثة لم يعمل به .  
 وحديث مس (١) الذكر الذي روته بُسرة : فإنه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم  
 الحاجة إلى معرفته « وسبب الرد : أن « القول بأن النبي ﷺ خصها بتعليم هذا  
 الحكم (٢) ولم يعلمه سائر الصحابة - مع شدة الحاجة إليه - شبه المحال » (٣) . وقد قبل  
 أبو حنيفة - في مقابل خبر بسرة بنت صفوان هذا - خبراً آخر لم يوجب رسول الله  
 ﷺ فيه وضوءاً على من مس ذكره فرجحه على خير بسرة (٤) الذي رفض العمل به ،  
 كما رجح أخباراً أخرى روت أن رسول الله ﷺ لم يكن يجهر بالبسملة في الصلاة  
 فقبلها وعمل بها (٥) .

وروى السرخسي أن الكفاءة في النكاح تعتبر بأمر منها النسب والمال ، ثم روى أن  
 من هذه الأمور « الكفاءة في الحرف . والمروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن ذلك  
 غير معتبر أصلاً . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه معتبر حتى أن الدباغ والحجام  
 والحائك والكناس لا يكون كفواً لبنت البزاز والعطار وكأنه اعتبر العادة في ذلك ، وورد  
 حديث عن رسول الله ﷺ أنه قال : « الناس أكفاء إلا الحائك والحجام » . ولكن أبو  
 حنيفة رحمه الله تعالى قال : الحديث شاذ لا يؤخذ به فيما تعم به البلوى (٦) يعني  
 أمور الزواج وانتشار هاتين المهنتين في المجتمع .

... هذه مقاييس أبي حنيفة في قبول - أو رد - أخبار الآحاد . وهناك بعض الأمور  
 الأخرى التي تنسب إليه - أو لمذهبه على وجه العموم - في هذا المجال ، مما يحملنا على  
 أن نتناولها أيضاً بالدراسة والتحقيق ، وأعني ما يتصل بفقهِ الراوي ، وكون خبره في  
 الحدود والكفارات ، وعرض خبر الواحد على القياس .

\*\*\*

(١) يعني حديث نقض الوضوء بمس الذكر .

(٢) مع عدم حاجتها - بصفة خاصة - إليه .

(٣) عقود الجمان ص ٢٤٦ ، وأصول السرخسي ج١ ص ٣٦٨ .

(٤) انظر جامع مسانيد الإمام الأعظم ج١ ص ٢٤٩ .

(٥) المرجع السابق ج١ ص ٣١٨-٣٢٢ .

(٦) المبسوط ج ٥ ص ٢٥ وانظر في أخبار أخرى : المبسوط ج ١٥ ص ٥٥ - ٥٦ ، ج ٢٧ ص ١٤٣

والإحكام للآمدي ج ٢ ص ٤٥ - ٤٦ ، ١٦٠ وبداية المجتهد ج ١ ص ١٩٠ .

### « فقه الراوي »

هل كان أبو حنيفة يشترط لقبول خبر الواحد أن يكون راويه فقيهاً ؟ .

لقد ذهب بعض الأصوليين والفقهاء إلى ذلك بناء على نص واحد شهير هو المحاورة التي تمت بين أبي حنيفة والأوزاعي حينما التقيا . فقد كان من مذهب أبي حنيفة ألا يرفع المصلي يديه في شيء من تكبيرات الصلاة سوى تكبيرة الافتتاح . فلما لقيه الأوزاعي قال له : « ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم عند الركوع ، وعند رفع الرأس من الركوع ، وقد حدثني الزهري ، عن سالم ، عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهم أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند الركوع ، وعند رفع الرأس من الركوع ؟ .

فقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : حدثني حماد ، عن إبراهيم النخعي عن علقمة ، عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام ، ثم لا يعود . فقال الأوزاعي : عجباً من أبي حنيفة . أحدثه بحديث الزهري عن سالم وهو يحدثني بحديث حماد عن إبراهيم عن علقمة . يقول السرخسي : « فرجح الأوزاعي حديثه بعلو إسناده » فقال أبو حنيفة : « أما حماد فكان أفقه من الزهري ، وأما إبراهيم فكان أفقه من سالم ، ولولا سبق ابن عمر رضي الله عنه لقلت بأن علقمة أفقه منه ، وأما عبد الله فهو عبد الله » يقول السرخسي : « فرجح أبو حنيفة حديثه بفقته رواه ، وهو المذهب ؛ لأن الترجيح بفقته الرواة لا بعلو الإسناد »<sup>(١)</sup> فهل معنى هذه الرواية أن أبا حنيفة كان يجعل فقه الراوي مقياساً من مقاييس قبوله وترجيحه - أو رده ورفضه - خبر الواحد ؟ .

لقد نسب إلى أبي حنيفة - ومذهبه على وجه العموم - القول بهذا ، وقيل أنه رد خبر المصراة السابق ؛ لأن راويه أبا هريرة كان غير فقيه . لكن مراجعة فقه أبي حنيفة وأقواله تقطع بأنه لم يكن يوازن بين الأخبار - بصورة أساسية - بمقاييس فقه روايتها ، ولم يكن يجعل ذلك مقياساً مستقلاً له في رد بعض الأخبار ، ولم يكن رده لخبر أبي هريرة في المصراة - مع قوة سنده - إلا رجوعاً منه إلى ما ذكرناه من عرضه على ظاهر الكتاب والسنة والأصول المعمول بها .

وقد حكى محمد بن الحسن أن أبا حنيفة في مواضع كثيرة - منها تقدير الحيض -

(١) المبسوط ج ١ ص ١٤ وجامع مسانيد الإمام الأعظم ج ١ ص ٣٥٢ - ٣٥٣ .

اختار قول أنس بن مالك من بين الصحابة « وقد كان أبو هريرة أعلى درجة في العلم من أنس بن مالك » (١) فكيف يرد رواية أبي هريرة - لا رأيه - في المصراة بناء على أنه غير فقيه؟ ومن ثم يقول الكوثري بحق « إن أبا حنيفة وأصحابه يراؤون من وصف أبي هريرة - راوي حديث المصراة - بأنه غير فقيه (٢) .

أما ما ذكره أبو حنيفة من المفاضلة بين الرواة في محاورته مع الأوزاعي فلم يكن إلا ردًا منه على ما أثاره الأوزاعي أولاً من المفاضلة بين هؤلاء الرواة حيث قال : « عجباً من أبي حنيفة . أحدثه بحديث الزهري عن سالم ، وهو يحدثني بحديث حماد عن إبراهيم عن علقمة » .. فلم يكن أمام أبي حنيفة في هذا المقام بالذات إلا أن يرد بهذه الصورة عن رواية حديثه مبيّناً أنهم كانوا يملكون من العلم والفقهاء ما يجعل روايتهم أكثر جدارة بالقبول . وليس هناك شك في أن أبا حنيفة - كغيره من الفقهاء ورجال الحديث - لا يسوون بين جميع الرواة في نظرتهم إليهم من حيث قوة الرواية ، فمقبولو الرواية عنده ليسوا درجة واحدة ، إنما هم درجات متفاضلة . ومن المؤكد أيضاً أن رجال حديث الأوزاعي - وهم الزهري وسالم وابن عمر - من المقبولين في الرواية عند أبي حنيفة ، لكن الذي منعه من قبول روايتهم هذه إنما هو ورود رواية أخرى معارضة لها رواها رواية آخرون كان أبو حنيفة ينظر إليهم على أنهم أعلى درجة في كل شيء (٣) من رواية حديث الأوزاعي . فلم يكن ذكر أبي حنيفة لفقهاء الرواة في المفاضلة بين الخبرين المتعارضين إلا ردًا منه على ما أثاره مجادله الأوزاعي ، حيث بين له أبو حنيفة أن الخبر الذي اختاره هو أجدر بالقبول حتى بناء على نفس المقياس الذي أثاره الأوزاعي في المفاضلة . ولا يعتبر رد أبي حنيفة هنا عملاً منه بفكرة فقه الرواة على أنها مقياس مستقل في قبول الأخبار أو رفضها - كما ذهب إلى ذلك السرخسي مما لا نقبله - إنما كان هذا الرد من باب التمشي مع الخصم فيما أثاره من مقياس ، وبيان أنه حتى بناء على ما يعمل به الخصم فإن القضية في صالح الرأي الآخر .

وكثيراً ما كان أبو حنيفة يلجأ إلى مجارة الخصم فيما يسلم به ، ثم حمل هذا الخصم على التسليم بفكرة أبي حنيفة الأصلية ، بناء على تطبيق مقياس هذا الخصم

(١) كشف الأسرار ج ٢ ص ٧٠٠ . (٢) النكت الطريفة ص ٩٢ .

(٣) إذ كانوا أئمة الفقه العراقي على مر العصور ، ذلك الفقه الذي تلقاه أبو حنيفة ومثل الأساس الأول الذي بني عليه فقهه ومنهجه .

راجع : التمهيد ، المبحث الرابع .

نفسه (١) . وهو دليل جلي على ما كان أبو حنيفة يملكه من مراس عقلي نادر المثال . ومن ثم روى أن الأوزاعي « سكت » عندما قال له أبو حنيفة هذا (٢) .

لم يكن ( فقه الراوي ) إذن مقياساً مستقلاً من مقاييس أبي حنيفة في قبول أو رفض الأخبار . وأرجح أن المقياس الأصلي الذي رد به أبو حنيفة خبر الزهري الذي استشهد به الأوزاعي إنما هو ورود الخبر فيما تعم به البلوى مما من شأنه أن يشتهر وتستفيض روايته عن رسول الله ﷺ وينقل بطريق التواتر أو الشهرة المستفيضة ، وذلك أن رسول الله ﷺ كان يصلي أمام جموع الصحابة كل يوم عدة صلوات ، وهذا من شأنه أن يشتهر وتستفيض روايته عنه ، كيف وقد عارضه خبر آخر عن ابن مسعود ؟ ..

هذا ونحب أن نشير إلى أن عيسى بن أبان وجماعة من متأخري الحنفية يذهبون إلى أن فقه الراوي مقياس من مقاييس نقد الخبر . لكن أبا الحسن الكرخي ومن تابعه يرفضون أن يكون هذا مقياساً ، وإليه مال أكثر العلماء ، وقالوا : إنه لم يثبت عن أبي حنيفة أو أحد من السلف اشتراط فقه الراوي « فثبت أنه قول محدث » (٣) .

### « خبر الواحد في الحدود والكفارات »

كان من رأي أبي الحسن الكرخي أنه يرد خبر الواحد إذا ورد في الحدود والكفارات ؛ لأنها تسقط بالشبهة ، ويحتمل أن راوي الخبر كذب ، أو سها أو خطأ ، إذ لم تستفرض روايته ، فكان ذلك شبهة تدرأ الحد (٤) . لكننا لا نجد فيما نقل عن أبي حنيفة ما يجعلنا نثبت هذا المقياس له ، بل نجد أن صاحبه أبا يوسف نص (٥) على أنه يجوز إثبات الحدود بأخبار الآحاد . لكن الرأي المقابل استشهد بأن أبا حنيفة لم يوجب الحد في اللوطة بالخبر المروي عن رسول الله ﷺ وهو : « اقتلوا الفاعل والمفعول به » (٦) وهو دليل على أنه لم يكن يقبل أخبار الآحاد فيما يسقط بالشبهة .

لكني لم أجد في فقه أبي حنيفة كله - كما سبق - ما يؤدي رجوعه إلى هذا المقياس .

(١) انظر مثلاً : الانتقاء ص ١٥٨ - ١٥٩ ومناقب الإمام الأعظم للموفق ج ١ ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٢) جامع مسانيد الإمام الأعظم ج ١ ص ٣٥٣ .

(٣) كشف الأسرار ج ٢ ص ٧٠٣ ، و عقود الجمان ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

(٤) كشف الأسرار ج ٣ ص ٧٤٨ ، و عقود الجمان ص ٢٦٣ .

(٥) وذلك في الأمالي ، انظر : كشف الأسرار ج ٣ ص ٧٤٨ .

(٦) انظر : كشف الأسرار ج ٣ ص ٧٤٨ - ٧٤٩ .

أما رفضه لخبر الواحد في اللوامة : فقد كان سببه أن جمع الصحابة - فيما صح وصوله إليه - « تركوا الاحتجاج به » واختلفوا اختلافاً اجتهادياً في حكم اللوامة ، مما دل على أنه لم يكن في المسألة نص يرجعون إليه <sup>(١)</sup> . وقد طبق فيه أبو حنيفة منهجه في الاختيار - من أقوال الصحابة عند اختلافهم ، كما سيأتي ..

ومن ثم قال الآمدي - بحق - « إن أبا يوسف وغيره من فقهاء الحنفية وأكثر الناس اتفقوا على قبول خبر الواحد فيما يوجب الحد وفي كل ما يسقط بالشبهة » <sup>(٢)</sup> خلافاً لأبي عبد الله البصري والكرخي ، وقد استدل الآمدي على خطأ هذا الرأي المخالف <sup>(٣)</sup> . وقال عنه الصالحى إنه « غير مرضي » <sup>(٤)</sup> .

### « خبر الواحد والقياس »

هل كان أبو حنيفة يعرض أخبار الآحاد المروية له على القياس والرأي رافضاً منها كل ما يخالف القياس ؟ .

لقد نسب هذا إلى أبي حنيفة فعلاً ، ونسب إليه - كما سبق - أنه كان يرر ذلك بقوله : « وهل الدين إلا الرأي الحسن ؟ » . وهي قضية خطيرة جداً ؛ لأنها تؤدي إلى تحكيم إمكانيات النظر العقلي المجرد في جزء كبير من نصوص السنة - هو أخبار الآحاد - كما تؤدي إلى إعطاء العقل البشري سلطة مراجعة هذه النصوص ورفض ما يخالف منها أنماط التفكير العقلية للفقهاء ، وإذا أعطى فقيه ما نفسه هذه السلطة ، فإن معنى ذلك أنه يجيزها بالضرورة لغيره من الفقهاء ، وهذا يلغي حجية السنة وإلزامها ، ويخالف أمر القرآن بطاعة الرسول في كل ما يجيء به على وجه الإطلاق ، ويتناقض تناقضاً صريحاً مع قوله تعالى : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ

(١) المرجع السابق ص ٧٤٩ ويجب أن نلاحظ أن أبا حنيفة لم يكن يعمل بأخبار الآحاد التي أعرض عنها جمهور الصحابة في الصدر الأول ، وذلك مثل خبر (الطلاق بالرجال والعدة بالنساء) انظر مثلاً : أصول السرخسي ج ٢ ص ٣٦٩ وعقود الجمان ص ٢٦٤ - ٢٦٥ لكن ذلك لا يعتبر مقياساً مستقلاً من مقياسه في قبول أو رد الأخبار ؛ لأن ردها عندئذ يرجع عنده إلى أحد مقياسه السابقة حيث يكون الخبر المردود عندئذ مطعوناً في سنده ، أو مخالفاً للإجماع ، أو وارداً فيما تعم به البلوى ، أو نحو ذلك . ونحن نستخلص من هذا الفصل مقياسه الأصلية المستقلة واضعين في اعتبارنا ألا ننظر إلى وجهة نظر جزئية في حديث بعينه على أنها مقياس عام يطبق على كل الأحاديث ، كما مر في حديث رفع اليدين في محاورته مع الأوزاعي .

(٢) يعني إذا توفرت في الخبر مقياس كل منهم الخاصة في قبوله .

(٣) انظر : الإحكام ج ٦ ص ١٦٨ . (٤) عقود الجمان ص ٢٦٣ .

يَنْهَمُ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ [النساء: ٦٥] ومن ثم يؤدي هذا القول والعمل به إلى الخروج عن الإسلام ذاته . ولقد اتهم أبو حنيفة بكل ذلك (١) حتى قال فيه ابن العربي (٢) : « وهو كثيرًا ما يترك الظواهر والنصوص للأقيسة » (٣) .

وقال فيه ابن عبد البر (٤) : « أفرط أصحاب الحديث في ذم أبي حنيفة وتجاوزوا الحد في ذلك ، والسبب الموجب لذلك عندهم : إدخاله الرأي والقياس على الآثار واعتبارهما » (٥) وقد اتهم بذلك أبو حنيفة حتى لقد اضطر إلى أن يضرب الأمثال لأبي عبد الله جعفر الصادق في أنه لا يقول بذلك أبدًا (٦) .

وفي سبيل تحقيق هذه القضية الخطيرة راجعت كل ما صحت نسبته إلى أبي حنيفة من فقه ورأي وقول ، فلم أجد فيها جميعًا مسألة واحدة رفض فيها أبو حنيفة خبرًا روي له عن رسول الله ﷺ لمحض القياس والرأي . فكل أخبار الآحاد التي رفضها أبو حنيفة ترجع إلى مقاييسه السابقة وحدها . ولم يصح عنه مطلقًا أنه رفض خبر آحاد واحدًا لمجرد القياس ، بل لقد وجدت عكس ذلك تمامًا في كثير من مسائله ، حيث كان يترك الأقيسة العقلية لما صح لديه من أخبار آحاد ، بناء على تطبيق مقاييسه السابقة ، وكان يطلق على ذلك اسم « الاستحسان » كما سيأتي في المفاهيم التي استخدم فيها هذا اللفظ في القرن الثاني ، بل إنه أيضًا كان يترك القياس العقلي لما صح لديه من أقوال الصحابة - كما سيأتي أيضًا .

ولعل شهرته الكبيرة بالقياس والجدل وقوة مراسه العقلي ، بالإضافة إلى رده عددًا كبيرًا من أخبار الآحاد - بناء على مقاييسه السابقة - قد هيأاً للتعصب المذهبي فرصة نادرة للطعن فيه ؛ بحجة أنه كان يستبيح لنفسه ترك أخبار الآحاد لمجرد أقيسته العقلية ، مما لم يصح لدينا بحال في مسألة واحدة عنه .

وجماع القول في موقف أبي حنيفة من أخبار الآحاد يتلخص في هذه الجملة القصيرة

(١) راجع أول هذا الفصل .

(٢) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي الأشبيلي المالكي ( ٤٧٦ - ٥٤٣ هـ ) .

(٣) أحكام القرآن ج ١ ص ٤٢١ .

(٤) هو الإمام المحدث المجتهد حافظ المغرب أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي

الأندلسي المالكي المذهب المتوفى سنة ٤٦٣ هـ .

(٦) راجع : رفض القياس في منهج جعفر الصادق .

(٥) جامع بيان العلم ١٤٨/٢ .

التي رواها ابن عبد البر عن الحكم بن هشام حيث قال : « وكان أبو حنيفة لا يرد حديثاً ثبت عنده عن رسول الله ﷺ » (١) .

فكل الأخبار التي ردها لم تثبت عنده صحة نسبه إلى رسول الله ﷺ بناء على مقاييسه السابقة . وقد كان أبو حنيفة يقول كثيراً إن رده هذه الأخبار « ليس رداً على رسول الله ﷺ » بل تكذيب لروايتها عنه . وكان يقول : « لعن الله من يخالف رسول الله ﷺ » لكن لم يصح عنه هذا الخبر عندي حتى أعمل به ، فإذا صح الخبر عنه « فعلى العين والرأس » ، لكن « كل امرئ ينتهي إلى ما صح عنده عن رسول الله ﷺ » (٢) وكما يقول الصالحى : « والحق أنه لم يخالف الأحاديث عناداً ، بل خالفها اجتهاداً للحجج واضحة ودلائل صالحة » (٣) . وله بتقدير الخطأ أجر ، وبتقدير الإصابة أجران » (٤) .

ولقد قام أصوليو المذهب الحنفي على مر العصور بدراسات متعددة ردوا بها على الطعن الخاطئ القائل بأن أبا حنيفة كان يحكم بالقياس والرأي في أخبار الآحاد ، واستندوا في دراساتهم هذه إلى كثير من مسائله وأقواله التي تقطع كلها بخطأ هذا الطعن وأنه - إذا صح الخبر عنده بتطبيق مقاييسه السابقة فيه - لم يكن يعرضه على قياس أو غيره من طرق الرأي (٥) .

(١) الانتقاء ص ١٦٩ .

(٢) راجع : العالم والمتعلم ص ٢٥ والانتقاء ص ١٤٠ - ١٤١ ومناقب الإمام الأعظم للموفق ص ٧٧/١ .

(٣) هي مقاييسه الخاصة السابقة في خبر الواحد . (٤) عقود الجمان ص ٢٦٥ .

(٥) راجع مثلاً : كشف الأسرار ٧٠٣/٢ وقد قال أبو حنيفة في بعض الأخبار : « لولا الرواية لقلت بالقياس » يعني لولا أنها صحت عنده . وقد قال عمر بن الخطاب من قبله في بعض أخبار الآحاد التي طبق عليها مقاييسه في الرواية فصحت لديه : « لو لم أسمع فيه هذا لقضينا فيه بغيره » وقال : « إن كدنا أن نقضي فيه برأينا » راجع : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٧٥ ومراجعه .

وانظر في أخبار كثيرة ترك فيها أبو حنيفة مطلق القياس والرأي لما صح عنده من الرواية : تأسيس النظر ص ٤٧-٤٩ وجامع مسانيد الإمام الأعظم ٤٢/١ - ٦٠ وفيها رد أبو المؤيد الخوارزمي على كل الروايات التي أوردها الخطيب البغدادي في رفض أي حنيفة لبعض الأخبار ، وبين الخوارزمي أن أبا حنيفة لم يترك خيراً واحداً ثبت لديه صحته أو ترجحت . وانظر أيضاً : مناقب الإمام الأعظم للموفق ٩٤/١ - ٩٦ ومناقب الكردي ١٥٥/١ والنكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة للأستاذ محمد زاهد الكوثري الذي أجاب فيه - في تفصيل ودقة وعلم كبير - على كل الأحاديث التي ذكر ابن أبي شيبة أن أبا حنيفة خالف الأخبار فيها ، وبين الكوثري أن أبا حنيفة كان له وجه ما مقبول في رد كل خبر منها ، لكنه لم يترك خيراً واحداً صح لديه لقياس عقلي أو لاعتبار آخر لا يدخل في منهجه الاجتهادي .

وقد قرر هذا أيضًا عدد من الفقهاء الآخرين الذين لا ينتسبون إلى مذهب أبي حنيفة ، وفي مقدمتهم ابن حزم الظاهري الذي قرر أن أبا حنيفة لم يكن يحل القياس مع وجود الخبر<sup>(١)</sup> . وقد قرر ابن القيم هذا أيضًا<sup>(٢)</sup> . وهو ما انتهينا إليه من مراجعة فقه أبي حنيفة وأقواله نفسها .

... هذه تفصيلات مواقف أبي حنيفة مما روى له من سنة رسول الله ﷺ المتواترة ، والمشهورة ، وأخبار الآحاد . وإلى جانب ذلك فإنه ينبغي أن نعرض لموقف أبي حنيفة من الأحاديث التي لم يتصل فيها السند إلى رسول الله ﷺ . وهو ما نقرره في السطور التالية .

### رابعًا : المرسل<sup>(٣)</sup>

يستطيع الباحث بمراجعة ما أخذ به أبو حنيفة من أحاديث أن يقطع بأن عدم اتصال سند الحديث المروي إلى رسول الله ﷺ لم يكن - في ذاته - سببًا للطعن في الحديث عنده ؛ فقد أخذ أبو حنيفة بكثير من الأخبار المرسلة التي رواها تابعون وتابعوا تابعين عن رسول الله ﷺ مباشرة ، حتى لقد روى أبو حنيفة « عن شيخ لم يرفعه إلى النبي ﷺ دون أن يذكر الإسناد الكامل إلى رسول الله ﷺ ، بل دون أن يذكر أيضًا اسم شيخه الذي رواه له »<sup>(٤)</sup> . وينبغي ألا يفهم أحد من هذا أن أبا حنيفة لم يكن يهتم بسند الأحاديث ، فقد رأينا أنه كان يهتم بالرواية اهتمامًا كبيرًا ، ويضع لقبول روايتهم شروطًا متعددة ، وهذا يعني أنه كان لسند الحديث وطريق روايته أهمية كبيرة جدًا في منهجه في تلقي السنة . لكنه كان يقبل الحديث إذا كان مضمونه منتشرًا بين الناس قد تلقاه العلماء بالقبول ، بأن يكون متواترًا أو مشهورًا ، كما أنه كان يقبل خبر الواحد - حين يروى له بطريق مرسل - إذا كان راويه مستجمعًا لشروط قبول الرواية عنده ، وكان مضمونه لا يتنافى مع شيء من مقاييس النقد الداخلي كما سبقت عنده .

وقد كان أبو حنيفة في قبوله للمرسل عندئذٍ ابن عصره الذي يطوع منهجه للمفاهيم التي سادت هذا العصر ، حيث كان كثير من التابعين وتابعيهم يرسلون الأحاديث دون

(١) انظر : الإحكام ٥٤/٧ ، وملخص إبطال القياس والرأي ص ٦٨ .

(٢) انظر : إعلام الموقعين ١/٨٨ - ٨٩ .

(٣) تناولنا فيما سبق موقف أبي حنيفة من ثلاثة أنواع من الأحاديث هي : المتواتر ، والمشهور ، والآحاد . وهنا نتناول موقفه من الخبر المرسل الذي رواه التابعي أو تابع التابعي عن رسول الله ﷺ مباشرة دون أن يذكر فيه الصحابي الذي روى عن رسول الله ﷺ .

(٤) انظر مثلاً : جامع مسانيد الإمام الأعظم ١/٩٠ ، ٤٥٧ .



أن يذكروا سندها المتصل إلى رسول الله ﷺ . وكانوا أكثر ما يفعلون ذلك إذا تأكدت لديهم صحة الحديث . وقد عبر الحسن البصري عن هذه الروح حين قال : « كنت إذا اجتمع لي أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً » (١) ؛ يعني أنه يغفل ذكر أسماء هؤلاء الصحابة عندئذ ، فيرويه عن رسول الله مباشرة لثقتة من صدوره عنه . وقال ابن سيرين أيضًا : « ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة » (٢) ؛ أي صار الكذب فاشيًا كما فسر به (٣) .

ويروي عبد العزيز البخاري أيضًا أن جمهور التابعين كانوا يفعلون هكذا « فكان سعيد ابن المسيب ومكحول وإبراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم » من أكابر التابعين يرسلون (٤) الأحاديث لثقتهم في صحتها ؛ ولهذا لم ير أبو حنيفة في عدم اتصال السند - في ذاته - مطعنًا في الحديث المروي ما دامت شروط قبول الرواية قد توافرت فيه .

ولم يكن أبو حنيفة يفرق في هذا القبول بين إرسال التابعي وإرسال تابع التابعي ما دام المرسل مستوفيًا لشروط الراوي عنده ، وما دام مضمونه لا يتعارض مع مقياسه السابقة .

وقد رأى كثير من علماء الحديث بعد عصر أبي حنيفة سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه . حتى لقد حكى ابن الصلاح أنه « المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث ونقاد الأثر » (٥) . كما ذكر الشوكاني أنه « لا تقوم الحجة بحديث يقول فيه بعض رجال إسناده ( عن رجل ) أو ( عن شيخ ) أو ( عن ثقة ) » ويقول : إن « هذا مما لا ينبغي أن يخالف فيه أحد من أهل الحديث » (٦) . لكن أبا حنيفة كان يأخذ بذلك كله إذا استوفى الحديث المروي شروط قبول الرواية عنده (٧) .

وقد اعتبر أصوليو الحنفية - بحق - أخذ أبي حنيفة بالمرسل وعدم اللجوء في مقابلة إلى القياس - دليلًا واضحًا على أنه لم يكن يلجأ إلى القياس والرأي في مورد حديث عن رسول الله ﷺ يتضمن إمكان قبوله بناء على مقياسه . واستدلوا لصحة رأيه هذا ، وقارنوا بين موقفه هنا وبين مواقف غيره من كبار الأئمة في حجية المرسل (٨) . والحق أن كل

(١) أصول السرخسي ١/٣٦١ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع .

(٤) كشف الأسرار ٣/٧٢٢ .

(٥) مقدمة ابن الصلاح ص ٢٦ .

(٦) إرشاد الفحول ص ٦٢ .

(٧) راجع أيضًا : المبسوط ١٤/٥٦ .

(٨) راجع مثلاً : جامع مسانيد الإمام الأعظم ١/٤٢ ، وأصول السرخسي ١/٣٥٩ - ٣٦٠ ، وكشف

الأسرار ٣/٧٢٢ والمبسوط ١٤/٥٦ .

الأصوليين متفقون على أن أبا حنيفة كان يأخذ بالمرسل<sup>(١)</sup>. وهو ما تدل عليه أحاديثه التي أخذ بها، لكنه كان يأخذ به إذا استوفى شروط الرواية عنده - كما سبق - إذ لا معنى لأن يشترط في الحديث المتصل السند ما لا يشترطه فيما لم يتصل سنده إلى رسول الله ﷺ.

\* \* \*

.. هذا هو منهج أبي حنيفة في قبول الأحاديث. وإلى جانب ذلك نجد له بعض الآراء الأخرى التي تدخل في منهجه العام فيما يتصل بهذا الشأن أيضًا.

قال السرخسي: « عند تعارض الأخبار المروية في المسألة الواحدة كان محمد بن الحسن الشيباني يذهب في الترجيح بينها إلى المفاضلة من حيث عدد الرواة، وحرثتهم أو عبوديتهم في كل منها - كما يؤخذ من كتابه « السير الكبير » - ورفض أبو حنيفة هذا المقياس - ووافقه أبو يوسف - حيث كان أبو حنيفة يرجع إلى مقياسه السابقة نفسها في الموازنة والترجيح والاختيار دون نظر إلى عدد رواة كل خبر أو حرثتهم أو عبوديتهم، وقد استدل السرخسي لصحة رأي أبي حنيفة هنا<sup>(٢)</sup>.

وكان أبو حنيفة يعتبر الضبط في الأخبار بأن يحفظ الراوي المسموع « من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء. وكان هذا مذهب أبي حنيفة في الأخبار والشهادات جميعًا »<sup>(٣)</sup>.

وكان أبو حنيفة أيضًا يرجح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه<sup>(٤)</sup>. ولم يكن يجيز الرواية بالإجازة « يعني بأن يقول الشيخ: أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني »<sup>(٥)</sup> إذا لم يعلم المجاز له بما فيه ويراجعه عليه.

وكلها شروط جزئية في سبيل كمال الضبط.

وقد رجع أصوليو<sup>(٦)</sup> الحنفية بعده قلة رواية أبي حنيفة النسبية للحديث إلى هذه الشروط الكثيرة التي كان هدفه منها المزيد من الدقة والصحة وكمال التلقي والضبط والأداء، حرصًا على نقل حديث رسول الله ﷺ.

\* \* \*

(١) انظر: المستصفي ١/١٠٧، والإحكام للآمدي ١٧٧/٢ - ١٧٨، ومختصر تنقيح الفصول للقرافي ص ٦٥.

(٢) أصول السرخسي ٢٤/٢ - ٢٥. (٣) المرجع السابق ١/٣٧٩.

(٤) كشف الأسرار ٣/٧٦١.

(٥) المرجع السابق ص ٧٦٤، وانظر: الإحكام للآمدي ١٤٣/٢.

(٦) راجع مثلاً: أصول السرخسي ١/٣٥٠، ٣٧٩.

رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

## ١- النسخ بين القرآن الكريم والسنة<sup>(١)</sup>

ذكرنا فيما سبق أن أبا حنيفة كان يرى أن الزيادة على القرآن بالسنة المشهورة جائزة ، وأن أصولي الحنفية أطلقوا على هذه الزيادة اسم « النسخ » فهي عندهم من باب نسخ القرآن الكريم بالسنة المشهورة<sup>(٢)</sup> . وقد رويت أقوال كثيرة لأبي حنيفة قال فيها : إن في كتاب الله ناسخًا ومنسوخًا ، وإن حديث رسول الله ﷺ فيه الناسخ والمنسوخ أيضًا ، وإنه يجب البحث عن النوعين في النصوص كلها حتى لا يبقى احتمال لأن يعمل أحد بالمنسوخ « لأن العمل بالمنسوخ اليوم ضلالة »<sup>(٣)</sup> .

ونستطيع أن نستخلص من فقه أبي حنيفة وأقواله أنه كان يرى أن ما يلحق بالنصوص من أنواع النسخ ينحصر فيما يأتي :

أولاً : نسخ الكتاب بالكتاب : وله أمثلة كثيرة يتفق عليها الفقهاء ، ومنها : نسخ إمساك الزواني في البيوت بآية سورة النور<sup>(٤)</sup> .

ثانياً : نسخ السنة بالسنة : وله أمثلة كثيرة ، منها قول النبي ﷺ : « إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها »<sup>(٥)</sup> .

ثالثاً : نسخ الكتاب بالسنة : - كما مر في السنة المشهورة - وأيضاً نسخ آية : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾ [البقرة : ١٨٠] بحديث : « إن الله أعطى كل ذي حق حقه ، ألا لا وصية لوارث » .

(١) أثرت الحديث على النسخ في النصوص - حتى فيما يتصل بالقرآن - هنا ؛ لأن نسخ القرآن بالقرآن - وهو المبحث القرآني الخالص - يتفق عليه الجمهور ، وليس في القول به ما يميز منهج أبي حنيفة أو غيره من الفقهاء على وجه العموم . أما نسخ القرآن بالسنة - والعكس - فهو ما قد حدث فيه شيء من الخلاف بين الفقهاء في القرن الثاني ، ومن ثم أثرت تأخير القول فيه حتى أين منهج أبي حنيفة في قبول السنة بأنواعها المختلفة .

(٢) انظر الفصل السابق ( المشهور المستفيض ) .

(٣) انظر : العالم والمتعلم ص ١١ ، ومناقب الإمام الأعظم للموفق ٨٩/١ - ٩٣ .

(٤) انظر : سورة النساء : ١٥ ، وسورة النور : ٢ ، وراجع أدلة النسخ في هذه الواقعة في كتاب ( النسخ في

القرآن الكريم : الباب الرابع ) ١٢٥٠ - ١٢٦٢ ص ٨٢٨ - ٨٣٧ .

(٥) كشف الأسرار ٩٠٦/٣ .

ويقول السرخسي عن هذا الحديث : « وهذا حديث مشهور ، تلقته العلماء بالقبول والعمل به كالمسموع من رسول الله ﷺ . ولو سمعناه يقول : لا تعملوا بهذه الآية فإن حكمها منسوخ - لم يجز العمل بها .

ولأجل شهرة هذا الحديث بدأ (١) الكتاب به ورواه عن أبي قلابة (٢) ثم يقول : « والحديث مرسل بالطريق الذي رواه ، ولكن المراسيل حجة عندنا كالمسانيد ، أو أقوى من المسانيد ؛ لأن الراوي إذا سمع الحديث من واحد لا يشق عليه حفظ اسمه فيرويه مسندًا ، وإذا سمعه من جماعة يشق عليه حفظ الرواية فيرسل الحديث ، فكان الإرسال من الراوي المعروف دليل شهرة الحديث » (٣) . لكننا نلاحظ أيضًا أن أبا حنيفة قد روى نفس هذا الحديث بطرق أخرى مسندة (٤) .

ويبدو من كل ما روى عن أبي حنيفة أنه كان يشترط لنسخ القرآن بالسنة أن تكون السنة متواترة أو مشهورة . وهو شرط معقول ؛ لأن نسخ شيء من القرآن - الذي ثبت بالتواتر - لا بد أن يشتهر وتستفيض روايته وهو ما لا يتوافر في خبر الواحد .

رابعًا : نسخ السنة بالكتاب : مثل : نسخ التوجه إلى بيت المقدس - الذي ثبت بالسنة - بقوله تعالى : ﴿ قَوْلٍ وَجَهْلِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة : ١٤٤] (٥) . وقد وافق أبا حنيفة هنا جمع كبير من الأصوليين والفقهاء حتى لقد ذكر القرطبي أن نسخ السنة بالقرآن « رأي حذاق الأئمة » (٦) كما ذكر أن هذه الآية - في ذاتها - دليل على جواز نسخ السنة بالقرآن (٧) . لكن الشافعي كان له رأي آخر سنذكره عند تقرير منهجه .

ويجب أن نشير إلى أننا لم نجد عند أبي حنيفة ما يدل على أنه كان يرى نسخ شيء من النصوص بالإجماع أو بالقياس أو بالاستحسان أو بغيرها من الأدلة غير النصية . كما أنه قد نص في بعض أقواله على أن الناسخ والمنسوخ إنما يدخل في الأمر والنهي وحدهما (٨) . وقد حكى القرطبي أن الجمهور على أن النسخ هو مختص بالأوامر

(١) يعني محمد بن الحسن .

(٢) المبسوط ١٤٣/٢٧ ، وانظر : كشف الأسرار ٣/٨٩٨ ، ٩٠٢ في رد وجهة نظر الشافعي في الموضوع

مما سنعرض له في منهجه . (٣) المبسوط ١٤٣/٢٧ .

(٤) انظر : جامع مسانيد الإمام الأعظم ٢/٣٣٧ .

(٥) انظر الآيتين اللتين قبلها . (٦) تفسير القرطبي ٢/٥٩ .

(٧) المرجع السابق ص ١٣٨ ، وانظر : كشف الأسرار ٣/٩٠٤ .

(٨) العالم والمتعلم ص ١١ .

والنواهي . والخبر لا يدخله النسخ لاستحالة الكذب على الله تعالى (١) .

\* \* \*

## ٢- العام المتفق عليه والخاص المختلف فيه

كان من أصل أبي حنيفة « أن العام المتفق على قبوله والعمل به يترجح على الخاص المختلف في قبوله والعمل به » . ولهذا رجح حديث « ما أخرجت الأرض فيه العشر » على خبر « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » وخبر « ليس في الخضراوات صدقة » . ورجح حديث « التمر بالتمر مثلاً بمثل » على خبر العرايا (٢) .

وأيضاً فإن أبا حنيفة رجح الحديث العام المروي عن رسول الله ﷺ ، وهو الذي يقول فيه : « من حفر بئراً فله ما حولها أربعون ذراعاً » على الخبر الذي رواه الزهري أن النبي ﷺ قال : « حریم (٣) العين خمسمائة ذراع ، وحریم بئر العطن أربعون ذراعاً ، وحریم بئر الناضح ستون ذراعاً » ومن ثم لم يفرق أبو حنيفة بين أي بئر وآخر في هذا الحكم (٤) ؛ لأنه يرى أن الحديث الأول عام متفق على قبوله والعمل به ، والخبر الثاني مختلف في قبوله والعمل به ؛ فيترجح الأول على أصله .

ومن ثم فإن أبا حنيفة لم يكن يرى أن النص الخاص يحكم به على النص العام - في نفس المسألة - بصورة مطلقة ، بل إنه كان يرى أن العام ينسخ الخاص إلا إذا قام الدليل القطعي على أن العام قد خصص به ، بأن يتأكد الفقيه من سبق العام عليه زمناً . ولذلك فإنه نسخ حديث العرنين الذي أبيض فيه التداوي بأبوال الإبل - وهو خاص - (٥) بالخبر العام وهو قول رسول الله ﷺ : « استنزها من البول » وذلك لأنه لم يثبت عنده أن خبر العرنين لاحق في الزمن لهذا الخبر العام (٦) .

وهذا كله مبني على أصل تشريعي كان أبو حنيفة يعمل به في تطبيقه لنصوص السنة - بعد أن يطبق عليها منهجه السابق في قبولها طبعاً - وهذا الأصل هو أنه كان

(١) تفسير القرطبي ٥٨/٢ وراجع (النسخ في القرآن الكريم) لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد المجلد الأول ص ٤١١ - ٤٧٩ وقد بدأ أستاذنا الفاضل هذا الفصل بقوله : (إن أول ما نعرضه من قضايا النسخ ، لنبين بالدليل بطلان القول بنسخه - هو تلك القضايا التي تدور حول آيات إخبارية لا تشرع أحكاماً) ص ٤١١ .

(٢) المبسوط ١٦/٢٣ ، وانظر في تفصيل رأي أبي حنيفة في (خبر العرايا) النكت الطريقة ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٣) المبسوط ١٦٢/٢٣ .

(٤) يعني حدود البئر .

(٥) لأن بول الإبل فيه مستثنى من مطلق الأبوال . (٦) انظر : كشف الأسرار ٢٩١/١ .

يرد الزائد إلى الناقص ويلزم ما تتفق عليه مجموع الروايات المقبولة ، ولا يثبت الخاص إلا إذا قام الدليل القطعي المقتضي لإثباته ، وذلك بالتأكد من تأخره في الزمن على العام المتفق عليه في مجموع الروايات المقبولة . وقد عبر بعض أصوليي الحنفية عن عمل أبي حنيفة بالعام عندئذ بأنه « ترجيح منه للعام المتفق عليه في مجموع الروايات المقبولة » ، بينما نظر بعضهم الآخر إلى ذلك على أنه « نسخ من أبي حنيفة للخاص بالعام » (١) . ولا نجد في أقوال أبي حنيفة نفسه ما يؤكد أحد التعبيرين .

وعلى أية حال : فلا يختلف التعبيران الأصوليان في النتيجة العملية وهي أن أبا حنيفة كان يترك العمل بالخاص عندئذ .

\* \* \*

### ٣- دلالة العام إذا خصص منه شيء

إذا خصص النص العام - فهل يبقى حجة معمولاً به فيما وراء الخصوص ؟ .

كان من منهج أبي حنيفة : أن العام إذا خصص منه شيء فإنه يبقى حجة فيما وراء الجزئية التي خصص فيها . ومن ثم فإنه استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي ﷺ عن بيع وشرط (٢) . وهذا عام دخله الخصوص بمثل حديث « من باع نخلاً مؤبراً أو عبداً له مال فالثمرة والمال للبائع إلا أن يشترطها المشتري » (٣) .

وقد ذهب أصوليو الحنفية - بعد أبي حنيفة - إلى أن العام الذي خصص يبقى حجة فيما وراء الخصوص « إلا أن فيه شبهة حتى لا يكون موجباً قطعاً وقيناً » ، واستدلوا على أن ذلك كان مذهب أبي حنيفة : بأنه أجاز تخصيص العام - الذي سبق تخصيصه - بالقياس ؛ « فعرفنا أنه (٤) حجة للعمل من غير أن يكون موجباً قطعاً ؛ لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً ، فكيف يصلح أن يكون معارضاً لما يكون موجباً قطعاً ؟ » (٥) . وقد عرضت لذلك عند حديثي عن العام والخاص في القرآن الكريم .

\* \* \*

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) راجع ( السنة ) في منهج ابن أبي ليلى ، وجامع مسانيد الإمام الأعظم ٢٢/٢ .

(٣) جامع مسانيد الإمام الأعظم ٢٦/٢ - ٢٧ . (٤) يعني العام الذي سبق تخصيصه .

(٥) أصول السرخسي ١٤٤/١ ، وكشف الأسرار ٣٠٨/١ .

الفصل الرابع الإجماع

في الحقيقة لا نجد في أقوال أبي حنيفة أو فقهه ما يكشف عن تصوره لفكرة «الإجماع» كمصدر تشريعي مستقل - بأبعاده التفصيلية - عن باقي المصادر . لكننا نجده يأخذ بما تواتر النقل فيه عن النبي ﷺ ، وبما اتفق الصحابة على العمل به في بعض الفروع الفقهية . فإذا تعدينا هذين النطاقين فلن يجد الباحث بين فقه أبي حنيفة وآرائه ما يكفي لاستخلاص فكرة تفصيلية واضحة عن «الإجماع» ، كما أنه لن يجد أيضًا تلك المباحث التفصيلية التي أثارها أصوليو الحنفية عن «الإجماع» بعد عصر أبي حنيفة ونسبت إلى مذهبه على وجه العموم (١) .

فقد أغفل أبو حنيفة الحديث عن «الإجماع» كمصدر مستقل في تقريره العام لمنهجه (٢) . لكننا من مراجعة فقهه نستطيع القول بأنه كان يدرك معنى الإجماع فيما تواتر من الأحاديث عن رسول الله ﷺ (٣) ، وكان يعمل بالمجمع عليه من الأحاديث عندئذ - كما سبق - حيث كان هذا المجمع عليه من المعلوم من الدين بالضرورة ، ومستنده في الحقيقة هو نصوص السنة المتواترة التي عبر عنها سهل بن مزاحم في تقريره لمنهج أبي حنيفة بـ «الحديث الذي قد أجمع عليه» ، والذي قال عنه سهل بحق : إنه من «علم العامة» (٤) . ولا نعتقد أن فقيهاً ما يختلف في وجوب العمل بذلك .

كما نجد أيضًا في فقه أبي حنيفة - وفي نطاق عمله بأقوال الصحابة - أنه عمل بما اتفقوا في بعض المسائل الاجتهادية التي تخرج عن نطاق المعلوم من الدين بالضرورة ، وقد ترك أبو حنيفة القياس من أجل ذلك ، مثل ما يرويه السرخسي من أنه لو ارتد الزوجان معًا فإنه تقع الفرقة بينهما قياسًا ؛ لأن في ردتها ردة أحدهما وزيادة ، فإذا كانت ردتها تنافي ابتداءً النكاح فإنها تنافي البقاء أيضًا .

لكن أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدًا تركوا القياس لاتفاق الصحابة «فإن بني حنيفة ارتدوا بمنع الزكاة ، فاستتابهم أبو بكر رضي الله تعالى عنه ولم يأمرهم بتجديد الأنكحة

(١) راجع تفریقنا بین (آراء أبي حنيفة نفسه) وما أضيف إليها مما ينسب في العموم إلى مذهبه : التمهيد ،

المبحث الثالث . (٢) راجع : التمهيد ، المبحث الثاني .

(٣) انظر (التواتر) عنده . (٤) مناقب الإمام الأعظم للموفق ٨٢/١ .



بعد التوبة ، ولا أحد (١) من الصحابة رحمهم الله تعالى سواه » (٢) .

ثم إننا لا نجد لأبي حنيفة نفسه قولاً يصرح فيه بقبوله لفكرة « الإجماع السكوتي » ، الذي لا يتوافر فيه تصريح الجميع بالحكم المجمع عليه ، لكن بعضهم يقول أو يعمل به دون أن يصرح أحد من الباقيين بخلافه ، بل يسكتون عن التصريح فيه بعد عرض الحكم عليهم أو صيرورته معلوماً لهم بالانتشار والظهور (٣) .

ومع أننا لا نجد لأبي حنيفة أي قول في هذا ؛ نرى أن أخذه باتفاق الصحابة في المسألة السابقة وما يماثلها يدل على أنه كان يقر العمل بما أطلق عليه الحنفية بعده اسم « الإجماع السكوتي » ، حيث لم يثبت أن كل الصحابة صرحوا برأيهم في هذا الحكم وما يماثله ، وأقصى ما يمكن من القول فيه أنه « لا يعرف له مخالف بينهم » .

ويجب أن نلاحظ هنا أن بعض الأحكام التي عمل بها أبو حنيفة وأصحابه ، وقال عنها أصوليو الحنفية بعده أن مستنده فيها هو « اتفاق الصحابة عليها » ؛ لا تدخل في باب « الإجماع » في الحقيقة ، حيث حكى فيها خلاف بعضهم ، ومتى ثبت ذلك ؛ فقد خرجت عن مجال « الإجماع » حتى بمفهومه عند الحنفية بعد أبي حنيفة (٤) . وذلك مثل مسألة توريث المطلقة بائناً في مرض الموت ، حيث ورثها أبو حنيفة وأصحابه في العدة مخالفين بذلك القياس ، وحكى السرخسي أن مستندهم في ذلك هو « اتفاق الصحابة ﷺ » (٥) لكن ابن رشد يقول فيه : ولا معنى للقول بأنه إجماع الصحابة « فإن الخلاف فيه عن ابن الزبير مشهور » (٦) .

على أنه يمكننا القول فيه أيضاً أنه كان عملاً بإجماع الصحابة من وجهة نظر أبي حنيفة نفسه ، وذلك إذا لم يكن قد بلغه خلاف ابن الزبير فيه ، فظن أن أحداً من الصحابة لم يخالف فيه .

على أية حال : فإن عمل أبي حنيفة بالإجماع فيما تواتر الحديث فيه عن النبي ﷺ ، ثم فيما لم يعلم فيه خلافاً بين الصحابة - لا يرجع إلى « الإجماع » كمصدر مستقل ، فإن الأول مستنده هو « السنة » ، أما الثاني فيتبع منهج أبي حنيفة في العمل بقول

(١) يعني : ولا أمرهم أحد .

(٢) المبسوط ٤٩/٥ وسنرى أن هذا كان أحد مفاهيم ( الاستحسان ) كما عمل به أبو حنيفة وأصحابه .

(٣) راجع : أصول السرخسي ٣٠٣/١ ، وتاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ٢٠٦ .

(٤) انظر مثلاً : كشف الأسرار ٩٤٧/٣ ، ٩٦٥ .

(٥) المبسوط ١٥٥/٦ .

(٦) بداية المجتهد ٦٨/٢ .

الصحابي كما سنفصل القول فيه .

ثم إننا نستطيع القول بأن « الإجماع » بهذين المفهومين السابقين مقدم في حجيته على « القياس » عند أبي حنيفة . أما المتواتر من السنة : فإنما يجب العمل به عند أبي حنيفة بصورة مطلقة لا تحتمل عرضه على القياس أو غيره ؛ لأن منكره أو المجادل في حجيته خارج على الإسلام ذاته . وأما ما اتفق عليه الصحابة : فقد رأينا أن أبا حنيفة كان يترك القياس لأجله أيضًا .

لكن ، هل يمكن أن يخالف الإجماع بهذا المعنى الأخير سنة رسول الله ﷺ ؟ .

يدو بوضوح من تقرير أبي حنيفة الموجز لمنهجه أنه لم يكن يلجأ إلى أقوال الصحابة - اتفقوا أو اختلفوا - إلا إذا لم يجد الحكم في كتاب الله ولا فيما يأخذ به من السنة ، حيث يقول : « .. فإن لم أجد في كتاب الله ، ولا في سنة رسول الله ﷺ (١) أخذت بقول أصحابه ... » (٢) . وإذا كان أبو حنيفة - كما يصرح به - لا يلجأ إلى أقوال الصحابة إلا بعد بحثه في السنة وفقدانه الحديث في المسألة التي يبحث عن حكم لها - فإنه لا يعقل أن يعمل بشيء من أقوالهم يخالف ما يقبله من السنة على مقياسه فيها . وهناك مسألة ينبغي تفصيل القول فيها بناء على هذا التقرير .

فقد قضى رسول الله ﷺ بالدية في الخطأ وشبه العمد على العاقلة - وهي العشييرة (٣) - « فلما كان زمن عمر ؓ ودون الدواوين صار التناصر بينهم بالديوان ، فكان أهل الديوان الواحد ينصر بعضهم بعضًا وإن كانوا من قبائل شتى » ومن ثم فإن عمر بن الخطاب « فرض العقل على أهل الديوان » كما روى محمد بن الحسن فيما بدأ به « كتاب المعامل » ، وبهذا أخذ أبو حنيفة وأصحابه قالوا : العقل على أهل الديوان . وأبي الشافعي ذلك فقال : هو على العشييرة ، فقد كان عليهم في عهد رسول الله ﷺ ، ولا نسخ بعد رسول الله ﷺ (٤) .

ويذكر السرخسي أن مستند أبي حنيفة وأصحابه في ذلك أنه « قد قضى به عمر ؓ على أهل الديوان ، بمحض من الصحابة ، ولم ينكر عليه منكر (٥) ، فكان ذلك إجماعًا

(١) يعني التي يأخذ بها على التفصيل السابق في السنة عنده .

(٢) مناقب الإمام الأعظم للموفق ٨٩/١ ، وتاريخ بغداد ٣٦٨/١٣ .

(٣) المبسوط ١٢٤/٢٧ - ١٢٥ . (٤) المبسوط ١٢٥/٢٧ .

(٥) راجع فقرة (الإجماع السكوتي) .

منهم . فإن قيل : كيف يظن بهم الإجماع على خلاف ما قضى رسول الله ﷺ ؟ قلنا : هذا اجتماع على وفاق ما قضى به رسول الله ﷺ ، فإنهم علموا أن رسول الله ﷺ قضى به على العشيرة باعتبار النصر ، وكان قوة المرء نصرته يومئذ بعشيرته . ثم لما دون عمر ﷺ الدواوين صارت القوة والنصرة بالديوان ؛ فقد كان المرء يقاتل قبيلته عن ديوانه على ما روى عن علي ﷺ أن يوم الجمل وصفين جعل يزاء كل قبيلة من كان من أهل تلك القبيلة ، ليكونوا هم الذين يقاتلون قومهم ، فلهذا قضوا بالدية على أهل الديوان <sup>(١)</sup> .

ثم يقول السرخسي : « والمعنى متى عقل في الحكم الشرعي تعدى الحكم بذلك إلى الفروع » <sup>(٢)</sup> . وبهذا فإن اتفاق الصحابة عندئذ - وقد عمل به أبو حنيفة وأصحابه - لم يكن مخالفاً لما صح من سنة رسول الله ﷺ ، إنما هو التطبيق السليم لها الذي يراعي جوهرها ومضمونها وهدفها ، ويحافظ عليه ، ويعمل به فيما تغيرت فيه الظروف . ولولا إدراك الصحابة لهذا ما أقروه ؛ إذ إنه من البدهي أنهم لا يتفقون على خلاف ما قضى به رسول الله ﷺ <sup>(٣)</sup> .

وفيما يتصل بالعمل بالإجماع بمفهوم ما اتفق عليه الصحابة - فقد كان من رأي أبي حنيفة أن إجماع التابعين لا يرفع اختلاف الصحابة في المسألة <sup>(٤)</sup> . فقد اختلف الصحابة في جواز بيع أم الولد « فكان عمر ﷺ يقول بأن يبيع أم الولد لا يجوز ، وعلي ﷺ كان يقول بأنه يجوز » ، ثم اتفق التابعون بعد ذلك على أن يبيع أم الولد لا يجوز ، لكن إجماعهم هذا عند أبي حنيفة لا يرفع خلاف الصحابة المتقدم في المسألة ، ومن ثم لو قضى القاضي بجواز بيعها نفذ قضاؤه عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، واعتبر اختياراً من قول الصحابة في المسألة - كما في منهج أبي حنيفة مما سيأتي « ولم ينفذ عند محمد ؛ لأن عنده إجماع التابعين رحمهم الله على فساد بيعها يرفع الخلاف الذي كان في عهد الصحابة رضوان الله عليهم » ، « وقضاء القاضي بخلاف الإجماع لا ينفذ »

(١) المبسوط ١٢٦/٢٧ . (٢) المرجع السابق .

(٣) ونحن في الحقيقة نجد كثيراً من تشريعات عمر بن الخطاب التي أقرها الصحابة - ولو بسكوتهم - تنزع هذا المنزع فيما يتصل بصلتها بالنصوص . راجع مثلاً منعه سهم المؤلفة قلوبهم في عصره ( منهج عمر بن الخطاب في التشريع ) ص ١٧٥ - ١٩١ ومراجعته ، وقد قال عنه كمال الدين بن الهمام : ( فلم ينكر أحد من الصحابة على عمر مع ما يتبادر منه من كونه سبباً لإثارة الثائرة أو ارتداد بعض المسلمين . فلولا اتفاق عقائدهم على حقيقته وأن مفسدة مخالفته أكثر من المفسدة المتوقعة لبادروا إلى إنكاره ) . فتح القدير ١٤/٢ .

(٤) وهذا دليل على ارتباط فكرة ( الإجماع ) بطبقة الصحابة بالذات .

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف « ليس لإجماع التابعين من القوة ما يرفع الخلاف الذي كان بين الصحابة رضوان الله عليهم » فكان هذا الحكم من القاضي قضاء في فصل ما زال مجتهداً فيه (١) .

وقد عبر أبو حنيفة بوضوح عن تفريقه بين ما ينقل إليه من أقوال الصحابة - اتفقوا أو اختلفوا - وبين ما ينقل إليه من أقوال من بعدهم ، حيث بين أنه لا يسوي في الحجية والإلزام بين الصحابة والتابعين .. يقول : « .. فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب - وعدّ رجالاً قد اجتهدوا - فلي أن أجتهد كما اجتهدوا (٢) . يعني أنه لا يلتزم بنتائج اجتهادهم كما يلتزم بنتائج اجتهاد الصحابة . لكن ، ماذا كان رأيه فيما أجمع عليه التابعون أو تابعوهم من الفقهاء مما لم يكن للصحابة فيه رأي ؟

في الحقيقة لا نجد عن أبي حنيفة ما يدل على أنه كان له موقف ما في ذلك . ولعل سببه الحقيقي : أنه لم يوجد مثل هذا الإجماع حيث يستطيع الباحث أن يرجع كل مسائل الإجماع التي حدثت في عصر التابعين وتابعيهم إلى « المعلوم من الدين بالضرورة » الذي يكون مستنده في الحقيقة شيئاً من النصوص التي اطلع عليها الصحابة ونقلوها ، أو يكون مستنده إجماع الصحابة أنفسهم على النحو السابق . أما ما عدا ذلك من الفروع الفقهية التي أثير القول فيها بعد طبقة الصحابة والتي تعتمد على مطلق الرأي والاجتهاد - أو حتى على النقل المتعارض في كثير من الأحيان - فلا نجد فيها إجماعاً مروياً عن فقهاء مختلف الأمصار في هاتين الطبقتين ، ومن ثم لا نجد لأبي حنيفة رأياً فيه .

\* \* \*

(١) المبسوط ٥/١٣ ، وراجع : كشف الأسرار ٩٦٨/٣ .

(٢) مناقب الإمام الأعظم للموفق ٨٩/١ ، وتاريخ بغداد ٣٦٨/١٣ .

رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

الفصل الخامس قول الصحابي

كان من منهج أبي حنيفة أنه يلتزم بقول الصحابي فيما لا يجد فيه نصًا من القرآن أو السنة ، وكان عندئذ يلتزم بقول الصحابي في مجموعته ، فإذا اختلفت الصحابة تخير من أقوالهم مع التزامه بعدم الخروج عنها في مجموعها ، أما إذا اتفقوا على قول واحد في المسألة أو أثر عن بعضهم قول لم يؤثر معه مخالف له من باقي الصحابة فإنه كان يأخذ بهذا القول أيضًا .

وقول الصحابي - من حيث ترتيب حجتيه بين المصادر عند أبي حنيفة - متأخر عن السنة بحيث لا ينظر إليه مع وجودها بصورة مقبولة عنده تبعًا لمنهجه . ثم هو متقدم على القياس بحيث يترك القياس عند وجود قول الصحابي .

وفي فقه أبي حنيفة مسائل كثيرة رجع فيها إلى « قول الصحابي » على التفصيل السابق ، فمن اختياره من أقوالهم : إذا تعددت في المسألة الواحدة أنه اختار قول علي بن أبي طالب فيمن تزوجت في عدتها ، حيث ذهب إلى أنه يفرق بينهما ، وتعتد بقية عدتها من الأول ، ثم تعتد عدة مستأنفة من الآخر إن كان دخل بها ، ثم يفرق بينهما ، ولها مهرها بما استحل من فرجها يدفع إليها ولا يجعل في بيت المال ، فإذا انقضت عدتها جاز للثاني أن يتزوج بها في نكاح جديد بمهر جديد . وقد ذكر أبو حنيفة أن عمر ابن الخطاب كان يقول : إنه يفرق بينهما ، ويضرب ضرب النكاح ، ويجعل مهرها في بيت المال ، ولا يجتمعان أبدًا . وقد اختار ابن أبي ليلى هذا القول الثاني - كما سبق (١) - وإن كان قد صح عندنا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد رجع في هذه المسألة إلى قول علي (٢) . لكن يبدو أن أبا حنيفة لم يصله هذا الرجوع ، ومن ثم فقد اعتبر عمله بقول علي بن أبي طالب اختيارًا منه فيما اختلف فيه الصحابة . وقال في ذلك : « عندي عمر أفضل من علي (٣) ، وأخذ في هذا بقول علي » (٤) .

ومن اختيار أبي حنيفة من أقوال الصحابة : إذا اختلفوا في المسألة الواحدة أنه اختار

(١) انظر ( قول الصحابي ) عند ابن أبي ليلى .

(٢) انظر ( منهج عمر بن الخطاب في التشريع ) ص ٢٦٤ - ٢٦٦ ومراجعته .

(٣) يعني على وجه العموم . (٤) مناقب الإمام الأعظم للموفق ١/١٧٠ - ١٧١ .

قول أبي بكر وعبد الله بن عباس وعائشة وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم في ميراث الأخ الشقيق مع الجد حيث قالوا بأن المال كله للجد وهو بمنزلة الأب في كل ميراث . بينما قال علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم بالمناصفة بين الجد والأخ ، وقد اختاره ابن أبي ليلى (١) .

كما اختار أبو حنيفة قول علي وابن مسعود في المكاتب إذا مات وترك مالا يفي بمكاتبته حيث قالوا : يؤدي كتابته ويحكم بحريته حتى يكون ما بقى ميراثاً لورثته . بينما قال زيد بن ثابت : تنسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى ، وبه أخذ الشافعي (٢) . وقد مثلنا في الفصل السابق لأخذ أبي حنيفة بما اتفق عليه الصحابة في المسألة وما لا يعلم فيه خلاف لهم .

وقد كان أبو حنيفة يترك القياس والرأي كله لقول الصحابي أو فعله « ومن ذلك : ما روي عن خلف الأحمر أنه قال : كان عهدي بأبي حنيفة أنه لا يصلي بعد صلاة العيد ولا قبلها ، ثم رأيت يصلي بعد العيد ، فوفقت أنظر إليه حتى فرغ ، ثم قلت له : عهدي بك وأنت لا ترى هذا ؟ فقال : صح عندي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كان يصلي بعد العيد أربعاً » (٣) .

وقد ترك أبو حنيفة القياس فيما لو اشترى رجل ثوباً على أنه إن لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام فلا بيع بينهما - حيث يؤدي القياس إلى فساد البيع (٤) - لكن أبا حنيفة ترك القياس « لحديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ؛ فإنه باشر البيع بهذا الشرط . وقول الواحد من فقهاء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم مقدم على القياس عندنا » (٥) . وقد ترك أبو حنيفة القياس لقول الصحابي في مسائل كثيرة (٦) . كما أنه لم يكن

(١) اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) المبسوط ٢٠٨/٧ .

(٣) مناقب الإمام الأعظم للموفق ٩٦/١ ، وانظر : مناقب الكردي ١٥٥/١ .

(٤) انظر وجه فساده قياساً في المبسوط ١٧/١٣ .

(٥) المبسوط ١٧/١٣ ، وهذا ما يقوله السرخسي في تقريره للمسألة ، لكني لم أجد في كل ما أثر عن أبي حنيفة أنه كان يفرق بين الصحابة في هذا المجال على أساس درجة فقهم . ونلاحظ أيضاً أن ابن عمر لم يكن من أشهر فقهاء الصحابة في نظر أبي حنيفة وقد سبق أن قال عنه : « ولولا سبق ابن عمر رضي الله عنه لقلت بأن علقمة أفقه منه » انظر : ( فقه الراوي ) في ( رواية السنة ) عنده .

(٦) انظر مثلاً : المبسوط ٥٦/١ - ٥٧ ، ٢١٠/٦ - ٢١١ .

يأخذ بقول الصحابي إذا خالف عنده ما صح لديه من السنة .

ومن ذلك : أنه اقتدى بما وصله عن أبي بكر في إيجاب الدية في الأنف ، وإيجابها في الأذنين أقل من الأنف حيث كان يقول : يواريهما بالعمامة « ثم بلغه أن النبي ﷺ أوجب في الأذنين الدية » فترك قول أبي بكر - بحسب وصوله أولاً - وأوجب الدية فيهما تبعاً لقول رسول الله ﷺ الذي صح لديه بعد ذلك (١) . ومن المؤكد أن الصحابي الذي تابعه أبو حنيفة أولاً لو وصله قول عن رسول الله ﷺ يخالف قوله لرجع على الفور إلى قول رسول الله ﷺ . وهكذا كانوا يفعلون (٢) . وهكذا أمرهم الله (٣) ورسوله . ومن ثم لا يعتبر رجوع أبي حنيفة عندئذ سمة منهجية خاصة به . ... هذا هو موقف أبي حنيفة التفصيلي من « قول الصحابي » كما يدل عليه فقهه وأقواله .

لكن البزدوي يروي أن أبا حنيفة وصاحبيه لم يكونوا يلتزمون دائماً بقول الصحابي على النحو السابق ، حيث قال أبو حنيفة وأبو يوسف في الحامل : إنها تطلق ثلاثاً للسنة قياساً على الآيسة والصغيرة ، وقد روى عن جابر وابن مسعود خلافه . وقال أبو يوسف ومحمد في الأجير المشترك : إنه ضامن ، وروى ذلك عن علي ، وخالف ذلك أبو حنيفة بالرأي (٤) . ومن ثم ذهب الكرخي إلى أنه لا يجب الالتزام بقول الصحابي إلا فيما لا يدرك بالرأي (٥) . لكن ما رواه البزدوي وما قال به الكرخي لا يتفق مع موقف أبي حنيفة من « قول الصحابي » كما فصلناه مما صرح به هو نفسه ، ومما يستنبط بوضوح من فقهه .

أما ما روى من مخالفة أبي حنيفة لقول الصحابي : فإنه لا تثبت تلك المخالفة إلا بشرطين : الأول : أن يثبت أنه علم بقول الصحابي الذي خالفه . والثاني : أن يثبت أن قول الصحابي هذا لا يخالف له من بين الصحابة بما يتفق مع ما قال به أبو حنيفة . وفي الحق فإنه لم يثبت شيء من هذا . ومن ثم تحمل هذه المخالفات (٦) على أن أبا حنيفة لم

(١) مناقب الإمام الأعظم للموفق ٩٥/١ .

(٢) راجع : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٧٤ - ٧٥ ومراجعته .

(٣) راجع مثلاً قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴾ [سورة الأحزاب : ٣٦] .

(٤) كشف الأسرار ٩٣٧/٣ ، وانظر : أصول السرخسي ١٠٥/٢ - ١٠٦ .

(٥) المرجعان السابقان .

(٦) وهي قليلة جداً بالنظر إلى كثرة المسائل التي التزم فيها أبو حنيفة وأصحابه بقول الصحابي على النحو



يعلم بقول الصحابي في المسألة ، فلجأ فيها إلى مطلق الرأي - وقد كان هذا من منهجه الذي صرح به - أو أن أبا حنيفة في مخالفاته لبعض أقوال الصحابة عمل بأقوال أخرى لبعض الصحابة الآخرين ، لكن طرق نقل أقواله لم تيسر إلا نقل الحكم دون مستنده ومصدره . ومن ثم نرى أن أبا حنيفة كان يلتزم بقول الصحابي على النحو السابق دون أن يفرق بين ما فيه مجال للرأي وما ليس فيه مجال للرأي مثل المقادير الشرعية (١) .

ويعمل السرخسي للالتزام بقول الصحابي وتقديمه في الاستدلال على القياس والرأي بما روى من قوله ﷺ : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، ولأن فيما يقول به الصحابي - وإن لم يرو فيه شيئاً عن رسول الله ﷺ - احتمال السماع . واحتمال ترجيح رأيه حيث وقف الصحابة على ما لم يقف عليه غيرهم (٢) . لكن كثيراً من الأصوليين يرفضون هذا الالتزام ، ويطعنون في صحة الحديث السابق ، ويستشهدون بوجهات نظر أخرى . وسنعرض لذلك في الباب الثاني إن شاء الله .

ويجب أن نلاحظ أن دور الرأي لا يلغى تمامًا عندما يجد أبو حنيفة « قول الصحابي » في المسألة ؛ لأنه إذا تعددت أقوال الصحابة فيها ؛ فإن اختيار أبي حنيفة منها يعتبر - في ذاته - إعمالاً لرأيه الخاص وأقيسته العقلية فيها ، حيث يوازن بينها ويختار منها ما يتفق مع وجهات نظره في المسألة ، ومع أتماط تفكيره العام ، لكنه لا يخرج عنها في مجموعها . فهو اجتهاد ورأي في دائرة المنقول من أقوالهم لا يخرج عنها . وقد علل السرخسي لالتزام أبي حنيفة بمجموع أقوالهم عندئذ بأنه راجع إلى حجية « الإجماع » « لأنهم لو اجتمعوا على قول ؛ لم يجز لأحد أن يخالفهم ، فإن اختلفوا على أقاويل محصورة ؛ فذلك إجماع منهم على أن الحق لا يعدوا ما قالوا ، فلا يجوز لأحد أن يخالفهم ويتدع شيئاً من رأيه ، ولكنه يختار أحسن الأقاويل في نفسه » (٣) .

ولسنا نستطيع القطع بأن هذا المعنى هو ما كان في ذهن أبي حنيفة عندما أُلزم نفسه بالاختيار في دائرة المنقول من آرائهم فحسب .

\* \* \*

(١) راجع : أصول السرخسي ١١٠/٢ .

(٢) المبسوط ٨٣/١٦ .

(٣) السابق .

١ يدل استعراض فقه أبي حنيفة وأقواله على أنه لم يكن يلجأ إلى شيء من الرأي ما دام يجد نص القرآن صريحاً مفصلاً ، أو ما دام يجد نص السنة الثابت بناءً على منهجه السابق ، أو يجد قول الصحابي بناءً على التفصيل السابق - فإذا لم يجد شيئاً من ذلك في المسألة فإنه كان يلجأ إلى ( الرأي والاجتهاد ) بمعناه العريض وطرقه المتعددة عنده . وكان ( القياس ) من أول ما يلجأ إليه أبو حنيفة في هذا المجال .

ولقد أكثر أبو حنيفة من الرأي والقياس <sup>(١)</sup> إلى الحد الذي اتهم معه بأنه « يحول دين الإسلام بالقياس » <sup>(٢)</sup> . وأنه كان يرد أحاديث رسول الله ﷺ برأيه وأقيسته <sup>(٣)</sup> ومع هذا الإكثار لا نجد في أقواله كلها ما يصرح فيه بضوابط العمل بالقياس وحدوده وأبعاده التفصيلية عنده . ومن ثم يجب أن نكون على حذر كبير ونحن نستعرض كل ما ينسب إليه - أو إلى مذهبه على وجه العموم - في هذا الشأن . وألا ثبت له شيئاً في هذا المجال إلا إذا وجدنا أنه يمكن استنباطه في وضوح من فروع الفقهية المختلفة .

٢ وأول ما نستطيع القطع به في هذا المجال أن أبا حنيفة لم يترك حديثاً واحداً صح لديه لقياس عقلي . بل إنه كان يترك القياس إذا صح الخبر لديه كأخذه بانتقاض الطهارة بالضحك في الصلاة ، والبناء على الصلاة بعد الحدث السابق ، وانتقاض الوضوء بالنوم مضجعاً ، وبقاء الصوم مع الأكل ناسياً « وأشبه ذلك مما يكثر تعداده » <sup>(٤)</sup> . وأحياناً

(١) لقد كان أبو حنيفة في الحقيقة مولعاً بالقياس إلى حد أنه كان يستخدم الأقيسة العقلية في مجالات حياته العادية . ومن الواضح جداً من كل ما روي عنه أنه كان من طبيعته إعمال القياس والنظر العقلي بإمكانياته العقلية المحتملة ، حتى وهو يجلس مع حلاقه حيث قال له أبو حنيفة يوماً : تتبع هذه الشعرات البيض في رأسي فالتقطها . فقال له الحلاق : إن التقطها كثرت . فقال أبو حنيفة على الفور : فتبعب الشعرات السود فالتقطها لتكثر ! ومن ثم قيل عنه بحق : لو كان تاركاً للقياس لتركه مع حلاقه ! ( مناقب الإمام الأعظم للموفق ١/١٠٦ ، والانتقاء ص ١٦٢ ) كما كان يستخدم الأقيسة العقلية في مناظراته بحيث يلجئ الخصم إلى التسليم بوجهة نظره هو . ( انظر مثلاً : مناقب الإمام الأعظم للموفق ١/١٧٧ - ١٧٨ ، والانتقاء ص ١٥٣ ، ١٥٨ - ١٥٩ ) ومن ثم قال عنه مالك بن أنس : لو استخدم أقيسته لإثبات أن هذه السارية من ذهب ؛ لقام دونها بالمقايسة حتى يجعلها من ذهب ، ولو كانت من خشب أو حجارة ! ( راجع : جعفر الصادق وعلمه ، الفقرة الثانية ومراجعها ) .

(٢) راجع ( رفض القياس ) عند جعفر الصادق . (٣) راجع ( رواية السنة ) عنده .

(٤) مناقب الإمام الأعظم للموفق ١/٩٤ - ٩٥ .

كان يقول بالقياس ثم يبلغه خبر عن النبي ﷺ يصح لديه ، ولم يكن قد بلغه من قبل ، ثم هو يخالف قياسه العقلي الذي قال به ، فيترك القياس على الفور ويعمل بالخبر . ومن ذلك أنه كان يقيم دية اليد على منافع الأصابع فيوجبها في الإبهام أكثر مما يوجبها في غيرها ، وكان يفاضل بين دية الأصابع على هذا النحو « حتى بلغه عن رسول الله ﷺ أنه قال : ( الخنصر والإبهام سواء ) فترك رأيه وعمل بالحديث . » ومن ذلك ما رواه علي بن عاصم أن أبا حنيفة كان يقول في أكثر الحيض بقول عطاء إنه خمسة عشر ، حتى بلغه حديث أنس أن رسول الله ﷺ قال : « الحيض ثلاثة إلى عشرة ، فما زاد فهو استحاضة » فعمل به ورغب عن رأيه (١) .

وقد استدل الخوارزمي على أن أبا حنيفة لم يترك خبراً صح عنه لقياس عقلي قط . وتبع الأخبار التي ادعى أنه تركها للقياس فبين بطلان هذه الدعوى فيها جميعاً (٢) ، وانتهى إلى هذه النتيجة « .. بهذا كله ، الذي قاله الخطيب وغيره من أن أبا حنيفة كان يعمل بالقياس والرأي دون الأخبار - بهت وافتراء . وهو وأصحابه براء . وإنما يعملون بالقياس عند عدم الحديث . وكذلك جميع المجتهدين (٣) .

وقد قدمنا في ( الإجماع ) و ( قول الصحابي ) أمثلة ترك فيها أبو حنيفة القياس لقول الصحابي أيضاً .

٣ أول ضوابط القياس عند أبي حنيفة إذن : أنه لا يعمل به ما دام في المسألة نص - يصح عنده - أو قول صحابي .

لكن ، هل يعمل أبو حنيفة بالقياس بعد ذلك في كل ما يواجهه مما ليس فيه نص أو قول صحابي ؟

يقول أبو حنيفة : « ليس يجري القياس في كل شيء » . ويقول : « البول في المسجد أحسن من بعض القياس » (٤) .

وهذا يقودنا إلى أن تتطلب تفصيلات أخرى للعمل بالقياس عنده .

وقد روى زهير بن معاوية : « كنت عند أبي حنيفة والأبيض بن الأعز يقايسه في مسألة يديرونها فيما بينهم ، فصاح رجل من ناحية المسجد - ظنته من أهل المدينة -

(١) المرجع السابق . (٢) انظر: جامع مسانيد الإمام الأعظم ٤٤/١ - ٥٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٥٣ وراجع أيضاً من ص ٥٧ - ٦٨ .

(٤) مناقب الإمام الأعظم للموفق ٨١/١ ، ٩١ .

فقال : ما هذه المقاييسات ؟! دعوها فإن أول من قاس إبليس . فأقبل عليه أبو حنيفة فقال : يا هذا ، وضعت الكلام في غير موضعه ، إبليس رد على الله تعالى أمره ، قال الله تبارك وتعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ﴾ [الكهف : ٥٠] . ونحن نقيس المسألة على أخرى لنردها إلى أصل من أصول الكتاب أو السنة واتفاق الأمة ، فنجتهد وندور حول الاتباع ، فأين هذا من ذلك ؟ (١) .

وقال أبو حنيفة لتلميذه أبي مقاتل حين طلب منه قياساً في شيء لم يفهمه : « نعم ما رأيت في طلب القياس ، وهكذا يصنع من أراد أن ينتفع بالمذاكرة فيما بينه وبين صاحبه ، إذا لم يعرف ما قيل له التمس القياس .

واعلم أن القياس الصواب يحقق لطالب الحق حقه ، ومثل القياس مثل الشهود العدول لصاحب الحق على ما يدعي من الحق . ولولا إنكار الجهال للحق لم يتكلف العلماء القياس والمقاييسه » (٢) .

فالقياص إذن يجري في مسألة لم ينص على حكمها ، بيد أن أبا حنيفة يحاول أن يردها إلى أصل من الأصول المنصوص أو المجمع عليها في الشرع ثم إنه يعتبر هذا الرد نوعاً من اتباع النصوص بصورة عامة ، كما أنه يتخذة بمثابة الشهود العدول على أن الحكم الذي يستنبطه بطريق القياس يجري في طريق الحق وطلبه . ومن ثم نجد أن معنى القياس (٣) - كما عرف للأصوليين بعده - كان في اعتبار أبي حنيفة وهو يقيس . ثم إن طريق الرد إلى الأصول المنصوص أو المجمع عليها هو البحث عن علة مشتركة ، فهل النصوص التشريعية كلها معلولة بحيث يمكن أن يدرك العقل البشري علة الحكم فيها ، ومن ثم يستطيع أن يقيس عليها ؟ .

لقد اختلف الأصوليون - بعد عصر أبي حنيفة - في هذا وتعددت آراؤهم (٤) فيه . إلا أنه يمكننا - بمراجعة فقه أبي حنيفة نفسه - أن نقول : إنه كان يفرق في أقيسته بين الأمور التعبديّة المحضة كالعبادات والمقدرات الشرعية التي نص الشارع عليها ، مما

(١) مناقب الإمام الأعظم للموفق ١ / ٨١ . (٢) العالم والمتعلم ص ١٥ .

(٣) راجع مثلاً تعريفه بأنه : « مشاركة مسكوت عنه لمنصوص على حكمه الشرعي في علة هذا الحكم

ولحاقه به فيه » أصول التشريع الإسلامي ص ١٠٨ .

(٤) راجع : كشف الأسرار ٣ / ١٠١٣ - ١٠٢١ .

لا مجال للعقل لأن يدرك علة الحكم فيه (١) ، وبين باقي النصوص التشريعية التي يدرك العقل علة الحكم فيها .

وقد دل على هذا التفريق بوضوح قول أبي حنيفة السابق : « ليس يجرى القياس في كل شيء » كما شهد به فقهه .

ثم إن أصوليي المذهب الحنفي بعد أبي حنيفة استخلصوا من فقهه ضوابط أخرى لما يجري وما لا يجري القياس فيه عنده ، وذلك تحت اسم عام هو ( شروط القياس ) . وقد راجعت هذه الشروط على مسائله فانتهيت إلى أنه يمكن للباحث أن ينسبها فعلاً إليه ، وبذلك تكون شرحاً تفصيلياً لعباراته السابقة الموجزة في القياس . وهذه الشروط - كما قررها البزدوي وشرحها ومثل لها عبد العزيز البخاري - هي : -

أولاً : ألا يكون الأصل المقيس عليه مخصوصاً بحكمه بالنص ؛ لأنه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلاً له ، وذلك باطل .

ومثاله : أن الله تعالى شرط العدد في جميع الشهادات المطلقة فقال : ﴿ وَأَشْهَدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] وقال : ﴿ وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق : ٢] وقال : ﴿ أَتَيْنَاكَ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [المائدة : ١٠٦] وقال : ﴿ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ﴾ [النساء : ١٥] .

ثم إنه ثبت بالنص (٢) أن رسول الله ﷺ قبل شهادة خزيم بن ثابت وحده ؛ فلا يجوز تعليله وإلحاق غيره به في هذا الحكم « لأن تخصيص خزيم بن ثابت بطريق الكرامة (٣) وهي توجب انقطاع شركة الغير ، فتعليله لإلحاق غيره به سواء كان مثله في الفضيلة ، أو فوقه ، أو دونه ، يتضمن إبطال الحكم الثابت بالنص ، فيكون باطلاً » (٤) .

(١) أعني بذلك عدد الركعات ، ومقادير الزكاة ، وحدود العقوبات ، ونحوها مما استقل الشارع بتقديره ، وبما لا يمكن للعقل البشري أن يتدخل فيه بصورة ما . (راجع مثلاً : أصول التشريع الإسلامي ص ١١٨) أما عند تطبيق النصوص التشريعية في هذه الأمور على الوقائع الجزئية ؛ فإن القياس قد يجري فيما لا يتصل منها بنفس النصوص من نحو بحث ظروف الواقعة ومقارنتها بوقائع أخرى ماثلة ، ونحو ذلك مما لا يطعن في أصل هذا التفريق . (٢) راجع : جامع مسانيد الإمام الأعظم ٢/٢٧١ .

(٣) يعني اختصاص هذا الحكم به وحده بالنص كرامة له وتفضيلاً خاصاً .

(٤) كشف الأسرار ٣/١٠٢٦ . فقد روى أبو داود بسنده أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي ، فاستبعه النبي ﷺ ليقضيه ثمن فرسه ، فأسرع النبي ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي فطلق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه الفرس ولا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه ، فنادى الأعرابي رسول الله ﷺ فقال : إن كنت مبتاعاً =

ثانياً : ألا يكون الأصل المقيس عليه معدولاً به عن القياس ومستثنى منه ؛ لأنه إذا استثيت بالنص حالة من القياس العقلي العام فإنما تختص هذه الحالة بالحكم ، ولا يجوز القياس عليها وإلحاق فرع بها في هذا الأصل .

وذلك مثل أن القياس العقلي العام يقتضي إبطال صوم من أدخل شيئاً في جوفه - وبهذا جاءت النصوص العامة - لكنه ثبت بنص الحديث أن رسول الله ﷺ قال للأعرابي الذي أكل ناسياً في رمضان : « تم على صومك ؛ فإنما أطعمك الله وسقاك » فثبت هذا الحكم بالنص معدولاً به عن القياس العام ، ومن ثم لا يصلح التعليل فيه للقياس عليه . وعليه فقد قبل أبو حنيفة هذا الخبر لتحقيق شروط قبوله عنده فيه ، واستثناه من أصل العمل بالقياس العام ، لكنه جعل الحكم فيه مختصاً بما نص عليه .  
ثالثاً : أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه ؛ لأن القياس محاذاة بين شيئين ، فلا يثبت وجوده إلا في محل قابل له وهو الفرع الذي هو نظيره ولا نص فيه .

ومثاله : أن الأسماء اللغوية التي وضعت في اللغة لمسميات خاصة لا يبحث فيها عن علة لقياس عليها غيرها في حكمها الشرعي ، ومن ثم كان التعليل « لإثبات اسم الزنا للواطء ، واسم الخمر لسائر الأشربة ، واسم السارق للنباش - باطلاً » لأن شرط القياس إمكان تعدية الحكم الشرعي في الأصل المنصوص عليه ، و ( الزنا ) و ( الخمر ) و ( السارق ) أسماء لغوية موضوعة لمسميات خاصة بعينها ، فلا تقبل التعليل والتعدية إلى غيرها مما يشابهها في بعض الوجوه ، ومن ثم لا يجري فيها القياس (١) .

رابعاً : أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان عليه قبله ؛ لأن القياس أضعف في درجة حجيته من النص ، وهو لذلك لا يعارضه ، ومن ثم لا يتغير حكم النص به . ومن ثم لم يقبل أبو حنيفة أن يكون الخيار فوق ثلاثة أيام - وهو ما جاء به النص - ورفض تعليل الرأي المقابل الذي يقول بأن اشتراط الخيار فوق ثلاثة أيام جائز ؛ لأن الخيار

= هذا الفرس وإلا بعته ، فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي فقال : « أو ليس قد ابتعته منك ؟ » فقال الأعرابي : لا والله ما بعته ، فقال النبي ﷺ : « بلى قد ابتعته منك » فطلق الأعرابي يقول : هلم شهيداً ، فقال خزيمه بن ثابت : أنا شهيد أنك قد بايعته ، فأقبل النبي ﷺ على خزيمه فقال : « بم تشهد ؟ » فقال : بتصديقك يا رسول الله ، فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمه بشهادة رجلين . سنن أبي داود ، كتاب الأفضية ، وأخرجه النسائي أيضاً .

للنظر ، والناس يتفاوتون في الحاجة إلى مدة النظر ؛ فوجب أن يكون ذلك مفوضاً إلى رأيهم » وقال أبو حنيفة : هذا تعليل باطل ؛ لأن فيه إبطال حكم النص - وهو التقدير بثلاثة أيام - فلم يكن تعدياً لحكم النص . مع أن هذه (١) مدة تامة صالحة لاستيفاء النظر ودفع الغبن ، فإذا زادت المدة ازداد الخطر مع قلة الحاجة إلى النظر » (٢) .

... هذه ضوابط تفصيلية للعمل بالقياس عند أبي حنيفة . إلا أننا يجب أن نلاحظ أن هذه الشروط يمكن أن تتوافر في بعض الأقيسة عند أبي حنيفة ومع ذلك يترك العمل بها . وهذا ما يجب أن نبحثه في فصل خاص .

\* \* \*

(١) يعني الثلاثة الأيام المقدره شرعاً بالحديث . (٢) كشف الأسرار ٣/١٠٥٢ .

## ١- أبو حنيفة والاستحسان

قال محمد بن الحسن : « كان أبو حنيفة رحمته الله يناظر أصحابه في المقاييس ، فينتصفون منه ويعارضونه ، حتى إذا قال ( أستحسن ) لم يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل ، فيدعون جميعاً ويسلمون له » (١) .

وقال سهل بن مزاحم : إن أبا حنيفة « كان يعضى الأمور على القياس ، فإذا قبح القياس يعضيه على الاستحسان » (٢) .

ثم إن من يراجع فقه أبي حنيفة يجد فيه كثيراً من المسائل التي ترك فيها العمل بالقياس لاعتبارات خاصة عنده . وقد كان لإكثاره من ترك القياس وقوله في ذلك ( أستحسن ) أثر في أن يحمل عليه بعض كبار الفقهاء وعلى رأسهم الشافعي الذي هاجم العمل بالاستحسان هجوماً عنيفاً جداً ، واعتبره مشاركة لله ﷻ في حق التشريع كما سيأتي . وقد قال عبد العزيز البخاري : « واعلم أن بعض القادحين في المسلمين طعن على أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله في تركهم القياس بالاستحسان ، وقال : حجج الشرع : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . والاستحسان قسم خامس لم يعرف أحد من حملة الشرع سوى أبو حنيفة وأصحابه أنه من دلائل الشرع ، ولم يقر عليه دليل ، بل هو قول بالتشهي ، فكان ترك القياس به تركاً للحجة لاتباع هوى أو شهوة نفس ، فكان باطلاً » (٣) . ثم يروي عبد العزيز البخاري : « واختلفت عبارات أصحابنا في تفسير الاستحسان الذي قال به أبو حنيفة رحمته الله .... » (٤) ثم يأخذ في إيراد هذه العبارات وإيراد المآخذ عليها (٥) .

وليس من منهجنا هنا أن نتبع هذه التعاريف في سبيل استخلاص مفهوم الاستحسان عند أبي حنيفة وأصحابه في القرن الثاني ، ذلك أن فقه أبي حنيفة نفسه بين أيدينا ، وهو المرجع الأول الذي يجب أن نستخلص منه كل أفكاره المنهجية .

ومما لا شك فيه أن سلوك هذا السبيل أشق بكثير على الباحث المعاصر من أن يلجأ

(٢) المرجع السابق ص ٨٢ .

(٤ ، ٥) المرجع السابق .

(١) مناقب الإمام الأعظم للموفق ٩٠/١ .

(٣) كشف الأسرار ١١٢٣/٤ .



إلى الدراسات الأصولية التي قدمها أصوليو المذهب الحنفي وحدها في سبيل استخلاص منهج أبي حنيفة نفسه - إلا أن متطلبات البحث العلمي تستلزم سلوك هذا الطريق الأكثر مشقة ، بخاصة فيما يتصل بموضوع مثل ( الاستحسان ) أثيرت حول موقف أبي حنيفة منه أقوال كثيرة تحمل بين ثناياها وجهات نظر متضاربة <sup>(١)</sup> في بعض الأحيان .  
فما المفاهيم التي استخدم فيها أبو حنيفة لفظ ( الاستحسان ) ؟ .

\* \* \*

## ٢ - مفاهيم الاستحسان عند أبي حنيفة

لقد قمت باستخلاص المسائل التي ( استحسن ) فيها أبو حنيفة فوجدت أنه استخدم هذا المصطلح في أحد المفاهيم الآتية :

أولاً : ترك القياس خبر صح عنده عن رسول الله ﷺ : مثل أنه قال هو وأصحابه : إن القهقهة في الصلاة تنقض الوضوء ، مع أنها لا تنقضه قياساً - وهو قول الشافعي - « لأن انتقاض الوضوء يكون بالخارج النجس ، ولم يوجد ، ولو كان <sup>(٢)</sup> هذا حدثاً لم يفترق الحال فيه بين الصلاة وغيرها كسائر الأحداث » ، « واستحسن علماءنا رحمهم الله تعالى لحديث زيد بن خالد الجهني قال : كان رسول الله ﷺ يصلي بأصحابه رضوان الله عليهم إذ أقبل أعمى فوقع في بئر أو ركية <sup>(٣)</sup> ، فضحك بعض القوم ، فلما فرغ النبي ﷺ من صلاته قال : « من ضحك منكم فليعد الوضوء والصلاة » .  
وفي حديث جابر رضي الله عنه قال : قال ﷺ : « من ضحك في صلاته حتى قرقر فليعد الوضوء والصلاة » . فتركنا القياس بالسنة <sup>(٤)</sup> .

ثانياً : ترك القياس العقلي لإجماع الصحابة : كما مر في ترك أبي حنيفة وأصحابه القياس فيما إذا ارتد الزوجان معاً ، لاتفاق الصحابة فيما يتصل برده بني حنيفة <sup>(٥)</sup> .

(١) لاحظ مثلاً قول ابن حزم : « ما علمنا أحدًا قال بالاستحسان قبل أبي حنيفة » ملخص بإبطال القياس والرأي ص ٩ ، وسرى في هذا الفصل أن من مفاهيم ( الاستحسان ) عند أبي حنيفة ما يعتبر من مسلمات التشريع الإسلامي التي لا يخالف فيها فقيه قبل أبي حنيفة أو بعده .

(٢) يعني القهقهة في الصلاة . (٣) الحفرة . انظر : القاموس المحيط ٣٣٦/٤ .

(٤) المبسوط ١/٧٧ - ٧٨ وانظر : جامع مسانيد الإمام الأعظم ١/٢٤٧ وراجع في مسائل أخرى مماثلة ترك فيها أبو حنيفة وأصحابه القياس للسنة التي صحت لديهم عن رسول الله ﷺ . المبسوط ١/٥٣ ، ١٦٩ ، ١٢٢/١٣ ، ٦٣/١٧ - ٦٤ .  
(٥) انظر ( الإجماع ) في هذا القسم ومراجعته .

ثالثًا : ترك القياس العقلي لآثار عن الصحابة لا يذكر أبو حنيفة وأصحابه فيها إجماعًا من الصحابة عليها ، مثل ما يرويه السرخسي : « إذا قال لامراته « اختاري » فاختارت نفسها - في القياس لا يقع عليها شيء وإن نوى الطلاق ؛ لأن التفويض إليها إنما يصح فيما يملك الزوج مباشرته بنفسه ، وهو لا يملك إيقاع الطلاق عليها بهذا اللفظ حتى لو قال : « اخترتك من نفسي » أو « اخترت نفسي منك » لا يقع شيء ، فلا يملك التفويض إليها بهذا اللفظ أيضًا .

ولكننا تركنا القياس لآثار الصحابة : « روي عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وجابر وزيد وعائشة رضوان الله عليهم أجمعين قالوا في الرجل يخير امرأته : أن لها الخيار ما دامت في مجلسها ذلك ، فإن قامت من مجلسها فلا خيار لها » . ثم يقول السرخسي : « ثم كان القياس ألا ييطل خيارها بالقيام عن المجلس ؛ لأن التخيير من الزوج مطلق ، والمطلق فيما يحتمل التأييد متأبد . ولكننا تركنا هذا القياس لآثار الصحابة رضوان الله عنهم » (١) .

رابعًا : ترك القياس العقلي لفعل صحابي : مثل ما يرويه السرخسي : « لا يفسد خرد الحمام والعصفور والماء ، فإنه طاهر عندنا . وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه : نجس يفسد الماء والثوب . والقياس ما قال لأنه مستحيل من غذاء الحيوان إلى فساد . لكن استحسن علماءنا رحمهم الله تعالى لحديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه خردت عليه حمامة فمسحه بأصبعه ، وابن عمر رضي الله تعالى عنهما ذرق عليه طائر فمسحه بحصاه وصلبى ولم يغسله » (٢) .

خامسًا : ترك القياس العقلي للعرف السائد في المجتمع : ومثاله : ما إذا اشترى رجل شيئًا من آخر وشرط عليه أن يوافيه به في منزله « ففي القياس : العقد فاسد ، وهو قول محمد . وفي الاستحسان : هو جائز ، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى . وجه القياس : ما بينا أن بنفس العقد صار المبيع مملوكًا للمشتري في الموضوع الذي فيه المعقود عليه ، ففي اشتراط تسليمه في مكان آخر شرط منفعة ، فإن كان بمقابلتها شيء من البدل فهي إجارة مشروطة في البيع ، وإلا فهي إعارة مشروطة في البيع ، وذلك مفسد للبيع كما لو اشتراها خارج المصر أو كان الشرط بلفظ الحمل .

وإنما استحسن أبو حنيفة وأبو يوسف للعرف ، فإن الإنسان يشتري الخطب في المصر

(٢) المبسوط ٥٦/١ - ٥٧ .

(١) المبسوط ٢١٠/٦ - ٢١١ .

ولا يكتري دابة لتحمله إلى منزله ، ولكن البائع هو الذي يتكلف لذلك ، وما كان متعارفاً وليس في عينه نص يطله فالقول بجوازه واجب لما في النزع عن العادة من حرج بين» (١) .

سادساً : ترك القياس المتبادر إلى الذهن في المسألة لاعتبار عقلي يراه المستحسن مقتضياً لهذا الترك أكثر تحقيقاً للمصلحة .

وذلك مثل ما إذا افتتح المصلي صلاة التطوع قائماً ، ثم أراد أن يقعد من غير عذر ، فله ذلك عند أبي حنيفة استحساناً . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى : لا يجزئه قياساً ؛ لأن الشروع ملزم كالنذر ، ومن نذر أن يصلي ركعتين قائماً لم يجزه أن يقعد فيهما ، فكذلك إذا شرع قائماً لم يجزه أن يقعد فيهما .

وأبو حنيفة يقول (٢) : القعود في التطوع بلا عذر كالقعود في الفرض بعذر ، وهناك لا فرق بين حال الابتداء وما بعده ، فكذلك هنا ، وهذا لأنه في الابتداء كان مخيراً بين القيام والقعود ، وخياره باق .

ويجب أبو حنيفة على القياس على النذر الذي استند إليه الرأي الأول بأنه لا يلزم القيام بشروعه قائماً ؛ لأنه لو عجز عن القيام في الركعة الثانية فإنه يقعد بالاتفاق وتصح الركعة مع عدم القيام في الثانية ، فهو هنا يخالف النذر الذي يلتزم فيه صاحبه تصریحاً بالقيام حيث يلزم ذلك (٣) .

فأبو حنيفة هنا أثر قياس المسألة على المصلي فرضاً الذي عجز عن القيام حيث يجوز له القعود دون فرق بين حالة الابتداء وما بعدها . وقد أثر ذلك على قياس حالة الشروع على النذر مع أن المتبادر إلى الذهن في المسألة هو أن التطوع يجب قياسه على النذر بجامع أن كلا منهما التزام اختياري للنفس من المتطوع والناذر ، وهذا بخلاف الفرض .

ويروي السرخسي أيضاً أن سؤر الهرة طاهر لقوله ﷺ فيها : « ليست بنجسة ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات » وفي هذا الحديث إشارة إلى علة طهارتها ، وهي كثرة البلوى لقربها من الناس» (٤) . ثم يروي السرخسي : « فأما سؤر حشرات البيت كالفأر

(١) نفس المرجع ١٢/١٩٩ .

(٢) يجب أن نلاحظ أن أبا حنيفة لم يقل هذا الكلام بحروفه ، وذلك فيما نقل إلينا نصاً عنه ، لكن السرخسي هنا - وفي مواطن أخرى - يشرح وجهة نظره التي لا يفهم رأيه إلا بناء عليها ، بحيث نستطيع أن نقبل نسبة هذا الكلام إليه على أنه ما دار في ذهنه قطعاً وهو يفكر في المسألة ويفتي فيها ، وربما عبر عنه بعبارة أخرى شارحاً وجهة نظره لأصحابه ، كما كان يفعل فيما نقل إلينا .

(٣) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٤) المسوط ١/٢٠٨ .

والحية ونحوهما : في القياس فنجس ؛ لأنها تشرب بلسانها ، ولسانها رطب من لعابها ، ولعابها يتحلب من لحمها ، ولحمها حرام . ولكنه (١) استحسنت فقال : طاهر مكروه ؛ لأن البلوى التي وقعت الإشارة إليها في الهرة موجودة هنا ، فإنها (٢) تسكن البيوت ولا يمكن صون الأواني عنها » (٣) .

فأبو حنيفة هنا أثر قياس سؤر حشرات البيت على سؤر الهرة ، على قياسها على سؤر سائر ما يحرم أكله - مع أنه المتبادر إلى الذهن في المسألة - والمرجح هنا هو التخفيف على الناس حيث كان القياس المرجوح سيؤدي عند العمل به إلى كثير من الحرج والمشقة على الناس .

### ٣- حول هذه المفاهيم

... هذه هي المفاهيم التي استخدم فيها أبو حنيفة لفظ « الاستحسان » ونلاحظ أن أحدًا من المسلمين لا يختلف معه في وجوب العمل بالمفهوم الأول بترك كل قياس ورأي إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ . كما أن ترك القياس لإجماع الصحابة أو آثارهم أو فعل بعضهم - وهي المفاهيم الثلاثة التالية - ليس هو المقصود بما وجه إلى أبي حنيفة من نقد لعمله بالاستحسان وإكثاره منه ، فما من فقيه إلا وهو يعمل بمثل ذلك أو شيء منه . ومثل هذا يقال في ترك القياس للعرف السائد في المجتمع ، وذلك أن هذا يعتبر قياسًا على ما أقره التشريع الإسلامي من عمل بالأعراف السائدة بصورة عامة إذا تحققت شروط خاصة (٤) .

أما المفهوم السادس : ففي العمل به يكمن كل ما وجه إلى أبي حنيفة من نقد في ذلك ؛ لأن فيه ترك العمل بقياس متبادر إلى الذهن لاعتبار يراه الفقيه ملائمًا لذلك .

ومما لا شك فيه أن الاستحسان بهذا المفهوم يعطي الفقيه مجالًا واسعًا لإعمال تقديره الذاتي في الأمور والاعتبارات التشريعية بحيث يؤدي به ذلك إلى رفض العمل ببعض الأقيسة لاعتبار خاص انقده في ذهنه بينما تكون الأقيسة المتروكة هي الأكثر ظهورًا وتبادرًا إلى الذهن .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن ما ينقده في ذهن الفقيه من اعتبارات لا ينضبط بحدود موضوعية

(١) أبو حنيفة ، كما يدل عليه السياق .

(٢) يعني حشرات البيت . (٣) المبسوط ١/٥٠ .

(٤) راجع مثلًا قول أستاذنا الجليل علي حسب الله : « وقد بنت الشريعة كثيرًا من الأحكام على العرف ، ومن ذلك وجوب الدية على العاقلة .. » أصول التشريع الإسلامي ص ٢٧٦ مع أننا نلاحظ أن هذا يخالف مطلق القياس العقلي القاضي ببراءة العاقلة من أي غرم ؛ لأنها لم تجن ذنبًا بنفسها .

خارجية متفق عليها<sup>(١)</sup> فإن هذا يفسر حملة الشافعي العنيفة على العمل بالاستحسان بهذا المفهوم واعتباره مشاركة لله ﷻ في حق التشريع، ذلك أن الشافعي بنزغته إلى التقنين والتقييد لم يكن ليقبل إحالة شيء من الأمور التشريعية إلى التقدير الذاتي لكل فقيه .

وسنرى في الملحق بهذا القسم أن العمل بالاستحسان بهذا المفهوم كان سبباً في اختلاف بعض آراء أبي حنيفة مع آراء كبار أصحابه أبي يوسف ومحمد وزفر، ذلك أن تقديراتهم الذاتية في كثير من الأمور التشريعية لم تتوحد دائماً، حيث كان بعضهم يراعي من الاعترافات والأقيسة ما يرفضه الآخر الذي يراعي اعتبارات وأقيسة أخرى في نفس المسألة ..

لكن ، لماذا أطلق أبو حنيفة على المفاهيم الستة السابقة جميعاً اسم الاستحسان ؟

\* \* \*

#### ٤- القياس هو محور تفكير أبي حنيفة ومبتدؤه في كل الأمور

نلاحظ في كل مفاهيم « الاستحسان » عند أبي حنيفة أن ما يجمع بينها إنما هو فكرة « ترك القياس العقلي » سواء كان لخبر صح عن رسول الله ﷺ ، أو لإجماع الصحابة ، أو قول بعضهم ، أو عمله ، أو للعرف ، أو لقياس آخر أخفى من القياس المتروك . ولأحد هذه الأمور يترك أبو حنيفة أقيسته العقلية المتبادرة إلى الذهن في هذه المسائل . ويبدو أن سيطرة فكرة « القياس » على ذهنه كانت تدفعه إلى الحكم الفوري على أي مسألة تعرض له بالقياس العقلي وتطبيق أنماط التفكير فيه كما هي عنده ، ثم إنه قد يصله فيها خبر عن رسول الله ﷺ ، أو إجماع سكوتي للصحابة ، أو قول أو فعل لبعضهم ، أو قد يرى أن هذا القياس الفوري مخالف لأعراف الناس السائدة مما يؤدي إلى مشقتهم ، أو يرى أن هناك قياساً آخر أدعى لتحقيق المصلحة وإن كان أخفى من هذا القياس الظاهر الفوري الذي تبادر إلى ذهنه أولاً - فيترك قياسه العقلي المتبادر في المسألة لأحد هذه الاعترافات ، ثم يطلق على هذا الترك اسم « الاستحسان » بمعنى ( فعل المستحسن ) ، ويعني به أن هذا القياس العقلي كان يقتضي كذا إلا أنه ترك هذا المقتضي لاعتبار يجعل تركه أمراً حسناً .. وبناء على هذا التصور أرى أن سيطرة فكرة القياس على ذهنه وكونها محور تفكيره الأساسي في كل الأمور التشريعية - وغير التشريعية أيضاً<sup>(٢)</sup> كانت وراء هذه التسمية . وربما أشار إلى هذا التصور عبارتا محمد بن الحسن وسهل بن مزاحم اللتان أوردتهما في أول هذا الفصل ..

(١) إلى حد أن الإمامية الاثني عشرية قد عرفوا الاستحسان بأنه : « دليل ينقذ في ذهن الفقيه يعجز عن التعبير عنه » أعيان الشريعة ج ١ ص ٤٦٧ . (٢) راجع : الفصل السابق ، الفقرة الأولى ومراجعتها .

الفصل الثامن سمات منهجية أخرى

أولاً : مراعاة العرف

مر بنا أن أبا حنيفة كان كثيراً ما يترك القياس للعرف ، وقد كان هذا أحد مفاهيم (الاستحسان) عنده . وسيأتي أن أصحابه جميعاً كانوا يشاركونه في هذه السمة مع اختلاف بينهم جميعاً في دائرة الأخذ بالعرف .

ويروي السرخسي أن أبا حنيفة كان يقول : إنما يعتبر العرف فيما لم يرد نص بخلافه<sup>(١)</sup> . وقد قال سهل بن مزاحم أيضاً : « كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح ، والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلاح عليه أمورهم : يمضي الأمور على القياس ، فإذا قبح القياس ؛ يمضيه على الاستحسان<sup>(٢)</sup> ما دام يمضي له ، فإذا لم يمض له ؛ رجع إلى ما يتعامل المسلمون به »<sup>(٣)</sup> . ويقول السرخسي « إن الأيمان تنبني على العرف في كل موضع »<sup>(٤)</sup> وهو ما تؤيده مسائل أبي حنيفة وأصحابه .

على أننا يجب أن ننبه على أنه بالرغم من أن أبا حنيفة وأصحابه جميعاً يتفقون في أصل تحكيم العرف عند عدم وجود النص وفيما لا يتناقض مع أحد النصوص - فإنهم قد يختلفون بعد ذلك في كيفية تحكيمه . مثل ما يرويه السرخسي من أن الجارين « لو اختلفا في حائط ووجهه إلى أحدهما وظهره إلى الآخر - فهو بينهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى . وعندهما<sup>(٥)</sup> : يقضي لمن كان إليه ظهر البناء وأنصاف اللبن ؛ لأن العادة أن الإنسان يجعل ظهر البناء إلى جانب نفسه ليكون مستوياً .

وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول : هذه العادة مشتركة ، قد يجعلها إلى جانب جاره ، وقد يجعلها إلى الطريق فلا يكون ذلك دليل انعدام ملكه في الحائط »<sup>(٦)</sup> .

فأبو حنيفة وأصحابه يتفقون هنا في أصل تحكيم العرف ، لكنهما يختلفان معه بعد

(١) المبسوط ١٧/٩ ويروي السرخسي أيضاً أن مذهب أبي حنيفة وأصحابه ( أن العرف يسقط اعتباره عند وجود النص بخلافه ) المبسوط ١٨/٢٣ وهو ما تدل عليه بوضوح مسائلهم .

(٢) يبدو أنه يقصد هنا الاستحسان بأحد مفاهيمه الأخرى غير ترك القياس للعرف ، كما يدل عليه سياق الكلام .

(٣) مناقب الإمام الأعظم للموفق ٨٢/١ . (٤) المبسوط ١٨٦/٨ .

(٥) يعني أبا يوسف ومحمد بن الحسن . (٦) المبسوط ٩٠/١٧ .

ذلك في تقريره والحكم به تبعًا لما شاهده كل منهم ولاحظه من أعراف . وسيأتي تفصيل لذلك .

ومن تحكيم العرف : ما يرويه السرخسي من أن الشريك إذا سافر بمال الشركة فنفته في ذلك المال ؛ عند محمد . والمضارب كذلك ؛ لأنه فرغ نفسه عن أشغاله لأجل مال المضاربة ، فهو كالمرأة إذا فرغت نفسها لزوجها . ونفته حينئذ هي طعامه وكسوته ودهنه وغسل ثيابه وركوبه في سفره إلى المصر الذي أتاه بالمعروف على قدر نفقة مثله . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : إن دهنه ليس من جملة النفقة « وكأنهما أرادا به في الموضع الذي لا يحتاج فيه إلى استعمال الدهن عادة ، فتكون الحاجة إليه نادرة ، والثابت عرفاً لا يثبت فيما هو نادر » ومراد محمد بوجوب الدهن ضمن النفقة « إذا سافر إلى الموضع التي يحتاج فيها إلى استعمال الدهن عادة . وذلك في ديار الحجاز والعراق » (١) . فهم جميعاً متفقون على تحكيم العادات والأعراف والرجوع إليها .

\* \* \*

### ثانياً : الاستصحاب

هناك مسائل كثيرة تدل على أن أبا حنيفة عمل بالاستصحاب . وقد نص الكرخي والسرخسي وغيرهما على أن من أصول مذهب أبي حنيفة وأصحابه أن « ما ثبت باليقين لا يزول بالشك » (٢) .

ومن تطبيق ذلك عند أبي حنيفة وأصحابه : ما يرويه السرخسي بقوله : « من شك في الحدث فهو على وضوئه ، وإن كان محدثاً فشك في الوضوء فهو على حدثه ؛ لأن الشك لا يعارض اليقين ، وما يقن به لا يرتفع بالشك » (٣) وهذا استصحاب لليقين وطرح للشك .

ويروي الكردي أن رجلاً جاء إلى أبي حنيفة وقال له : « لا أدري أطلقت امرأتي أم لا . فقال أبو حنيفة : لا عليك حتى تتيقن الطلاق » (٤) .

والأصل المتيقن منه في هذا الرجل أن زوجته حلال ، والشك في أنه هل طلقها أم لا ؛ فينبغي استصحاب هذا الأصل حتى يقوم الدليل على خلافه . وبهذا أفناه أبو حنيفة . ثم

(١) المبسوط ٦٣/٢٢ . (٢) انظر: رسالة الكرخي ص ٨٠ ، والمبسوط ٨٦/١ .

(٣) المبسوط ج ١ ص ٨٦ . (٤) مناقب الإمام الأعظم ج ٢ ص ١٨٨ .

إن الكردي يروي أن هذا الرجل ذهب إلى الثوري بعد أبي حنيفة يستفتيه ، فقال له الثوري : لا يضرك الرجعة . ثم سأل شريكاً فقال : طلقها ثم راجعها . فجاء إلى زفر فحكى له الأقاويل . فقال : أما الإمام فقد أفتاك بالفقه ، والثوري بالورع ، وشريك بالحزم . سأضرب لك مثلاً : إن رجلاً شك أنه هل أصاب ثوبه نجس أم لا ، وقال أبو حنيفة : لا عليك قبل العلم بالنجاسة <sup>(١)</sup> ، وأما الثوري فقال : لو غسلته لا عليك ، وأما شريك فقال : بُل عليه ثم اغسله <sup>(٢)</sup> .

وكان من رأي إبراهيم النخعي في الرجل يجد <sup>(٣)</sup> البلل في طرف ذكره وهو في الصلاة أنه يعيد الوضوء والصلاة تحوطاً . وقد رواه عنه محمد بن الحسن في « الآثار » عن أبي حنيفة ، عن حماد ، عن إبراهيم . ثم قال محمد : « وأما نحن فنرى أن يمضي على صلاته ، ولا يعيد ولا يضرب يديه إلى الأرض ، ولا يمسح <sup>(٤)</sup> وجهه ولا يديه حتى يستيقن أن ذلك خرج منه بعد الوضوء . فإذا استيقن ذلك أعاد الوضوء . وهو قول أبي حنيفة » <sup>(٥)</sup> .

ويجب أن ننبه على أن بعض الأصوليين يقرر أن المذهب الحنفي يرى أن الاستصحاب « حجة للدفع لا للإثبات » <sup>(٦)</sup> ، وهو ما تدل عليه فعلاً فروع أبي حنيفة وأصحابه في مسائل توريث المفقود <sup>(٧)</sup> وفي بعض مسائل الشفعة .

\* \* \*

(١) يعني التيقن منها .

(٢) مناقب الإمام الأعظم ج ٢ ص ١٨٨ وشريك هو : ابن عبد الله النخعي الكوفي القاضي ( ٩٠ - ١٧٧ هـ ) راجع : تهذيب التهذيب ٣٣/٤ - ٣٣٧ .

(٣) يعني يحس .

(٤) يعني يتيمم .

(٥) جامع مسانيد الإمام الأعظم ج ١ ص ٣٥١ - ٣٥٢ .

(٦) راجع مثلاً : أصول التشريع الإسلامي ص ١٩٦ - ١٧٠ ، وانظر : أصول السرخسي ج ٢ ص ٢١٥ - ٢١٨ ومعنى هذه العبارة : أنه إنمّا يصلح حجة يدفع بها دعوى تغيير الحال التي كانت ثابتة أصلاً ، ولكنه لا يصلح حجة يطلب بها ترتيب آثار جديدة على اعتبارها ، فالمفقود مثلاً لا يورث بتقسيم ماله لكنه أيضاً لا يرث .

(٧) يروي السرخسي في باب ميراث المفقود أن مذهب أبي حنيفة أن المفقود « يجعل حياً في ماله ميتاً في مال غيره حتى لا يورث عنه ماله ولا يقسم بين ورثته ما لم يعلم موته ، ولا يعطى له ميراث أحد من قرابته إذا مات قبل أن تتبين حاله ، لكن يوقف نصيب المفقود » المبسوط ج ٣٠ ص ٥٤ ، ثم يقول السرخسي : إن ذلك عمل بالاستصحاب « الذي هو حجة في إبقاء ما كان على ما كان ، وليس بحجة في إثبات ما لم يكن ثابتاً » . المرجع السابق ، وانظر أيضاً : أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٥٣ ومراجعته .



### ثالثاً : سد الذرائع

يبدو من مراجعة فقه أبي حنيفة كله أنه كان يأخذ بسد الذرائع . لكنه كان أحياناً يؤثر القياس على سد الذريعة عند تعارضهما ، وكان مقياس الموازنة بينهما عنده ما يراه من وجوه تحقيق كل منهما للمصلحة . ويذهب زميلنا الأستاذ محمد هشام برهاني إلى أن عمل الحنفية بالاستحسان باب يلجون منه إلى العمل بالمصلحة ، وسد الذرائع من وجوه العمل بالمصلحة . ويصل من ذلك إلى أن هذا دليل على أنهم كانوا يعملون بسد الذرائع<sup>(١)</sup> . ثم قدم أمثلة من فروعهم تدل فعلاً على عملهم بسد الذرائع . ويعيننا منها ما يتصل بأبي حنيفة وأصحابه الكبار - وهو قليل - منه عدم قبول توبة الزنديق المرتد - في أظهر الروايتين عند الإمام أبي حنيفة - لأن قبولها منه - مع التيقن بالدلائل من حقيقة كفره - ذريعة إلى الاستخفاف بالدين واتخاذ إظهار التوبة جنة لأغراضه الخبيثة .

ومنها كراهية أبي يوسف لإتباع رمضان بست من شوال من غير فصل بإفطار يوم العيد ، خوفاً من أن يلحق ذلك بالفريضة<sup>(٢)</sup> .

ومما صح لدي في عمل أبي حنيفة بسد الذريعة : أنه « كره المباشرة الفاحشة للصائم ، وكذلك بأن يعانقها وهما متجردان ويمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها »<sup>(٣)</sup> وذلك خشية أن يؤدي ذلك إلى المحذور المحرم المستوجب للقضاء والكفارة مع أن المباشرة - في ذاتها - ليست محرمة . وقد روى السرخسي ذلك عن أبي حنيفة في سياق حديث عائشة أن رسول الله ﷺ : « كان يقبل وهو صائم وكان أملككم لأربه » وبعد أن يروي حديث : « من رتع حول الحمى ... »<sup>(٤)</sup> .

ويجب أن ننبه على أن الطحاوي قال في كراهية أبي حنيفة للإشعار<sup>(٥)</sup> . الثابت بسنة رسول الله ﷺ : « ما كره أبو حنيفة رحمه الله تعالى أصل الإشعار . وكيف يكره ذلك مع ما اشتهر فيه من الآثار ؟ وإنما كره إشعار أهل زمانه ؛ لأنه رآهم يستقصون ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة لسرايته خصوصاً في حر الحجاز ، فرأى الصواب في سد هذا الباب على العامة ؛ لأنهم لا يراعون الحد . فأما من وقف على ذلك<sup>(٦)</sup> بأن قطع الجلد

(١) سد الذرائع ، المجلد الثاني ص ٤٩٢ . (٢) المرجع السابق ص ٤٩٦ .

(٣) المبسوط ج ٣ ص ٥٩ . (٤) المرجع السابق ص ٥٨ .

(٥) أشعر البدنة : أعلمها بشق جلدتها بمبضع أو نحوه حتى يظهر الدم ويعرف أنها هدى ، وقيل : إنه الطعن

في سنائها الأيمن أو في أحد الجانبين حتى يظهر الدم . راجع مثلاً : بداية المجتهد ١/٣٨٧ .

(٦) يعني على الحد الذي سنه رسول الله ﷺ .

فقط دون اللحم فلا بأس بذلك» (١). وهذا عمل من أبي حنيفة بسد الذرائع إذا كان الحديث قد صح لديه . ولا تكون كراهيته لإشعار أهل زمانه ردًا لحديث رسول الله ﷺ بسد الذرائع أو بغيره ؛ لأن المناط فيهما مختلف ، حيث لا يكره أبو حنيفة أصل الإشعار ، وهو ما ثبت في السنة ، إنما يكره إشعار أهل زمانه - المختلف عن إشعار رسول الله ﷺ - المبالغ فيه بما يمكن أن يؤدي إلى أذى الحيوان وعذابه ، فكرهه أبو حنيفة سدًا للذريعة (٢) .

ومن تمسك أبي حنيفة بالقياس في مقابل سد الذرائع ما يرويه السرخسي من أن أبا حنيفة قال : لا بأس ببيع العصير والعنب لمن يتخذه خميرًا ؛ لأنه لا فساد في قصد البائع ، فإن قصده التجارة بالتصرف فيما هو حلال لاكتساب الربح . وإنما المحرم قصد المشتري اتخاذ الخمر منه . وهو كبيع الجارية لمن لا يستبرئها .

ويقول السرخسي : إن قول أبي حنيفة في ذلك هو القياس (٣) كما يروي ما يدل على أن أبا حنيفة أيضًا كان يجيز بيع الصنم والصليب لمن يعبدهما ، ويستدل لذلك بأن معاوية بعث بتمائيل وجدت في غنائم الحرب إلى أرض الهند لبيعها . ويقول إن رأي أبي حنيفة في ذلك أيضًا طريقه القياس (٤) .

ويبدو من مجموع ذلك كله : أن أبا حنيفة كان يرجع إلى القرآن ، والسنة والإجماع ، وقول الصحابي ، والقياس - على التفصيل السابق - ثم إنه كان يترك القياس مستحسنًا للاعتبارات السابقة ، وكان يعتبر سد الذرائع في اجتهاده ؛ لكنه كان يؤثر إعمال القياس في بعض ما يعارض فيه سد الذرائع ، وكان مقياسه في هذا - كما سبق - ما يراه من وجوه تحقيق كل منهما للمصلحة .

### رابعًا : شرع من قبلنا

لا نجد في فقه أبي حنيفة نفسه ما يدل على أنه كان له موقف تشريعي معين مما وصل إلينا بطريق صحيح مقبول عندنا من الشرائع السابقة على الإسلام . على أن أصوليي الحنفية بعد القرن الثاني يقررون في ذلك موقفًا ينسبونه إلى مذهبه بعامة ويستدلون عليه ببعض فروع أبي يوسف ومحمد ، ولا يحكون فيه خلافًا بينهما وبين أبي حنيفة ، مما

(١) المبسوط ج ٤ ص ١٣٨ .

(٢) راجع أيضًا : النكت الطريفة ص ٢٥ - ٢٧ ، واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ص ١٣٦ ، وجامع

مسانيد الإمام الأعظم ج ١ ص ٦٠ - ٦١ . (٣) المبسوط ج ٢٤ ص ٦ ، ٢٦ .

(٤) المبسوط ج ٢٤ ص ٤٦ ، والعمل بسد الذرائع في ذلك عندي أولى وأصح .

لا نجد معه مانعاً من أن ننظر إلى هذا الموقف على أنه كان موقف أبي حنيفة أيضاً ، بمعنى أنه أقر موقفه صاحبه في ذلك ، أو أنهما استنبطاه من بعض مسائله التي لم تصل إلينا بصورة تيسر لنا مثل هذا الاستنباط . وعلى أية حال فلو كان لأبي حنيفة خلاف فيما ذهب إليه صاحبه لسجل عنه هذا الخلاف ، لكننا لا نجد عنه في ذلك مخالفة كما لا نجد موافقة صريحة منسوبة إليه ، ومن ثم نسجل هذا الموقف مع الاحتمال السابق ، ومع احتمال أن المسألة لم تطف بذهنه أصلاً ، وأن أول من فكر فيها هما الصحابان .

ويذكر السرخسي : « وأصح الأقوال عندنا (١) أن ما يثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا ، أو ببيان من رسول الله ﷺ - فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا ﷺ ، ما لم يظهر ناسخه .

فأما ما علم بنقل أهل الكتاب ، أو بفهم المسلمين من كتبهم ؛ فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب ، فلا يعتبر نقلهم في ذلك لتوهم أن المنقول من جملة ما حرفوا ، ولا يعتبر فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لجواز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا .

والدليل على أن المذهب هذا : أن محمداً قد استدل في ( كتاب الشرب ) على جواز القسمة بطريق المهياة (٢) في الشرب بقوله تعالى : ﴿ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ ﴾ [الشعراء : ١٥٥] . وإنما أخبر الله تعالى بذلك عن صالح ﷺ . ومعلوم أنه ما استدل به إلا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا ﷺ .

واستدل أبو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى : ﴿ وَكُنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِيهَا أَنْ أَنْفَسَ بِالَّتَفْسِ ﴾ [المائدة : ٤٥] (٣) .

وسرى في الباب الثاني أن ما يعتد به مما يطلق عليه اسم « شرع من قبلنا » لا يمثل مصدرًا تشريعيًا مستقلًا في التشريع الإسلامي ، إنما هو داخل ضمن نصوصنا الدينية في القرآن والسنة . ولعل هذا يفسر ما نجده في فقه أبي حنيفة وغيره - مما سيأتي - مما يتصل بهذا الأمر .

(١) في مذهب أبي حنيفة .

(٢) المهياة : مفاعلة من الهيئة ، وهي الحالة الظاهرة للمتهدى للشيء كأن المتهايين لما تواضعا على أمر رضي كل منهما بحالة واحدة واختارها . ومقتضاها : أن يتراضيا على قسمة أمر بينهما بصورة معينة متفق عليها . انظر : كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٣٦ - ٩٣٧ .

(٣) أصول السرخسي ج ٢ ص ٩٩ - ١٠٠ وراجع : كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٣٢ - ٩٣٧ .

### خامساً : إجازة ( حيل شرعية ) لا تخرج عن مقاصد الشرع

أثير كثير من الغبار على مر العصور حول أبي حنيفة وأصحابه لما لصق بهم في أذهان كثير من الناس من ابتداعهم حيلًا مستوفية في مظهرها للشروط الشرعية ، لكنها تؤدي في مآلها إلى إسقاط أحكام الشرع وأهدافه .

وقد قام هذا الغبار على دعوى أن أبا حنيفة وضع كتابًا اسمه « الحيل » يبتكر فيه لضعاف الدين والزنادقة ما يخرجون به على أحكام الشريعة ، في صورة حيل موضوعة يأتقان في مظهرها ، بحيث تحقق أهدافها الأثيمة مع استيفائها شكلاً لمظاهر العمل الشرعي . وقد نقل عن عبد الله بن المبارك - وهو أحد تلاميذ أبي حنيفة - أنه قال : من نظر في « كتاب الحيل » لأبي حنيفة أحل ما حرم الله وحرم ما أحل الله <sup>(١)</sup> . لكن هذه الرواية لا تصح عن ابن المبارك الذي أجّل أبا حنيفة حيًا وميتًا ؛ لأن في سندها محمد بن إسماعيل السلمي الذي جرحه ابن أبي حاتم وحكى تجريحه .

وقد قال ابن تيمية في هذه الرواية - وما يشابهها - : « ولا يجوز أن ينسب الأمر بهذه الحيل التي هي محرمة بالاتفاق - أو هي كفر - إلى أحد من الأئمة . ومن ينسب ذلك إلى أحد منهم فهو مخطئ جاهل بأصول الفقهاء » . وقال تلميذه ابن القيم مثل ذلك . وهما من أكبر فقهاء المحدثين المدافعين عن أهل الحديث ومذاهبهم <sup>(٢)</sup> .

ويبدو أن بعض الحيل الشنيعة انتشرت بين الناس فعلاً بعد وفاة أبي حنيفة . ولقد قابلها العلماء والمحدثون مقابلة منكرة وسموا من يقول بها شيطانًا فاجرًا <sup>(٣)</sup> .

ولقد وصل الأمر ببعض كبار الأصوليين إلى حد أن ينسبوا إلى أبي حنيفة ما لم يصح لدينا بحال أنه أجازه أو قال به ، حيث يقول الشاطبي : إن حقيقة الحيل هي : « تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله - في الظاهر - إلى حكم آخر . فمآل العمل فيها حرم قواعد الشريعة في الواقع كالواهب ماله عند رأس الحول فرارًا من الزكاة ، فإن أصل الهبة على الجواز ، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعًا ، فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة ، فإذا جمع بينهما على هذا القصد ؛ صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة ، وهو مفسدة ، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية .

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٤٢٦ .

(٢) انظر : هامش المرجع السابق ص ٤٢٦ - ٤٢٧ والجزء الثالث من فتاوى ابن تيمية .

(٣) انظر : تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٨٥ .

ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضًا ، لكن على حكم الانفراد ، فإن الهبة على أي مقصد كانت مبطلّة لإيجاب الزكاة ، كإنفاق المال عند رأس الحول ، أو أداء الدين منه ، وشراء العروض به ، وغيرها مما لا تجب فيه زكاة ، وهذا الإبطال صحيح جائز ؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق ، لكن هذا بشرط ألا يقصد إبطال الحكم ، فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع ؛ لأنه عناد الشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة » ، ثم يصل إلى أن التحايل على الأحكام الشرعية باطل في الجملة <sup>(١)</sup> .

ولقد استعرضت فقه أبي حنيفة كله فلم أجده يبيح الحيلة السابقة لإسقاط الزكاة لا تصريحا ولا ضمنا . إنما الذي صح في هذا المجال عندي لم يكن بالنسبة لأبي حنيفة أو لمحمد أوزفر ، إنما كان بالنسبة لأبي يوسف بالذات مما سنفرده له مبحثا خاصا في الملحق بهذا القسم .

فما الذي صح عندنا خاصا بأبي حنيفة في الحيل ؟ .

مما لا شك فيه أن أبا حنيفة وأصحابه جميعا ابتكروا بعض الحيل الشرعية لتحقيق أهداف خاصة . فما مقياسنا في النظر إلى هذه الحيل من حيث ما أثير حول أبي حنيفة وأصحابه من غبار كثير في ذلك ؟ .

إننا نرى أن كل ما ينسب إلى أبي حنيفة وأصحابه في القرن الثاني من حيل يجب أن ينظر إليه بقياس واحد هو : هل كل حيلة تؤدي إلى إسقاط فرض ، أو تحريم حلال ، أو إباحة حرام ، أو خروج على قواعد الشرع ومقرراته وأهدافه ؟ فإن كان الجواب بالإيجاب ، كان لنا أن ننظر إلى أبي حنيفة وأصحابه على أنهم كانوا يتحايلون فعلا لما فيه هدم الدين في الحقيقة .

لكننا فيما صحت نسبته لأبي حنيفة وأصحابه - سوى أبي يوسف - لم نجد حيلة واحدة تؤدي إلى شيء مما ذكرناه . وذلك على التفصيل التالي :

نجد في كتاب (المبسوط) المحتوي على كتب ظاهر الرواية « كتاب الحيل » <sup>(٢)</sup> وفيه مسائل في الحيل لأبي حنيفة وصاحبيه .

كما أن المستشرق الألماني يوسف شخت طبع كتاب « الخارج في الحيل » لمحمد بن الحسن ، وهو يتضمن أيضا مسائل في الحيل لأبي حنيفة وأصحابه ، ويقع في ست وثمانين صفحة من القطع الكبير ، وقد رواه محمد عن أبي يوسف <sup>(٣)</sup> ، وكثير من

(٢) ج ٣٠ ص ٢٠٩ - ٢٢٤ .

(١) الموافقات ج ٤ ص ١٠١ .

(٣) انظر أيضا : حسن التقاضي ص ٣٣ .

مسائله رواية عن أبي حنيفة بطريق أبي يوسف . وقد ألحق به في نفس الطبعة « كتاب الحيل » السابق المستخرج من « المبسوط » .

ويروي السرخسي أن بعض العلماء قد شك في صحة نسبة هذا الكتاب لمحمد بن الحسن ، وأن بعضهم الآخر كان يقول : بل هو من تأليف محمد بن الحسن فعلاً . ويقول السرخسي : إن هذا الرأي الثاني هو الصحيح ، ويستدل لذلك بأنه ينبغي ألا يتخرج أحد من نسبة « الحيل » لأبي حنيفة وأصحابه ؛ لأن الحيل في الأحكام المخرجة عن الآثام جائزة عند جمهور العلماء « وإنما كره ذلك بعض المتعسفين لجهلهم وقلة تأملهم في الكتاب والسنة » .

ثم يستشهد على جواز أصل العمل بالحيل بقوله تعالى : ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْفَراً فَأَضْرِبْ بِهٖ وَلَا تَحْنُتْ ﴾ [ص : ٤٤] وهو تعليم مخرج لأيوب عليه السلام من يمينه التي حلف ليضربن زوجته مائة في قصة طويلة (١) .

« وأما السنة : فما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم الأحزاب لعروة بن مسعود في شأن بني قريظة : فلعلنا أمرناهم بذلك . فلما قال له عمر رضي الله عنه في ذلك ، قال عليه السلام : « الحرب خدعة » . وكان ذلك من اكتساب حيلة ومخرج من الإثم بتقييد الكلام بلعل (٢) . ثم يقول السرخسي : « فمن كره الحيل في الأحكام فإنما يكره في الحقيقة أحكام الشرع . وإنما يقع مثل هذا الاشتباه من قلة التأمل .

فالحاصل : أن ما يتخلص به الرجل من الحرام ، أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل فهو حسن . وإنما يكره من ذلك أن يحتال في حق لرجل حتى يبطله ، أو في باطل حتى يمويه ، أو في حق حتى يدخل فيه شبهة . فما كان على هذا السبيل فهو مكروه (٣) . وقد قرر كثير من فقهاء الحنفية هذا الفرق بين نوعي الحيل ، وبنوا حكم التحريم أو التحليل على ما تؤدي إليه كل حيلة بحسب هذا التفريق ، وسلموا جميعاً بأن أبا حنيفة - كان يقول بالحيل ويعلمها للناس ، لكن حيلة هذه لم تكن - على سبيل القطع - مما يؤدي إلى محرم (٤) - ولنراجع في سبيل ذلك ما صحت نسبته إليه من الحيل .

(١) الخراج في الحيل ص ٨٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٨ والمبسوط ج ٣٠ ص ٢٠٩ .

(٣) المرجعان السابقان ص ٨٨ - ٨٩ ، و ص ٢١٠ و (مكروه) في كلام السرخسي هنا بمعنى (محرم) وانظر ص ٣٨٧ من هذه الدراسة .

(٤) انظر مثلاً : مناقب الإمام الأعظم للكردي ج ١ ص ١٥٦ - ١٥٧ .

وأول ما نلاحظه في هذه المراجعة : أن هناك تشابهاً كبيراً - يصل أحياناً إلى حد المماثلة . بين مسائل كتاب « المخارج في الحيل » ومسائل كتاب « الحيل » المستخرج من ظاهر الرواية في المبسوط (١) . ثم نقرر أننا لم نجد في أحد الكتابين - ولا غيرهما مما تصح نسبته - مسألة واحدة منسوبة لأبي حنيفة أو لمحمد تؤدي إلى شيء مما هو باطل ، بل إننا نستطيع أن نلمح في وضوح أن الهدف من هذه الحيل كلها هو اتخاذ طريق توافق الشرع لإعطاء العقود والتصرفات صيغة الحل دون أن تؤدي هذه الطرق - في قليل أو كثير - إلى إسقاط حق أو ارتكاب محرم . وذلك مثل : « جاء رجل إلى أبي حنيفة وقال : لي ابنٌ كبير وفيه بعض المجانة ، إن لم أزوجه امرأة أخاف أن يقع في الزنا . وزوجته امرأة ، فطلق فذهب مالي ، ثم اشترت له جارية فأعتقها وأتلف مالي . فأيش أصنع ؟ فقال أبو حنيفة : اشتر جارية لنفسك ، ثم زوجها من ابنك ، فإن جاء الطلاق بقي مالك على الإطلاق ، وإن جاء العتاق لم يصح بالاتفاق » (٢) .

وجاء رجل إلى أبي حنيفة وقال : « أصابني جنابة ، وحلفت على امرأتي بالطلاق ثلاثاً ألا أغتسل من هذه الجنابة . فأخذ أبو حنيفة بيد الرجل وقام معه يجره ، فمرا على قنطرة على نهر ، فدفعه أبو حنيفة فوق الرجل في النهر حتى انغمس في الماء ، فقال له : اخرج وأقم على امرأتك فإنك قد تطهرت ولم تغتسل » (٣) يعني بإرادتك .

« وسئل أبو حنيفة عن رجل دخل عليه اللصوص فأخذوا ماله واستحلفوه بالطلاق والعتاق لا يخبر عنهم أحدًا أنهم سرقوه أبدًا . فشكا ذلك إلى أبي حنيفة ، فأرسل أبو حنيفة إلى خيار الحي الذي هو فيه فقال لهم : إن اللصوص دخلوا على هذا الرجل وقد حلف ألا يذكرهم ، فإن رأيتم أن تؤجروا ، ويرد الله عليه ماله ، ولا يحنث ، فلا تدعوا أحدًا من رجال الحي الذي أنتم فيه إلا أدخلتموه مسجدكم هذا - أو دارًا - ثم أخرجوا واحدًا واحدًا ، ثم تقولون للمسروق : هذا منهم ؟ فإن كان منهم فأسكت أيها المسروق ، وإن لم يكن منهم فقل ليس منهم . ففعلوا ، فظفروا بماله ورد عليه » ولم يحنث في أيمانه (٤) .

... هذه نماذج من الحيل التي صحت نسبتها إلى أبي حنيفة ، والتي لم نجد واحدة منها - أو مما نسب إلى محمد بن الحسن - تسقط حقاً أو تؤدي إلى باطل . فليس فيما صحت نسبته إلى أحدهما حيلة واحدة لإسقاط الزكاة أو الشفعة أو استبراء الجارية أو

(١) راجع مثلاً أبواب : الإجارة ، والوكالة ، والصلح .

(٢) مناقب الإمام الأعظم للموفق ج ١ ص ١٦٣ . (٣) المرجع السابق ص ١٦٥ .

(٤) المخارج في الحيل ص ٤٣ - ٤٤ وراجع : المبسوط ج ٣٠ ص ٢٤٣ .

القصاص أو أي حق آخر لله أو للعباد . أما ما يتصل من ذلك بأبي يوسف بالذات فله موضع آخر سنفصل القول فيه ..

كان أبو حنيفة إذن يستخدم ما كان يملكه من إمكانيات عقلية خصبة بالغة الثراء لتحقيق أغراض تشريعية . لكنه - ومع محمد - لم يخالف في كل ذلك مقررًا تشريعيًا بأية صورة من الصور . إنما الذي كان يسعى إليه حقًا هو المحافظة على الحقوق وتحقيق المصالح والتيسير على الناس وإيجاد مخارج مشروعة لهم في كربهم . وكل ذلك مما يتمشى مع قاعدة ( رفع الحرج ) وهي مقرر تشريعي عام تآزرت على إثباته نصوص كثيرة جدًا .

### سادسًا : الفقه الافتراضي وكثرة التفريع

يتميز فقه أبي حنيفة وأصحابه بكثرة التفريع في المسائل وكثرة المسائل المفترضة التي تستنبط لها أحكام . ويبدو أنه كان من منهجه ألا يقف في الفتوى عند حد المسائل الواقعية المعاصرة له ، بل إنه لم يكن يجد بأسًا من أن يجيب عن كل ما يسأل عنه وإن لم يمثل واقعه مواجهة ، كما كان يفرع هو وأصحابه على أصولهم في الاستنباط مسائل كثيرة تتضمن عقلاً إمكان الوقوع وإن لم تقع في عصرهم .

ولقد عبر أبو حنيفة عن ذلك بوضوح فيما قاله لقتادة بن دعامة حينما حاوره في بعض المسائل ، حيث قال له قتادة : قد وقع هذا ؟ .. فقال له أبو حنيفة : وإن لم يقع نستعد له <sup>(١)</sup> . وأيضًا فقد قال أبو حنيفة : « إن العلماء يستعدون للبلاء ويتحرزون منه قبل نزوله ، فإذا نزل عرفوه وعرفوا الدخول فيه والخروج منه » <sup>(٢)</sup> .

ولقد كان أبو حنيفة يكثر من الفتوى من أول النهار إلى أن يعلو حتى قيل له : لو كان أبو بكر أو عمر مكانك وورد على أحدهما ما ورد عليك من هذه المسائل المشكلة لكفا عن بعض الجواب ووفقا عنه <sup>(٣)</sup> .

وقال سفيان بن عيينة : « ما رأيت أحدًا أجزأ على الله من أبي حنيفة ، أتاه رجل من أهل خراسان بمائة ألف مسألة فقال : إني أريد أن أسألك عنها . قال : هاتها <sup>(٤)</sup> . ومن المؤكد أن هذا العدد مبالغ فيه جدًا ، إلا أن المقطوع به من مجموع الروايات

(١) انظر : التمهيد ، المبحث السادس ، الفقرة السادسة ومراجعتها .

(٢) مناقب الإمام الأعظم للموفق ج ١ ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٣) الانتقاء ص ١٤٧ . (٤) المرجع السابق ص ١٤٨ - ١٤٩ .



كلها أن أبا حنيفة لم يكن يجد حرجاً في أن يفتي في كل ما يرى فيه رأياً بالغاً ما بلغ .. لكن ألم يكن يتوقف عن الفتوى أبداً؟ بلى، كان يفعل ذلك في حالة واحدة هي ما إذا تعارضت الآثار والأدلة في المسألة بما لم يستطع معه استنباط قول منها يطمئن إليه بعد بذل أقصى جهده في إعمال الرأي في ذلك، ومن ثم توقف عن الفتوى في أطفال المشركين لتعارض الآثار والأدلة فيهم على هذا النحو - فيما يذكره السرخسي (١) - ولسبب آخر - فيما أعتقد - هو أن المسألة لا يبنين عليها عمل أو منفعة عملية، ومن ثم لم يشأ المجازفة فيها حين لم يبد له الأمر بوضوح.

على أن مجموع المسائل التي توقف فيها قليل جداً يصل إلى حد الندرة بالنسبة لعشرات الآلاف من المسائل التي أفتى فيها ولم يقل في شيء منها: لا أدري.

ولا نجد بين أصحاب المناهج التشريعية في القرن الثاني كلها من يساوي أبا حنيفة وأصحابه في هذه النزعة الواضحة إلى الإكثار من التفرع والافتراض والفتوى، ويبدو أن ذلك كان امتداداً لإكثار أبي حنيفة من القياس واعتباره محوراً أساسياً في تفكيره (٢)، حيث يقود القياس دائماً إلى ضرب الأمثال والنظائر، والتفريق بين الأمور، وجمع المتشابه منها، والتدليل على وجوه الفرق أو وجوه الشبه بضرب الأمثلة المفترضة، والإجابة عن كل ما يوحد من مسائل تتطلب الفتوى واقعية كانت أو غير واقعية ما دامت الإمكانيات العقلية المجردة تجيزها.

ويقول الأستاذ محمد الخضري بحق: إن فقهاء العراق «اعتمدوا كثيراً على قوة التخيل، فأدى ذلك بهم إلى أن أخرجوا للناس ألوفاً من المسائل، منها ما يمكن وجوده، ومنها ما تنقضني الأجيال ولا يحس الإنسان بوجوده» (٣).

ولا يحتاج الأمر هنا إلى تمثيل، فإن من يتصفح أي جزء من كتب ظاهر الرواية أو شروحها مثل المبسوط سيجد عشرات الأمثلة الدالة على ذلك. لكن هناك أبواباً معينة تبدو فيها هذه الظاهرة أكثر وضوحاً، وذلك ما يقصده الأستاذ الخضري بقوله: «ومما يقضي بالعجب أنهم اتخذوا ثلاثة موضوعات أساساً لمئات من المسائل التي كدوا في إبراز الجواب عنها وهي: الرقيق والتصرف فيه، والزوجة وطلاقها، والأيمان والحنث فيها» (٤).

(١) المبسوط ج ٣٠ ص ٢٥٤.

(٢) راجع (الاستحسان)، الفقرة الرابعة (ص ٣٦٥).

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٧٧.

(٤) المرجع السابق ص ٢٧٨ وقد حاول الأستاذ الخضري تحليل اهتمامهم الكبير بهذه الموضوعات الثلاثة بما يرتبط ببعض أوضاع القرن الثاني وأحداثه. انظر ص ٢٧٨ - ٢٨٢.

### سابقاً : الرأي بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ

سئل أبو حنيفة عن اجتهاده : « هو الحق الذي لا شك فيه ؟ فأجاب « واللّه ما أدري ، لعله الباطل الذي لا شك فيه » (١) .

وقال أبو حنيفة أيضاً : « هذا الذي نحن فيه رأي ، لا نجبر أحداً عليه ، ولا نقول يجب على أحد قبوله بكرهية ، فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به » (٢) .  
وقال : « علمنا هذا رأي ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، ومن جاءنا بأحسن منه قبلناه منه » (٣) أو : « فهو أولى بالصواب منا » (٤) .

فهذا - وغيره كثير - يدل على أن أبا حنيفة لم يكن يرى أن نتائج اجتهاده هي الصواب المطلق الذي لا احتمال فيه لخطأ ، وأن كل ما خالفه هو الخطأ الذي لا احتمال فيه لصواب ، ذلك أنه كان يرى أن كل اجتهاد محتمل لأن يكون صواباً أو خطأ ، والرأي مشترك ، إلا أنه يجب على كل مجتهد أن يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده ؛ لأنه أقصى ما استطاعه ، ولا يكلف الإنسان إلا وسعه فإذا بذله فقد أدى ما عليه (٥) ، ولا بأس بأن يكون بعد ذلك خطأ أو صواباً ؛ فإن العلم اليقيني في ذلك عند الله وحده .  
ولم يكن أبو حنيفة يرى أن للمجتهد أن يترك نتيجة اجتهاده إلا إذا تبين له يقيناً أنه قد أخطأ الصواب فيه ، فعند ذلك يجب عليه تركه إلى ما يتبين له أنه الصواب .

وقد فعل أبو حنيفة ذلك كثيراً مما وصف معه بالورع (٦) والإخلاص لله . ولعل إدراكه لإمكان الخطأ في اجتهاده هو الذي جعله يقول : لا يحل لمن يفتي عن كتيبتي (٧) أن يفتي حتى يعلم من أين قلت (٨) . وهذا بالطبع في حق من يستطيع أن يتفهم أدلة أبي حنيفة ووجهات نظره في أحكامه - كما يدل عليه قوله : ( يفتي ) - وإلا فإنه قد

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٤٢٤ والمناقب للموفق ج ٢ ص ١٥٣ .

(٢) الانتقاء ص ١٤٠ .

(٣) ملخص إبطال القياس ص ٦٦ ، وإعلام الموقعين ج ١ ص ٨٦ .

(٤) المناقب للموفق ج ١ ص ٧٦ - ٧٧ . (٥) المرجع السابق ص ١٢٠ .

(٦) انظر : المرجع السابق ج ١ ص ١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠٩ ، وقد قال أبو حنيفة في إحدى مرات رجوعه :

« إن العلم يحتاج إلى أن يعرض على الله تعالى فلا تأنف إذا أخطأت أن ترجع إلى الحق . ثم رجع » المناقب للموفق ج ١ ص ٢٠٩ ، وانظر أيضاً : الانتقاء ص ١٤٠ .

(٧) يعني مما يكتبه عني . (٨) الانتقاء ص ١٤٥ .

أباح للعامي تقليد (١) المفتي المجتهد الذي يثق في صحة علمه وفتواه وأهليته في الجملة .  
 لكن نتائج الاجتهاد تختلف في المسألة الواحدة - فهل الحق فيها واحد أو متعدد ؟ .  
 يروي السرخسي أنه : « نقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه : كل مجتهد مصيب والحق عند  
 الله واحد . أي مصيب في طريق الاجتهاد ابتداء ، وقد يخطئ انتهاء فيما هو المطلوب  
 بالاجتهاد ، ولكنه معذور في ذلك لما يأتي بما في وسعه » (٢) . ثم يستشهد بحديث  
 معاذ بن جبل المشهور .

وهكذا كان أبو حنيفة يرى أن الحق في ذاته وعند الله واحد في كل أقوال  
 المجتهدين ، لكنه يجب على كل منهم أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده دون أن يقطع بأنه  
 الصواب اليقيني ؛ وذلك لأنه قد أدى ما بوسعه .

\* \* \*

### ثامنًا : المصطلحات الفقهية الخاصة

يستخدم أبو حنيفة أحيانًا لفظ ( الكراهة ) بمعنى ما لا يستحسن فعله في مثل :  
 « وأما نكاح الصابئة : فإنه يجوز للمسلم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ويكره » (٣) ،  
 كما أنه يستخدمه أيضًا فيما هو محرم لا جواز فيه .

ويروي السرخسي أن أبا حنيفة سئل : « إذا قلت في شيء ( أكره ) ما رأيك فيه ؟  
 قال : إلى الحرمة أقرب » (٤) ، كما روى أن أبا يوسف سأله عن ذلك أيضًا فقال له :  
 « إذا قلت في شيء ( أكرهه ) فما رأيك فيه ؟ قال : التحريم » (٥) .

ويبدو من مجموع مسائل أبي حنيفة في ذلك أنه كان يستخدم هذا المصطلح فيما  
 ليس مباحًا لإباحة مطلقة ؛ بل هو إلى الحرمة أقرب ، ثم إنه كان يستخدمه في درجات  
 متفاوتة في الحرمة يدل عليها السياق ، وأدناها ما يستحسن عدم فعله من غير إيجاب  
 مطلق كما في نكاح المسلم للصابئة ، وجانب الحرمة فيه أكثر من جانب الإباحة . ومنها  
 ما فيه معنى كراهة التنزيه كما قررها الفقهاء والأصوليون بعده من مثل ما يرويه  
 السرخسي : « وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فإنه كان يكره لحم الخيل ، فظاهر اللفظ

(١) راجع : أصول السرخسي ج ٢ ص ١٠٨ . (٢) المبسوط ج ١٦ ص ٦٩ .

(٣) المبسوط ج ٤ ص ٢١١ ، وانظر ج ١ ص ٣٧ . (٤) المبسوط ج ٣٠ ص ٢٧٨ .

(٥) المبسوط ج ١١ ص ٢٣٣ وقد فسرها السرخسي بأنها كراهة التحريم .

في ( كتاب الصيد ) يدل على أن الكراهة للتزويه فإنه قال : رخص بعض العلماء في لحم الخيل ، فأما أنا فلا يعجبني أكله « (١) .

وأعلى هذه الدرجات في الحرمة : ما يجب تركه مما ليس فيه شيء من الجواز مثل ما يرويه السرخسي : « قال أبو يوسف رحمه الله تعالى : سألت أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن قتل النساء والصبيان والشيخ الكبير الذي لا يطبق القتال والذين بهم زمانة لا يطبقون القتال ، فنهى عن ذلك وكرهه . والأصل فيه قول رسول الله ﷺ حين رأى امرأة مقتولة : « ها ، ما كانت هذه تقاتل » . فهذا تنصيص على أنها لا تقتل ، والشيخ الكبير ومن به زمانة في هذه الصفة » (٢) .

ويستخدم أبو حنيفة في مواطن كثيرة جداً ألفاظ ( الجائز ) و ( المحرم ) و ( المباح ) بمعانيها المعروفة المتبادرة إلى الذهن .

كما يستخدم مصطلح ( لا خير فيه ) بمعنى المحرم في مثل قول السرخسي رواية عنه : « وإذا أسلم دراهم ودنانير في طعام وقد علم وزن أحدهما ولم يعلم وزن الآخر - فلا خير فيه عند أبي حنيفة » وذلك أن إعلام القدر فيما يتعلق العقد على قدره شرط عنده « فإذا لم يعلم وزن أحدهما بطل العقد في صحته لانعدام شرط الجواز ، فيبطل في حصة الآخر أيضاً لاتحاد الصفقة أو لجهالة حصة الآخر » (٣) .

كما يستخدم أبو حنيفة مصطلح ( لا يطيب لي الريح ) بمعنى أن الربح غير حلال لمكتسبه (٤) .

ويستخدم مصطلح ( لا بأس به ) بمعنى الجائز الذي لا حرمة فيه ولا استحباب (٥) . ويستخدم ( مستحب ) بمعنى ما يستحسن فعله دون وجوب مثل ما يرويه السرخسي من أن الانتظار بعد كل ترويحتين في صلاة التراويح « مستحب . هكذا روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى » (٦) .

ويستخدم لفظ ( سنة لا يجوز تركها ) في معنى السنة المؤكدة التي لا تصل إلى الواجب أو الفرض ، كما يدل عليه السياق في مثل : « عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى : إن التراويح سنة لا يجوز تركها ؛ لأن النبي ﷺ أقامها ثم بين العذر في ترك المواظبة على أدائها في

(١) المرجع السابق .

(٢) المبسوط ج ١٠ ص ١٣٧ .

(٣) المبسوط ج ١٢ ص ١٤٩ .

(٤) انظر : المبسوط ج ١٢ ص ١٧٢ .

(٥) المبسوط ج ٢٤ ص ١٥ .

(٦) المبسوط ج ٢ ص ١٤٥ ، وانظر ج ١٠ ص ٩٩ .

المسجد وهو خشية أن تكتب علينا ، ثم واطب عليها الخلفاء الراشدون ﷺ » (١) .

كما يدل مجموع فقه أبي حنيفة على أنه كان يفرق بين مفهوم ( الفرض ) ومفهوم ( الواجب ) بما لا نرى فيه فرقاً عند غيره من فقهاء القرن الثاني ، حيث كان يرى أن الفرض هو الثابت قطعاً بالكتاب ، أو السنة المتواترة ، أو الإجماع ، مثل وجوب الصلاة ، والواجب ما يجب الالتزام به لكنه لم يثبت على وجه اليقين القاطع مثل الفرض ، وذلك مثل تعيين قراءة الفاتحة في الصلاة .

ويحكي السرخسي أن الشافعي ينكر وجود الواجب بهذا المعنى ويلحقه بالفرض . ويرد السرخسي عليه بأنه موجود ؛ لأن ما ثبت بخبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوي ، ومن ثم لا يكفر جاحده ، ولا يستوي مع ما علم بطريق التواتر (٢) .

ويذكر السرخسي قصة تدل بوضوح على أن أبا حنيفة كان يفرق بينهما على النحو السابق فيروى : « حُكِيَ عن يوسف بن خالد السمطي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : قدمت على أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فسألته عن الصلاة المفروضة كما هي ؟ فقال : خمس ، فسألته عن الوتر ، فقال : واجب . فقلت لقلة تأملي : كفرت (٣) . فتبسم في وجهي . ثم تأملت فعرفت أن بين الواجب والفريضة فرقاً كما بين السماء والأرض . فيرحم الله أبا حنيفة ويجازيه خيراً على ما هداني إليه » (٤) .

ويشرح السرخسي وجه هذا التفريق فيقول : « إن فريضة القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به وهو قوله تعالى : ﴿ فَاقْرَأْهُ وَمَا يَنْسَرَنَّ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ [الزمل : ٢٠] . وتعيين الفاتحة ثابت بخبر الواحد ، فمن جعل ذلك فرضاً كان زائداً على النص ، ومن قال : يجب العمل من غير أن يكون فرضاً كان مقرراً للثابت بالنص على حاله ، وعاملاً بالدليل الآخر بحسب موجهه . وفي القول بفريضة ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذي فيه شبهة عن درجته ، أو حظ للدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته . وكل واحد منهما تقصير لا يجوز المصير إليه » (٥) . وقد مر بنا أيضاً أن أبا حنيفة جعل الركوع الثابت بالقرآن فرضاً ، وألحق به الاطمئنان فيه الثابت بخبر الواحد إلحاق الواجب بالفرض بحيث لا يغيره ولا ينسخه (٦) .

(١) المبسوط ج ٢ ص ١٤٥ . (٢) أصول السرخسي ج ١ ص ١١٠ - ١١٢ .

(٣) يقصد أن يقول لأبي حنيفة ( كفرت ) ، وإنما أضاف الكفر إلى نفسه تعظيماً وتوقيراً لأستاذه .

(٤) أصول السرخسي ج ١ ص ١١٢ . (٥) أصول السرخسي ج ١ ص ١١٢ - ١١٣ .

(٦) راجع ( الخاص والعام في القرآن ) عنده .

# مناهج

## التشريع الإسلامي

### في القرن الثاني الهجري

#### الباب الأول

المناهج والسماات التشريعية في القرن الثاني

( ويحتوي على تسعة أقسام )

ملحق  
بالقسم الرابع

دراسة تحليلية منهجية لما اختلف فيه الرأي بين  
أبي حنيفة وأصحابه الكبار أبي يوسف ، ومحمد ، وزفر

( ويضم ثلاثة فصول )

تقديم : تعريف بهؤلاء الأصحاب .

الفصل الأول : هل كان لأحد منهم منهج مستقل

عن منهج أبي حنيفة الذي قررناه ؟ .

الفصل الثاني : أسباب الاختلاف بين أبي حنيفة وأصحابه .

الفصل الثالث : ملاحظات خاصة في تطبيق أصحاب أبي

حنيفة للمنهج الموحد .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

## تقديم تعريف بهؤلاء الأصحاب

### أبو يوسف

هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب ، ولد بالكوفة سنة ١١٣ هـ (١) وتوفي سنة ١٨٢ هـ . وتلمذ على ابن أبي ليلى تسع سنين ، ثم تحول إلى أبي حنيفة (٢) وقد تلقى أيضًا عن يحيى بن سعيد الأنصاري وسليمان الأعمش وهشام بن عروة وعطاء بن السائب ومحمد بن إسحاق والحسن بن دينار والليث بن سعد وغيرهم (٣) .

وقد كان لأبي يوسف اهتمام خاص بالحديث وروايته « ولم يختلف يحيى بن معين وأحمد بن حنبل وعلي بن المديني في أنه ثقة » (٤) . كما كان يحفظ التفسير والمغازي وأيام العرب . وقد تلقى ابن حنبل عنه الحديث في مستهل حياته العلمية (٥) . وقد تولى القضاء ببغداد للدولة العباسية ولم يزل بها إلى أن مات في خلافة الرشيد (٦) . وقد حاول أن يجلس للفتوى في حياة أبي حنيفة ، لكن أبا حنيفة أرسل إليه بمسائل صعبة أدرك منها أبو يوسف أنه ما زال محتاجًا إلى أن يتلقى العلم على يد أستاذه (٧) .

وعندما مات أبو حنيفة تصدى أبو يوسف للفتوى وعاش اثنتين وثلاثين سنة كاملة يفتي ويواصل جهود أستاذه وينميها ويضع الكتب في فقهه . وقد قال الموفق المكي وغيره : إن أبا يوسف كتب (٨) في أصول مذهب أبي حنيفة ، بيد أن كل ما بقي لنا مما كتبه إنما هو في الفقه والحديث ، وأعني : رسالته في الخراج ، واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى والرد على سير الأوزاعي ، والآثار وهو مسند أبي حنيفة نفسه جمعه صاحبه أبو يوسف بعد وفاته وأضاف إليه مروياته الخاصة في مواضع منه .

(١) هذا هو المشهور المذكور في كتب المؤرخين القدماء . راجع مثلاً : مناقب الكردي ج ٢ ص ١١٧ ، وتاريخ بغداد ج ١٤ ص ٢٤٣ لكن الأستاذ محمد زاهد الكوثري يستدل على أنه ولد سنة ٩٣ هـ . انظر : حسن التقاضي ص ٦ ، ٧ وهذه القضية لا تعيننا هنا .

(٢) انظر : الميسوط ج ١١ ص ١٥٠ . (٣) مناقب الكردي ج ٢ ص ١١٧ - ١١٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١١٩ . (٥) شذرات الذهب ج ١ ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(٦) الفهرست لابن النديم ص ٢٠٣ . (٧) شذرات الذهب ج ١ ص ٢٢٩ .

(٨) انظر : مناقب الموفق ج ٢ ص ٢٤٥ ، ومناقب الكردي ج ٢ ص ١٢٤ ، وشذرات الذهب ج ١ ص

٣٠١ وسنعرض لهذه القضية - إن شاء الله - عند حديثنا عن الشافعي واطلع علم الأصول .



### محمد بن الحسن

هو أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني ، ولد بواسط سنة ١٣٥ أو ١٣١ هـ أو ما بينهما على اختلاف بين الرواة <sup>(١)</sup> ، وتوفي سنة ١٨٩ هـ بالري . وقد انتقل إلى الكوفة وطلب الحديث فسمع من معسر بن كدام ومالك بن مسعود وعمر بن ذر والأوزاعي والثوري وغيرهم ، ثم طلب الفقه وأخذ عن أبي حنيفة في آخر حياته ، ثم أخذ عن صاحبه الكبير أبي يوسف ، وتولى قضاء الرقة للرشيد <sup>(٢)</sup> وكان قد أقام عند مالك ثلاث سنين وسمع منه ( الموطأ ) وقرأه عليه <sup>(٣)</sup> ثم كتب بعد ذلك في الرد على أهل المدينة . ويعتبر محمد بن الحسن بحق جامع فقه أبي حنيفة وأصحابه ومُدَوَّنُهُ في كتبه الشهيرة: الجامع الصغير ، والجامع الكبير ، والمبسوط ( أو الأصل ) والسير الصغير ، والسير الكبير ، والزيادات . وتسمى ( الأصول ) أو ( ظاهر الرواية ) لأنها مروية عن محمد بن الحسن برواية الثقات كما سبق <sup>(٤)</sup> . ويضاف إلى هذه الكتب كتاب ( الآثار ) وفيه الأحاديث التي تأخذ بها مدرسة أبي حنيفة ، وكتاب ( الرد على أهل المدينة ) الذي رواه الشافعي عنه في الأم <sup>(٥)</sup> ، وتعقب كل مسألة فيه ، إما بانتصار أهل المدينة ، وإما بموافقة لأبي حنيفة <sup>(٦)</sup> والكتاب أصلاً عبارة عن مسائل خالف فيها أبو حنيفة أهل المدينة . وتروى عن محمد بن الحسن أيضًا كتب أخرى لا تبلغ في صحة روايتها عنه مبلغ الكتب السابقة وهي : الكيسانيات ، والهارونيات ، والجرجانيات ، والرقيات ، وزيادة الزيادات وهي تعرف بالنوانر ، لكنها لم ترو عن محمد من طرق توجب الاطمئنان <sup>(٧)</sup> ، ومن ثم يستقي الفقهاء فقه أبي حنيفة وأصحابه من الكتب الأولى التي تبلغ درجة عالية من الثقة بروايتها عن محمد .

\* \* \*

- (١) راجع مثلاً: الانتقاء ص ١٧٤ ، وشذرات الذهب ج ١ ص ٣٢١ ، ومناقب الكردي ج ٢ ص ١٤٧ .
- (٢) انظر : المراجع السابقة والفهرست لابن النديم ص ٢٠٣ .
- (٣) انظر : آداب الشافعي ص ١٧٣ ، و ١٧٤ وحلية الأولياء ج ٦ ص ٣٢٠ .
- (٤) انظر : أبو حنيفة وفقهه ، الفقرة الثانية . (٥) ج ٧ ص ٢٧٧ - ٣٠٣ .
- (٦) راجع تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ٣٠٥ .
- (٧) انظر المرجع السابق ص ٣٠٩ ، وأبو حنيفة لأبي زهرة ص ٢٢٢ ، وراجع الفوائد البهية ص ١٦٣ ، والفهرست لابن النديم ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

## زفر بن الهذيل

وقد أحرته في الذكر عن صاحبيه بالرغم من أنه أولهم وفاة ؛ لأنه أقل منهما شهرة ، ولأن ما بقي لنا من فقهه خاصة لا يقارب ما بقي لأيهما ، ولأنه كان أقل منهما بكثير - جهداً في بناء المذهب ، وأثراً في بقائه واستمراره ، حيث لم تؤثر عنه كتب ولم تعرف له رواية لمذهب شيخه ، ولأن علماء الحنفية أنفسهم - على اختلاف طبقاتهم وأزمانهم - لا يذكرونه إلا بعد أبي يوسف ومحمد . وربما كان لموته المبكر أثر في ذلك كله .

وهو أبو الهذيل زفر بن الهذيل ولد سنة ( ١١٠ هـ ) وتوفي بالبصرة سنة ( ١٥٨ هـ ) وكان أولاً من أصحاب الحديث ، ثم تفقه على أبي حنيفة ، فغلب عليه الرأي والقياس حيث كان أقيس أصحاب أبي حنيفة ، وقال عنه ابن سعد : لم يكن في الحديث بشيء <sup>(١)</sup> . وهو أقدم صحبة لأبي حنيفة من صاحبيه أبي يوسف ومحمد .

ويروي الكردي أنه كان « قليل الكتابة .... يحفظ ما يسمع » وأنه قال بعد وفاة أبي حنيفة : « لم اجترئ أن أخالف الإمام بعد وفاته ؛ لأنني إذا خالفته في حياته وأبرزت وأتيت بالدليل الأزمني بالحق الظاهر من ساعته وردني إلى قوله . فأما بعد وفاته فكيف أخالفه وربما لو كان حيًا وحاجني لردني إلى قوله ؟ » <sup>(٢)</sup> .

وإذا صحت نسبة هذا القول إلى زفر فهذا يعني أن كل الآراء التي أثرت عنه في خلاف أبي حنيفة إنما أظهرها في حياته وحتى سنة ( ١٥٠ هـ ) . بل إن هذا القول يعني أيضًا أنه حتى هذه الآراء التي أظهر فيها خلافاً لأبي حنيفة في حياته قد رده فيها أستاذه إلى قوله وألزمه الحجة فوافقه .. لكننا نأخذ هذا القول منه - إن صح - على أنه تعبير عن احترامه الكبير لأستاذه العظيم ، وإجلاله لشأنه وعلمه بعد وفاته ، وإظهاره لانضوائه تحت مذهبه على وجه العموم .

وقد نقل عن أبي يوسف مثل ذلك أيضًا بالنسبة لأبي حنيفة بعد وفاته <sup>(٣)</sup> . لكن هذا لم يمنع من أن يخالفه في العديد من آرائه كما سيأتي . وهكذا يقال بالنسبة لزفر الذي لم يعيش بعد أستاذه إلا ثمان سنوات .

\* \* \*

(١) الفوائد البهية ص ٧٥ - ٧٧ ، والفهرست لابن النديم ص ٢٠٢ ، والانتقاء ص ١٧٤ .

(٢) مناقب الإمام الأعظم للكردي ج ٢ ص ١٨٥ .

(٣) انظر : تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٤٠ .

رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

## هل كان لأحد منهم منهج مستقل عن منهج أبي حنيفة الذي قرناه؟

### الفصل الأول

يروى أبو المؤيد الخوارزمي أن أبا حنيفة كان إذا طلب حكماً لواقعة « شاور أصحابه ، وناظرهم ، وحاورهم ، وسألهم ، فيسمع ما عندهم من الأخبار والآثار ، ويقول ما عنده ، ويناظرهم شهراً أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال فيثبته أبو يوسف رضي الله عنه . حتى أثبت الأصول على هذا المنهاج شورى ، لا أنه تفرد بذلك كغيره من الأئمة » (١) .

هكذا كان الأمر في حياة أبي حنيفة وحتى موته سنة ١٥٠ هـ ، وعندما مات كان قد أرسى قواعد مذهبه على أصول وأسس معينة شاركه في وضعها وتميمتها أصحابه وبخاصة أبو يوسف وزفر ؛ حيث كان كل منهما في سن وعلم يؤهله لهذه المشاركة ، على حين كان محمد صغيراً ما يزال مبتدئاً في طلب العلم بيد أنه كان في سن تسمح له بأن يفهم ما يدور حوله بين أبي حنيفة وأصحابه الكبار .

وفي الحقيقة فإن ما يعرف باسم ( مذهب أبي حنيفة ) يتميز بسمة خاصة لا نجدها في مذاهب غيره من الفقهاء ذوي المذاهب المتبعة - مما نعرفه - فما يعرف بفقهاء مالك إنما هو نتيجة مباشرة لجهود مالك الفقهية نفسه ، وهكذا الشأن بفقهاء الشافعي ، حيث وقف أصحاب كل منهما من إمامه موقف المتلقي المتعلم لا موقف المشارك المدلي برأيه .

أما ( فقه أبي حنيفة ) : فهو في الحقيقة يطلق على مجموعة الأحكام التي عرفت عن أبي حنيفة وأصحابه أبي يوسف ومحمد وزفر « وإنما نسب هذا المذهب إلى أبي حنيفة ؛ لأنه كان عميدهم وأستاذهم » كما يقول بحق أستاذنا الجليل علي الخفيف (٢) .

وإذا كان أبو حنيفة قد سمح لكبار أصحابه بأن يدلي كل منهم برأيه ويناظره فيه ، ويشاوره - على النحو الذي قرره الخوارزمي وتؤيده نصوص أخرى كثيرة - فهذا اعتراف ضمني منه بأن من أصحابه من بلغ رتبة تؤهله للاجتهد المستقل في الأحكام الفقهية بحيث يشارك بجهده في تقرير أصول المذهب وإثبات أحكامه في الفروع .

وفي الحقيقة : فلقد كانت مسألة استقلال أصحاب أبي حنيفة الكبار باجتهد مستقل عن اجتهاد إمامهم ، أو تبعيتهم له في ذلك ، من المسائل التي أثارت خلافاً نظرياً بين

(١) جامع مسانيد الإمام الأعظم ج ١ ص ٣٣ .

(٢) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٦٩ .

بعض العلماء ، كل منهم يرجع فيه إلى تقديره الخاص لجهود أبي يوسف ومحمد زفر في تكوين ما يسمى بـ ( مذهب أبي حنيفة ) ؛ حيث ذهب اللكنوي <sup>(١)</sup> والشاطبي وابن الكمال <sup>(٢)</sup> . وغيرهم إلى أن هؤلاء الأصحاب كانوا مجتهدين في المذهب « قادرين على استخراج الأحكام من القواعد التي قررها الإمام » <sup>(٣)</sup> ، بينما ذهب الحضري والكوثري وأستاذانا الجليلان علي الخفيف ومحمد أبو زهرة وغيرهم إلى أن هؤلاء الأصحاب كانوا مستقلين في تفكيرهم الفقهي كل الاستقلال ، ولم يكونوا مجرد تابعين لأبي حنيفة مخرجين على مذهبه <sup>(٤)</sup> .

فما موقفنا من هذه القضية ؟ .

نلاحظ أولاً أنه حتى الذين أثبتوا أن لهؤلاء الأصحاب تفكيراً فقهيًا مستقلاً عن تفكير إمامهم ابتداءً قد قالوا أيضًا : إنه بالرغم من هذا الاستقلال فإن أصولهم في معظمها تتفق مع أصول إمامهم أبي حنيفة ، إلا أن هذا الاتفاق لم يكن مرجعه تبعيتهم له في تفكيره وجهوده وأصوله ، بل كان ذلك عن اقتناع من كل منهم - بعد نظر وتفكير مستقل وتبادل رأي حر - بصحة هذه الأصول التي اتفقوا فيها مع إمامهم ، فلا يستلزم هذا التشابه الحكم بالتبعية ؛ لأنه اتفاق في النتائج وليس نتيجة للالتزام المبدئي بمطلق التقليد والتابعة <sup>(٥)</sup> . وهذا يعني اتفاق القولين جميعًا على اتحاد أصول أبي حنيفة - في مجموعها - مع أصول أصحابه الكبار ، بصرف النظر عما إذا كان هذا الاتحاد نتيجة للالتزام المبدئي بأصول إمامهم - كما يقول أصحاب الرأي الأول - أو أنه كان نتيجة للنظر الحر المستقل - كما يقول أصحاب الرأي الثاني - ويستطيع كل من الرأيين بعد ذلك أن يجد له ما يؤيده بين النصوص الكثيرة المنقولة عن أبي حنيفة وأصحابه .

إلا أن من شروط البحث العلمي - كما أفهمه - ألا يسلم صاحبه بأية نتيجة بناءً على مجرد الجدل النظري وتبادل الآراء ووجهات النظر في مسألة يستطيع أن يقطع فيها

(١) هو محمد بن عبد الحي اللكنوي الهندي صاحب كتاب ( الفوائد البهية في تراجم الحنفية ) وقد ولد سنة ١٢٦٤ هـ وتوفي سنة ١٣٠٤ هـ .

(٢) هو أحمد بن سليمان الذي ولي مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية وتوفي سنة ٩٤٠ هـ .

(٣) انظر : الفوائد البهية ص ٦ ، والموافقات ج ٤ ص ٥٣ ، وحسن التقاضي ص ٥٢ ، وأبو حنيفة لأبي زهرة ص ٤٣٧ .

(٤) انظر : تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٣٥ - ٢٣٦ ، وحسن التقاضي ص ٢٣ - ٢٥ وأسباب اختلاف

الفقهاء ص ٢٦٩ ، وأبو حنيفة لأبي زهرة ص ٤٤٠ - ٤٤١ .

(٥) انظر : حسن التقاضي ص ٦٠ ، وأبي حنيفة ص ٤٤١ .

برأي حاسم يجد ظروفه مهياً أمامه ، وإن كان القطع بمثل هذا الرأي يحتاج إلى جهود كبيرة أسهل منها بكثير أن يسلم بما يقدمه له الحوار الجدلي النظري .

وهذا يصدق إلى أقصى حد على هذه القضية ، ذلك أن كلاً من أبي حنيفة وأصحابه لم يسجل لنا - فيما بقي عنه - تقريراً أصولياً لمنهجه التشريعي المفصل . إلا أن فقه كل منهم في الفروع قد بقي لنا ، ومنه نستطيع أن نقطع بالرأي الحاسم في المسألة . وبناءً على ذلك فقد جمعت الآراء التي اختلف فيها القول بين أبي حنيفة وأصحابه ، أو بينه وبين بعضهم ، أو بين بعضهم والآخر ، وبوبتها بحسب ما تتبعه من أصول ودلائل ، وعرضتها على منهج أبي حنيفة المستخلص من فقهه - فوجدت أن ما اتفق عليه العلماء في أصول أبي حنيفة وأصول أصحابه صحيح في مجموعته ، حيث وجدت أن أصول أصحاب أبي حنيفة الثلاثة هي نفس أصوله على وجه العموم . كما وجدت أن مفهوم كل أصل منها عند كل منه هو نفس مفهومه عند أبي حنيفة ؛ فهم يأخذون بالكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس والاستحسان والعرف بمثل مفاهيمها عند أبي حنيفة على وجه العموم . لكنهم يختلفون بعض الاختلافات الجزئية في تطبيق هذه الأصول - مما سأعرض له تفصيلاً - لكن هذا الاختلاف - وإن نتج عنه اختلاف القول بينهم في مسائل كثيرة - لا يدل على اختلاف جوهري يمكن رصده وتقريره في الخطة التشريعية العامة ؛ إذ هي متفقة بينهم جميعاً في أسسها العامة وإن اختلف تطبيقها بينهم بعض الاختلاف مما سأفصل القول فيه ، ومما لا يتعارض في النهاية مع هذا الاتفاق . بل هو - كما سيبدو - أمر طبعي حينما يقوم عدة رجال كل منهم يملك موهبة الاستقلال الفكري بتطبيق خطة منهجية واحدة متفق عليها .

أما سبب هذا الاتفاق العام : فهو - كما تبين لي من مراجعة مجموع النصوص - متضمن في رواية الخوارزمي التي بدأت بها هذا الفصل ، وأعني أن كبار أصحاب أبي حنيفة اشتركوا معه في حياته في تقرير هذه المفاهيم ، وتمييزها والاستدلال لها ، وكان الأمر بينهم شوري في ذلك كما تنص على ذلك الرواية ، ومن ثم لم يستقل أبو حنيفة بتقرير خطته التشريعية بل شاركه فيها كبار أصحابه ، وبهذا لا يكون أي واحد منهم مجرد تابع مطبق لهذه الخطة ، إنما هو مشاركة مؤسس في أصل البناء الفكري المنهجي الذي ينسب إلى أبي حنيفة باعتباره كان رائدهم وشيخهم الذي أخلصوا له ونسبوا إليه الفضل حيّاً وميتاً . ومن المؤكد - من مراجعة فقه محمد بن الحسن وآرائه وأقواله - أنه أقر هذه الخطة التشريعية في عمومها ، وطبقها هو أيضاً في اجتهاده بعد وفاة الشيخ ، وسجل

فقه المدرسة كلها في كتبه التي أصبحت عماد هذا المذهب ومرجعه الأساسي الأصيل .  
وقد عاش كل من الأصحاب الثلاثة قدر ما عاش بعد وفاة الشيخ يطبق الخطة العامة المتفق عليها ، وينميها ، ويستدل لها ، وينسبها إلى شيخه مسجلاً له الفضل العظيم .  
على أننا يجب أن ننبه على أن هذه المشاركة لا تنفي أن أبا حنيفة نفسه أسهم بأكبر جهد فيها . ولعله كان يتولى مهمة التنسيق النهائية طالباً فيها الرأي والشورى أيضاً ،  
ومن ثم فإنه يجوز لنا أن ننسب - كما فعلنا - هذا المنهج المشارك فيه إليه ، لكن مع الإعلام بهذه المشاركة . فهو في الحقيقة « منهج مدرسة أبي حنيفة بالكوفة » و « منهج مدرسة الكوفة الفقهية في عصر أبي حنيفة وأصحابه » . وكما يقول الأستاذ الكوثري بحق : فإن ما يسمى بهذا إنما يطلق على نتاج مدرسة الكوفة في عهد أبي حنيفة وأصحابه ؛ لأن الكوفة كان فيها ما يطلق عليها اسم « المجمع الفقهي » الذي كان أبو يوسف من أركانه ، كما كان أبو حنيفة ومحمد وزفر (١) .

لا يكشف فقه كل من أصحاب أبي حنيفة في مجموعته عن منهج مستقل متميز عما استخلصناه ونسبناه إليه ، وذلك بالمعنى الذي نطلبه في استقلال المنهج وتميزه . لكن هذا يقودنا إلى سؤال مهم هو :

إذا كان أبو حنيفة وأصحابه الكبار يطبقون منهجاً عاماً واحداً فكيف اختلف كثير من آرائهم هذا الاختلاف الذي يلحظه بوضوح كل من يقرأ كتب المذهب الأساسية ؟ .

والإجابة عن هذا السؤال : هي موضوع الفصل التالي ؛ فقد قمت بتحليل مدروس لأوجه الاختلاف في الرأي في المدرسة الحنفية في القرن الثاني معتمداً على فقه أبي حنيفة وأصحابه في الفروع ، وما تدل عليه من أصول ودلائل ، وما تقود إليه من ملاحظات وسمات ، وانتهيت إلى هذه النتائج المعللة التي أذكرها في الفصل التالي .  
وسنرى من خلالها أن اتحاد المنهج العام بينهم جميعاً لم ينف خلافتهم في تطبيق جزئياته في مسائل متعددة ، بيد أنه كانت لهذا الخلاف أسباب واضحة سنعرض لها مبينين أن أبا حنيفة نفسه لو مر بظروفهم التي مروا بها بعد وفاته لوافقهم في كثير مما اختلفوا معه فيه .

\* \* \*

## الفصل الثاني أسباب الاختلاف بين أبي حنيفة وأصحابه

إذا راجعنا كل الاختلافات الفقهية بين أبي حنيفة وأصحابه أبي يوسف ومحمد وزفر، أو بينه وبين بعضهم، أو بين هؤلاء الأصحاب أنفسهم؛ فلن نجد شيئاً من ذلك راجعاً إلى اختلاف المنهج العام بينهم، ذلك أن هذه الاختلافات ترجع إلى الأسباب الأربعة الآتية:

السبب الأول: اختلاف القول بينهم في المسألة الواحدة بسبب اختلاف الحديث الذي صح لدى كل منهم فيها.

ومن ذلك: ما يرويه السرخسي من أنه إذا قال الإمام بعد ركوعه: «سمع الله لمن حمده» قال من خلفه: «ربنا لك الحمد». ولا يقول الإمام هذه الجملة الأخيرة في قول أبي حنيفة، ويقولها في قول أبي يوسف ومحمد اللذين استشهدا بحديث عائشة أن النبي ﷺ «كان إذا رفع رأسه من الركوع قال: سمع الله لمن حمده، ربنا لك الحمد». أما أبو حنيفة فقد استشهد بحديث آخر قال فيه رسول الله ﷺ: «وإذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا لك الحمد» فقسم هذين الذكرين بين الإمام والمقتدي، ومطلق القسمة يقتضي ألا يشارك كل واحد منهما صاحبه في قسمه (١).

ويروي السرخسي: «فأما الخيل السائمة إذا اختلط ذكورها وإناثها ففيها الصدقة في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى، إن شاء صاحبها أدى عن كل فرس ديناراً، وإن شاء قومها وأدى عن كل مائتي درهم خمس دراهم. وعند أبي يوسف ومحمد - والشافعي - رحمهم الله تعالى: لا شيء فيها». ثم يروي السرخسي «وجه قولهم قول رسول الله ﷺ: «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة».

وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: «عفوت لأمتي عن صدقة الخيل والرقيق، إلا أن في الرقيق صدقة الفطر».

«واحتج أبو حنيفة رحمه الله تعالى بحديث ابن الزبير عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم، وليس في المرابطة شيء» وأن عمر ابن الخطاب ﷺ كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح ﷺ وأمره أن يأخذ من الخيل السائمة



عن كل فرس دينارًا أو عشرة دراهم» (١) .

فهذا - وما يشابهه (٢) - راجع إلى اختلاف الحديث الذي يستشهد به كل منهم في المسألة . ولقد عاش زفر بعد أبي حنيفة ثمانية أعوام - وعاش أبو يوسف اثنين وثلاثين ، وعاش محمد تسعة وثلاثين . فأتاحت لهم هذه السنوات الاطلاع على روايات لأحاديث ترجحت عندهم صحتها ، فعملوا بها وتركوا بعض الأحاديث التي ترجحت عند أبي حنيفة صحتها من قبل . كذلك أتاحت هذه السنوات الطويلة لأبي يوسف ومحمد خاصة أن يرحل كل منهما إلى المدينة ويطلع على فقه الحجازيين وأحاديثهم . كما أن احتكاك الشافعي بمحمد بن الحسن ومناظراته له أفادت محمد بن الحسن أيضًا في إعلامه بأخبار وآثار لم تكن منتشرة عند العراقيين من قبل . وكما سبق فقد رحل محمد بن الحسن إلى المدينة ولازم مالكًا ثلاث سنين وقرأ عليه « الموطأ » وأصبح من أشهر رواة واطلع على أحاديثه وطرقها ، وكثير منها لم يكن منتشرًا عند العراقيين في زمن أبي حنيفة ، ولم تكن طرق روايتها المفصلة مشهورة لديهم .

وأما أبو يوسف : فقد رحل هو أيضًا إلى المدينة وأفاد من حديثها مثل ما أفاد محمد بن الحسن . ومن أبرز الأمثلة على ذلك : ما يرويه السرخسي في « كتاب الوقف » حيث يقول : « وظن بعض أصحابنا رحمهم الله أنه (٣) غير جائز على قول أبي حنيفة ، وإليه أشير في ظاهر الرواية فيقول : أما أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه فكان لا يجيز ذلك . ومراده ألا يجعله لازمًا . فأما أصل الجواز فثابت عنده ؛ لأنه يجعل الوقف حابسًا للعين على ملكه صارفًا للمنفعة إلى الجهة التي سماها فيكون بمنزلة العارية ، والعارية جائزة غير لازمة» (٤) .

« فأما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فقالا : الوقف يزيل ملكه ، وإنما يحبس العين عن الدخول في ملك غيره ، وليس من ضرورة ذلك امتناع زوال ملكه ، فلزوال الملك في حقه يلزم حتى لا يورث عنه بعد وفاته ؛ لأن الوارث يخلف المورث في ملكه .

وكان أبو يوسف رحمه الله تعالى يقول أولاً بقول أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ولكنه لما حج مع الرشيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فرأى وقوف الصحابة رضوان الله عليهم بالمدينة ونواحيها رجع فأفتى بلزوم الوقف . فقد رجع عند ذلك عن ثلاث مسائل : إحداها : هذه . والثانية : تقدير الصاع بشمانية أرتال . والثالثة : أذان الفجر قبل طلوع الفجر . وحثتهم (٥) في ذلك الآثار

(١) المبسوط ج ٢ ص ١٨٨ .

(٢) انظر مثلاً : المبسوط ج ١ ص ٥٤ ، وج ١٠ ص ٤١ ، وج ٣٠ ص ١٦٩ .

(٣) يعني الوقف . (٤) المبسوط ج ١٢ ص ٢٧ . (٥) يعني أهل المدينة .

المشهوره عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، ومنهم عمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعائشة وحفصة رضي الله تعالى عنهم ، فإنهم باسروا الوقف وهو باق إلى يومنا هذا .

ثم يروي السرخسي : « وقد استبعد محمد رحمه الله قول أبي حنيفة في الكتاب لهذا ، وسماه تحكما على الناس من غير حجة فقال : ما أخذ الناس بقول أبي حنيفة وأصحابه إلا بتركهم التحكم على الناس ، فإذا كانوا هم الذين يتحكمون على الناس بغير أثر ولا قياس لم يقلدوا هذه الأشياء » (١) .

ولم يكن هذا القول من أبي حنيفة تحكما بغير دليل صحيح ، إنما كان سببه أنه لم يتح له في حياته ما أتيح لصاحبيه من اطلاعهم على صحة الأخبار والآثار عن رسول الله ﷺ والصحابة في ذلك .

ومن ذلك ما يرويه أبو يوسف عن خلاف العلماء في جواز مزارعة الأرض : حيث يروى أن أهل الحجاز وأهل المدينة يكرهون ذلك في الأرض البيضاء ولا يرون بأسا بالمزارعة في النخل والشجر ، أما أهل الكوفة : فقد اختلفوا بينهم في جواز ذلك ، وكان أبو حنيفة فيمن لم ير المزارعة تبعا لما وصله من أحاديث في ذلك (٢) ، لكن أبا يوسف يعلق على رأيه هذا بقوله : « فكان أحسن ما سمعنا في ذلك - والله أعلم - أن ذلك (٣) جائز مستقيم ، اتبعنا الأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ في مساقاة خير ؛ لأنها أوثق عندنا وأكثر وأعم مما جاء في خلافها من الأحاديث » (٤) وهنا أيضا صح الحديث عند أبي يوسف في جواز المزارعة ، فأخذ به مخالفا أستاذه الذي كان قد صح عنده في نفس المسألة حديث آخر .

... أهذا خلاف من أبي يوسف لمنهج أبي حنيفة ؟ لا ؛ لأن هذه المخالفة لا تعدو أن تكون تطبيقا لمنهج أستاذه نفسه على وجه العموم في الأخذ بالحديث إذا صح . وقد أتاحت لأبي يوسف ظروف تؤكد فيها من صحة الحديث فعله به وخالف أستاذه الذي لم يتح له ما أتيح لتلميذه .

ويجب أن ننبه هنا إلى أننا لم نجد في كل ما أثر عن أبي يوسف أو محمد مقاييس

(١) المبسوط ج ١٢ ص ٢٨ .

(٢) راجع : جامع مسانيد الإمام الأعظم ج ٢ ص ٧٧ - ٨١ .

(٣) يعني المزارعة . (٤) الخراج لأبي يوسف ص ٥٠ - ٥١ .

في قبول الأخبار تختلف عن مقاييس أبي حنيفة السابقة ، فالمقاييس واحدة في مجموعها ، لكنه أتيح لأبي يوسف ومحمد من ظروف تطبيقها ما لم يتح لأبي حنيفة في حياته . وهذا هو سبب اختلاف الرأي في كل هذه المسائل وما يشابهها .

أما زفر : فلا نجد له مخالفات كثيرة ترجع إلى هذا السبب كما وجدنا لأبي يوسف ومحمد - وذلك كله في نطاق خلافهم مع أبي حنيفة في المسائل - والسبب في ذلك : هو أن زفر لم يتح له أن يطلع على كثير من الأحاديث التي اطلع عليها أبو يوسف ومحمد بعد وفاة أبي حنيفة ، فقد مات زفر بعد أستاذه بثمان سنوات فحسب ، ولم يؤثر عنه أنه رحل إلى المدينة أو غيرها في طلب حديثها بعد وفاة أستاذه على النحو الذي أثار عن أبي يوسف ومحمد .

وبهذا أيضًا يصح ما لاحظته بعض الباحثين من أن فقه مذهب أبي حنيفة تغير بعض الشيء على يد أبي يوسف ومحمد وأضرابهما عما كان عليه في زمن أبي حنيفة نفسه ، وكان من أسباب ذلك : رجوعهم إلى الأحاديث التي صحت عندهم مما لم يصل لإمامهم بطريق صحيح (١) .

نريد أن نصل من ذلك كله إلى أن المسائل الراجعة إلى اختلاف الحديث المستدل به لا ترجع في حقيقتها إلى اختلاف المنهج المتبع في قبول أو رفض هذه الأحاديث ، إنما ترجع إلى ظروف تطبيق هذا المنهج حيث أتيح لأصحاب أبي حنيفة ما لم يتح له من طرق رواية للحديث صحت عندهم - بناء على تطبيق نفس المنهج - ولم تصل إليه أصلاً ، أو لم تصل إليه بطرق قوية صحيحة ، حيث كانت طرقها القوية الصحيحة في المدينة أو غيرها من الأمصار الإسلامية التي لم يتيسر له الاتصال بها على النحو الذي تيسر لصاحبيه أبي يوسف ومحمد خاصة من بعده .

والسبب الثاني لهذا الاختلاف : اختلاف الأعراف الاجتماعية التي عاصرت الصحابين وشاهداها عن الأعراف الاجتماعية التي سادت عصر أبي حنيفة وشاهدها ، وذلك في الأحكام التي يرجع فيها إلى الأعراف والعادات .

ذلك أن أبا حنيفة وأصحابه جميعًا يتفقون على الرجوع إلى الأعراف والعادات في بعض المسائل التشريعية ، لكن الأعراف التي سادت أهل الكوفة في الثلاثين أو الأربعين

(١) انظر : فقه أبي يوسف بين معاصريه من الفقهاء ص ١١٢ ، والنص بأكمله منقول من كتاب ( ضحى

سنة التي أعقبت وفاة أبي حنيفة اختلفت شيئاً ما عن الأعراف التي سادت عصره ، وكان هذا الاختلاف سبباً في اختلاف الرأي بينهم في كثير من المسائل التي مردها إلى العرف . وأيضاً فلقد شاهد الصاحبان من أعراف البلاد ما لم يشاهده أو يعاصره أبو حنيفة ، وكان لذلك أيضاً أثر في اختلاف الرأي بينهم .

ومن ذلك : ما يرويه السرخسي في « المهر » حيث يقول : « إذا سمي <sup>(١)</sup> في المهر بيتاً ، فالمراد منه متاع البيت عادة دون البيت <sup>(٢)</sup> المسمى . وهذا معروف بالعراق ، يتزوج على بيت أو بيتين فيريدون متاع البيت مما تجهز به تلك المرأة ، وينصرف إلى الوسط من ذلك لاعتبار معنى المعاوضة - على ما قلنا - ثم قال أبو حنيفة رحمته الله : قيمة البيت أربعون درهماً وقيمة الخادم أربعون ديناراً .

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى : هو على قدر الغلاء والرخص .

وليس هذا باختلاف في الحقيقة ، ولكن أبا حنيفة رحمه الله تعالى قصر فتواه على ما شاهده في زمانه ، وهما زادا على ذلك وبيننا الفتوى في الأوقات والأمكنة كلها . والأمر على ما قالوا ، فإن القيم تختلف باختلاف الغلاء والرخص <sup>(٣)</sup> . وهكذا قال أبو حنيفة بعرف عصره ، لكنهما رأيا أن عرف زمانهما اختلف عما كان في عصر أستاذهما ، ثم رأيا أعراف الأمصار كلها تختلف باختلاف العصور والأمكنة ، فحكما العرف تحكيماً مطلقاً لا يخالفهما هو في أصله ، بيد أنه اقتصر في فتواه على عرف الكوفة في عصره . وكما قال السرخسي بحق : فليس هذا اختلافاً في المنهج ، إذ الجميع متفقون على تحكيم العرف أصلاً والرجوع إليه .

ونجد في فقه أبي حنيفة وأصحابه أمثلة كثيرة جداً يرجع خلاف القول فيها بينهم إلى هذا السبب . ومنها ما رواه السرخسي من قوله : « وإذا لم يطعن الخصم في الشاهد فلا ينبغي أن يسأل <sup>(٤)</sup> عنه في قول أبي حنيفة رحمته الله ولكنه يقضي بظاهر العدالة ، إلا أن يطعن الخصم .

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : يسأل عنهم وإن لم يطعن الخصم .

وقيل : هذا اختلاف عصر وزمان ، فقد كان أبو حنيفة رحمه الله يفتي في القرن

الثالث <sup>(٥)</sup> وقد شهد فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصدق والخيرية بقوله صلى الله عليه وسلم : « خير الناس

(٢) يعني البناء .

(٤) القاضي .

(١) يعني الزوج .

(٣) المبسوط ج ٥ ص ٦٩ .

(٥) يعني : الجيل الثالث من أجيال الإسلام .

قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يفشو الكذب ، حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد .... الحديث « وكان الغلبة للعدول في ذلك الوقت ، فلهذا كان يكتفى بظاهر العدالة . وهما أفتيا بعد ذلك في القرن الذي شهد رسول الله ﷺ على أهله بالكذب بقوله ﷺ : « ... ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد » (١) .

ويروي السرخسي في « باب الوكالة بالصرف » : « وإذا ما وكله بألف درهم يصرفها له بدنانير ، فصرفها الوكيل بدنانير كوفية - فهو جائز في قول أبي حنيفة ؛ لأن وزن الكوفية كوفية .

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : أما اليوم فإن صرفها بكوفية مقطعة لم يجز ؛ لأن وزن الكوفية اليوم على الشامية الثقال ، وإنما جاز قبل اليوم ، فإن صرفها بكوفية مقطعة لم يجز ؛ لأن وزن الكوفية كان على الكوفية المقطعة ففيه النقص .

وهذا اختلاف عصر ، فأبو حنيفة أفتى بما كانت عليه المعاملة في عصره وهما كذلك . والحاصل : أنه يعتبر في كل زمان ومكان ما هو المتعارف » (٢) .

ويروي في باب الأيمان : « ولو حلف لا يأكل رأسًا فهذا على رعوس البقر والغنم ، وهذا لأننا نعلم أنه لم يرد رأس كل شيء ، وأن رأس الجراد والعصفور لا يدخل في هذا - وهو رأس حقيقة (٣) - فإذا علمنا أنه لم يرد الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو الرأس الذي يشوى في التناير ويباع مشويًا . فكان أبو حنيفة رحمه الله يقول أولاً : يدخل فيه رأس الإبل والبقر والغنم ؛ لأنه رأى عادة أهل الكوفة ، فإنهم يفعلون ذلك في هذه الرعوس الثلاثة . ثم تركوا هذه العادة فرجع وقال : يحنث في رأس البقر والغنم خاصة .

ثم إن أبا يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى شاهدا عادة أهل بغداد وسائر البلدان أنهم لا يفعلون ذلك إلا في رأس الغنم خاصة ، فقالا : لا يحنث إلا في رؤوس الغنم . فعلم أن الاختلاف اختلاف عصر وزمان ، لا اختلاف حكم وبيان . والعرف أصل في مسائل الأيمان » (٤) .

والدليل على أن هذا الاختلاف كله ليس اختلاف منهج وأصل دليل : أن أبا حنيفة نفسه غير حكمه في حياته حين غير أهل الكوفة أعرفهم وعاداتهم في المسألة كما في المثال الأخير .

(١) المبسوط ج ١٦ ص ٨٨ ، وراجع في أمثلة مشابهة : ج ١٩ ص ١٦٦ .

(٢) المبسوط ج ١٤ ص ٦٦ . (٣) يعني : في أصل الاستعمال اللغوي .

(٤) المبسوط ج ٨ ص ١٧٨ .

ويجب أن ننبه على أن جميع المسائل التي ترجع إلى هذا السبب منحصرة بين أبي حنيفة من ناحية وأبي يوسف ومحمد من ناحية أخرى ، ذلك أن زفر لم يعيش أو يتنقل بحيث يشاهد ويعاصر ما شاهدها وعاصرها .

والسبب الثالث : لهذا الاختلاف : تطبيق منهج أبي حنيفة نفسه في التخير من أقوال الصحابة - إذا اختلفوا في المسألة - مع عدم الخروج عن مجموع أقوالهم فيها .

وقد مر بنا منهج أبي حنيفة في ذلك <sup>(١)</sup> . وقد صرح بالالتزام بذلك أيضًا أبو يوسف <sup>(٢)</sup> ومحمد بن الحسن <sup>(٣)</sup> . وبالرغم من اتفاق أبي حنيفة وأصحابه جميعًا في ذلك فإنهم عند تطبيقهم الفعلي لهذا الالتزام كانوا يختلفون في بعض آرائهم الناتجة عنه تبعًا لاختلاف الأقوال التي يختارها كل منهم من أقوال الصحابة في المسألة الواحدة .

ومن ذلك : أن السرخسي روى في باب « زكاة المعادن » أن أبا حنيفة قال : إنه لا شيء في اللؤلؤ والعنبر . وقال أبو يوسف : فيهما الخمس . أما أبو يوسف فقد اختار ما روى عن عمر بن الخطاب في ذلك ، وأما أبو حنيفة - وواقفه محمد - فقد اختار ما روي عن ابن عباس في أن العنبر لا شيء فيه ، ويقاس عليه اللؤلؤ <sup>(٤)</sup> .

ويروي السرخسي : أنه لا قطع على النباش في قول أبي حنيفة ومحمد . وقال أبو يوسف : يقطع . « والاختلاف بين الصحابة رضوان الله عليهم : فعمرو وعائشة وابن مسعود وابن الزبير رضوان الله عليهم أجمعين قالوا بوجوب القطع ، وابن عباس رضي الله عنه كان يقول : لا قطع عليه » <sup>(٥)</sup> . وإن طلق امرأته واحدة أو اثنتين ، ثم تزوجها بعد زوج قد دخل بها - فهي عنده على ثلاث تطليقات مستقبلات في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى . وهو قول ابن عباس وابن عمر وإبراهيم وأصحاب عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه ، وعند محمد وزفر والشافعي رحمهم الله تعالى : هي عنده بما بقي من طلاقها ، وهو قول عمر وعلي وأبي بن كعب وعمران بن الحصين وأبي هريرة رضي الله عنه . فأخذ الشبان من الفقهاء بقول المشايخ من الصحابة رضوان الله عليهم . والمشايخ من الفقهاء بقول الشبان من الصحابة رضوان الله عليهم <sup>(٦)</sup> .

وهكذا يتحد المصدر التشريعي اتحادًا تامًا ، ثم تختلف النتائج تبعًا لتطبيقه .

(١) راجع (قول الصحابي) عند أبي حنيفة .

(٢) انظر : الخراج لأبي يوسف ص ٩٣ ، ١٠١ .

(٣) انظر : جامع بيان العلم ج ٢ ص ٢٦ .

(٤) المبسوط ج ٢ ص ٢١٢ - ٢١٣ .

(٥) المبسوط ج ٩ ص ١٥٩ .

(٦) المبسوط ج ٦ ص ٩٥ .

والسبب الرابع : لهذا الاختلاف : اختلاف وجهة النظر الخاصة إلى الاعتبارات العقلية والتشريعية في المسألة الواحدة ، اختلافًا لا يرجع إلى اختلاف الأصول ، وإنما يرجع إلى التقدير الذاتي في النظرة إلى هذه الاعتبارات في كل مسألة ، حيث يؤثر بعضهم بعضها ويؤثر بعضهم الآخر غيره ، مع اتحاد المصدر والخطة التشريعية العامة بينهم جميعًا ، مما لا يمكن معه للباحث مهما راجع النظر المدقق في أوجه الاختلاف عندئذ أن يستخلص منه تمييزًا أو استقلالًا في المنهج التشريعي العام .

وهذا النوع من الاختلاف يتخذ عدة مظاهر : منها : أن تكون المسألة محتملة للقياس أو تركه استحسانًا - تبعًا لما يراه الفقيه - فيؤثر بعضهم القول فيها بالقياس حيث يرى أن القول به لا يفحش في المسألة ولا يعارض تحقق مصلحة مطلوبة ، بينما يؤثر آخر ترك القياس استحسانًا لما يراه محققًا لمصلحة مطلوبة .

ومنها : أن يفهم كل منهم من النص المستدل به في المسألة غير ما يفهمه الآخرون ، مع ثبوت هذا النص عندهم جميعًا ، واحتماله لكل فهم مما قيل فيه .

ومنها : أن يرى بعض أصحاب أبي حنيفة أنه لا بأس باتباع حيلة شرعية لتحقيق غرض ما ، في حين يرى آخر أو آخرون أن هذه الحيلة مكروهة أو غير جائزة وذلك تبعًا لتقدير كل منهم الذاتي للاعتبارات التشريعية في المسألة ، مما سأعرض له تفصيلًا في الفصل التالي إن شاء الله .

ومنها : ما تدخل فيه بعض المباحث اللغوية التي يختلفون في تفسيرها .

... وإلى هذا السبب العام يرجع كثير من المسائل المختلف فيها بينهم . ومنها ما يرويه السرخسي : « إن استطاع الرجل الخروج من السفينة للصلاة فالأولى له أن يخرج ويصلي قائمًا على الأرض ليكون أبعد عن الخلاف . وإن صلى فيها قاعدًا وهو يقدر على القيام - أو على الخروج - أجزاءه عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه استحسانًا . ولا يجزئه عندهما » (١) ، وهو القياس .

ووجهه : هو أن السفينة في حقه كالبيت حتى لا يصلي فيها بالإيماء تطوعًا مع القدرة على الركوع والسجود ، فكما إذا ترك القيام في البيت مع قدرته عليه لا يجزئه في أداء المكتوبة فكذلك في السفينة ؛ لأن سقوط القيام في المكتوبة للعجز أو للمشقة وقد زال ذلك بقدرته على القيام أو على الخروج .

(١) أبو يوسف ومحمد .

ووجه الاستحسان : أن الغالب في حال راكب السفينة دوران رأسه إذا قام ، والحكم ينبنى على العام الغالب دون الشاذ النادر . ألا ترى أن نوم المضطجع جعل حدثاً على الغالب ممن حاله أن يخرج منه لزوال الاستمسك ، وسكوت البكر رضا لأجل الحياء بناء على الغالب من حال البكر ، والشاذ يلحق بالعام الغالب ؟ فهذا مثله « (١) .

ومفهوم الاستحسان هنا هو ترك قياس متبادر إلى الذهن وإثارة قياس أخفى منه لمرجع يراه المستحسن (٢) .

وهناك مسائل أخرى كثيرة جداً يرجع الخلاف فيها بينهم إلى إثارة بعضهم التمسك بالقياس المتبادر إلى الذهن في المسألة ، في حين يؤثر الآخرون فيها ترك هذا القياس إلى الاستحسان بأحد مفهوميه الخامس والسادس فيما قدمناه في منهج أبي حنيفة ، ذلك أن المفاهيم الأربعة الأولى متفق على تطبيقها بينهم بما لا يسمح بخلاف منهجي فيها ، فإذا صح الخبر عن رسول الله ﷺ أو الأثر عن الصحابي (٣) لا مخالف له فيه - وجب ترك كل قياس من أجله ، أما ما تعددت فيه أقوال الصحابة ؛ فأبو حنيفة وأصحابه متفقون على التخير منها ، وليس هذا خلافاً في المنهج العام ، كما مر في السبب الثالث .

أما ترك القياس العقلي للعرف السائد في المجتمع ، أو تركه لقياس آخر : قد لا يكون هو أول ما يتبادر إلى الذهن في المسألة ، لكن الفقيه يرى فيه تحقيقاً للمصلحة لا يراه في القياس المتروك - فهو ما اختلفت فيه وجهات النظر بين المدرسة الحنفية ، وكان من أسباب اختلاف الأقوال بينهم في كثير من المسائل (٤) وليس هذا خلافاً في المنهج العام المتفق عليه ، إنما هو تعدد في النظرة الخاصة إلى تطبيق بعض جزئياته .

ومن اختلاف وجهة النظر الخاصة إلى النصوص المتفق على صحتها وإثباتها : أن السرخسي يروي أن أبا حنيفة وأصحابه اختلفوا في المدة التي ثبت فيها حرمة الرضاع ، حيث قدرها أبو حنيفة بثلاثين شهراً ، وقدرها أبو يوسف ومحمد بحولين ، وقدرها زفر بثلاث سنين . واستدل أبو يوسف ومحمد بظاهر قوله تعالى : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ

(١) المبسوط ج ٢ ص ٢ .

(٢) راجع ( سادساً ) في مفاهيم الاستحسان عند أبي حنيفة .

(٣) وذلك مع استثناء واحد بالنسبة لزفر خاصة سأعرض له في الفصل التالي .

(٤) راجع مثلاً : المبسوط ١٠٤/٣ و ٨٩/٤ و ١٧٤/١٥ وفيه يؤثر أبو حنيفة اتباع القياس على العرف السائد ، بينما يؤثر صاحبه ترك القياس للعرف . ولكل منهم وجهة نظر معقولة فيما يحقق المصلحة من مراعاة أحد الاعتبارين .



كاملين<sup>ط</sup> لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴿ [البقرة: ٢٣٣] ولا زيادة بعد التمام والكمال .  
 واستدل أبو حنيفة بقوله تعالى : ﴿ وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ [الأحاف: ١٥] .  
 وظاهر هذه الإضافة يقتضي أن يكون جميع المذكور مدة لكل واحد منهما ، إلا أن  
 الدليل قد قام على أن مدة الحبل لا تكون أكثر من سنتين ، فبقيت مدة الفصال على  
 ظاهرها . كما يستدل أبو حنيفة بقوله تعالى - بعد تقدير مدة الرضاع في قوله :  
 ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ ﴾ ... ﴿ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ  
 أَنْ تَسْرِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فذلك دليل على جواز الإرضاع بعد  
 الحولين ، ثم إن أبا حنيفة يقدر هذه المدة الزائدة بأدنى مدة الحمل وهي ستة أشهر  
 « اعتبارًا للانتهاج بالابتداء » .

وبهذا يحتج زفر أيضًا « إلا أنه يقول : لما وجب اعتبار بعض الحول وجب اعتبار  
 كله » فهو يزيد عامًا على العامين<sup>(١)</sup> .

وهذا الاختلاف يرجع في الحقيقة إلى وجهة نظر كل منهم في تأويل النصوص التي  
 كانت معروفة وثابتة لديهم جميعًا .

ومما تدخل فيه بعض المباحث اللغوية من الخلاف الراجع إلى التقدير الذاتي ووجهة  
 النظر الخاصة ؛ ما يرويه السرخسي : « ولو قال ( لله علي صوم الأيام ) ولا نية له - ففي  
 قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى : عليه صوم عشرة أيام ، وفي قولهما : عليه صوم سبعة  
 أيام ؛ لأن حرف اللام حرف العهد ، والمعهود هي الأيام السبعة التي تدور عليها الشهور  
 والسنون ، كلما مضت عادت ، فإليها ينصرف مطلق لفظه .

وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول : ذكر الألف واللام دليل الكثرة ، وإنما ينصرف  
 كلامه إلى أكثر ما يتناول اسم ( الأيام ) في اللغة مقرونًا بالعدد ، وذلك عشرة أيام ؛ لأنه  
 يقال لما بعد العشرة أحد عشر يومًا ، وإنما قلنا : إن الألف واللام دليل الكثرة ؛ لأنهما  
 لاستغراق الجنس<sup>(٢)</sup> . ويروي السرخسي مثل هذا الخلاف في الألف واللام في ( لله  
 علي صوم الشهور ) وفي ( والله لا أكلمه الأيام )<sup>(٣)</sup> . وكل ذلك يرجع إلى التقدير  
 الذاتي للفقهاء ومراعاته لبعض الاعتبارات التشريعية واللغوية المحتملة في المسألة ، مما

(١) المبسوط ١٣٦/٥ - ١٣٧ ، وانظر في مسائل مشابهة : ١٠٢/٧ - ١٠٣ ، و ٧٨/٩ - ٧٩ .

(٢) المبسوط ١٤٤/٣ .

(٣) انظر : المبسوط ١٤٤/٣ - ١٤٥ و ١٧/٩ وراجع في مسائل مشابهة في ( على ) ١٧٤/٦ .

لا يرجع بحال إلى اختلاف الأصول أو المنهج التشريعي العام (١) .

ولعل أوضح دليل على أن الخلاف الراجع إلى هذا السبب الرابع لا يرجع إلى اختلاف المنهج التشريعي المتبع ، ما نجده من تعدد أقوال أبي حنيفة نفسه في المسألة الواحدة ، ونقل ذلك لنا بطريق رواية صحيحة . وإذا كان أبو حنيفة نفسه تتعدد أقواله في المسألة الواحدة - بناء على اعتبارات مختلفة فيها دون أن يدل ذلك بحال على أنه استخدم فيها ثلاثة مناهج تشريعية مختلفة ، إنما المنهج المتبع واحد - فإن ذلك يدلنا بوضوح على أن تعدد الأقوال بينه وبين أصحابه - الراجع إلى التقدير الذاتي في نظرة كل منهم إلى الاعتبارات المختلف في المسألة - لا يدل أيضاً بحال على تعدد المناهج .

وكمثال على هذا يروي السرخسي : « ذكر الطحاوي في ( اختلاف العلماء ) عن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال : دخلت على أبي حنيفة رحمه الله تعالى فقلت : ما تقول فيمن ملك أربعين حملاً ؟ فقال : فيها شاة مسنة .

فقلت : ربما تأتي قيمة الشاة على أكثرها أو على جميعها ؟ ! .

فتأمل ساعة ، ثم قال : لا ولكن تؤخذ واحدة منها .

فقلت : أو يؤخذ الحمل في الزكاة ؟ ! .

فتأمل ساعة ، ثم قال : إذن لا يجب فيها شيء .

فأخذ بقوله الأول زفر رحمه الله تعالى ، وبقوله الثاني أبو يوسف ، وبقوله الثالث محمد رحمه الله تعالى « (٢) والمسألة اجتهادية بعد ذلك .

وقد تعددت أقوال أبي حنيفة نفسه في مسائل متعددة ، فكان يذكر كل قول وبجانبه اعتباره الذي أثره فيه . ولما كانت كل أقواله محتملة تستند إلى أمر معتبر ووجهة نظر يمكن قبولها - فقد كان أصحابه يختارون من هذه الأقوال المتعددة ، كل بما يناسب الاعتبار الذي يراعيه فيها (٣) . إلا أننا يجب ألا نفهم من ذلك أن كل الآراء التي اختلف فيها القول بينه وبينهم - أو بينه وبين بعضهم - هي أقوال له أصلاً في

(١) انظر مثلاً الخلاف بين أبي حنيفة وأصحابه فيما إذا خرج المعتكف من المسجد ساعة ورجع فإنه يفسد اعتكافه عند أبي حنيفة ، وعند صاحبيه لا يفسد إلا إذا خرج أكثر من نصف يوم . وهل يمكن أن يقال في ذلك إلا أنه راجع إلى التقدير الذاتي لكل منهم ؟ وهكذا الحال في كل المسائل المشابهة التي ترجع إلى هذا النوع من أسباب الاختلاف .

(٢) المبسوط ١٥٧/٢ - ١٥٨ .

(٣) راجع مثلاً : المبسوط ٧٧/٤ - ٧٨ ، و ١٤٨/١٣ ، و ١٧٨/١٦ ، و ٩١/٢٢ .

المسألة - كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين (١) - ذلك أن كلاً منهم كان مستقل الفكر لا يرى بأساً بمراعاة بعض الاعتبارات التي أهمل شيخه مراعاتها ، وإن كانوا جميعاً متفقين في الأصول والمنهج اتفاقاً حرّاً كما سبق .

... هذه هي الأسباب التي يرجع إليها اختلاف الرأي في الفروع الفقهية بين أبي حنيفة وأصحابه أبي يوسف ومحمد وزفر . وليس فيها - كما سبق - ما يرجع إلى اختلاف الأصول أو المنهج التشريعي العام المتبع . بل إن وجودها ظاهرة طبيعة مع اتخاذ المنهج والأصول .

ولقد قام الأصولي الحنفي أبو زيد الدبوسي بمراجعة هذه المسائل الخلافية ، واستخلص من مسائل النوع الرابع فيها مجموعة من القواعد التي رأى أنها تحكم تفكير كل منهم فيما كان الخلاف فيه راجعاً إلى وجهة نظر كل منهم إلى الاعتبارات التشريعية في كل مسألة ، أعني إلى تقديره الذاتي فيها على النحو السابق . وهذه القواعد صادقة في مجموعها ، وهي تكشف عن الأسس العقلية العامة التي كان يراعيها كل منهم في هذه المسائل ، لكنها لا تكشف عن أي اختلاف في المنهج بينهم .

وقد قسم الدبوسي هذه القواعد إلى خمسة أقسام هي :

أولاً : ما راعاه أبو حنيفة وخالفه فيه أبو يوسف ومحمد : مثل أن ما غير الفرض في أوله غيره في آخره عند أبي حنيفة وخالفه صاحبه في ذلك ، وأن الشيء إذا غلب عليه وجوده يجعل كالموجود حقيقة عند أبي حنيفة وخالفه صاحبه ، وغير ذلك (٢) .

ثانياً : ما اتفق على العمل به أبو حنيفة وأبو يوسف وخالفهما محمد بن الحسن : مثل أن فساد أعمال الصلاة لا يوجب فساد حرمة الصلاة عندهما ، وخالفهما في ذلك محمد (٣) .

ثالثاً : ما اتفق على العمل به أبو حنيفة ومحمد بن الحسن وخالفهما فيه أبو يوسف : مثل أن الأصل عند أبي يوسف أن الشروط المتعلقة بالعقد بعد العقد كالموجود لدى العقد ، وعند أبي حنيفة ومحمد لا تجعل كالموجود (٤) .

رابعاً : ما اتفق على العمل به أبو حنيفة ومحمد وخالفهما فيه زفر : مثل أن الأصل عند

(١) راجع : تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٣٥ ، وحسن التقاضي ٦٠ ومراجعتهما .

(٢) انظر : تأسيس النظر ص ٣ - ٢٧ . (٣) المرجع السابق ص ٢٧ - ٢٩ .

(٤) نفس المرجع ص ٢٩ - ٣١ .

الثلاثة أن الخلاف في الصفة غير معتبر ، وعند زفر معتبر (١) .

خامسًا : ما خالف فيه أبو يوسف محمد بن الحسن : مثل أن إيجاب الحق لله تعالى في ملك الغير يزيل ملك المالك عند أبي يوسف ، وعند محمد لا يزيله (٢) .

ولا تعنينا هذه القواعد كلها ، ولا التمثيل لها ؛ لأنها لا تكشف عن خلاف في الخطة المنهجية العامة التي تعنينا هنا ، وإن كانت هذه القواعد تفيد في الكشف عن أسس تفكير كل منهم وفي تقرير الاعتبارات التي يراعيها في هذا النوع من المسائل (٣) . وإذا كان البحث قد قادنا إلى أنه ليس في الاختلاف بين أبي حنيفة وأصحابه الكبار ما يكشف عن اختلاف الخطة التشريعية العامة بينهم جميعًا .

فهل معنى هذا أن أحدًا منهم لم يتميز بسمات منهجية خاصة به في تطبيقه لهذا المنهج الموحد ؟ .

في الحقيقة لقد كان من نتائج هذه الدراسة أن سجلت عدة ملاحظات تميز بها هؤلاء الأصحاب في تطبيقهم لهذا المنهج الموحد . وهذه الملاحظات - وإن لم تكشف عن اختلاف منهجي في الأصول الرئيسة ومفاهيمها العامة عندهم أو في الخطة التشريعية العامة - تسجل السمة الخاصة التي تفرد بها كل منهم في تطبيقه لهذا المنهج الموحد . مما يبين في وضوح أنه حينما يقوم عدة أفراد - كل منهم يملك موهبة الاستقلال الفكري والأصالة - بتطبيق خطة تشريعية موحدة ، فإن كلاً منهم لابد أن يترك بصماته (٤) العقلية الخاصة في تطبيقه لهذه الخطة الموحدة . وهذه الملاحظات هي موضوع الفصل التالي .

\* \* \*

(١) نفسه ص ٣٨ - ٤٥ . (٢) انظر : تأسيس النظر ص ٣٢ - ٣٧ .

(٣) ومن ثم استعان بها الدكتور عبد العظيم شرف الدين وبنى عليها في تقريره لما أطلق عليه (مقاييس أبي يوسف) التي عنى بها «المبادئ العامة التي تندرج تحتها جزئيات من المسائل الفقهية لا تنتمي إلى باب واحد من أبواب الفقه» فقه أبي يوسف ص ٦١٣ وراجع : الباب الخامس ص ٦١٢ - ٦٤٨ .

(٤) إذا جاز هذا التعبير المجازي الذي أراده دقيقًا كل الدقة .

رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

دراسة تحليلية منهجية  
لما اختلف فيه الرأي بين  
أبي حنيفة وأصحابه الكبار  
أبي يوسف ومحمد وزفر

## ملاحظات خاصة في تطبيق الفصل الثالث أصحاب أبي حنيفة للمنهج الموحد

### أولاً : زفر والتمسك بالقياس

بالإضافة إلى أن آراء زفر بن الهذيل في المسائل التفصيلية ينطبق عليها وصف اتحاد المنهج العام مع تقرير أسباب الاختلاف كما بينها في الفصل السابق - فإننا نستطيع أن نلمح سمة خاصة تميز آراء زفر كلها فيما فيه اختلاف في المذهب ، وهذه السمة هي أنه حينما تكون آراء أبي حنيفة وأصحابه في المسألة دائرة بين القياس والاستحسان - فإننا نجد زفر - في الأغلب الأعم - يؤثر القياس على الاستحسان ويستمسك به ، فهو نادراً ما يترك قياساً ظاهراً لقياس خفي أو لعرف سائد (١) . بل إننا لنجده يترك ما يعتبره أبو حنيفة وصاحبه إجماعاً سكوتياً من الصحابة للقياس ، ومن ثم خالف قول أبي حنيفة وصاحبيه في أنه إذا ارتد الزوجان معاً فهما على نكاحهما حيث قال : تقع الفرقة بينهما قياساً (٢) . كما أن زفر أخذ بالقياس وترك قول ابن عمر في إباحة شراء الثوب على أنه إن لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام فلا يبيع بينهما ، فقال زفر : البيع فاسد قياساً ، وترك أصحابه الثلاثة القياس لمباشرة ابن عمر البيع بهذا الشرط دون مخالف من الصحابة (٣) .

وهذه مغالاة من زفر في التمسك بالقياس . لكننا لم نجده يترك الاستحسان بالمفهوم الأول الذي يترك فيه القياس لخبر صح عن رسول الله ﷺ .

وهنا لا بد أن يقال : إن زفر يلتزم بتطبيق منهج أبي حنيفة العام . بيد أنه يضيق دائرة العمل بالاستحسان (٤) إلى أقصى حد ، ويوسع من دائرة العمل بالقياس إلى أقصى حد

(١) انظر مثلاً : المبسوط ١٤٠/٣ - ١٤١ و ١٧١/٤ - ١٧٢ و ٨١/٥ - ٨٢ ، ١٢٦/٦ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٨٤ و ١٠٧/١٠ و ٦٣/١١ ، ١٧٤ ، ١٥/١٢ ، ١٧/١٣ ، ١٠٠/١٥ ، ١٧٣/١٦ ، ٨٧/١٨ ، ٥٦/١٩ ، ٩٨/٢٠ ، ١٦٩ ، ٩٠/٢١ ، ٩٧ ، ١٧١/٢٢ إلخ ...

(٢) المبسوط ٤٩/٥ وراجع (الإجماع) والمفهوم الثاني للاستحسان عند أبي حنيفة .

(٣) انظر : المبسوط ١٧/١٣ .

(٤) راجع في المسائل النادرة التي عمل فيها بالاستحسان : المبسوط ٧٧/٤ - ٧٨ .

أيضًا ، وإن كان لا يصل في سبيل ذلك إلى ترك سنة لرسول الله ﷺ ؛ لأنه لو فعل لخالف منهج أبي حنيفة ؛ بل مناهج المسلمين كلهم عامة .

ثم إننا لا بد من أن نقول أيضًا : إن هناك احتمالاً بأن يكون زفر قد نظر إلى مسألة ردة الزوجين معًا على أنها مسألة اجتهادية لم تتوفر فيها شروط إجماع الصحابة ، ومن ثم عمل فيها بمطلق القياس . كما أنه يمكن أن يقال أيضًا إن زفر كان لا يلتزم بقول الصحابي الواحد إذا خالف القياس . وحيثُ يكون مفهوم « الاستحسان » عنده ضيقًا جدًّا ومنحصرًا في ترك القياس لسنة رسول الله ﷺ وتركه أحيانًا للعرف أو لقياس أخفى منه في النادر .

على أن العلماء القدماء أنفسهم لاحظوا في الموازنة بين أصحاب أبي حنيفة الثلاثة أن زفر كان أكثرهم أو « أحدهم قياسًا » (١) . وهو ما يبدو بوضوح من مسأله كلها .

ويجب أن ننبه على أننا لم نعتبر هذه الملاحظة بالنسبة لزفر خروجًا منه على المنهج العام المتفق عليه بينهم جميعًا ؛ لأن أصول زفر العامة هي نفس أصول هذا المنهج ، ومفاهيمه لهذه الأصول هي - في عمومها - نفس المفاهيم المشتركة ، ومن ثم فمن مصادره ( القياس ) و ( الاستحسان ) أيضًا ، إلا أنه عند التطبيق يغلب عليه إثارة جانب القياس والإقلال من الاستحسان ، فهو خلاف في دائرة العمل التطبيقية ، وليس خلافًا في أصل العمل بواحد منهما أو في مفهومه العام عنده . وهو - في نهاية الأمر - خلاف جزئي لا يمس الخطط التشريعية العامة . وعلى أية حال فقد سجلناه ونسبناه إليه .

\* \* \*

### **ثانيًا : إكثار أبي يوسف ومحمد من اعتبار العرف**

يرجع أبو حنيفة وأصحابه جميعًا إلى العرف ويعتبرونه في اجتهادهم - غير أن دائرة عمل كل منهم بالعرف تختلف إلى حد ما عن دائرة الآخر . وقد دلت مسائل الخلاف بينهم على أن أبا يوسف كان أكثرهم اعتبارًا للعرف ، ويقاربه محمد في هذا ، ثم يأتي أبو حنيفة فزفر بعد ذلك .

وهناك أمثلة كثيرة جدًا رجع فيها أبو يوسف ومحمد إلى العرف في حين رجع أبو حنيفة - وزفر معه أحيانًا - إلى أصل عقلي في مقابله . ومن ذلك ما يرويه السرخسي في ( باب الوكالة بالبيع والشراء ) : « إذا وكله بشراء جارية وثم جنسها وثمنها ، فاشتراها له عوراء ، أو عمياء ، أو مقطوعة اليدين والرجلين أو إحداهما ، أو مقعدة - فهو جائز على الأمر في قول أبي حنيفة رضي الله عنه إذا اشتراها له بمثل القيمة أو بما يتغابن الناس فيه . وعندهما - أي صاحبين - كذلك في قطع اليد والعوراء ، فأما العمياء والمقطوعة اليدين والرجلين والمقعدة فلا يجوز على الأمر ويكون <sup>(١)</sup> مشتريًا لنفسه . وهذا بناء على ما سبق فإنهما يعتبران العرف ، والعمياء والمقعدة غير متعارف بين الناس ، فأما العوراء فمعيبة ، وشراء المعيب متعارف <sup>(٢)</sup> . فماذا يقدم أبو حنيفة في مقابل رجوعهما إلى العرف ؟

يقول السرخسي : « وأبو حنيفة رضي الله عنه بنى على أصله : أن المطلق يجري على إطلاقه ما لم يقد دليل التقييد . وقد سمي له الجارية مطلقًا ، واسم الجارية حقيقة في العمياء ومقطوعة اليدين ، ولا يثبت التقييد بالعرف ؛ لأن العرف مشترك ، فقد يشتري المرء رقبة عمياء ترحمًا عليها لابتغاء مرضاة الله صلى الله عليه وسلم أو قصدًا إلى ولائها أو إلى ولاء أولادها <sup>(٣)</sup> .

ليس هذا إذن إنكارًا من أبي حنيفة لأصل العمل بالعرف ، إنما هو اختلاف في كيفية العمل به هنا ، حيث يتمسك أبو حنيفة بأصله العقلي في ذلك نظرًا للاعتبار السابق .

وقد تكررت وجهتا النظر السابقتان في التقييد بالعرف أو الرجوع إلى أصل عقلي في مقابله وذلك في مسائل كثيرة متشابهة في تكييفها التشريعي وإن اختلفت موضوعاتها <sup>(٤)</sup> . وهناك مسائل أخرى انفرد فيها أبو يوسف باعتبار العرف دون نظر منه إلى أي اعتبار آخر <sup>(٥)</sup> . وربما كان لتوليه القضاء وإطلاعه بسبب ذلك على شئون الناس وأعرافهم كلها أثر في كثرة رجوعه إلى العرف .

(١) الوكيل . (٢) المبسوط ٣٩/١٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٠ .

(٤) انظر مثلاً : المبسوط ١٣٥/٨ ، ١٨٦ ، ٧٧/١٩ ، ٧٨ ، ٩٣ ، ١٠٠ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ٦٢/٢٢ -

٦٣ ، ١٨/٢٣ ، ٣٦ ، ٣٠/٢٤ ، وأبو يوسف ومحمد يختاران العمل بالعرف مطلقًا فيها .

(٥) انظر المبسوط ١٤٢/١٢ ، ١٩٠/١٨ ، ١٩٩/٣٠ .



ويجب أن ننبه على أن الاختلاف هنا اختلاف في نسبة الرجوع وليس في أصله ، إذ إن ذلك متفق بينهم جميعًا .

\* \* \*

### ثالثًا : إجازة أبي يوسف لبعض ( الحيل ) غير المقبولة

مما لا شك فيه أن أبا حنيفة وأصحابه كانوا يلجأون إلى بعض الحيل الشرعية للوصول إلى أهداف لا تعارض مقاصد الشريعة أو مقرراتها - كما قررت ذلك في منهج أبي حنيفة - وكما سبق لم أجد لأبي حنيفة أو لمحمد أو زفر حيلة واحدة تعارض هذه المقاصد والمقررات . إلا أننا نجد لأبي يوسف - بصفة خاصة - ما يقطع بأنه كان يجيز بعض الحيل التي تتعارض في رأينا مع مقاصد الشريعة وأهدافها ومقرراتها ، وكان ذلك راجعًا إلى تقديره الذاتي الخاص في هذه المسائل ، وليس إلى قوله بأصول مخالفة لما يعملون به جميعًا .

ومن ذلك أنه لو باع المسلم السائمة التي تجب فيها الزكاة بدراهم « يريد به الفرار من الصدقة » فإنه « على قول أبي يوسف رحمه الله تعالى : لا يكره . وعلى قول محمد رحمه الله تعالى : يكره (١) . وهو نظير اختلافهم في الاحتيال لإبطال الشفعة وإسقاط الاستبراء ، محمد رحمه الله تعالى يقول : الزكاة عبادة محضة ، والفرار من العبادة ليس من أخلاق المؤمنين . وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول : « هذا امتناع من التزام الحق مخافة ألا يخرج منه إذا التزمه ، فلا يكون مكروها كمن امتنع عن جمع المال حتى لا يلزمه حج أو زكاة ، وهذا ؛ لأن المذموم منع الحق الواجب ، وليس في هذا الاستبدال من منع الحق الواجب شيء » (٢) .

ولا يمكن أن نقبل وجهة نظر أبي يوسف هنا ، كيف وقد لزمه حق الزكاة ، أو كاد يلزمه ، فهرب منه وأسقطه ببيع السائمة ؟

ومن ذلك أنه لو قتل المسلم الذمي عمدًا فعليه القصاص عند أبي حنيفة وأصحابه ، ويقول السرخسي : وحجتنا في ذلك أن النبي ﷺ ، أقاد مسلمًا بذمي وقال : « أنا أحق

(١) يعني ( يحرم ) كما يدل عليه السياق .

(٢) المبسوط ١٦٦/٢ - ١٦٧ .

من وفى بدمته» (١). ثم يروي: «ويحكى أن أبا يوسف رحمته الله قضى بالقصاص على هاشمي بقتل ذمي، فجعل أولياء القاتل يؤذونه بألستهم ويقولون: يا جائر، يا قاتل مؤمن بكافر. فشكاهم إلى الخليفة فقال: ارفق بهم. فلما علم مراد الخليفة خرج وأمر بإعادتهم إليه (٢)، ثم قال لأولياء القتيل: هاتوا بينة من المسلمين أن صاحبكم كان يؤدي الجزية طوعاً، فإن هؤلاء يدعون أنه كان ممتنعاً من أداء الجزية فهذا قتله، ولا قتل عليهم إلا بينة من المسلمين. فعجزوا عن ذلك، فدرأ القود به، ودخل على الخليفة فأخبره بذلك، فضحك وقال: من يقاومكم يا أصحاب أبي حنيفة؟» (٣). وليست هذه إلا حيلة صريحة لإسقاط حد من حدود الله يؤمن به أبو يوسف وأصحاب أبي حنيفة كلهم.

ومن ذلك أن الرشيد أعجب بجارية يملكها عيسى بن جعفر، فطلب منه أن يهبها له، فاعتذر، فطلب منه أن يبيعها له، فاعتذر، فحلف الرشيد إن لم يفعل ليقتلنه، وكان عيسى قد حلف ميميناً بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك إن باع هذه الجارية أو وهبها، فطلب منه أبو يوسف أن يهب للرشيد نصفها ويبيع له نصفها الآخر (فيكون لم يبع ولم يهب)، ففعل ثم إن الرشيد طلب منه أن يحتال ليبيت معها ليلته دون أن تستبرأ، فطلب منه أبو يوسف أن يعتقها ويتزوجها «فإن الحرة لا تستبرأ» (٤). لكن، هل تمنع هذه الحيلة من أن تكون الجارية حاملاً فتختلط الأنساب؟ وهل هي في حقيقتها إلا مخالفة لما أوجبه رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاستبراء؟ ومن ثم يعلق ابن قدامة على ذلك بقوله: «وإن اشتروا أمة فأعتقها قبل استبرائها لم يجز أن يتزوجها حتى يستبرئها - وبهذا قال الشافعي - وقال أصحاب الرأي (٥): له ذلك. ويحكى أن الرشيد اشترى جارية فتاقت نفسه إلى جماعها قبل استبرائها، فأمره أبو يوسف أن يعتقها ويتزوجها ويطأها. قال أبو عبد الله (٦): سبحان الله! ما أعظم هذا! أبطلوا

(١) المبسوط ١٣٢/٢٦.

(٢) يعني لإعادة المحاكمة.

(٣) المبسوط ١٣١/٢٦ وقد روى الموفق أن أبا يوسف بذلك: «أبطل دم الذمي المقتول وأبطل دينه أيضاً»

انظر: مناقب الموفق ٢٢٣/٢ ومناقب الكردي ١٣٥/٢، وتاريخ بغداد ٢٥٤/١٤.

(٤) مناقب الموفق ٢١٨/٢ - ٢١٩ ومناقب الكردي ١٣٦/٢، وتاريخ بغداد ٢٥١/١٤.

(٥) بل هو أبو يوسف فحسب.

(٦) أحمد بن حنبل.

الكتاب والسنة ، جعل الله على الحرائر العدة من أجل الحمل ، فليس من امرأة تطلق أو يموت زوجها إلا تعتد من أجل الحمل . ففرج يوطأ يشتره ثم يعتقها على المكان فيزوجها ، فيطؤها رجل اليوم ويطؤها الآخر غداً ، فإن كانت حاملاً كيف يصنع ؟ هذا نقض الكتاب والسنة ، قال النبي ﷺ : « لا توطأ الحامل حتى تضع ولا غير الحامل حتى تحيض » وهذا لا يدري أهي حامل أم لا ؟ ما أسمح هذا ! قيل له : إن قومًا يقولون هذا . فقال : قبح الله هذا وقبح من يقوله » (١) .

وعلى ضوء هذا كله لا نستطيع أن نقبل هذه الحيل وأمثالها (٢) من أبي يوسف ولا من غيره ، كما لا نستطيع بحال أن نقبل ما يذكره الدكتور عبد العظيم شرف الدين من أن أبا يوسف « أفاد الفقه الإسلامي » بما توصل إليه « من حيل للخروج من المآزق التي وقع فيها الخلفاء والقواد . وقد حفل تاريخ بغداد بالكثير منها . وأن هذه الحيل إن دلت على شيء فإتما تدل على ما كان يتمتع به أبو يوسف من ذكاء ومقدرة عجيبة على التخلص من المآزق » (٣) .

فمن قال : إن جهود فقهاء المسلمين ينبغي أن تسخر من أجل خروج الخلفاء والقواد من مآزق نزواتهم بما يخالف مقررات التشريع وأهدافه ؟ .

وإذا صح ما روي من أن أبا يوسف قال عند وفاته : « كل ما أفتيت به فقد رجعت عنه إلا ما وافق كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ » (٤) . فأغلب الظن أنه كان يقصد بذلك هذه الحيل خاصة . وربما كان أبو يوسف يعني أيضًا بقوله : « ما خالفت أبا حنيفة في شيء قط إلا رأيت مذهبه الذي ذهب إليه أنجي في الآخرة » وقوله : « ما اتفق قولي وقول أبي حنيفة في مسألة إلا وجدت لها في قلبي قوة ونورًا ، وما فارقت في مسألة إلا كان في قلبي أمثال الجبال في الضعف والشك » (٥) . وربما كان يقصد

(١) المغني ٥٠٧/٧ - ٥٠٨ .

(٢) انظر في حيل أبي يوسف لإسقاط الشفعة : الخارج في الحيل ص ٨٣ الحيل من المبسوط ص ١٢٩ - ١٣١ والمبسوط ٢٤٠/٣٠ ويقول السرخسي : إن محمد بن الحسن كره ذلك أشد الكرهة ، بينما أجاز أبو يوسف أن يحلف مسقط الشفعة عن القاضي بعد ذلك بأنه ( والله ما والس ولا دلس ) الخارج في الحيل ص ٨١ وقد ثبت حق الشفعة بصريح حديث رسول الله ﷺ . انظر : جامع مسانيد الإمام الأعظم ٥١/٢ .

(٣) فقه أبي يوسف ص ١١٥ .

(٤) مناقب الموفق ٢٣٠/٢ - ٢٣١ وتاريخ بغداد ٢٥٤/١٤ .

(٥) مناقب الموفق ١٢١/٢ ومناقب الكردي ٩٩/١ وتاريخ بغداد ٣٤٠/١٣ .

بذلك هذه الحيل التي خالف فيها أستاذه وأصحابه الذين لم يقل أحد منهم بمثلها قط .  
وقد حق لأبي يوسف أن يكون في قلبه من هذه الحيل أمثال الجبال في الضعف  
والشك .

\* \* \*

رَفْعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

## خاتمة

.. وهكذا نصل من هذه الدراسة التحليلية المنهجية التي اختلف فيها الرأي بين أبي حنيفة وأصحابه إلى أنه ليس فيها ما يكشف عن اختلاف الخطة التشريعية العامة بينهم جميعًا ، فليس لأحدهم مصدر تشريعي يستقل به عما قرناه من مصادر في « منهج أبي حنيفة » ، كما أن مفاهيم هذه المصادر وصلاتها بعضها ببعض مشتركة بينهم جميعًا بعامة .

وهذه النتيجة تؤكد نظرة العلماء على مر العصور لآراء أبي حنيفة وأصحابه الثلاثة جميعًا على أنها تكون ما عرف باسم : « مذهب أبي حنيفة في القرن الثاني » أو : « آراء مدرسة الكوفة الفقهية في زمن أبي حنيفة وأصحابه الكبار ، منذ سنة ١٢٠ هـ تاريخ وفاة حماد بن أبي سليمان إلى سنة ١٨٩ هـ تاريخ وفاة محمد بن الحسن آخر تلاميذه الكبار » .

وقد وصلنا إلى أن اتفاق المنهج العام بينهم جميعًا لم يكن مصدره الاتباع والتقليد للأستاذ ، إنما كان نتيجة للنظر الحر والمشاركة الفعلية الدالة على استقلال الفكر وأصالته عند كل منهم .

ثم إن ذلك قادنا إلى أن هؤلاء الرجال المستقلي الفكر حينما يطبقون منهجًا موحدًا فإنه لا بد أن يتميز تطبيق كل منهم له بصفات خاصة ترجع إلى مكوناته العقلية المستقلة وظروفه الخاصة التي مر بها وانفرد فيها ، إذ ليسوا في نهاية الأمر نسخًا مكررة متشابهة تمامًا ، فهم يتحدثون في المنهج العام إلا أنهم يتمايزون في شيء من تطبيقه .

وقد فسر لنا هذا أوجه الاختلاف بينهم ، كما قادنا إلى ملاحظات خاصة في تطبيق كل منهم لهذا المنهج الموحد ، بحيث تبين أنهم - وإن اتفقوا في أصل العمل بأصول هذا المنهج الموحد - قد اختلفوا في دائرة العمل ببعض هذه الأصول ، حيث تفاوت العمل بها بينهم ضيقًا أو سعة نسبية ، لكنهم لم يختلفوا قط في أصل العمل بها .

ثم إنه يجب علينا أن ننبه على أنه بالإضافة إلى الملاحظات الثلاث السابقة - فلقد أشرت في تقرير منهج أبي حنيفة إلى مسألتين جزئيتين خالف فيهما محمد بن الحسن أستاذه أبا حنيفة ، ويمكن أن نعتبرهما أيضًا سمتين منهجيتين في تطبيق محمد للمنهج الموحد ، وهما :

الأولى : ما ذكرته من أنه عند تعارض الأخبار المروية في المسألة الواحدة كان محمد ابن الحسن يذهب في الترجيح بينها إلى عدد الرواة وحرثتهم وعبوديتهم في كل منها . وقد رفض أبو حنيفة وأبو يوسف هذا المقياس .

والثانية : ما ذكرته من أن محمدًا كان يرى أن إجماع التابعين في مسألة ما يرفع الخلاف الذي كان بين الصحابة في نفس المسألة . وقد خالفه في هذا أبو حنيفة وأبو يوسف (١) .

وهاتان الملاحظتان أيضًا لا تدلان على اختلاف أساسي في الخطة التشريعية العامة ؛ لأن كلاً منهما لا تعدو أن تكون وجهة نظر جزئية في بعض الجوانب الفرعية لتطبيق هذا المنهج العام .

... هذا هو تقديري لأوجه الخلاف بين أبي حنيفة وأصحابه - بحسب ما قادني إليه البحث - وأيًا كان الاعتبار في النظرة إلى هذه الأوجه فقد سجلتها ونسبتها إلى أصحابها . ومن الميسور على الباحث بعد ذلك أن يقرر منهج أبي يوسف أو محمد أو زفر بأن يكرر ما سبق في تقرير منهج أبي حنيفة بعد أن يضيف إليه هذه الاعتبارات والملاحظات ، كل في موضعها .

\* \* \*

(١) انظر (الإجماع) في منهج أبي حنيفة ومراجعته .

مَنَاجِحُ

الشيخ الإسلام  
الإمام أحمد

في القرن الثاني الهجري

فهرس

المجلد الأول



رَفَعُ  
عبد الرحمن البخاري  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

## فهرس المجلد الأول

٣	تصدير
٥	مقدمة

### « التمهيد » : قضايا منهجية

١٥	المبحث الأول : معنى ( منهج التشريع )
١٨	المبحث الثاني : هل كان في القرن الثاني مناهج تشريعية ؟
٢٧	المبحث الثالث : المجال الزمني لموضوع البحث
٣٥	المبحث الرابع : مناهج القرن الثاني بين الأصالة والاتباع
٤٩	المبحث الخامس : أهمية استخلاص مناهج القرن الثاني وتقريرها
٥٧	المبحث السادس : من هم أصحاب المناهج التشريعية في القرن الثاني ؟

### الباب الأول : المناهج والسمات التشريعية في القرن الثاني

القسم الأول : منهج المجموع الفقهي المنسوب لزيد بن علي ( ٨٠ - ١٢٢ هـ )

٨٥	الفصل الأول : زيد بن علي والمجموع
١٠٧	الفصل الثاني : مصادر التشريع في ( المجموع )
١٠٧	أولاً : القرآن الكريم
١٠٨	ثانياً : سنة رسول الله ﷺ
١١١	ثالثاً : الإجماع
١١٢	رابعاً : قول الصحابي
١١٧	خامساً : الاجتهاد
١٢٥	الفصل الثالث : سمات منهجية أخرى

- أولاً : المجموع بين التفكير الواقعي والفقہ الافتراضي ..... ١٢٥
- ثانياً : اجتهاد الرأي بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ ..... ١٢٥
- ثالثاً : المصطلحات الفقهية الخاصة في ( المجموع ) ..... ١٢٦

القسم الثاني : منهج جعفر الصادق ( ٨٠ - ١٤٨ هـ )

- الفصل الأول : جعفر الصادق وعلمه ..... ١٣٣
- الفصل الثاني : السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة مما يروى عن الصادق ..... ١٦١
- أولاً : رفض ( القياس ) كمصدر تشريعي ..... ١٦١
- ثانياً : الصادق والعمل بمطلق الرأي والاجتهاد ..... ١٦٥
- ثالثاً : الصادق والرواية ..... ١٦٨
- رابعاً : الصادق والإجماع ..... ١٧٠
- خامساً : الصادق وقول الصحابي ..... ١٧١

القسم الثالث : سمات وملاحظات منهجية من منهج ابن أبي ليلى ( ٧٤ - ١٤٨ هـ )

- الفصل الأول : ابن أبي ليلى وفقهه ..... ١٧٩
- الفصل الثاني : السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة ..... ١٨٣
- أولاً : سنة رسول الله ﷺ ..... ١٨٣
- ثانياً : قول الصحابي ..... ١٨٦
- ثالثاً : الرأي والاجتهاد ..... ١٨٨
- رابعاً : القياس ..... ١٩٢
- خامساً : الاستحسان ..... ١٩٣
- سادساً : سد الذرائع ..... ١٩٥

١٩٥ ..... سابعا : استصحاب الأصل

القسم الرابع : منهج أبي حنيفة ( ٨٠ - ١٥٠ هـ )

١٩٩ ..... تقديم : أبو حنيفة وفقهه

٢٠٥ ..... الفصل الأول : ( القرآن الكريم )

٢٠٥ ..... ١ - قراءات أبي حنيفة وأثرها التشريعي

٢٠٩ ..... ٢ - النص القرآني عند أبي حنيفة بين اللفظ والمعنى

٢١٤ ..... ٣ - أقل ما يطلق عليه اسم ( قرآن ) مما تجوز به الصلاة

٢١٥ ..... ٤ - الخاص والعام في القرآن

٢١٧ ..... ٥ - دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة

٢١٩ ..... الفصل الثاني : رواية السنة

٢١٩ ..... ١ - أبو حنيفة ورفض السنة

٢ - منهج أبي حنيفة في قبول - أو رد - ما يرويه من

٢٢١ ..... حديث منسوب لرسول الله ﷺ

٢٢١ ..... أولاً : المتواتر

٢٢٢ ..... ثانياً : المشهور المستفيض

٢٢٤ ..... ثالثاً : خبر الواحد

٢٢٥ ..... ( أ ) مقاييس النقد الخارجي لخبر الواحد عند أبي حنيفة

٢٢٧ ..... ( ب ) مقاييس النقد الداخلي لخبر الواحد عند أبي حنيفة : الشرط الأول

٢٣١ ..... ٢ - الشرط الثاني لقبول أبي حنيفة مضامين الأخبار

٢٣٢ ..... ٣ - الشرط الثالث لقبول أبي حنيفة مضامين الأخبار

- ٢٣٣ ..... ٤ - الشرط الرابع ألا يرد خبر الواحد فيما تعم به البلوى
- ٢٣٥ ..... « فقه الراوي »
- ٢٣٧ ..... « خبر الواحد في الحدود والكفارات »
- ٢٣٨ ..... « خبر الواحد والقياس »
- ٢٤١ ..... رابعًا : المرسل
- ٢٤٥ ..... الفصل الثالث : تطبيق السنة
- ٢٤٥ ..... ١ - النسخ بين القرآن الكريم والسنة
- ٢٤٧ ..... ٢ - العام المتفق عليه والخاص المختلف عليه
- ٢٤٨ ..... ٣ - دلالة العام إذا خصص منه شيء
- ٢٤٩ ..... الفصل الرابع : الإجماع
- ٢٥٥ ..... الفصل الخامس : قول الصحابي
- ٢٥٩ ..... الفصل السادس : القياس
- ٢٦٥ ..... الفصل السابع : الاستحسان
- ٢٦٥ ..... ١ - أبو حنيفة والاستحسان
- ٢٦٦ ..... ٢ - مفاهيم الاستحسان عند أبي حنيفة
- ٢٦٩ ..... ٣ - حول هذه المفاهيم
- ٢٧٠ ..... ٤ - القياس هو محور تفكير أبي حنيفة ومبتدؤه في كل الأمور
- ٢٧١ ..... الفصل الثامن : سمات منهجية أخرى
- ٢٧١ ..... أولاً : مراعاة العرف
- ٢٧٢ ..... ثانيًا : الاستصحاب

- ٢٧٤ ..... ثالثًا : سد الذرائع
- ٢٧٥ ..... رابعًا : شرع من قبلنا
- ٢٧٧ ..... خامسًا : إجازة ( حيل شرعية ) لا تخرج عن مقاصد الشرع
- ٢٨١ ..... سادسًا : الفقه الافتراضي وكثرة التفرع
- ٢٨٣ ..... سابعًا : الرأي بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ
- ٢٨٤ ..... ثامنًا : المصطلحات الفقهية الخاصة

#### ملحق بالقسم الرابع

#### دراسة تحليلية منهجية لما اختلف فيه الرأي بين أبي حنيفة

#### وأصحابه الكبار أبي يوسف ومحمد وزفر

- ٢٨٩ ..... تقديم : تعريف بهؤلاء الأصحاب
- ٢٨٩ ..... أبو يوسف
- ٢٩٠ ..... محمد بن الحسن
- ٢٩١ ..... زفر بن الهذيل
- الفصل الأول : هل كان لأحد منهم منهج مستقل عن منهج أبي حنيفة
- ٢٩٣ ..... الذي قرناه ؟
- ٢٩٧ ..... الفصل الثاني : أسباب الاختلاف بين أبي حنيفة وأصحابه
- الفصل الثالث : ملاحظات خاصة في تطبيق أصحاب أبي حنيفة
- ٣١١ ..... للمنهج الموحد
- ٣١١ ..... أولاً : زفر والتمسك بالقياس
- ٣١٢ ..... ثانيًا : إكثار أبي يوسف ومحمد من اعتبار العرف

٣١٤ ..... ثالثًا : إجازة أبي يوسف لبعض ( الحيل ) غير المقبولة

٣١٩ ..... خاتمة

٣٢١ ..... فهرس المجلد الأول

\* \* \*

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)



# مَسَالِحُ

# التَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ

فِي الْقَرْنِ الثَّانِي الْهَجْرِيِّ

دراسة أصولية مقارنة لإصدار الأحكام عند الأئمة:  
زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ جَعْفَرِ الصَّادِقِ، ابْنِ أَبِي لَيْلَى، أَبُو حَنِيفَةَ،  
الْأَوْزَاعِيِّ، الثَّوْرِيِّ، اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، مَالِكِ، الشَّافِعِيِّ

تَأليفُ

أ. د. محمد بلتاجي

رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم  
جامعة القاهرة وعميد الكلية الأسبق

المجلد الثاني

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

كَافَةُ حُقُوقِ الطَّبْعِ وَالنَّشْرِ وَالتَّرْجُمَةِ مَحْفُوظَةٌ

لِلنَّاشِرِ

دَارُ السَّلَامِ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ وَالتَّرْجُمَةِ

لصاحبها

عبدلغادر محمود البكار

الطَّبَعَةُ الثَّانِيَّةُ

لدار السلام

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية

الإدارة : القاهرة : ١٩ شارع عمر لطفي مواز لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران

عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني - مدينة نصر

هاتف : ٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +) فاكس : ٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع

مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين

هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)

بريدياً : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩

البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com

موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة  
ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت  
على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة  
أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ،  
٢٠٠١م هي عفر الجائزة تتويجا لعقد  
ثالث مضى في صناعة النشر

## الفصل الأول الأوزاعي وفقهه

١ هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي ، الإمام الفقيه المحدث الثقة ، وقد ولد بيبعلبك سنة ٨٨ هـ - على الأصح - وتوفي سنة ١٥٧ هـ ودفن بقرية بالقرب من بيروت (١) . وقد اعتبر أحد أئمة الحديث - إلى جانب إمامته في الفقه - حيث قال عنه عبد الرحمن بن مهدي : « الأئمة في الحديث أربعة : الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري وحماد بن زيد » (٢) . وقد حدث عن الأوزاعي عدد كبير من الفقهاء ومحدثي المسلمين منهم مالك والثوري والزهري - وهو من شيوخه - كما روى له البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه - وهم أصحاب الكتب الستة الشهيرة (٣) . ولشهرته بالتحديث ذكره ابن النديم في « الفهرست » بين أصحاب الحديث (٤) .

وقد روي أنه أفتى في حياته في سبعين ألف مسألة فقهية (٥) . واعتبره ابن قتيبة من « الأئمة المجتهدين أصحاب الرأي » (٦) . كما فضله مالك - في إحدى الروايات - على أبي حنيفة والثوري حيث يروي يحيى بن القطان عن مالك قال : « اجتمع عندي الأوزاعي والثوري وأبو حنيفة » . فقلت : أيهم أرجح ؟ قال : « الأوزاعي » (٧) .

٢ وقد كان الأوزاعي - بإجماع المؤرخين - إمام أهل الشام ، وانتشر مذهبه بالأندلس أيضًا . وظل أهل الشام يعملون بمذهبه الفقهي نحوًا من مائتين وعشرين سنة إلى أن غلب عليهم مذهب الشافعي ، كما أن أهل الأندلس لبثوا يعملون به إلى زمن الأمير هشام بن عبد الرحمن الأموي حتى غلب عليهم مذهب مالك ، وذلك في أوائل المائتين من الهجرة ، وهذا يعني أن أهل الأندلس ظلوا يعملون بمذهبه نحو أربعين سنة (٨) . وبهذا اعتبر مذهب الأوزاعي من المذاهب التي عمل بها فترة من الزمن ثم

(١) محاسن المساعي ص ٢٥ ، ١٦٠ وشنرات الذهب ج ١ ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٢) شنرات الذهب ج ١ ص ٢٤٢ .

(٣) محاسن المساعي ص ٥٢ - ٥٣ ، ٥٧ - ٦١ .

(٤) الفهرست ص ٢٢٥ - ٢٣٤ .

(٥) محاسن المساعي ص ٢٥ وشنرات الذهب ج ١ ص ٢٤١ .

(٦) المعارف ص ١٧٠ . (٧) محاسن المساعي ص ٦٨ .

(٨) مقدمة محاسن المساعي ص ٤ - ٦ ، ٣٤ .

اندثرت واضمحلت وانقرض أتباعها<sup>(١)</sup> ، مع أن هذه المذاهب المندثرة لم تكن تقل - من حيث فقه أئمتها - عن المذاهب التي بقيت لنا<sup>(٢)</sup> .

٣ وبالرغم من أن مذهب الأوزاعي قد عمل به هذه الفترة الطويلة فإنه لم يصلنا<sup>(٣)</sup> عنه مؤلف مستقل للأوزاعي نفسه أو لأحد تلاميذه وذلك باستثناء كتاب « الرد على سير الأوزاعي » الذي كان في الأصل كتابًا للأوزاعي رد فيه على ما رواه أبو حنيفة في السير ، فرواه أبو يوسف ورد على الأوزاعي فيه رده على أبي حنيفة<sup>(٤)</sup> ، ثم رواه الشافعي في « الأم »<sup>(٥)</sup> . وعلق عليه برأيه في كل مسألة . وبفضل أبي يوسف والشافعي بقيت لنا آراء الأوزاعي في السير . إلا أن هذه الآراء لا تمثل إلا جزءًا يسيرًا جدًا من فقهه ، ومن ثم لم يكن أمام الباحث إلا أن يتلمس باقي هذا الفقه بين ثنايا الكتب التي سجلت بعض آراء الأوزاعي وفقهه .

وقد تتبعت فقه الأوزاعي في الكتب التي تعنى بتسجيل اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية ، فوجدت شيئًا لا بأس به من فقهه في كتاب « المغني » لابن قدامة ، وأيضًا في « المبسوط » للسرخسي حين يقارن أحيانًا بين مذهب أبي حنيفة ومذهب الأوزاعي ، وفي « المحلى » لابن حزم ، و « البحر الزخار » لابن المرتضى ، و « بداية المجتهد » لابن رشد . وسأقوم بدراسة حول هذه الآراء كلها في الفصل الثاني إن شاء الله .

وتجدر الإشارة إلى أن الأمير شكيب أرسلان يذكر في كتابه<sup>(٦)</sup> الذي نشره وعلق

(١) انظر : محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٦٥ .

(٢) محاضرات في تاريخ الفقه - عصر نشأة المذاهب ص ١٦٩ .

(٣) وإن كنا نرجح - نظريًا - أن فقه الأوزاعي دُون في كتب مستقلة ، حيث عمل به أكثر من قرنين في عصر كان التدوين فيه قد انتشر في الأمصار الإسلامية ، بيد أن الظروف التاريخية المتتابعة لم تسر لهذه المؤلفات سبيل الوصول إلينا . وسنشير في هذا الفصل إلى مؤلف مستقل في أوائل القرن الرابع عن أصول الأوزاعي .

(٤) وفي هذا الكتاب يؤيد أبو يوسف - في أغلب الأحيان - وجهة نظر أبي حنيفة - لكنه في النادر يؤيد وجهة نظر الأوزاعي . انظر مثلاً ص ٩٧ من كتاب ( الرد على سير الأوزاعي ) لأبي يوسف و ص ٣٢٦ من الجزء السابع من الأم .

(٥) ج ٧ ص ٣٠٣ - ٣٣٦ وانظر توالي التأسيس ص ٧٨ .

(٦) وهو كتاب ( محاسن المساعي في مناقب الإمام أبي عمرو الأوزاعي ) الذي يقول عنه الأمير : إنه وجده في برلين ، ولم يذكر فيه اسم مؤلفه إنما ذكر في آخره اسم ناسخه وتاريخ نسخه ( زين العابدين بن تقي الدين ابن عبد الرحمن الخطيب ، نسخ سنة ١٠٤٨ هـ ) . وقد حققه الأمير ، وراجع على كتب التراجم المعتمدة ، ونقحه ، وعلق عليه تعليقات مطولة ، ونشره .

عليه عن الأوزاعي أن عائلة أرسلان بالشام كان لها - منذ قرون - صلة وثيقة بالأوزاعي ومذهبه ، يقول : « وقد كان جدنا الذي ننتسب إليه الأمير أرسلان بن مالك بن بركات ابن المنذر بن مسعود بن عون بن المنذر بن النعمان بن المنذر بن ماء السماء اللخمي - حسب ما هو وارد في سجل نسبنا - قد تتلمذ للإمام أبي عمرو الأوزاعي<sup>(١)</sup> ، ويقول أيضًا : إن بعض أمراء أسرته الأرسلانية دفنوا إلى جوار الأوزاعي<sup>(٢)</sup> ، كما يقول : ثم إن الأمير العالم المحدث أبا الحسام النعمان ابن الأمير هانئ ابن الأمير مسعود ابن الأمير أرسلان ( توفي سنة ٣٢٥ هـ عن ثمان وتسعين سنة ) كان أعلم أهل زمانه بفتحه الأوزاعي ومالك ، وله من التأليف « تيسير المسالك إلى مذهب مالك » وله أيضًا « الأقوال الصحيحة في أصول مذهب الأوزاعي »<sup>(٣)</sup> . إلا أنه يقول عن هذين المؤلفين وغيرهما : « وأما تأليف الأمير النعمان الأرسلاني فلم نعثر على شيء منها - مع الأسف - وقد فقدت بمرور الأيام وتوالي الحوادث من زهاء ألف عام . كما أننا لم نعثر ولا على مؤلف خاص بمذهب الأوزاعي . وكل ما يعرفه الناس من آرائه مأخوذ من كتب الفقه المتفرقة »<sup>(٤)</sup> .

ومن المؤكد أن كتاب « الأقوال الصحيحة في أصول مذهب الأوزاعي » لو بقي لنا لكان عظيم القيمة فيما نهتم به من استكشاف منهج الأوزاعي التشريعي ، وذلك أن شكيب أرسلان يذكر عن مؤلفه النعمان أنه كان فقيهاً محدثاً أدبياً واسع الإدراك والمعرفة طلب العلم في بغداد في أيام شبابه سنة ٢٤٩ هـ ولازم الجاحظ ( المتوفى سنة ٢٥٥ هـ ) وقرأ على أبي العباس المبرد ( المتوفى سنة ٢٨٥ هـ ) وغيرهما<sup>(٥)</sup> .

٤ ... وبناء على هذا كله ، ليس أمام الباحث المعاصر سبيل لدراسة فقه الأوزاعي وأصوله سوى أن يتتبع هذه الآراء المتناثرة التي سجلت في بعض كتب الفقه واختلاف الفقهاء ، وهذا ما قمت به كما سبق في الفقرة السابقة . إلا أنه يجب أن أسجل في وضوح أنه ليس للباحث أن يتطلع من وراء دراسة كل ما نقل عن الأوزاعي - من أقوال وآراء متناثرة - إلى الوصول إلى خطته التشريعية الكاملة بجزئياتها التفصيلية ، ذلك أن الدراسة الموضوعية لكل ما نقل عن الأوزاعي - ومن يمثله - انتهت بي إلى أنه من

= وقد رجح الأمير أن مؤلف هذا الكتاب من أهالي القرن التاسع الهجري ، واستند في ذلك إلى أدلة وجدها في نصوصه . انظر : محاسن المساعي ص ١٦٥ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٢ .

(١ ، ٢) محاسن المساعي ص ١٩ .

(٥) محاسن المساعي ص ٢٣ .

(٤) نفس المرجع ص ٢٣ .

المتطلبات الأساسية لاكتشاف خطة الفقيه المتكاملة أن يكون فقهه قد دون كاملاً أو في صورة قريبة جداً من الكمال ، وأن يكون قد ذكر معه مستنده وأدلته بصورة تبين موقفه مما يعارض هذه الأدلة مما استندت إليه الآراء المخالفة .. إلى آخر هذه الاعتبارات التي ذكرتها فيما يتصل بابن أبي ليلى وفقهه<sup>(١)</sup> ، وهي صادقة أيضاً على الثوري والليث بن سعد كما سنذكرها .

وعليه فليس للباحث أن يتطلع إلى أكثر من تقرير سمات وملاحظات منهجية مستخلصة من كل ما نقل عن الأوزاعي من فقه .

\* \* \*

---

(١) راجع الفقرتين الثانية والثالثة في ( ابن أبي ليلى وفقهه ) .

## الفصل الثاني : السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة

### أولاً : القرآن الكريم

روي عن الأوزاعي أنه قال : « الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب (١) » .. وهذا القول يدل بوضوح على أن الأوزاعي كان يرى أن للسنة دورًا هامًا فيما يتصل بنصوص القرآن الكريم إلا أننا حين نستعرض ما دون من آرائه الفقهية لا نستطيع أن نصل إلى تفصيلات هذا الدور الهام إلا إذا لجأنا إلى كثير جدًا من التكلف والتجوز وتحميل النصوص فوق ما يمكن أن تتحملة .

ومن هنا لا نستطيع القطع إلا بخطوط عامة تتأزر على تأكيدها آراؤه الفقهية ، وذلك مثل أنه كان يرى أن الأحاديث المتواترة تفصل مجمل القرآن ، فالسنة العملية المنقولة بطريق التواتر فصلت مجمل آيات القرآن الكريم في الصلاة والحج ونحوهما . وأيضًا فإنه كان يرى تخصيص عام القرآن بما ثبت لديه من الحديث ولو لم يكن متواترًا وذلك مثل حرمان الولد القاتل من الميراث بحديث : « لا يرث القاتل » .

وقد رفض الأوزاعي إباحة تعامل المسلمين بالربا في دار الحرب - حين يدخلونها بأمان - لعموم قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة: ٢٧٥] . وقوله : ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [البقرة: ٢٧٨] ورفض تخصيص هذا العموم (٢) بخبر قبله أبو حنيفة عن مكحول عن رسول الله ﷺ أنه قال : « لا ربا بين أهل الحرب » وقد رفض الأوزاعي قبوله وعمل بعموم القرآن ؛ « لأن رسول الله ﷺ قد وضع من ربا أهل الجاهلية ما أدركه الإسلام من ذلك وكان أول ربا وضعه ربا العباس بن عبد المطلب ، فكيف يستحل المسلم أكل الربا في قوم قد حرم الله عليه دمائهم وأموالهم ؟ وقد كان المسلم يبايع الكافر في عهد رسول الله ﷺ فلا يستحل ذلك » (٣) .

(١) إرشاد الفحول ص ٣١ . (٢) المغني ج ٤ ص ٣٩ ، والأم ج ٧ ص ٣٢٦ .

(٣) الأم ج ٧ ص ٣٢٦ ومن الملاحظ أن ما استند إليه أبو حنيفة في قبوله لهذا الخبر هو أن أحكام المسلمين لا تجري على أهل الحرب في موطنهم « فبأي وجه أخذ أموالهم برضا منهم فهو جائز » وذلك بالإضافة إلى أن سند هذا الحديث قد صح لديه بتطبيق شروطه ، لكن أبا يوسف وافق الأوزاعي هنا ، ثم وافقهما الشافعي أيضًا . انظر المرجع السابق .



ويبدو أنه عرض الخبر هنا على نوع من النقد الداخلي لمضمونه انتهى به إلى رفض قبول صحته ومن ثم تخصيص عام القرآن الكريم به ؛ لأن نصوص القرآن الكريم العامة تبقى على عمومها حتى يثبت لها مخصص يقبله تبعًا لمقاييسه الخاصة في قبول الرواية . لكن ، هل كان الأوزاعي يخصص عموم القرآن بالاجتهاد والقياس ؟ في الحق لم أجد فيما روي من فقهه ما يدل على هذا .

وفيما يتصل بالقرآن الكريم أيضًا فقد كان الأوزاعي ممن يقول : إن « بسم الله الرحمن الرحيم » ليست بقرآن إلا في سورة النمل : « لأن القرآن متواتر ، ولا تواتر فيها ، وإلا لما اختلف في كونها من القرآن أو أنها ليست منه » ويترتب على هذا فقهياً أن من جعلها آية من القرآن فهي آية من الفاتحة يجب قراءتها في كل ركعة <sup>(١)</sup> . وقد كان مالك بن أنس أيضًا يقول بمثل قول الأوزاعي ، ومستند هذا القول أن القرآن « لا يثبت بأخبار الآحاد ، وإنما طريقة التواتر القطعي الذي لا يختلف فيه . قال ابن العربي : ويكفيك أنها ليست من القرآن اختلاف الناس فيها ، والقرآن لا يختلف الناس فيه ، والأخبار الصحاح التي لا مطعن فيها دالة على أن البسملة ليست بآية من الفاتحة ولا غيرها إلا في النمل وحدها » <sup>(٢)</sup> . وقد رأى عبد الله بن المبارك وغيره أنها آية من كل سورة ، بينما قال الشافعي : إنها آية في الفاتحة على سبيل اليقين <sup>(٣)</sup> .

وتجدر الإشارة إلى أنه روي عن الأوزاعي أيضًا أنه كان يقول بالإسرار بالبسملة مع الفاتحة في الصلاة ، وقد حكاها عنه ابن عبد البر في « الاستذكار » <sup>(٤)</sup> ، وهو قول أبي حنيفة والثوري وابن حنبل ، وقد روي عن عمر وابن مسعود وعمار وابن الزبير وغيرهم <sup>(٥)</sup> . والمنقول عن الأوزاعي في البسملة يدخل في باب تعارض النقل عنهم ؛ لأن مؤدى القول الأول أن المصلي « لا يقرأ بها في المكتوبة ولا في غيرها لا سرًا ولا جهراً » <sup>(٦)</sup> . ولا أجد مستندًا لترجيح إحدى الروايتين على الأخرى . ولعل الأمر راجع إلى تغير اجتهاد الأوزاعي في المسألة ، أو أنه كان يرى أنها ليست من القرآن إلا أنه لا بأس بالإسرار بها مع الفاتحة لورود الأخبار في ذلك ، وإن لم تجب قراءتها .

(١) البحر الزخار ج ١ ص ٢٤٥ . (٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ١ ص ٨١ .

(٣) المرجع السابق ، وراجع فيه تفصيل الاستدلال لكل قول من ص ٨١ - ٨٤ .

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ١ ص ٨٣ - ٨٤ .

(٥) نفس المرجع وراجع : الاستذكار ١٦٨/٢ - ١٦٩ .

(٦) نفس المرجع ص ٨٣ .

## ثانياً : السنة

### أ- حجيتها وروايتها :

أثرت عن الأوزاعي أقوال كثيرة يصرح فيها بأنه إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ فليس أمام الفقيه إلا وجوب العمل به ، يقول : « إذا بلغك عن رسول الله ﷺ حديث فإياك أن تقول بغيره ، فإنه كان مبلغاً عن الله تعالى »<sup>(١)</sup> . وهي مسلمة من مسلمات التشريع الإسلامي لكن ، هل كان الأوزاعي يقبل كل ما ( بلغه ) عن رسول الله ﷺ مما يروى من أخبار ؟ . لا يتصور ذلك ؛ لورود كثير من الأخبار المتعارضة في المسألة الواحدة ، مما يجعلنا نقول بأنه كان - كغيره من الفقهاء - ذا منهج في قبول ورد ما يروى من أخبار منسوبة إلى رسول الله ﷺ . وأول ما نستطيع القطع به في هذا الشأن أنه قبل ما روي له عن رسول الله ﷺ بطريق التواتر ، وخصص به عموم القرآن وفصل به مجمله ، ويبدو أن أحدًا من الفقهاء لا يخالف في ذلك .

كما يروي ابن حزم ما يدل على أن الأوزاعي كان يروي الحديث المرسل ويعمل به<sup>(٢)</sup> . لكن هل الأوزاعي يروي كل مرسل ويعمل به ، أم أنه كانت له مقاييس خاصة في روايته وقبوله ؟ لا نستطيع من كل ما روي عنه أن نقطع بجواب تفصيلي في ذلك ، وإن كنا نجد أن الشافعي يروي أن الأوزاعي أخذ بحديث منقطع ؛ لأن راويه رجل ثقة عنده<sup>(٣)</sup> ، وذلك حيث قبل خبر أن رسول الله ﷺ ( أسهم للنساء بخير ) ، ولكن أبا حنيفة وأبا يوسف - ووافقهما الشافعي - رفضوا قبول هذا الخبر واستندوا إلى أحاديث أخرى متصلة . وقد يدل هذا على أن الأوزاعي كان يقبل المرسل إذا كان راويه له ثقة عنده . وأيضاً فإننا نجد في معظم مسائل الأوزاعي الفقهية أنه استند في رأيه إلى أخبار آحاد تقابلها أخبار آحاد أخرى يستند إليها الرأي المقابل مما يطلق عليها ابن رشد « تعارض الآثار الواردة في المسألة الواحدة » وأشهر مثال على ذلك ما روينا في منهج أبي حنيفة في رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه<sup>(٤)</sup> والذي اضطر فيه أبو حنيفة إلى أن يوازن

(١) محاسن المساعي ص ٤١ . (٢) المحلى ج ٢ ص ١٨٩ .

(٣) الأم ج ٧ ص ٣١١ ونلاحظ أن الشافعي يطلق وصف ( المنقطع ) على المرسل ؛ لأن سنده لم يتصل إلى رسول الله ﷺ راجع مقاييسه في قبول المرسل في ( الرسالة ) وسيأتي في منهجه . وقد حمل لفظ ( المنقطع ) بعد القرن الثاني مفهومًا أوسع من المرسل . انظر مثلاً : مختصر المنار ص ١٦ .

(٤) انظر ( خبر الواحد ) عنده ، فقه الراوي ( ص ٣١٢ - ٣١٤ ) .

بين رواية حديثه ورواية الحديث الذي استند إليه الأوزاعي . ويبدو أن العراقيين على وجه العموم كانوا لا يأخذون بالحديث الذي استند إليه الأوزاعي ، فقد « تناظر الأوزاعي والثوري في مسجد الخيف <sup>(١)</sup> . في مسألة رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه ، فاحتج الأوزاعي على الرفع في ذلك بما رواه عن الزهري ، عن سالم عن أبيه أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه في الركوع والرفع منه واحتج الثوري على ترك ذلك بحديث يزيد بن أبي زياد ، عن ابن أبي ليلى <sup>(٢)</sup> ، عن البراء بن عازب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح - يعني الصلاة - ثم لا يعود . فغضب الأوزاعي وقال : أتعارض حديث الزهري بحديث يزيد بن أبي زياد وهو رجل ضعيف ؟ فاحمار وجه الثوري ، فقال الأوزاعي : لعلك كرهت ما قلت ؟ قال : نعم . قال : قم بنا حتى تتلاعن عند الركن أينا على الحق . فسكت الثوري » <sup>(٣)</sup> .

ومن هذه الرواية يبدو بوضوح أنه كانت للأوزاعي مقاييسه الخاصة في رواية الحديث ، وأنه كان يرفض يزيد بن أبي زياد إلى حد استعداده لأن يتلاعن عند الركن في سبيل ذلك . وفي الحق فلقد حكم الحميدي <sup>(٤)</sup> وغيره بأن يزيد بن أبي زياد « ساء حفظه في آخر عمره وخلط » <sup>(٥)</sup> .

ومن يراجع المسائل الكثيرة التي رجع فيها الأوزاعي إلى أخبار تقابلها أخبار أخرى يرجع إليها الرأي <sup>(٦)</sup> المقابل فسوف يستطيع القطع بأنه كان للأوزاعي منهجه الخاص في

(١) وذلك عندما التقيا حينما حج الأوزاعي إلى مكة فدخلها « وسفيان الثوري أخذ بزمام جملة ، ومالك بن أنس يسوق به ، والثوري يقول : أفسحوا للشيخ ، حتى أجلساه عند الكعبة وجلسا بين يديه يأخذان عنه » محاسن المساعي ص ٦٢ .

(٢) يبدو أنه عبد الرحمن بن أبي ليلى التابعي الذي سبق أن أشرت إليه ( انظر : ابن أبي ليلى وفقهه ) وذلك أنه هو الذي أدرك البراء بن عازب الصحابي الجليل الذي توفي في أيام مصعب بن الزبير راجع هامش محاسن المساعي ص ٦٤ .

(٣) محاسن المساعي ص ٦٢ - ٦٤ .

(٤) هو مفتي مكة أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي المتوفى سنة ٢١٩ هـ راجع هامش محاسن المساعي ص ٦٦ .

(٥) راجع أيضاً : كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٢٦٢/٩ - ٢٦٣ ، ولسان الميزان لابن حجر ٢٨٧/٦ .

(٦) انظر مثلاً : بداية المجتهد ج ١ ص ٤٦ ، ٩٦ ، ٢٠١ - ٢٠٢ ، ٢٦٠ ، ٢٦٧ ، ٢٨٢ ، ٣١٠ ، ج ٢ ص ٣٨ ، ٤٤ و ١٦٨ و ١٨٤ - ١٨٥ و ٢٩٣ - ٢٩٤ و ٣٩٠ و ٣٩١ ، والبحر الزخار ج ١ ص ٢٨٠ و ٣٤٠ ، والمبسوط ج ١ ص ١٤ و ج ١٠ ص ٥٠ - ٥١ و ج ٢٩ ص ١٦٦ ، والمغني ج ١ ص ٤٧ و ٢٤٧ و ٢٤٨ ، والمخلى ج ١ ص ١١٢ و ٣٣٧ ، ومحاسن المساعي ص ١٥٥ - ١٥٦ .

قبول أو رد ما يروى له من أخبار عن رسول الله ﷺ ؛ لأنه لا يتصور أن يقبل - هو أو غيره من الفقهاء - حديثاً عن رسول الله ﷺ ويرفض حديثاً آخر يروى أيضاً عن الرسول ﷺ في نفس المسألة دون أن يكون القبول أو الرفض على أساس تطبيق منهج ارتضاه لنفسه . لكن ، ما تفصيلات هذا المنهج ؟ ذلك ما لا يبدو للباحث من وراء استعراض آرائه كلها ؛ لأن الروايات التي سجلت آراءه الفقهية تكتفي بذكر الرأي منسوباً إليه مع مستنده من الخبر فيه ، دون أن تذكر شيئاً ينير السبيل أمام الباحث لاستكشاف خطته في قبول هذه الأخبار . وبالإضافة إلى ذلك فإن كل مسألة منها قد روى فيها الرأي المقابل أخباراً أخرى لا ندري في بعضها هل علم الأوزاعي هذه الأخبار ورفضها تبعاً لمنهجه أم أنها لم تصله أصلاً ؟ ولو دون الأوزاعي بنفسه - أو دون تلاميذه - فقهه لكان في هذا التدوين قطعاً ما ينير السبيل أمام الباحث لاكتشاف كل ذلك أو معظمه . ولما لم يكن فقه الأوزاعي - أو فقه غيره من الفقهاء - هو ما يعيننا هنا بصورة أساسية ومباشرة ، بل تهمنا الأصول والخطة التشريعية المستنبطة من هذا الفقه - فإن مجرد الرأي ودليله لا يقدم لنا الكثير فيما نهدف إليه ، وذلك في مسائل كثيرة .

### ب - السنة وقول الصحابي :

سبق أن أوردت قول الأوزاعي في أنه إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ « فإياك أن تقول بغيره ، فإنه كان مبلغاً عن الله » وقد عمل الأوزاعي بذلك فعلاً في كل ما صح لديه فيه حديث عن رسول الله ﷺ . ويبدو ذلك بوضوح في تكييفه الفقهي لتخميس عمر بن الخطاب سهم البراء بن مالك حيث يروي ابن حزم أن أحاديث رسول الله ﷺ دلت على أن « من قتل قتيلاً فله سلبه » (١) ، ويقول ابن حزم : إن أحاديث رسول الله ﷺ في ذلك منقولة نقل التواتر (٢) ، ثم يعرض لتخميس عمر - في خلافته - سهم البراء بن مالك فيقول : إن عمر لا بد أن يكون قد استطاب نفس البراء حتى قبل تخميس سلبه ، وقد قال بذلك الأوزاعي ؛ لأنه لا يظن بعمر بن الخطاب تعمد خلاف رسول الله ﷺ (٣) .

فالأوزاعي هنا صح لديه الحديث عن رسول الله ﷺ في أن من قتل قتيلاً فله سلبه ، ومن ثم حين وصل إليه فعل عمر بن الخطاب الذي خمسه فيه سهم البراء أوله بما يتفق مع الحديث ؛ لأنه لم يكن يرى أنه يجوز لأحد من الصحابة - ولا من المسلمين بعدهم -

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٦ .

(١) الخلى ج ٧ ص ٣٣٥ .

(٣) المرجع السابق .

أن يخالف حديث رسول الله .

وهذا يدل على أنه لم يكن يرى أن « قول الصحابي » فيما ورد فيه حديث لرسول الله يصلح معارضة لهذا الحديث ، بل يجب إسقاط كل حجية لهذا القول في ذاته ، أو تأويله بما يتفق مع مضمون حديث رسول الله كما فعل الأوزاعي في تخميس عمر سهم البراء .

لا حجية إذن لقول الصحابي الصادر عن اجتهاده الخاص فيما صح فيه عن رسول الله ﷺ حديث بخلافه . وهو ما يعنينا تقريره أولاً في هذا الفصل كسمة منهجية للأوزاعي . لكننا من ناحية أخرى نختلف مع الأوزاعي - ومع ابن حزم أيضاً - في تكييفه الفقهي لهذه المسألة ، حيث نرى أنه ليس هناك تعارض أصلاً بين حديث رسول الله الثابت وبين فعل عمر هنا - وهو ثابت أيضاً - وقد سبق أن بحثت هذه المسألة تفصيلاً منذ سنوات ضمن بحثي لمنهج عمر بن الخطاب في التشريع ، وبينت أن عمر لم يخالف أحاديث رسول الله ﷺ - لا في هذه المسألة ولا في غيرها - ثم إنه أيضاً لم يؤثر عنه أنه استطاب نفس البراء قبل تخميس سلبه كما ذهب إلى ذلك الأوزاعي في محاولته لتكييف المسألة على نحو لا يظهر فيه « قول الصحابي » أو فعله أو اجتهاده مخالفاً لما صح من حديث عن رسول الله ﷺ .

أما تكييفي الفقهي للمسألة فأستطيع إيجازه فيما يأتي : مما لا شك فيه أن السلب لم يكن يخمس في عهد رسول الله ﷺ ، وقد قال بذلك عمر بن الخطاب نفسه عند تخميسه سلب البراء - كما سيأتي - وقد بارز الزبير بن العوام رجلاً فقتله فأعطاه رسول الله ﷺ كله وقال : « من قتل قتيلاً فله سلبه » (١) . وفي خلافة عمر بارز البراء ابن مالك مرزبان الزارة في قتال المسلمين مع الفرس فصرعه وأخذ منه سوارين ويلمقا (٢) من ديباج ومنطقة فيها ذهب وجوهر فبلغ ثمن ذلك ثلاثين ألف درهم ، فقال عمر : إنا كنا لا نخمس السلب على عهد رسول الله ﷺ ، وإن سلب البراء بلغ مالا كثيراً فأنا خامسه فكان أول سلب خمسه في الإسلام (٣) . إذن فقد طبق عمر حكم الغنيمة على السلب حين بلغ ثمنه مالا كثيراً ، فهل خالف بذلك نصاً من نصوص السنة ؟ .

لقد كان عمر ملتزماً بتنفيذ ما يراه محققاً للمصلحة العامة ، كما كان ملتزماً في

(١) رواه أحمد وابن ماجه ، وانظر : الأموال لأبي عبيد ص ٣٠٩ والسلب : ما يؤخذ من القتل في الحرب مما يحمله .

(٢) ثياب فارسية تشبه القباء العربي .

(٣) الأموال ص ٣١٠ ، وبداية المجتهد ج ١ ص ٣٢١ ، والمبسوط ج ١٠ ص ٤٩ .

الوقت نفسه بنصوص السنة . ومما لا شك فيه أنه رأى تحقق المصلحة في تطبيق حكم الغنيمة على السلب وتخميّسه حين بلغ ثمنه ثلاثين ألف درهم . وفيما يتصل بنص السنة فإنه يبدو - من عمل عمر وقوله - أنه كان يرى أن بعض المسائل الفرعية التي تستتبعها أحكام القتال مما لم ينص عليه في القرآن كالسلب حكمها إلى ولي الأمر يمضي فيها ما يراه مصلحة عامة ، ومن ثم رأى أن رسول الله ﷺ كان يعطي السلب للمقاتل وحده حين كانت قيمته شيئاً يسيراً لا يؤثر في قيمة الغنيمة كمجموع يقسم أربعة أحماسه على جميع المقاتلين . أما وقد بلغ سلب البراء وحده ثلاثين ألفاً فقد رأى عمر أنه خرج عن مفهوم السلب الذي يخص به المقاتل ليدخل تحت مفهوم الغنيمة التي تقسم أربعة أحماسها بين المقاتلين جميعاً .

فعمّر نظر إلى تشريع رسول الله ﷺ في السلب على أنه كان اختياراً منه فيما رآه محققاً للمصلحة في عهده ، أما اختيار عمر تخميس السلب العظيم القيمة في خلافته فإنما كان اختياراً منه أيضاً لما رآه مصلحة عامة ، وذلك كله بناءً على أن السلب من الأمور الفرعية التي ليس فيها تشريع خالد على مر العصور واختلاف الظروف ، إنما يختار فيها ولي الأمر ما يحقق المصلحة العامة في عصره .

وكان من حق عمر أن يفعل ما يراه محققاً للمصلحة العامة فيما رأى . أن لولي الأمر فيه النظر والرأي من أحكام تتغير فيها المصلحة بتغير الظروف والزمان والمكان . وقد انتهى عمر إلى نفس هذه النتيجة في معظم التشريعات المتصلة بما بعد الحرب مثل الأرض المفتوحة بعد قتال وأرض الصوافي التي تركها أصحابها بعد انتصار المسلمين وغيرهما (١) .

وتجدد الإشارة إلى أن أبا حنيفة والثوري ومالكاً قد لحوا هذا المعنى حين ذهبوا إلى « أن القاتل لا يستحق سلب المقتول إلا أن ينقله له الإمام على جهة الاجتهاد ، وذلك بعد الحرب » (٢) .

... نريد أن نصل من هذا كله إلى أن الأوزاعي لم يكن يرى أن قول الصحابي

(١) انظر هذه المسائل كلها تفصيلاً فيما يتصل بالناحيتين التشريعية والتاريخية في : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ١٣١ - ٢٣٦ في القسم المالي الذي وردت فيه نصوص خاصة من القرآن والسنة حيث انتهى بي البحث إلى أن عمر لم يخالف نصّاً واحداً منها لكنه كان يفهم النصوص ويطبّقها بصورة عبقرية نادرة المثال - تدل الشواهد كلها على أنه كان فيها ذلك العبقرى الذي لم يفر أحد فرّيه كما شهد له رسول الله ﷺ بذلك .

(٢) بداية المجتهد ج ١ ص ٣٢١ ، وابن رشد يروي أيضاً عن الأوزاعي أن القاتل لا يستحق سلب المقتول إن قتله في حين المعمة عند تشابك الناس واختلاطهم في اشتداد القتال ، وهو اجتهاد منه .

يصلح معارضاً لما صح عنده من الحديث ، ومن ثم فقد أول فعل عمر في تخميس السلب بما مر . ونحن وإن كنا نختلف معه في أصل التكيف الفقهي للمسألة - نقرر هذه السمة الواضحة في منهجه وهي أنه يجب تأويل قول الصحابي المخالف - في ظاهره - للسنة الصحيحة بما يتفق معها ؛ لأن رسول الله ﷺ وحده هو الذي « كان مبلغاً عن الله » ، وليس ذلك لأحد غيره صحابياً كان أو غير صحابي .

### ج - تخصيص السنة بالاجتهاد :

يرى ابن حزم أن الأوزاعي كان من جمهرة الفقهاء الذين قالوا بأن البيعين بالخيار ما لم يتفرقا وذلك تبعاً لحديث رسول الله ﷺ في ذلك <sup>(١)</sup> ، ثم يروى : « إلا أن الأوزاعي قال : كل بيع فالتبايعان فيه بالخيار ما لم يتفرقا بأبدانها إلا بيوعاً ثلاثة : المغنم ، والشركاء في الميراث يتقاومونه <sup>(٢)</sup> ، والشركاء في التجارة يتقاومونها » <sup>(٣)</sup> .

والأوزاعي هنا يخصص عموم الحديث باجتهاده ، وإن كنت لم أستطع من استعراض كل ما أثر عنه من فقه - أن أتبين حدود هذا التخصيص وشروطه عنده . ومن المستبعد أن يكون الأوزاعي قد خصص عموم هذا الحديث بأخبار صححت لديه عن رسول الله ﷺ ، إذ لم ترد في كل ما راجعته من أخبار يرويها الأوزاعي أو غيره عن رسول الله ﷺ ، مثل هذه الأخبار التي يمكن أن يكون الأوزاعي قد رجع إليها في هذا التخصيص . وإن كنا نستطيع أن نلمح - في المسألتين الأخيرتين اللتين خصص بهما عموم الحديث - شيئاً من مستنده العقلي ووجهة نظره في هذا التخصيص ، حيث يبدو أنه كان يرى أن علة الخيار هي إتاحة الفرصة للمتبايعين لمراجعة ما تباع فيه كل منهما وهذه العلة مفقودة في الشركاء في الميراث أو التجارة ؛ لأن كلاً منهما قد أتيح له من قبل البيع ثم في أثناء التقويم أن يراجع المبيع المقوم . لكن هذا المستند العقلي - لا يكفي - في رأبي - لأن يخصص به عموم حديث رسول الله ﷺ ، ثم إنه يمكن الرد عليه بوجهة نظر أخرى . كما أنه لم تبد لي وجهة نظره في استثناء بيوع المغنم أيضاً . ولعل الأمر كان يبدو أكثر وضوحاً لو أن فقهه قد دون كاملاً ووصل إلينا بأصوله .

(١) انظر مثلاً : الأم ج ٣ ص ٣ ، وبداية المجتهد ج ٢ ص ١٧٤ .

(٢) يعني يقوم كل منهم نصيبه ونصيب الآخرين فيه ، ثم يتفقون فيه على بيع .

(٣) المحلى ج ٨ ص ٣٥٥ .

### ثالثًا : الإجماع

يستند الأوزاعي في بعض مسأله إلى ما بلغه من إجماع الصحابة في مثل أنه كان يرى أنه لا يجوز شراء شيء من الأرض الموقوفة على المسلمين بعد فتحها وهي أرض الجزية ، كان يقول : « أجمع رأي عمر وأصحاب النبي ﷺ لما ظهروا على الشام على إقرار أهل القرى في قراهم على ما كان بأيديهم من أرضهم ، يعمرونها ويؤدون خراجها إلى المسلمين ، ويرون أنه لا يصلح لأحد من المسلمين شراء ما في أيديهم من الأرض طوعًا ولا كرهًا » . ويحكي الأوزاعي أن إجماع المسلمين استمر على ذلك بعد طبقة الصحابة حيث يقول : « لم يزل أئمة المسلمين ينهون عن شراء أرض الجزية ويكرهه (١) علماءهم » ، ويقول معللاً ذلك : « وكرهوا ذلك لما كان من اتفاق عمر وأصحابه في الأرضين المحبوسة على آخر هذه الأمة من المسلمين لا تباع ولا تورث ، قوة على جهاد من لم يظهر عليه بعد من المشركين » (٢) .

ويروي ابن قدامة أيضًا ما يدل على أن الأوزاعي استند إلى الإجماع بمعنى عدم معرفة مخالف ، حيث يروي « أن الزوج لو ظاهر من نسائه الأربع بلفظ واحد فقال : أنتن علي كظهر أمي - فليس عليه أكثر من كفارة في قول الأوزاعي وغيره من الفقهاء ،

(١) نلاحظ أن الأوزاعي يستخدم هنا مصطلح ( الكراهة ) بمعنى الحرمة وكنا نود أن لو دون فقهه بنفسه أو بواسطة أصحابه وتلاميذه حيث كنا سنستطيع أن نستخلص منه مفاهيم مصطلحاته الفقهية الخاصة ، ولا يتيسر لنا هذا بصورة كاملة إلا بتسجيل أقواله وتعبيراته نفسها مما نتفقدته بالنسبة للأوزاعي وغيره ممن لم يدون فقههم كاملًا .

أما هذه الجملة فإتاما هي من كتابه الذي رد فيه على ما رواه أبو حنيفة في السير والذي روي لنا بواسطة أبي يوسف ثم الشافعي ، ومن ثم رويت لنا فيه عباراته وأقواله نفسها في السير خاصة . راجع الأم ج ٧ ص ٣٢٥ . (٢) المغني ج ٢ ص ٧١٩ - ٧٢٠ وراجع الحوار الطويل الذي حدث بين الصحابة في خلافة عمر حول الأرض المفتوحة عنوة والذي انتهى بإجماعهم على رأيه ، والتكليف الفقهي والتاريخي للمسألة كلها في منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ١٣١ - ١٧٤ ومراجعته .

ونلاحظ أن أبا حنيفة - وواقفه أبو يوسف - كان يجيز شراء أرض الخراج ( انظر : الأم ج ٧ ص ٣٢٥ ) ولم يكن هذا منه مخالفة لإجماع الصحابة إنما كان رأيه ورأي أصحابه أن إمام كل زمن مخير في الأرض المفتوحة بما يحقق مصلحة المسلمين ، فإذا أجاز تمليكها للمسلمين فهو كما قال ، وإنما اختار عمر والصحابة معه لعصرهم ، وبالإضافة إلى ذلك فهناك بعض الروايات التي تذكر أن بلالاً وأصحابه ما زالوا يخالفون هذا التشريع الذي اختاره عمر في الأرض المفتوحة وواقفه عليه جمهور الصحابة ( انظر : الأموال ص ٦١ ، ٦٢ ) وبذلك لا يكون فيها إجماع من كافة الصحابة . إلا أن الأوزاعي حكى فيها إجماعًا بحسب ما وصل إليه من روايات .



وهو قول عمر وعلي من الصحابة « رواه عنهما الأثرم ، « ولا نعرف لهما في الصحابة مخالفاً ، فكان إجماعاً » (١) .

وإذا خلا الرجل بالمرأة بعد العقد عليها ولم يصبها ، ثم طلقها ، فإن الأوزاعي كان ممن يقول بوجوب العدة عليها . وقد روي ذلك عن الخلفاء الراشدين وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر . وقال الشافعي في الجديد : لا عدة عليها لقوله تعالى : ﴿ يَتَأْتِيَنَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ﴾ [الأحزاب : ٤٩] . لكن ابن قدامة يحتج لقول الأوزاعي بأنه إجماع الصحابة حيث روى الإمام أحمد والأثرم - بإسنادهما - عن زرارة بن أبي أوفى قال : قضى الخلفاء الراشدون أن من أرخى ستراً أو أغلق باباً فقد وجب المهر ووجبت العدة ، وقد رويت قضايا في ذلك عن عدد من الصحابة « وهذه قضايا اشتهرت فلم تنكر فصارت إجماعاً » ، ثم يقول ابن قدامة : إن الآية التي استشهد بها الشافعي مخصوصة بالإجماع (٢) . فهل كان الأوزاعي ممن يرى أن الإجماع يصلح مخصصاً للنص القرآني ؟ .

يبدو ذلك ؛ لأنه مما لا شك فيه أنه قرأ آية الأحزاب السابقة وهي صريحة بظاهاها في أنه لا عدة على وجه العموم على من لم تمس بعد العقد وبهذا الظاهر العام أخذ الشافعي (٣) الذي استند أيضاً إلى ما رواه عن ابن عباس وشريح من أنه « لا عدة عليها إلا بالإصابة نفسها » (٤) . وإذا صحت هذه الرواية لا يكون في المسألة ذلك الإجماع من الصحابة الذي حكاه ابن قدامة فيها على أنه مستند الأوزاعي في المسألة . إلا أن كل فقيه كان يحكم في كل مسألة بحسب ما وصله فيها من روايات صحت لديه . وقد تصح رواية قول صحابي مخالف في المسألة لدى فقيه ، على حين لا تصح نسبة هذا القول إلى الصحابي عند آخر فيحكم بأن المسألة حدث فيها إجماع من الصحابة . وتجدر الإشارة إلى أن ابن أبي ليلى وغيره من فقهاء العراق حكوا في هذه المسألة اتفاقاً من الصحابة عليها ، ومن ثم قضوا فيها بما قضاه الأوزاعي (٥) .

... والإجماع المقول به في المسائل السابقة وما يماثلها إنما هو في قضايا اجتهد فيها الصحابة ، ولا يستند حكمهم فيها إلى نص خاص من القرآن أو السنة . وبالإضافة إلى

(٢) المغني ج ٧ ص ٤٥١ .

(٤) المرجع السابق .

(١) المغني ج ٧ ص ٣٥٧ .

(٣) راجع : الأم ج ٥ ص ١٩٧ .

(٥) انظر المبسوط ج ٦ ص ٢٦ .

ذلك فقد كان الأوزاعي يطلق وصف ( الإجماع ) على بعض ما فيه مستند صريح من نص خاص ، فكان يقول مثلاً : « أسهم رسول الله ﷺ لرجل من المسلمين قتل بخبير فاجتمعت أئمة الهدى على الإسهام لمن مات أو قتل » (١) ، والإجماع هنا عن نص حديث لرسول الله ﷺ . يعتبر هو المستند الحقيقي في المسألة .

وقد حكى الأوزاعي في مسائل متعددة إجماع أئمة المسلمين منذ عصر الصحابة في مسائل يخالفه فيها غيره من الفقهاء الذين يلتزمون أيضًا بالإجماع إلا أنهم ينكرون أن يكون قد حدث في هذه المسألة إجماع بالمعنى الذي يفهمونه به من اتفاق الصحابة جميعًا ثم التابعين بعدهم على أمر من الأمور ، يقول الأوزاعي مثلاً : كان أئمة المسلمين فيما سلف حتى هاجت الفتنة لا يسهمون للبراذين (٢) ويقول : « لم يزل المسلمون يتبايعون السبايا في أرض الحرب ولم يختلف في ذلك اثنان حتى قتل الوليد » (٣) . وقد خالفه أبو حنيفة في هاتين المسألتين وغيرهما ، ثم تبعه أبو يوسف فقال : إن الأوزاعي كان يقول ( على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف ) ، وذلك فيما رأى عاملاً على بلد ما يفعله « أو رأى بعض مشايخ أهل الشام ممن لا يحسن الوضوء ولا تشهد ولا أصول الفقه يصنعه » (٤) فحكى فيه إجماعاً .

ولا نظن أن الأوزاعي كان يحكم بالإجماع فيما رأى فيه عاملاً من العمال أو بعض مشايخ أهل الشام يفعله - كما يقول أبو يوسف - إنما مرجع الاختلاف في ذلك بين الأوزاعي وأبي حنيفة وأبي يوسف وغيرهم من الفقهاء هو ما أشرت إليه من أن كل فقيه كان يحكم في المسألة بحسب ما وصله فيها من روايات صحت لديه . وقد يروى لأحدهم بما يقبله من طرق الرواية أنه لا يعرف مخالف بين الصحابة أو التابعين في مسألة ما يروي لغيره فيها مخالف أو مخالفون بطرق الرواية المقبولة عنده فيعمل كل منهما بحسب ما وصله ويحدث الخلاف .

وقد كان يحدث أيضًا بالنسبة لبعض ما يروي فيه الأوزاعي إجماعاً مستنداً إلى نص حديث عن رسول الله ﷺ . وفيما يتصل بالمثل الذي ذكرته من إسهام رسول الله ﷺ لرجل من المسلمين بخبير وإجماع الأئمة بعده على ذلك - فإن أبا حنيفة يقول في

(١) الأم ج ٧ ص ٣٠٧ ، وراجع أيضًا في الإجماع عن نص حديث : الأم ج ٧ ص ٣٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٣٢٠ ، والأوزاعي يعني هنا الوليد بن يزيد بن عبد الملك الخليفة الأموي الفاسق المقتول ١٢٦ هـ .

(٤) الأم ج ٧ ص ٣٠٦ .

الرجل يموت في دار الحرب أو يقتل أنه لا يضرب له بسهم في الغنيمة ، ويقول أبو يوسف في ذلك : « ولا نعلم رسول الله ﷺ 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 » (١) .

فمرجع الخلاف فيما يحكى من إجماع متبادل بين الرأيين المختلفين إنما هو اختلاف طرق الرواية والنقل ، فما هو المشهور المتداول عند فقيه أو في بلد ما يعتبر شاذًا مخالفًا للمشهور المتداول عند فقيه أو في بلد آخر . وليس الخلاف هنا راجعًا بحال إلى اختلاف مفهوم ( الإجماع ) - كمصدر تشريعي - بين القولين المتعارضين .

\* \* \*

### رابعًا : قول الصحابي

١) تدل بعض أقوال الأوزاعي على أنه كان يعطي ما أثر عن الصحابة اعتبارًا خاصًا لا يلحق به آراء الفقهاء بعدهم ، فهو يقول : « العلم ما جاء عن أصحاب محمد ﷺ ، وما لم يجرى عنهم فليس بعلم » (٢) ويقول : « عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس ، وإياك ورأي الرجال وإن زخرفوه بالقول ، فإن الأمر ينجلي وأنت على طريق مستقيم » (٣) . ومما لا شك فيه أن أول ما يقصده الأوزاعي بقوله : « آثار من سلف » إنما هو آثار الصحابة وأقوالهم التي وصلتته عنهم . ومما لا شك فيه أيضًا أن مفهوم قوله : « ما جاء عن أصحاب محمد » يشمل ما رووه عن رسول الله ﷺ من حديثه وما روي عنهم أيضًا من فقههم واجتهادهم .

ولم يكن الأوزاعي في نظرته الخاصة هذه إلى أقوال الصحابة وتمييزها عن بقية آراء المجتهدين والفقهاء في العصور التالية - إلا متابعًا لكثير من الفقهاء الذين كان لقول الصحابة عندهم اعتبار خاص . وقد مر بنا - على سبيل المثال - موقف أبي حنيفة من « قول الصحابي » . ومدى التزامه به ، وأبو حنيفة هو من هو كثرة قياس ورأي واجتهاد . لكن ، هل التزم الأوزاعي دائمًا بكل ما وصله من أقوال الصحابة ؟ .

٢) من مجموع ما أثر عنه من فقه نستطيع أن نقول إنه التزم - في مسائل كثيرة -

(٢) محاسن المساعي ص ٧٦ .

(١) الأم ج ٧ ص ٣٠٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٤١ .

بقول الصحابي الذي لا مخالف له بين الصحابة . ومن ذلك أنه كان يرى أن العين يؤجل سنة ، فإما أن يطأ زوجته وإما أن يفرق بينهما ، وقد روي هذا عن جمع من الصحابة منهم عمر وابن مسعود <sup>(١)</sup> . وكان الأوزاعي يقول : إن أمان العبد المسلم لمحاربي جيش المسلمين جائز سواء كان العبد يقاتل مع الجيش المسلم أو - لا ، وقد تبع في هذا قول عمر بن الخطاب الذي لم يخالفه أحد من الصحابة <sup>(٢)</sup> .

ونهى الأوزاعي عن أن يحرق المحاربون المسلمون حصون عدوهم أو يخربوها أو يغرقوها أو يقطعوا أشجارها ، وذلك لحديث أبي بكر في وصيته ليزيد بن أبي سفيان حين نهاه - وقد أرسله إلى الشام غازيًا - عن أن يفعل شيئًا من ذلك ، على حين قال أبو حنيفة وأصحابه : لا بأس بقطع شجر المشركين ونخيلهم وتحريق ذلك ؛ لأن الله ﷻ قال : ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْسَةٍ أَوْ تَرَكْتُمْهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ [الحشر: ٥] . وقد قال الأوزاعي : إن أبا بكر تأول هذه الآية فنهى عن ذلك ، ولم يخالفه أحد من الصحابة ، ثم عمل به أئمة المسلمين <sup>(٣)</sup> . ويبدو أن الأوزاعي رأى أن أبا بكر قد تأول آية الحشر السابقة لأن إجازة القطع إنما كانت بالنسبة لبني النضير خاصة ، وفيهم نزلت سورة الحشر <sup>(٤)</sup> .

وقد حمل أبي يوسف في « الرد على سير الأوزاعي » ومحمد بن الحسن في « السير الكبير » - ووافقهما الشافعي - نهى أبي بكر هذا على أنه كان خاصًا بالشام ؛ لأنه رسول الله ﷺ كان قد أخبر أبا بكر بأن الشام تفتح له وتصبح للمسلمين ، ومن ثم نهى أبو بكر عن تخريبها <sup>(٥)</sup> .

٣ كان الأوزاعي إذن يلتزم بما صح لديه من قول لصحابي لا مخالف له بين الصحابة . إلا أن ابن حزم يروي أن الأوزاعي كان يرى أنه لا حد على قاذف العبد أو الأمة <sup>(٦)</sup> ، ثم يقول ابن حزم : إن رأي الأوزاعي هذا ليس له مستند صحيح ، وقد روي عن ابن عمر بإسناد صحيح أن قاذف العبد أو الأمة يقام عليه الحد <sup>(٧)</sup> .

(١) المحلى ٥٩/١٠ وإن كان ابن حزم يتشكك في صحة هذا عن عمر وابن مسعود لأن له رأيًا يخالف هذا القول .

(٢) الأم ٣١٩/٧ . (٣) انظر : الأم ٣٢٤/٧ ، والمبسوط ٣١/١٠ .

(٤) راجع منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ١٣٨ ومراجعته ، وتفسير القرطبي ٦/١٨ .

(٥) المبسوط ٣١/١٠ والأم ٣٢٤/٧ وراجع ( الإجماع عند الأوزاعي ) في مسائل أخرى أخذ فيها بقول

الصحابي الذي لا يعرف له مخالف بين الصحابة مما يسميه بعض الفقهاء إجماعًا .

(٧) المرجع السابق ص ٢٧٢ .

(٦) المحلى ١٧١/١١ .

هذا ما يرويه ابن حزم ، وفيه يخالف الأوزاعي قولاً لصحابي لم يعرف له مخالف بين الصحابة فيه ، دون أن يذكر مع قول الأوزاعي مستنده فيما ذهب إليه . ومما لا شك فيه أنه لو صحت نسبة هذا الرأي إلى الأوزاعي فلا بد أنه كان له فيه مستنده الذي يتبع منهجه العام ، وربما لم يصله قول ابن عمر بطريق مقبول عنده فعمل في المسألة بمطلق الاجتهاد فرأى أن الحرية من شروط الإحصان <sup>(١)</sup> . أو ربما استند فيه إلى آثار أخرى عن الصحابة لم ترو لابن حزم ولم تصل إلينا ، إلا أننا لا نستطيع أن نقطع فيه بقول حيث لم يسجل لنا فقه الأوزاعي بسورة تيسر لنا ذلك . لكن مجموع ما نقل إلينا من فقهه يدل بصورة عامة على أنه كان يلتزم بقول الصحابي الذي يصل إلينا بطريق مقبول لديه ولا يعرف له مخالف بين الصحابة .

**٤** أما إذا تعددت أقوال الصحابة في المسألة الواحدة فإن الأوزاعي كان يتخير من هذه الأقوال بما لا يخرج عنها في مجموعها . وهو في هذا يشبه أبا حنيفة كما سبق . ومن ذلك أن الأوزاعي كان يقول : إن الرخص المختصة بالسفر من القصر والجمع والمسح ثلاثاً والصلاة على الراحلة تطوعاً تباح في السفر الواجب والمندوب والمباح كسفر التجارة ونحوه ، وقد روي ذلك عن علي وابن عباس وابن عمر ، أما عبد الله بن مسعود فقال : لا يقصر إلا في حج أو جهاد ؛ لأن الواجب لا يترك إلا لواجب ، وقد اختار الأوزاعي قول علي وابن عباس وابن عمر فلم يشترط أن يكون السفر واجباً <sup>(٢)</sup> ، بل ذهب أيضاً إلى جواز العمل بهذه الرخص في سفر المعصية كقطع الطريق والتجارة في الخمر والمحرمات <sup>(٣)</sup> ، ويستدل لرأيه هذا بأن النصوص عامة في الأسفار كلها <sup>(٤)</sup> . وكان الأوزاعي يقول : إن الزكاة تجب في مال الصبي والمعتوه ، ولا تخرج حتى يبلغ الصبي ويفيق المعتوه ، وهو مروى عن ابن مسعود ، في حين روي عن عمر وعلي وابن عمر وعائشة والحسن بن علي وجابر أنها تخرج مما لهما <sup>(٥)</sup> .

وفي أبواب من الميراث اختار الأوزاعي قول زيد بن ثابت ، ومن ذلك أنه اختار قوله

(١) راجع قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَمُونُ الْمُحْصَنَاتُ ثُمَّ لَرَّ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهُلَةٍ فَاَجْلِدُوهُنَّ مِائَتًا جَلْدَةً ﴾ [سورة النور: ٤] .

(٢) المغني ٢/٢٦١ . (٣) المرجع السابق ص ٢٦٢ .

(٤) راجع مثلاً قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ ... ﴾ [سورة النساء: ١٠١] وقوله : ﴿ فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرْيَبًا أَوْ عَلَّ سَفَرٍ ... ﴾ [سورة البقرة: ١٨٤] وراجع الأحاديث المبيحة لهذه الرخص .

(٥) المغني ٢/٦٢٢ وقد استدلل للرأي الثاني - الذي لم يختره الأوزاعي - بخبر عن رسول الله ﷺ ، انظر

بعدم رد الفائض في الميراث على ذوي الفروض الذين لم تستوعب فروضهم جميع التركة ، حيث قال زيد : إن الفاضل عن ذوي الفروض لبيت المال ولا يرد على أحد فوق فرضه ، على حين قال بالرد في الميراث من الصحابة عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس (١) .

٥ ... هذا هو موقف الأوزاعي من أقوال الصحابة كما يبدو مما سجل من فقهه . ولم نجد فيما أثر عنه أنه خالف قولاً لصحابي لا مخالف له بين الصحابة ، أو خرج عن مجموع أقوالهم إذا تعددت في المسألة الواحدة - إلا فيما رواه ابن حزم من مخالفته لقول ابن عمر في وجوب الحد على قاذف العبد أو الأمة . وقد قدمت فيه احتمالاً بالألا يكون قول ابن عمر قد وصل إلى الأوزاعي بطريق مقبول عنده ، أو أن تكون قد وصلته آثار أخرى عن بعض الصحابة الآخرين في المسألة فعمل بها . وبالرغم من أننا لم نستطع القطع بأحد الاحتمالين فإننا نستطيع القول بأن ما سجل من فقه الأوزاعي فيما أثرت فيه أقوال للصحابة يدل بصورة عامة على أنه كان يلتزم بمجموع هذه الأقوال ولا يترك قولاً لصحابي لمجرد الرأي ، كما صرح به فيما نقلناه من كلامه في وجوب الالتزام بآثار السلف ، وترك رأي الرجال في سبيله ، وأنه كان يرى أن الالتزام بهذه الآثار إنما هو التزام للطريق المستقيم .

### خامساً : الاجتهاد والرأي

اعتبر ابن قتيبة وغيره الأوزاعي من فقهاء الرأي كما سبق (٢) . والحقيقة أن كثيراً من آرائه الفقهية التي نقلت إلينا مبنية على الاجتهاد والرأي بمعناه العام . ومن ذلك أنه كان يرى في ( صلاة السفر ) أن أقل الإقامة اثنا عشر يوماً ، ويقول ابن المرتضى صاحب « البحر الزخار » معلقاً على ذلك : « ولا يعرف له مستند (٣) شرعي ، وإنما هو اجتهاده من نفسه » (٤) .

وكان الأوزاعي - فيما يرويه ابن المرتضى - يرى أنه يجب تكميل نصاب الذهب بالفضة ، ونصاب الفضة بالذهب في الزكاة ، وكان يستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ﴾ [التوبة : ٣٤] حيث جعله الله كالجنس الواحد بالتشريك (٥) . وهي وجهة نظر اجتهادية يمكن أن يرد عليها بوجهة نظر أخرى داخل

(١) المرجع السابق ٢٠٢/٦ وانظر في مسائل أخرى كثيرة لاختيار الأوزاعي من أقوال الصحابة حين تعدد في المسألة الواحدة : المغني ٢١١/٦ ، ١٥١/٢ ، والمحلى ١٤١/٢ - ١٤٢ ، ٤٧٩/٩ ، وبداية المجتهد ٣٩٢/٢ .

(٢) انظر الفصل الأول من هذا القسم . (٣) أي دليل من نص أو قول صحابي .

(٤) البحر الزخار ٤٦/٢ .

(٥) البحر الزخار ١٥١/٢ .

نطاق الاجتهاد العام في المسألة .

ومن اجتهاد الأوزاعي في فهم حديث لرسول الله ﷺ ، أنه كان يرى أن الرفث (١) في الصيام يفطر الصائم لقوله ﷺ : « خمس يفطرون الصائم .... » وذكر من جملتها الغيبة والنميمة . وقد رد على ذلك بأن معنى البطلان هنا إبطال الثواب كقوله ﷺ : « فلا جمعة له » في حق من يلغو أثناء خطبة الجمعة (٢) . وقد يدل فهم الأوزاعي للحديث السابق على نزعه لفهم النصوص وتطبيقها فهما حرفيًا ظاهرًا ، لولا أننا رأينا فيما سبق (٣) أنه خصص حديث : « البيعان بالخيار » بمطلق اجتهاده الخاص .

وقد كانت مسألة وجوب الجمعة أو عدم وجوبها على غير ساكني المصر من سكان القرى المحيطة به مجالاً لاجتهاد الفقهاء من القرن الثاني حيث تعددت فيها آراؤهم تبعاً لوجهة نظر كل منهم الخاصة ، فكان أبو يوسف يقول : إن كل من سمع النداء من أهل القرى القريبة من المصر فعليه أن يشهدها ، وواقفه الشافعي ، وكان مالك يقول : إن من سكن المصر على ثلاثة أميال أو دونها فعليه أن يشهدها . أما الأوزاعي فقال : من كان يمكنه أن يشهدها ويرجع إلى أهله قبل الليل فعليه أن يشهدها (٤) ولكل تقديره الخاص ووجهة نظره التي يستدل لها .

... هذه بعض آراء الأوزاعي الاجتهادية ، وكلها يمكن للباحث أن يتعرف فيها على وجهة نظره التي بنى عليها رأيه ، سواء وافقه بعد ذلك أم خالفه فيها . إلا أن هناك بعض الآراء التي تنسب إلى الأوزاعي لا يستطيع الباحث فيها أن يتعرف على مستنده العقلي الذي بنيت عليه ، ومن ذلك ما رواه ابن قدامة من قوله : « لا نعلم خلافاً في أن التيمم لا يصح إلا بنية غير ما حكى عن الأوزاعي والحسن بن صالح أنه يصح بغير نية ، وسائر أهل العلم على إيجاب النية فيه » (٥) . ولم يذكر ابن قدامة وجهة نظر الأوزاعي والحسن بن الصالح في رأيهما هذا ، ولم أستطع أيضاً أن أتبينها ، لكن من المؤكد أنه لو صحت نسبة هذا الرأي إلى الأوزاعي فإنه كان له مستنده في القول به . ومن المؤكد أيضاً أن الأمر كان يصبح أكثر وضوحاً لو أن فقه الأوزاعي دوّن بصورة كاملة أو قرية من الكمال .

(١) الرفث هنا بمعنى الخصام والملاعنة والغيبة والنميمة كما يدل عليه السياق .

(٢) البحر الزخار وجواهر الأخبار ٢/٢٤١ ، ٢٤٢ .

(٣) انظر « تخصيص السنة بالاجتهاد » عنده .

(٤) المبسوط ج ٢ ص ٢٣ - ٢٤ وانظر أيضاً في مسائل مشابهة : البحر الزخار ج ٤ ص ٣٩٨ ، والمغني ج ١ ص ٢٤١ .

(٥) المغني ج ١ ص ٢٥١ .

نريد أن نصل من ذلك كله إلى أن الأوزاعي كان يعمل بالاجتهاد والرأي بمعناه العام وكانت له وجهة نظر خاصة في المسائل التي اجتهد فيها . لكننا نجد أن الأستاذ سيد الأهل في كتابه عن الأوزاعي يقول : إن الأوزاعي وقف ضد الرأي ، حيث يقول مثلاً : « لم يكن الأوزاعي وحده ضد الرأي بل كان غيره معه أو أسبق منه » (١) . ثم يذكر أن الأوزاعي كان « أحد الذين ردوا على أبي حنيفة قوله بالرأي » (٢) ويقول : « وقد بالغ الأوزاعي - أو بالغ الرواة - في عداوته لأبي حنيفة أولاً ، ثم عاد يعترف بفضله ، ولعلمهم بذلك (٣) عدوا الأوزاعي من أصحاب الرأي » (٤) .

ولا نعتقد أن الرواة - أو مؤرخي التشريع - قد عدوا الأوزاعي من أصحاب الرأي مجرد اعترافه لأبي حنيفة بالفضل ، ذلك أن أحكامهم لم تكن لتبني على مثل هذا الأمر اليسير ، وإلا لاعتبروا كل من اعترف لأبي حنيفة بالفضل فقيهاً من فقهاء الرأي . وليس هناك ما يمنع من أن يعترف عالم منصف لآخر بالفضل مع مخالفته له في نزاعته واتجاهه . وقد حدث هذا كثيراً في تاريخ التشريع الإسلامي .

لكننا نعتقد أنهم أطلقوا على الأوزاعي وصف فقيه الرأي ؛ لأنه كان يعتمد فعلاً على الرأي والاجتهاد في شيء من فقهه كما مر . ثم ما هو مفهوم « الرأي » الذي وقف الأوزاعي ضده - فيما يقوله الأستاذ الأهل - والذي رد على أبي حنيفة لقوله به ؟ أهو مطلق إعمال العقل في استنباط الأحكام للمسائل الفقهية تبعاً لوجهات نظر معللة ؟ إن ذلك ينفية اجتهاد الأوزاعي في مسأله السابقة - ومثلها كثير في فقهه - حيث نستطيع أن نرى فيها فكراً فقهياً يعتمد على الاستنباط العقلي المعلل . ولا يتصور رفض العمل بأصل الاجتهاد والرأي ، بالنسبة لفقيه كبير كان ذا مذهب متبع مثل الأوزاعي ، الذي لم يقل عنه أحد من معاصريه أو ممن تبعهم إنه كان يعتمد في فقهه على مجرد النص ، تاركاً مطلق إعمال العقل فيما لم يرد فيه نص صريح مفصل . وبالإضافة إلى ذلك رأينا الأوزاعي يخصص حديث رسول الله ﷺ باجتهاده .

أم أن « الرأي » الذي وقف الأوزاعي ضده هو « القياس » باعتباره أشهر ما لصق بأبي حنيفة بين الناس ، ثم باعتباره أبرز طرق الاجتهاد بالرأي ؟ إن ذلك يدعونا إلى أن نبحت موقف الأوزاعي من القياس في الفقرة التالية .

(١) الإمام الأوزاعي ص ١٠٨ .  
 (٢) المرجع السابق ص ١١١ .  
 (٣) يعني لعودته إلى الاعتراف لأبي حنيفة بالفضل . (٤) الإمام الأوزاعي ص ١١٢ .



### سادسًا : القياس

يقول الأستاذ الحضري عن الأوزاعي : « كان الأوزاعي من رجال الحديث الذين يكرهون القياس » (١) . لكننا إذا استعرضنا ما نقل إلينا من فقه الأوزاعي فسوف نجد أنه بنى رأيه على القياس في عدد من مسأله . ومن ذلك ما يرويه ابن رشد في ( شروط الصلاة على الجنابة ) من أن العلماء اتفقوا على أن من شروطها استقبال القبلة ، لكنهم اختلفوا في جواز التيمم لها إذا خيف فواتها : فقال قوم منهم الأوزاعي وأبو حنيفة والثوري : إنه يتيمم ويصلي لها إذا خيف الفوات . وقال مالك والشافعي وأحمد : لا يصلي عليها بتيمم « وسبب اختلافهم قياسها في ذلك على الصلاة المفروضة ، فمن شبهها بها أجاز التيمم ، أعني من شبه ذهاب الوقت بفوات الصلاة على الجنابة . ومن لم يشبهها بها لم يجز التيمم لأنها (٢) عنده من فروض الكفاية أو من سنن الكفاية على اختلافهم في ذلك » (٣) . فالأوزاعي هنا قاس صلاة الجنابة على الصلاة المفروضة فأجاز التيمم لها إذا خيف فواتها .

وبعد أن يروي السرخسي القول بجواز الوضوء بنبذ التمر عمل بخبر ابن مسعود عن رسول الله ﷺ في ذلك - يقول : « فأما سائر الأنبذة فكان الأوزاعي رَضَّ اللَّهُ يَقُولُ بِجَوَازِ التَّوَضُّؤِ بِهَا بِالْقِيَاسِ عَلَى نَبْذِ التَّمْرِ . وَعِنْدَنَا لَا يَجُوزُ ؛ لِأَنَّ نَبْذَ التَّمْرِ مَخْصُوصٌ مِنَ الْقِيَاسِ بِالْأَثَرِ فَلَا يَقَاسُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ » (٤) .

ويروي ابن قدامة أنه إذا كان الماء موجودًا وتوقع المسلم أنه إذا اشتغل بتحصيله واستعماله أن يفوت الوقت - فإن الأوزاعي كان يقول : إن له التيمم مخالفًا في ذلك قول أكثر أهل العلم الذين لا يبيحون له التيمم لأنه واجد للماء والله تعالى يقول : ﴿... فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً...﴾ [المائدة: ٦] ، والأوزاعي بنى رأيه على أن مرید الصلاة عندئذ لا يمكنه الانتفاع بالماء لصلاة الوقت فأشبهه العادم له أصلًا (٥) ، بجامع عدم التمكن من استعمال الماء لصلاة الوقت ، فبنى رأيه هذا على القياس .

(١) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٧٠ .

(٢) بداية المجتهد ج ١ ص ١٩٤ .

(٤) المبسوط ج ١ ص ٨٩ ويجب أن نلاحظ أن مفهوم (النبذ) هنا إنما هو الماء الطاهر الذي يطرح فيه بعض التمر وينبذ بعض الوقت كعادة العرب في ذلك ولا يعني - على سبيل القطع - أن يترك حتى يتخمر ويصبح مسكرًا .

(٥) المغني ج ١ ص ٢٦٧ .

وكان الأوزاعي يقول : إن الصائم لو أفطر بالأكل والشرب فقد وجب عليه ما يجب على المفطر بالجماع من القضاء والكفارة . فهو هنا يقيس الأكل والشرب على الجماع في حكمه الثابت بالسنة ، بجامع أن كلاً منهما يبطل للصوم منتهك لحرمة الشهر . وقد اتفق مع الأوزاعي هنا مالك والثوري وغيرهما ، لكن ابن قدامة يرد على هذا الرأي بأنه لا يصح قياس الأكل والشرب هنا على الجماع فيما يتصل بالكفارة (١) .

... هذه بعض آراء الأوزاعي المبنية على القياس العقلي مما لا يصح معه أن يقال : إن الأوزاعي كان يكره القياس إلى الحد الذي منع معه العمل به على وجه الإطلاق . لكننا نستطيع أن نفهم كلمة الأستاذ الخضري السابقة على أن الأوزاعي كان من ذلك الطراز من الفقهاء الذين لا يعملون بالقياس إلا في حدود ضيقة ، ولا يلجأون إليه إلا إذا لم يجدوا أمامهم نصاً من قرآن أو سنة أو أثرًا عن صحابي ، ثم هم بعد ذلك يضيقون دائرة العمل به بحيث لا تمثل المسائل التي يكون القياس مستندهم فيها عندهم إلا جزءًا قليلًا من مجموع مسألتهم . وهذا حق ، فمن بين كل المسائل التي أثرت عن الأوزاعي لا نجد إلا عددًا قليلًا جدًا منها نستطيع أن نرجع مستنده في القياس العقلي .

وبهذا يختلف الأوزاعي اختلافًا واضحًا عن أبي حنيفة مثلاً ، حيث نستطيع أن نجد في فقهه كثيرًا جدًا من المسائل المبنية على القياس مما يقطع باتساع دائرة العمل به عنده اتساعًا كبيرًا . كل هذا مع مراعاة عدد ما سجل من مسائل أبي حنيفة بالقياس إلى ما سجل من فقه الأوزاعي .

أما أصل العمل بالقياس فيذكر ابن عبد البر - بحق - أن كل فقهاء الأمصار في القرن الثاني عملوا به ، ومنهم أبو حنيفة والثوري والأوزاعي ومالك والشافعي والليث وغيرهم . ويقول : « وعلى ذلك كل العلماء قديمًا وحديثًا » (٢) ، ويروي قول المزني : « الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم » . قالوا : « وأجمعوا على أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل قال : فلا يجوز لأحد إنكار القياس ؛ لأنه التشبيه بالأمر والتمثيل عليها » (٣) .

كان الأوزاعي إذن من هذا الطراز من الفقهاء الذين يلجأون إلى ( الرأي )

(٢) جامع بيان العلم ج ٢ ص ٦٢ .

(١) المغني ج ٣ ص ١١٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٧ .

و (القياس) - كما سبق - لكن مع تضيق دائرة العمل بهما ، إذا قارناهم <sup>(١)</sup> بغيرهم من الفقهاء المكثرين منهما . وهذا يبدو واضحاً من كلمة الأوزاعي السابقة <sup>(٢)</sup> التي حذر فيها من اللجوء إلى الرأي - بشتى صوره - إذا وجدت آثار للسلف في المسألة . كما أن ما نقل من فقهه ومسائله يؤكد ذلك .

إلا أنه ينبغي ألا نفهم من هذا - ومما نقل عن الأوزاعي من كراهيته للرأي والقياس - أنه رفض العمل بهما تماماً ، ذلك أن الخلاف بينه وبين المكثرين من الرأي والقياس إنما هو اختلاف في دائرة العمل بهما ، وليس في أصل هذا العمل .

ولعلنا نستطيع أن نقارن في هذا المجال بين الأوزاعي وابن حنبل مثلاً ، حيث نص ابن القيم على أنه كان لا يلجأ إلى القياس والرأي إلا في أضيق الحدود وحيث لا يجد نصاً أو قول صحابي أو خبر ولو كان مرسلًا أو ضعيفاً <sup>(٣)</sup> .

وهكذا نستطيع القول بأن الأوزاعي كان ذا نزعة سلفية تمثلت في كراهيته للإكثار من الرأي والقياس ، ومن ثم ينبغي أن يقال : إنه وقف ضد الإكثار منهما وليس ضد أصل العمل بهما . ومن المؤكد أننا كنا نستطيع أن نتبين الحدود الدقيقة لدائرة العمل بهما عنده لو أن فقهه قد دون بصورة كاملة تمكنا من ذلك .

### سابقاً : سد الذرائع

نستطيع أن نلمح في بعض ما أثر عن الأوزاعي من فقه شيئاً من مراعاته لمعنى سد الذرائع . ومن ذلك أنه كان يقول : إنه لا تجوز شهادة الأجير لمن استأجره في شيء أصلاً <sup>(٤)</sup> . وذلك خوفاً من أن يعمد طالب الشهادة إلى استئجار من يطلب شهادته ، فربما حمله هذا على أن يشهد له بما ليس من حقه .

(١) إذا راجعنا مثلاً كتاب « الرد على سير الأوزاعي » وهو الكتاب الوحيد فيما بين أيدينا التي أفردت فيه آراء الأوزاعي في السير - فسوف نستطيع أن نلمح فيه الأوزاعي المحافظ المتمسك إلى أبعد الحدود بما وصله من آثار ، المقل من الرأي والقياس ، في مقابل أبي حنيفة وأصحابه المكثرين منهما المتأولين لكثير من الآثار بالرأي .  
(٢) راجع « قول الصحابي » عنده .

(٣) إعلام الموقعين ج ١ ص ٣٢ - ٣٥ ويجب أن نلاحظ أن الحديث الضعيف عند ابن حنبل ليس هو الباطل أو المنكر ، بل إنه كان يستخدم هذا المصطلح بمفهوم خاص عنده يعني : ما لم تتوافر فيه شروط الصحيح ، راجع : إعلام الموقعين ٣٤/١ ، وأصول مذهب الإمام أحمد ص ٢٧٠ - ٢٨١ .

(٤) المحلى ج ٩ ص ٤١٨ .

ومن ذلك أن الأوزاعي قال فيمن كان عنده ماشية فباعها قبل الحول بدرهم فرارًا من الزكاة : إن الزكاة لا تسقط عنه ، وذلك خوفًا من أن يعمد ضعاف الدين من الأثرياء إلى ذلك لإسقاط الزكاة الواجبة عليهم . وقد استدل ابن قدامة لذلك بقوله تعالى : ﴿ إِنَّا بَلَوْنَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ... ﴾ الآيات [ القلم: ١٧ - ٢٨ ] « فعاقبهم الله تعالى بذلك ؛ لفرارهم من الصدقة ، ولأنه قصد إسقاط نصيب من انعقد سبب استحقاها فلا يسقط ، كما لو طلق امرأته في مرض موته ، ولأنه لما قصد قصدًا فاسدًا اقتضت الحكمة معاقبته بنقيض قصده ، كمن قتل مورثه لاستعجال ميراثه عاقبه الشرع بالحرمان » (١) .

ومن مراعاة الأوزاعي لمعنى سد الذرائع أن الرجل لو تزوج المرأة في عقد صحيح لم يشترط فيه مدة للنكاح إلا أن في نيته طلاقها بعد شهر أو إذا انقضت حاجته في هذا البلد - فإن الأوزاعي كان يقول : هو نكاح متعة باطل باعتبار نيته التي لم يصرح بها ، على حين قال عامة أهل العلم - فيما يرويه ابن قدامة - إنه نكاح صحيح بالنظر إلى صورة العقد (٢) . وقد قصد الأوزاعي بهذا الرأي سد باب الإقدام على النكاح المؤقت مع إغفال ذكر التوقيت في العقد ، وعقد النية الباطنة عليه ، بينما رأى عامة أهل العلم أن النكاح - كباقي العقود - ينبغي أن يبنى على أمور ظاهرة لا تراعى فيها النيات الباطنة التي لا يطلع الناس عليها ، والله يتولى السرائر ، ولكل من الرأيين مستند شرعي ووجهة نظر عقلية .

### ثامنًا : الاستصحاب

كان الأوزاعي يقول : إن من تيقن الطهارة وشك في الحدث ، أو تيقن الحدث وشك في الطهارة ، فهو على أصل ما تيقن منهما حتى يثبت خلافه ويستدل لهذا بأن رسول الله ﷺ قال : « إذا وجد أحدكم في بطنه شيئًا فأشكلك عليه أخرج منه أو لم يخرج فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا » (٣) وهو دليل أصل العمل بالاستصحاب ، ويضاف إليه حديث رسول الله ﷺ الآخر في استصحاب الأقل المستيقن منه في الصلاة عند الشك في عدد الركعات ، حيث روى أبو سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال : « إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى أثنانًا أم أربعًا

(١) المغني ج ٢ ص ٦٧٦ - ٦٧٧ وراجع : سد الذرائع في الشريعة الإسلامية المجلد الثاني ص ٣٦١ حيث اعتبر من مظاهر العمل بسد الذرائع معاقبة المتدرع إلى الفساد بنقيض مقصوده .

(٢) المغني ج ١ ص ١٩٦ ، ١٩٧ .

(٣) المغني ج ٦ ص ٦٤٥ .

فليطرح الشك وليين على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم ، فإن كان صلى خمسين شفعن له صلاته وإن كان صلى تمام الأربع كانتا ترغيمًا للشيطان » (١) وبهذين الحديثين اللذين عمل بهما الأوزاعي - ثبتت قاعدة الاستصحاب وبناء الأحكام عليه .  
ومن عمل الأوزاعي بالاستصحاب أنه كان يقول : إذا شك صائم رمضان في الفجر أطلع أم لا ؟ - فإنه « يأكل حتى يستيقن طلوعه » (٢) عملاً باستصحاب استمرار الليل حتى طلوع الفجر (٣) .

وإذا قال الرجل لزوجته : أنت طالق - ولم ينو عددًا من الطلاق - فإن الأوزاعي كان يقول : تقع واحدة ؛ لأنها أقل الطلاق فهي اليقين الذي لا شك في أنه لزمه ، ولا يجوز أن يلزم زيادة بلا يقين (٤) . فهو عمل منه باستصحاب اليقين وطرح ما عداه (٥) .

\* \* \*

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ١٥ .

(٢) المغني ج ٣ ص ١٦٩ .

(٣) انظر سورة البقرة : ١٨٧ .

(٤) المحلى ج ١٠ ص ١٧٤ .

(٥) انظر مفاهيم ( الاستصحاب ) في أصول التشريع الإسلامي ص ١٦٨ - ١٧٠ حيث نجد منها :  
استصحاب البراءة الأصلية ، واستصحاب اليقين وطرح ما عداه .

# مناهج

## التشريع الإسلامي

في القرن الثاني الهجري

### الباب الأول

المناهج والسمات التشريعية في القرن الثاني

( ويحتوي على تسعة أقسام )

● القسم السادس : سمات وملاحظات منهجية من منهج الثوري ( ٩٧ - ١٦١ هـ )

( ويضم فصلين )

الفصل الأول : الثوري وفقهه .

الفصل الثاني : السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة

من فقه الثوري .

\*\*\*

رَفَعُ

عبد الرحمن النخعي  
أسكنه الله الفردوس  
www.moswarat.com

الفصل الأول الثوري وفقهه

١ هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري المحدث الفقيه الزاهد صاحب المذهب المتبوع ، ومعاصر أبي حنيفة بالكوفة . ولد سنة ٩٧ هـ وتوفي بالبصرة مستتراً من السلطان سنة ١٦١ هـ (١) .

ولقد شارك الثوري بنصيب وافر في أبرز نواحي الفكر والحياة الدينية في عصره ، حيث جمع بين كونه محدثاً حافظاً ثقة ، وكونه فقيهاً ذا مذهب متبع ، وكونه زاهداً من ذلك الطراز من كبار الزهاد المتصوفين الذين آثروا الهروب من الدنيا وأعراضها وتبعاتها هروباً صادقاً . وقد لقيه أبو جعفر المنصور في الطواف - وسفيان لا يعرفه ، وذلك قبل استارته بالبصرة - فضرب المنصور بيده على عاتقه وقال : أتعرفني ؟ قال : لا ، ولكنك قبضت على قبضة جبار . قال : عظني يا أبا عبد الله . قال : وما عملت فيما عملت فأعظك فيما جهلت ؟ قال : فما يمنعك أن تأتينا ؟ قال (٢) : إن الله نهى عنكم فقال تعالى : ﴿ وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ ﴾ [هود: ١١٣] . فمسح أبو جعفر يده به ثم التفت إلى أصحابه فقال : ألقينا الحب إلى العلماء فلقطوا إلا ما كان من سفيان فإنه أعيانا فراراً (٣) .

ولقد قال عنه يحيى القطان : ما رأيت أحفظ من الثوري ، وهو فوق مالك في كل شيء . وقال عنه أحمد بن حنبل : لا يتقدم على سفيان في قلبي أحد (٤) . وقال عبد الرحمن بن مهدي : ما رأيت أعبد من سفيان الثوري (٥) .

وبالرغم من شهرة أبي حنيفة العظيمة بالعراق ، ومعاصرة الثوري له فقد كان للثوري مذهب فقهي تبعه جمع من المسلمين مدة طويلة حيث روى ابن العماد عن بشر الحافي المتصوف الشهير (١٥٢ - ٢٢٧ هـ) أنه « كان في الفقه على مذهب الثوري » (٦) ،

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٢٥ وشذرات الذهب ج ١ ص ٢٥٠ .

(٢) يبدو أن الثوري عرفه عندئذ من تجمع حاشيته حوله أو نحو ذلك من المظاهر الدالة ، أو على الأقل عرف أنه رجل ذو سلطان وإن خفي عليه أنه المنصور ذاته .

(٣) العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٧ . (٤) شذرات الذهب ج ١ ص ٢٥٠ .

(٥) العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٩ . (٦) شذرات الذهب ج ٢ ص ٦٠ .



وروي أنه وجد في آخر القرن الرابع الهجري سفيانيون من أتباع الثوري<sup>(١)</sup> . وقال ابن الصلاح<sup>(٢)</sup> : إن « أصحاب المذاهب الخمسة المتبوعة » هم بهذا الترتيب : « سفيان بن سعيد الثوري ، أبو عبد الله ، مات بلا خلاف بالبصرة سنة ١٦١ هـ وكان مولده سنة ٩٧ هـ ، ثم مالك بن أنس ، ثم أبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل »<sup>(٣)</sup> .

وقد روى الدكتور فريدريك كرن في مقدمة تحقيقه لما عثر عليه من كتاب « اختلاف الفقهاء » للطبري أن بعض مؤرخي التشريع الإسلامي قالوا : إن رابع الأئمة هو سفيان الثوري لا أحمد بن حنبل ، ويقول - ناقلاً عن المصادر العربية - : « ولما كان في رأس المائة الخامسة انقطع نحو خمسمائة مذهب ، ومذهبه ( يعني الثوري ) لم ينقطع »<sup>(٤)</sup> . وهذا يدل بصورة واضحة على أن فقه الثوري ظل مدة طويلة يمثل لأجيال متتابعة من المسلمين مذهبهم الفقهي المتبوع . وذلك إلى جانب مذاهب الفقهاء التي عاشت بين المسلمين حتى اليوم .

**٢** وليس من موضوع هذه الدراسة أن تعرض لبحث أسباب اضمحلال مذهب الثوري وانقراض أتباعه ، إلا أنه يعنيها أن تشير إلى أن بعض مؤرخي التشريع الإسلامي نظروا إلى الثوري على أنه كان من ( فقهاء الرأي ) ، بينما نظر إليه بعضهم الآخر على أنه كان من ( فقهاء المحدثين ) في عصره . وليس هناك تناقض في الحقيقة بين النظرتين ، فلقد كان الثوري من ذلك الطراز من المفكرين الدينيين الذين كان جمع الحديث مطلباً أساسياً لهم - في ذاته - وأن يكونوا بعد ذلك قد جمعوا معه استنباط الأحكام الفقهية كمطلب أساسي لهم أيضاً لم يغفلوا معه استعمال الرأي والقياس - كما سنشير إليه في الفصل التالي ، وكما مر بنا فيما قررناه عن الأوزاعي .

ولقد روى الثوري عددًا كبيرًا من أحاديث رسول الله ﷺ<sup>(٥)</sup> ، وذلك بالإضافة إلى آرائه الفقهية التي كونت مذهبه والتي بقي لنا منها ما سأتناوله في هذا القسم بالدراسة إن شاء الله .

وقد ذكر ابن قتيبة الثوري بين ( أصحاب الرأي ) من الأئمة المجتهدين<sup>(٦)</sup> ، وذلك

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٢٥١ .

(٢) هو الإمام المحدث أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري الشافعي ( المعروف بابن الصلاح )

والمتوفى سنة ٦٤٢ هـ . (٣) مقدمة ابن الصلاح ص ١٩١ .

(٤) مقدمة اختلاف الفقهاء ص ١٤ ومراجعته . (٥) انظر : حلية الأولياء ج ٧ ص ٨٦ - ١٤٤ .

(٦) المعارف ص ١٧٠ .

لعمله بالرأي في فقهه كما سنرى . أما ابن النديم فقد ذكره بين « فقهاء أصحاب الحديث » <sup>(١)</sup> ، وروى الخطيب البغدادي - بسنده - أن الحكم بن عبد الله قال : « ما رأيت صاحب حديث أفقه من سفيان الثوري . وكان أبو حنيفة أفقه منه » <sup>(٢)</sup> . وتابعتها من المحدثين في هذا الأستاذ محمد الخضري <sup>(٣)</sup> والأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى <sup>(٤)</sup> .

وسوف نرى الباب الثاني إن شاء الله أنه مهما قيل عن فقيه ما - ممن درسناهم في القرن الثاني بين ذوي المناهج التشريعية - أنه كان ( من أصحاب الحديث ) فإنه ينبغي ألا يفهم هذا القول بحال على أن هذا الفقيه كان يكره ( الرأي ) و ( القياس ) إلى حد رفضه لأصل العمل بهما .

٣ وبعد هذا ، ما هو طريقنا لاستخلاص فقه الثوري ؟ .

لقد روى ابن النديم أن الثوري « أوصى إلى عمار بن سيف في كتبه فمحاها وأحرقها » <sup>(٥)</sup> . كما روى الأصمعي أن الثوري أمر بأن تدفن كتبه <sup>(٦)</sup> . وقد ذكر في هذه الرواية ما يدل بوضوح على أن هذه الكتب التي كان الثوري قد دونها إنما كانت كتب حديث <sup>(٧)</sup> . وعلى أية حال فإنه لم ينقل إلينا شيء مما قد يكون الثوري دونه بنفسه مما يكشف عن خطبه التشريعية ، كما لم ينقل إلينا شيء مما قد يكون تلاميذه وأتباعه دونوه عنه في مؤلف مستقل يجمع فيه فقه المذهب . ومن ثم لم يبق أمامنا إلا أن نحاول جمع ما دون من فقهه في الكتب التي تعنى بتسجيل اختلاف الفقهاء ، وذلك على النحو السابق فيما يتصل بابن أبي ليلي والأوزاعي .

وقد تبعت ما دون عن الثوري فوجدت شيئاً لا بأس به من فقهه في ( المبسوط ) للسرخسي و ( المغني ) لابن قدامة و ( البحر الزخار ) لابن المرتضى و ( المحلى ) لابن حزم و ( بداية المجتهد ) لابن رشد . كما وجدت شيئاً قليلاً جداً من آراء الثوري فيما بقي من كتاب ( اختلاف الفقهاء ) لأبي جعفر الطبري ، ذلك الكتاب الذي يقول عنه محققه : إنه « هلك أكثره ووجد منه الشيء اليسير » <sup>(٨)</sup> وحتى في هذا الجزء الباقي فإن

(١) انظر : الفهرست ص ٢٢٥ - ٢٣٤ .

(٢) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٤١ - ٣٤٢ .

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٣٢ .

(٤) محاضرات في تاريخ الفقه .. عصر نشأة المذاهب ص ١٥ .

(٥) حلية الأولياء ج ٧ ص ٦٤ .

(٦) الفهرست ص ٢٢٥ .

(٧) مقدمة اختلاف الفقهاء ص ٤ .

(٨) المرجع السابق .

المسائل القليلة جدًا التي يروي لنا الطبري فيها رأيًا للثوري فإنما يذكره - غالبًا - مجردًا عن دليله الذي استدل به الثوري في المسألة ، وهو ما يعنينا بالدرجة الأولى في هذا البحث . وقد سبق أن أشرت إلى أن هذه سمة مشتركة فيما بقي من كتاب الطبري (١) .  
وفي الفصل التالي سأقدم بعض السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة من مجموع ما نقل عن الثوري من فقه .

\* \* \*

---

(١) راجع : ابن أبي ليلى وفقهه ( الفقرة الثانية ) .

## الفصل الثاني السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة من فقه الثوري

### أولاً : السنة

١ سبق في مواضع متعددة من هذا البحث <sup>(١)</sup> أنه إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ عند الفقيه فإنه يجب عليه العمل به . وهي مسلمة لا يجادل فيها فقيه أو مسلم بعامة . ومن ثم نجد أن عددًا كبيرًا من مسائل الثوري - وغيره من الفقهاء - ترجع إلى ما صح لديه من حديث عن رسول الله ﷺ بطريق الرواية المقبولة عنده . ومن ذلك أن الفقهاء جميعًا قد اتفقوا على أن الغني لا يحل له الأخذ من أموال الصدقات . لكن ، ما حد الغني ؟ لقد روى السرخسي أن مذهب أبي حنيفة وأصحابه أن حد الغني الذي تثبت به حرمة أخذ الصدقة أن يملك المسلم مائتي درهم أو ما يساويها فضلًا عن حاجته . أما الثوري فقد قال : إن حد الغني أن يملك خمسين درهمًا فحسب ، واستدل بما رواه مما صح لديه أن رسول الله ﷺ حين سئل عن الغني قال : « أن يملك خمسين درهمًا » <sup>(٢)</sup> .

فالثوري هنا يرجع في رأيه إلى حديث صح لديه عن رسول الله ﷺ ، ومن المقطوع به أن هذا الخبر لم يصح عند أبي حنيفة وأصحابه بطريق الرواية المقبولة عندهم تبعًا لمقاييسهم الخاصة فيها ، فرجعوا إلى نوع من الاجتهاد يمكننا أن نتفهم مستنده إذا وضعنا في اعتبارنا أن المائتي درهم إنما هي حد أدنى النصاب الذي تجب فيه الزكاة على مالكة إذا حال عليه الحول ، ولا شك أن من يملك النصاب فاضلاً عن حاجته لا يحل له أن يأخذ من الزكاة . لكنه إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ فليس أمام الفقيه إلا طاعته . وقد صح هذا الخبر عند الثوري ولم يصح عند أبي حنيفة وأصحابه تبعًا لاختلاف مقاييس وطرق الرواية .

\*\*\*

٢ وفي الحق إننا نجد كثيرًا من آراء الثوري - التي يخالفه فيها فقهاء آخرون - تستند إلى أخبار صححت لديه عن رسول الله ﷺ ، على حين ترجع الآراء المقابلة إلى

(٢) المبسوط ج ٣ ص ١٤ ، والمغني ج ٢ ص ٦١١ .

(١) راجع مثلاً : السنة عند ابن أبي ليلى .

أخبار أخرى صحت هي أيضًا لدى القائلين بها عن رسول الله ﷺ ، أو ترجع إلى مطلق الاجتهاد أو إلى القياس حيث لم يصح لدى القائلين بها ذلك الخبر الذي صح لدى الثوري في المسألة عن رسول الله ﷺ .. وذلك على النحو الذي مر بنا فيما يتصل بابن أبي ليلى والأوزاعي ، وهو صادق في الحقيقة فيما يتصل بكل فقيه ذي منهج .

ومن ذلك أن الثوري كان يقول : إن أكل لحم الإبل لا ينقض الوضوء لحديث ابن عباس أن النبي ﷺ قال : « الوضوء مما يخرج لا مما يدخل » ، مع أن الرأي المقابل يحتج بحديث البراء بن عازب أن النبي ﷺ : « سئل عن لحوم الإبل فقال : توضعوا منها ، وسئل عن لحوم الغنم فقال : لا يتوضأ منها » (١) .

وقد مر بنا مذهب الثوري (٢) في المواضع التي ترفع فيها اليدين في الصلاة ، واختلاف الأوزاعي معه في ذلك اختلافًا يرجع في حقيقته إلى إثبات كل منهما لما صح لديه عن رسول الله ﷺ ، وهناك أمثلة أخرى كثيرة مشابهة (٣) مما يحملنا على القول بأنه كان من أهم أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية اختلافهم في قبول أو رفض ما يروى عن رسول الله ﷺ من أخبار ، تبعًا لمنهج كل منهم ومقاييسه الخاصة في القبول والرفض . لكن هذا يقودنا - بالنسبة للثوري - إلى التعرض لمقاييسه الخاصة التي بنى عليها مواقفها مما يروى من سنة رسول الله ﷺ .

\* \* \*

**٣** ومن المقطوع به أنه كانت له مقاييسه الخاصة في اختياره لما استند إليه من أخبار ورفضه لما لم يطمئن إلى صحته ، فمن غير المعقول بالنسبة له - أو لغيره من كبار الفقهاء - ألا يبنى هذا على خطة واضحة ارتضاها في هذا السبيل . كيف والأمر يتصل بأقوال رسول الله ﷺ وأفعاله التي تشرع للناس ؟ كيف وقد كان الثوري من أبرز معاصريه اهتمامًا بالحديث وطرق روايته وحفظه ؟

للباحث إذن أن يقطع بأنه كان للثوري منهجه الخاص في قبول الرواية ورفضها ، إلا

(١) المغني ج ١ ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٢) راجع ( حجية السنة وروايتها ) عند الأوزاعي ( ص ٤٤٦ - ٤٤٧ ) .

(٣) انظر مثلاً : البحر الزخار وجواهر الأخبار والآثار ج ١ ص ٣٤٠ ، وبداية المجتهد ج ١ ص ٢٠٢ ،

٢١٣ ، ٢٦٠ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٣١١ ، ٣٨٢ - ٣٨٣ ، ج ٢ ص ٤٤ ، ١٥٥ ، ١٦٨ ، ٢٧٨ ، ٣٣٦ ،

٣٤٦ ، ٣٩٠ - ٣٩١ ، والمبسوط ج ٤ ص ٢١ .

أنه لن يكون في استطاعته بعد ذلك أن يستنبط تفصيلات هذا المنهج ويقررها بصورة ترضي متطلبات البحث العلمي ، فكل ما بقي من آرائه لا يبسر للباحث ذلك ، إذ لا تحدثنا الروايات عن شيء مفصل مما دعا الثوري إلى رفضه لهذا الحديث وقبوله للحديث الآخر في نفس الموضوع . بل لا تحدثنا في أحيان كثيرة عما إذا كان الثوري قد بلغه هذا الحديث الآخر الذي لم يعمل به أو أنه لم يصله أصلاً .

والافتراضات العقلية المجردة يسيرة على الباحث في هذا المجال ، إلا أنها لا تعدو في الحقيقة مجرد الظن الذي لا يغني عن اليقين شيئاً . وهي إلى جانب ذلك فروض عقلية يمكن الرد عليها بفروض عقلية أخرى ، حيث تتسع الإمكانيات العقلية المجردة في كثير من الأحيان للقضية أو نقيضها في نفس الوقت .

على أن هناك مما سجل في الروايات عن الثوري ما يؤكد ما قطعنا به من أنه كان له منهجه الخاص في قبول الأخبار ورفضها ، وكان هذا المنهج يحتوي أنواعاً من النقد الخارجي للرواة والنقد الداخلي لمضمون الرواية . وقد مر بنا عند الحديث على الخلاف بين الأوزاعي والثوري في رفع اليدين في الصلاة أن الأوزاعي كان يضعف رواية يزيد بن أبي زياد ، على حين كان الثوري يقبلها بحيث احمار وجهه عند ما حكم الأوزاعي بضعفه أمامه . ولسنا هنا في مجال ترجيح أحد الرأيين على الآخر فيما يتصل بهذا الرأي .

وأيضاً فإن السرخسي يروي أن الأخبار قد اتفقت وأن العلماء قد أجمعوا في زكاة الإبل السائمة على أن في الخمس منها شاة ، وفي العشرة شاتان ، وفي خمس عشرة ثلاث شياه ، وفي عشرين أربع شياه ، وفي خمس وعشرين بنت مخاض . وقد روي شاذاً عن علي بن أبي طالب أنه روى أن « في خمس وعشرين خمس شياه ، وفي ست وعشرين بنت مخاض » ، وقد نقد الثوري هذه الرواية الأخيرة وقال : « وهذا غلط وقع من رجال علي عليه السلام . أما علي عليه السلام فإنه كان أفقه من أن يقول هكذا ؛ لأن في هذا موالة بين الواجبين بلا وقص <sup>(١)</sup> بينهما ، وهو خلاف أصول الزكاة فإن مبنى الزكاة على أن الوقص يتلو الواجب ، وعلى أن الواجب يتلو الوقص » <sup>(٢)</sup> ، فالثوري هنا يرفض هذه الرواية وينقد مضمونها ؛ لأنه لم يعهد في الزكاة كلها توالي الفرائض دون وقص بينها ، ومن ثم يرفض صحة نسبتها إلى علي بن أبي طالب نفسه ويرى أنها غلط من الرواة عنه .

(١) قال الفيروزآبادي : الأوقاص في الصدقة هو ما بين الفريضتين . انظر القاموس المحيط ج ٢ ص ٣٢٢ .

(٢) المبسوط ج ٢ ص ١٥٠ وانظر : الأم ج ٢ ص ٣ .

وكان من الآثار الواضحة لتطبيق منهج الثوري في قبول الأخبار ورفضها أنه كان يقول : إنه يغسل بول الغلام كما يغسل بول الجارية ؛ لأنه بول نجس فوجب غسله كسائر الأبوال النجسة ، ولأنه حكم يتعلق بالنجاسة فاستوى فيه الذكر والأنثى كسائر أحكامها . في حين قال جمهور كبير من الفقهاء : إن بول الغلام <sup>(١)</sup> يرش عليه الماء وينضح دون أن يغسل ويعصر ، ويستند هذا الرأي الأخير إلى أخبار عن رسول الله ﷺ في ذلك منها حديث عائشة أنها قالت : « أتى رسول الله ﷺ بصبي فبال على ثوبه ، فدعا بماء فأتبعه بوله ولم يغسله » <sup>(٢)</sup> . فهل كان الثوري يرد الأخبار التي تعارض قياسه العقلي ؟ أم أن هذا الحديث لم يصله أصلاً ؟ .

إننا نستبعد كلا الفرضين . أما الأول منهما فإننا نستطيع القطع برفضه على وجه الإطلاق ؛ لأنه في الحقيقة يتجه إلى إلغاء حجية السنة بتحكيم عقول الفقهاء فيها بالرد والقبول تبعاً لما يميله تفكير كل منهم الخاص ، ولا يتفق هذا - بأية صورة - مع ما أجمعت عليه الروايات عن الثوري من بحثه عن الحديث والتزامه لما صح لديه منه التزاماً مطلقاً أهله لأن يطلق عليه أنه ( من فقهاء أصحاب الحديث ) ، كما لا يتفق هذا في قليل أو كثير مع صورة الثوري الصوفي الملتزم لحدود الله وسنة رسوله وما صح عن السلف . ومن هنا لا يعقل أن يكون الثوري قد علم هذا الحديث بطريق مقبول عنده ثم رده لقياسه العقلي .

أما الفرض الثاني - وهو ألا يكون هذا الخبر قد وصل إلى الثوري أصلاً - فهو فرض مستبعد إلى حد كبير ، حيث روي الخبر بروايات متعددة إلى حد يستبعد معه أن يكون الثوري - رجل الحديث الباحث عنه - لم يصله الخبر أصلاً بإحدى طرق روايته . ونعتقد أن الأقرب إلى القبول في هذا المجال أن يكون الخبر قد وصل إلى الثوري لكن بطريق ضعيف عنده - بحسب خطته في تلقي الأحاديث - فترجح عنده رفض صحة نسبه إلى النبي ﷺ ، فقال بخلافه . وليس هناك ما يمنع من أن يتعرض حديث قوي صحيح لأن يروى بطريق ضعيف أو غير مقبول عند أحد الفقهاء أو المحدثين .

... نريد أن نصل من هذا كله إلى أن الثوري قد قبل كثيراً من الأخبار عن رسول

(١) أي الذي لم يأكل الطعام بعد ، كما يدل عليه خبر أم قيس بنت محصن . وقد رواه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والنسائي والترمذي .

(٢) المغني ج ٢ ص ٩١ .

اللّه ﷺ ورد بعضها ، تبعًا لمقاييسه الخاصة في تلقي الرواية عن رسول الله ﷺ . إلا أن كل ما نقل إلينا من فقهه لا يسر لنا مهمة استنباط منهجه التفصيلي في ذلك .

\* \* \*

٤ وفي مجال تطبيق نصوص السنة نستطيع أن نستلخص من بعض مسائل الثوري أنه كان يؤثر الأخذ بعموم نص السنة المؤيد بقياس على تخصيص هذا العموم بمطلق القياس العقلي . وكمثال على ذلك نورد حديث رسول الله ﷺ الذي رواه عمرو بن حزم في الدييات ( .. وفي العين نصف الدية ) وقد اتفق الفقهاء على قبول هذا النص والعمل به . لكن مادية عين الأعور ؟ لقد ذهب الثوري وأبو حنيفة والشافعي إلى أن فيها نص الدية كما في عين الصحيح وذلك لعموم النص السابق حيث لم يفرق رسول الله ﷺ فيه بين عين الصحيح وعين الأعور ، وقياسًا على إجماع الفقهاء على أنه ليس على من قطع يد من له يد واحدة إلا نصف الدية .

على حين قال مالك والليث وغيرهما أنه تجب الدية كاملة في عين الأعور ؛ لأن العين الواحدة له بمنزلة العينين جميعًا لصاحب العينين . وقد نسب هذا القول أيضًا إلى ابن عمر (١) . ومقتضاه تخصيص عموم نص الحديث بالقياس . لكن الرأي الأول - الذي قال به الثوري - اختار الأخذ بعموم نص السنة المؤيد بقياس آخر .

\* \* \*

### ثانيًا : الإجماع

نستطيع أن نجد في مسائل متعددة من فقه الثوري أنه عمل بما لم يعرف فيه خلاف بين الصحابة مما يمكن أن يعتبر إجماعًا منهم . فقد كان يرى أنه إذا سبق الحدث الإمام فله أن يستخلف من يتم بهم الصلاة ، ويستدل على ذلك بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما طعن أخذ بيد عبد الرحمن بن عوف فقدمه فأتم بهم الصلاة ، ولا يعتبر هذا رأيًا انفرد به عمر حيث وافقه فيه بالفعل والعمل عبد الرحمن بن عوف وسائر الصحابة الذين أتموا صلاتهم خلفه « وكان ذلك بحضور من الصحابة وغيرهم ، ولم ينكره منكر فكان إجماعًا » (٢) .

وكان الثوري يرى أنه لا يباح للعبد أن يجمع بين أكثر من زوجتين وهو قول عمر

(١) بداية المجتهد ج ٢ ص ٣٥٣ ، وانظر : الأم ج ٦ ص ١٠٨ .

(٢) المغني ج ٢ ص ١٠٢ .



وعلي وعبد الرحمن بن عوف « ولم يعرف لهم مخالف في عصرهم فكان إجماعاً » (١) .  
وقد حكى فيه ابن حزم إجماع الصحابة عليه (٢) . وعلق عليه ابن قدامة بأن مثل هذا الإجماع خصص عموم الآية : ﴿ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَتِلْكَ وَرَبِّعٌ ﴾ [النساء: ٣] . وإن كان في الآية نفسها ما يدل على إرادة الأحرار وهو قوله تعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [النساء: ٣] (٣) .

والى جانب هذا نستطيع أن نجد في بعض أقوال الثوري ما يتحدث فيه عن ( إجماع الفقهاء ) في بعض المسائل الاجتهادية ، وذلك مثل ما يرويه ابن قدامة من أنه إذا طلق الزوج زوجته ، ثم راجعها ، ثم طلقها قبل دخوله بها ، فإنها تستأنف العدة « وقال الثوري : أجمع الفقهاء على هذا » (٤) .

لكننا - بعد هذا - لا نستطيع أن نتبين - في تفصيل واضح - تصور الثوري الكامل لفكرة ( الإجماع ) وشروطه عنده . وإن كان يبدو لنا من مجموع مسائله أن مفهوم الإجماع عنده كان يشمل المسائل الاجتهادية التي لا تدخل في باب المعلوم من الدين بالضرورة .

### ثالثاً : قول الصحابي

كان الثوري يأخذ بما اتفق فيه جمهور الصحابة مما اطلع عليه سائرهم ولم يعرف مخالف فيه من طبقتهم - كما سبق - أما إذا اختلفت أقوالهم في المسألة الواحدة فإننا نجده يتخير منها بما لا يخرج عنها في مجموعها . وذلك في مسائل كثيرة منها أنه اختار في ميراث الجد قول علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود حيث قالوا : « الجد يقوم مقام الأب في الإرث مع الأولاد ، ويقوم مقام الأب في حجب الإخوة والأخوات لأم ، وإنما في حجب الإخوة والأخوات لأب وأم فلا ، ولكن يقاسمهم ويجعل هو كأحد الذكور منهم » (٥) .

كما اختار الثوري قول زيد بن ثابت في أن البنات مع الجد كغيرهن من أصحاب الفرائض ، والجد يكون عصبه معهن ، وذلك مع تجويز تفضيل الأم على الجد (٦) . واختار الثوري قول ابن مسعود في أن الزكاة تجب في مال الصبي والمعتوه ولا تخرج

(١) المرجع السابق ج ٦ ص ٥٤٠ . (٢) المحلى ج ٩ ص ٤٤٤ .

(٣) المغني ج ٦ ص ٥٤١ . (٤) المغني ج ٧ ص ٢٩٢ .

(٥) المبسوط ج ٢٩ ص ١٨٠ وراجع : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٣٢٣ - ٣٢٥ .

(٦) المبسوط ج ٢٩ ص ١٨٤ وانظر : بداية المجتهد ج ٢ ص ٢٩٢ .

حتى يبلغ الصبي ويفيق المعتوه ، على حين روي عن عمر وابن عمر وعائشة والحسين بن علي وجابر أنها تخرج من مالهما (١) .

وفي هذه المسائل - وفي غيرها مما يماثلها (٢) - لم يكن الثوري يخالف قولاً لصحابي إلا وهو يتبع قولاً آخر لصحابي آخر ، بحيث لا تخرج أقواله في المسائل التي اختلف فيها الصحابة عن مجموع أقوالهم في كل مسألة . ولم أجده في مسألة واحدة - مما تعددت فيه أقوال الصحابة - قد خرج فيها بقول جديد يخرج عن مجموع أقوالهم فيها . فهل معنى هذا أنه كان ينظر إلى ( قول الصحابي ) على أنه مصدر تشريعي ملزم لا ينبغي له الخروج عليه ؟ .

إذا اكتفينا بالمسائل السابقة وما يماثلها فإننا نستطيع القول بذلك ، لكننا نجد فيما سجل من فقهه أنه خالف مرتين قولاً لصحابي انفراد بالفتوى في المسألة دون أن يعرف له من بين الصحابة فيها موافق أو مخالف . فقد وافق الثوري الأوزاعي في رأيه السابق (٣) القائل بأنه لا حد على قاذف العبد الأمة مع أنه « قد روي عن ابن عمر بإسناد صحيح أن قاذف العبد أو الأمة يقام عليه الحد » كما يقول ابن حزم (٤) . كما يروي ابن قدامة أنه إذا دفع الرجل إلى آخر ثوباً وقال : بعه بكذا فما ازددت فهو لك - فإن الثوري لم يكن يجيز ذلك ؛ لأنه أجر مجهول يحتمل الوجود والعدم ، مع أنه روي جواز ذلك عن ابن عباس (٥) .

ونحن أمام ثلاثة احتمالات لا نستطيع القطع بأحدها بصورة يقينية وذلك بالنظر إلى ما دون من فقه الثوري وطريقة تدوينه . وهذه الاحتمالات هي :

أولاً : أن الثوري كان يلتزم بقول الصحابي الواحد إذا انفراد برأي في المسألة ، إلا أن قول ابن عمر وقول ابن عباس لم يصل إليه في المسألتين ، فعمل فيهما بمطلق الاجتهاد ، فاختلف اجتهاده عن قول الصحابين الذي لم يصل إليه .

ثانياً : أن يكون قولاً الصحابين في المسألتين قد وصل إليه إلا أنه وصله معهما - بطريق رواياته المقبولة - قول أو أقوال أخرى لصحابة آخرين في المسألتين ، فاختار هذه

(١) المغني ج ٢ ص ٦٢٢ .

(٢) انظر مثلاً : المبسوط ج ٣٠ ص ٢ ، ٣ ، والمغني ج ٣ ص ٤٦ ، وج ٦ ص ٢١١ والمخلى ج ٢ ص

١٤٣ وبداية المجتهد ج ٢ ص ٣٩ .

(٣) راجع ( قول الصحابي ) عند الأوزاعي ، الفقرة الثالثة .

(٤) المخلى ج ١١ ص ١٧١ ، ١٧٢ . (٥) المغني ج ٥ ص ٤٥٢ .

الأقوال الأخرى وعمل بها وبذلك يكون عمله في المسألتين مماثلاً لعمله في المسائل السابقة من حيث اختياره من أقوال الصحابة إذا تعددت . إلا أن هذا يستلزم أن تكون أقوال الصحابة الأخرى في المسألتين لم تصل إلى ابن حزم وابن قدامة فنظر كل منهما إلى قول ابن عمر وقول ابن عباس على أنه قول مفرد في المسألة خالفه الثوري .

ثالثاً : أن الثوري لم يكن يرى بأساً من أن يخالف - تبعاً لاجتهاده الخاص - قول الصحابي الواحد إذا انفرد في المسألة دون أن يعرف له من بين الصحابة موافق أو مخالف فيها .

وعلى أية حال ، فمن المقطوع به أن ما وصلنا من فقه الثوري يدل على أنه كان يلتزم ما حكى فيه إجماع الصحابة مما قال أو عمل به عدد منهم واطلع عليه سائرهم فلم ينظره أحد منهم ، كما أنه كان يختار من أقوال الصحابة إذا تعددت في المسألة الواحدة بما لا يخرج عنها جميعاً ، أما إذا انفرد صحابي واحد بقول في المسألة ولم يعرف له موافق أو مخالف من بينهم فيها فقد قدمت فيه هذه الاحتمالات السابقة التي لا أستطيع القطع بأحدها .

\* \* \*

### رابعاً : الاجتهاد والرأي

سبق أن أشرت إلى أن ابن قتيبة قد ذكر الثوري بين ( أصحاب الرأي ) من الأئمة المجتهدين (١) . وفي الحق أننا نجد أن بعض آراء الثوري في الفروع الفقهية تستند إلى مطلق الاجتهاد والرأي بمعناه العام على النحو الذي عهدناه عند ابن أبي ليلى والأوزاعي وغيرهما .

فقد كان الثوري يرى أنه يجوز المسح على الخف وإن كان مقطوعاً قطعاً كبيراً وذلك إذا كان بحيث يستطيع المسافر المشي فيه . وقد انبنى رأيه هذا على أن الأصل في هذه الرخصة أن عامة الصحابة كانوا محتاجين لا يجدون إلا الخلق من الخفاف ، وقد جوز لهم المسح مع ذلك . ولا يجيز الحنفية المسح على الخف إذا كان الخرق كبيراً ؛ لأن « الخرق اليسير إنما جعل عفواً للضرورة ، ولا ضرورة في الكثير » كما يقول السرخسي (٢) ولكل من الرأيين وجهة نظر اجتهادية .

كما يروي السرخسي أنه لو نسي رجل صلاة من يوم وهو لا يدري أيها هي فعليه -

(١) راجع : الفصل السابق ، الفقرة الثانية .

(٢) المبسوط ج ١ ص ١٠٠ ، وراجع : المحلى ج ٤ ص ١٨٢ .

عند أبي حنيفة - إعادة صلوات يوم أخذًا بالاحتياط ، « وعلى قول سفيان الثوري ﷺ يعيد الفجر والمغرب ، ثم يصلي أربع ركعات بنية ما عليه » (١) .

وإذا ذبح المحرم الصيد فهل يصير ميتة يحرم أكلها على جميع الناس ؟ هذه مسألة اجتهادية وقع فيها خلاف بين الفقهاء تبعًا لوجهة نظر كل منهم الخاصة فيها ، فقد قال الثوري : لا بأس بأكل الصيد عندئذ ، على حين قال الأوزاعي وغيره : إنه يصير ميتة يحرم أكله على جميع الناس ؛ لأنه حيوان حرم ذبحه لحق الله تعالى ، فلم يحل بذبحه كذبيحة الجوس لحيوان يحل أكله للمسلمين أصلًا . ووجهة نظر الثوري في القول بأن أكله حلال أن الحرمة المتصلة بذبحه مقتصرة على المحرم الذابح لا تتعداه إلى الصيد المذبوح (٢) . ولكل وجهة نظره في المسألة وما يماثلها (٣) .

... هذه بعض آراء الثوري التابعة لاجتهاده الخاص فيما هو مجال للرأي والاجتهاد في الفروع الفقهية . وقد يتفق الباحث أو الفقيه مع الثوري في وجهات نظره السابقة - وما يماثلها - وقد يختلف معه فيها كلها أو في بعضها ، ذلك أن الرأي مشترك كما قال عمر بن الخطاب في مثل هذا النوع من المسائل الاجتهادية (٤) ، إلا أن الباحث أو الفقيه يستطيع على أية حال أن يتفهم وجهة نظر الثوري ومستنده العقلي في كل مسألة منها . ومن ثم لم نجد للثوري رأيًا اجتهاديًا يصعب (٥) على الباحث تبين مستنده ووجهة نظره فيه ، سواء وافقه أو خالفه .

وإذا كان القياس أهم طرق الاجتهاد فإننا يجب أن نفرّد الحديث عنه في فقرة خاصة على النحو الذي سبق بالنسبة لابن أبي ليلى ثم الأوزاعي .

\* \* \*

### ٣ - خامسًا : القياس

١ وردت بعض النصوص عن الثوري تدل بوضوح على أنه كان يرى أن القياس في الأحكام الفقهية لا يجري في كل ما يمكن أن يقاس عليه عقله ، وذلك أننا نجد في

(١) المبسوط ج ١ ص ١٠٢ . (٢) المغني ج ٣ ص ٣١٤ .

(٣) انظر مثلاً : المحلى ج ٢ ص ٥٢ ، وبداية المجتهد ج ١ ص ١١٢ - ١١٣ و ١٣٠ .

(٤) راجع منهج عمر بن الخطاب في التشريع ، الباب الرابع ، الفصل الثالث (الرأي بين التطبيق والإلزام) .

(٥) انظر مثلاً : الاجتهاد والرأي عند الأوزاعي (مسألة التيمم بغير نية) .

مسائل متعددة نقلت عنه أنه لم يكن يوسع مجال العمل بالقياس إلى الحد الذي نجده عند أبي حنيفة وأصحابه مثلاً ، فبالرغم من أنه كان يعمل بالقياس في بعض مسائله - كما سيأتي - إلا أن مجموع هذه المسائل بالنسبة إلى مجموع مسائله الاجتهادية يدل على أن دائرة العمل بالقياس عنده كانت ضيقة محدودة بالنسبة لغيره من الفقهاء الذين أكثروا من استخدام القياس في آرائهم الاجتهادية .

والثوري في هذا الرأي أشبه بالأوزاعي <sup>(١)</sup> منه بأبي حنيفة ومواطنيه العراقيين على وجه العموم . وهذا يفسر ما ذكرته في الفصل السابق من أن بعض مؤرخي التشريع الإسلامي يضعون الثوري بين ( فقهاء أهل الحديث ) بسماواتهم التشريعية المعروفة من الإقلال من استخدام الأقيسة ، وتجنب الإيغال في البحث عن علل الأحكام وتعديتها إلى غيرها ، وغير ذلك مما يتفق مع نزعتهم <sup>(٢)</sup> . لكن يجب ألا يفهم من ذلك - كما سبق <sup>(٣)</sup> - أن الثوري وما يمثله كانوا يكرهون العمل بالرأي والقياس إلى حد الامتناع عن مطلق العمل بهما ، ذلك أن مجال الاختلاف هنا إنما هو في حد العمل من الإكثار والإقلال النسبيين فحسب .

وبهذا صح لابن قتيبة أن يضع الأوزاعي والثوري بين فقهاء الرأي أيضًا ؛ لأن كلا منهما لم يرفض أصل العمل بالقياس والرأي ، لكنه ضيق دائرة العمل بهما فحسب . وسنرى تقرير ذلك في الباب الثاني إن شاء الله .

\* \* \*

٢ ومع أن ما دون من فقه الثوري لا يكفي لاستنباط الحدود التفصيلية لدائرة العمل بالقياس عنده - نجد أنه يكشف في وضوح عن أن هذه الدائرة كانت - على وجه العموم - ضيقة محدودة . ومن ذلك أن الثوري التزم في زكاة الزروع بالأصناف الأربعة التي وردت بها النصوص ، ورفض القياس على العلة فيها كما ذهب إلى ذلك غيره من الفقهاء وعلى رأسهم أبو حنيفة <sup>(٤)</sup> .

وأيضًا قال السرخسي يروي أن الثوري قال : لو أكل الصائم أو شرب ناسيًا لم

(١) انظر : ( القياس ) عند الأوزاعي .

(٢) راجع مثلاً : الإمام الشافعي ص ٤٦ - ٤٨ ، ٨٤ ، وتمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢١٣ ، وتاريخ

التشريع الإسلامي ص ١٣٦ - ١٣٩ . (٣) راجع ( القياس ) عند الأوزاعي .

(٤) انظر مثلاً : المبسوط : ٢/٣ ، وراجع أيضًا : المحلى ٣١٤/٥ في رواية أخرى عن الثوري .

يفطر، وإن جامع ناسيًا أفطر؛ « لأن الحديث ورد في الأكل والشرب، والجماع ليس في معناهما؛ لأن زمان الصوم زمان وقت للأكل عادة فيبتلى فيه بالنسيان، وليس بوقت للجماع عادة فلا تكثر فيه البلوى » ومن ثم لا يصح قياس الجماع بالنسبة للصائم الناسي على الأكل والشرب لوجود هذا الفارق فيظل حكم الجماع على عمومهما كما جاءت به النصوص، ويظل حكم الأكل والشرب مختصًا بما جاء في الحديث. لكن مذهب أبي حنيفة قياس الجماع هنا على الأكل والشرب؛ لأنه « قد ثبت بالنص المساواة بين الأكل والشرب والجماع في حكم الصوم <sup>(١)</sup>، فإذا ورد نص في أحدهما كان واردًا في الآخر باعتبار هذه المقدمة <sup>(٢)</sup> ». وفي هاتين المسألتين - وفي غيرهما - ميل واضح من الثوري إلى تقييد العمل بالقياس في الأحكام الفقهية وذلك بالنسبة لأبي حنيفة وأصحابه.

٢ وإلى جانب هذا عمل الثوري بالقياس في مسائل قليلة. منها أنه وافق الأوزاعي في أنه إذا كان الماء موجودًا، إلا أن المسلم إذا اشتغل بتحصيله واستعماله فات الوقت فإن له التيمم. وقد خالف الأوزاعي والثوري هنا قول أكثر أهل العلم الذين لا يبيحون له التيمم؛ لأنه واجد للماء والله تعالى يقول: ﴿... فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً...﴾ [المائدة: ٦]، في حين بنى رأي الأوزاعي والثوري على أنه مريد الصلاة لا يمكنه الانتفاع بالماء لصلاة الوقت فأشبهه العادم له أصلًا <sup>(٣)</sup> بجامع عدم التمكن من استعمال الماء لصلاة الوقت، فبنى على القياس.

وفي (باب الشفعة) وافق الثوري ابن أبي ليلى على أن خيار الشفعة مقدر بثلاثة أيام؛ « لأن الثلاث حد بها خيار الشرط، فصلحت حدًا لهذا الخيار ». فهو هنا يقيس مدة خيار الشفعة على مدة خيار الشرط <sup>(٤)</sup>.

كما كان الثوري يرى أنه يصح الظهر بغير الأم من المحارم ولو من رضاع، قياسًا على الأم الواردة في الآية <sup>(٥)</sup>، إذا العلة هي التحريم المؤبد، لكن بعض الفقهاء يرفضون هذا القياس قائلين أن الآية لم تنه إلا عن التشبيه بالأم، ومن ثم يتعلق بها وحدها حكم الظهر <sup>(٦)</sup>. وفي بعض أقبيسة الثوري نجد أنه جوز تخصيص عموم النص القرآني بالقياس، وذلك في عدة الأمة المطلقة اليائسة من المحيض أو الصغيرة حيث ذهب إلى أن عدتها شهر

(١) يعني في حكم وجوب الامتناع عنها جميعًا. (٢) المبسوط ج ٣ ص ٦٥.

(٣) المغني ج ١ ص ٢٦٧ وانظر (القياس) عند الأوزاعي.

(٤) المغني ج ٥ ص ٢٩٩ وانظر (القياس) عند ابن أبي ليلى.

(٥) انظر: سورة المجادلة: ٢. (٦) البحر الزخار ج ٣ ص ٢٣٢.

ونصف شهر ، نصف عدة الحرة ، قياساً على أن الأمة تأخذ نصف حكم الحرة في مسائل أخرى كثيرة منها ما نص الله عليه في قوله تعالى عن الإمام : ﴿ .. فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْتَ يَفْتَحِشْتَهُ فَعَلَيْتَنَ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [النساء: ٢٥] ، وما أجمع عليه الصحابة ثم التابعون والفقهاء من أن آيات الشهادة والمواريث في القرآن إنما هي مخصوصة بالأحرار دون العبيد والإماء<sup>(١)</sup> . ومن ثم جاز تخصيص عموم النص في قوله تعالى : ﴿ وَالَّتِي يَبْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحِضْ ﴾ [الطلاق: ٤] بأنها تعني الأحرار فحسب قياساً على الأحكام المتعددة التي تأخذ فيها الإمام نصف حكم الأحرار<sup>(٢)</sup> .

وقد كنا نستطيع أن نرجع حكم الثوري هنا إلى إجماع الصحابة أو التابعين والفقهاء حيث يقول الشافعي : « فلم أعلم مخالفاً ممن حفظت عنه من أهل العلم في أن عدة الأمة نصف عدة الحرة فيما كان له نصف معدود ، ما لم تكن حاملاً »<sup>(٣)</sup> - لولا أننا نجد أن مالكا وأكثر أهل المدينة قالوا : إن عدة الأمة المطلقة اليائسة من المحيض أو الصغيرة ثلاثة أشهر تمسكا منهم بعموم نص الآية السابقة<sup>(٤)</sup> . وإن كان مالك يأخذ بالقياس في مسائل أخرى مشابهة مما جعل ابن رشد يقول عنه إن قوله اضطرب في هذه المسائل ، فتارة يأخذ بعموم النص القرآني وذلك في اليائسات والصغيرات ، وتارة يأخذ بتخصيصه بالقياس وذلك في ذوات الحيض « والقياس في ذلك واحد »<sup>(٥)</sup> .

\* \* \*

### سادسا : سد الذرائع

نجد فيما نقل إلينا من فقه الثوري أنه كان يراعي العمل بقاعدة سد الذرائع . ومن ذلك أنه كان يرى أن شهادة العدو لا تقبل على عدوه أصلاً<sup>(٦)</sup> ، وذلك خوفاً من أن يعتمد بعض الأعداء إلى الشهادة بغير الحق على أعدائهم بغية الإضرار بهم في نفس أو مال ، فرأى سد الباب أمام هذا الاحتمال القائم برفض شهادة كل عدو على عدوه . ومن ذلك أنه كان ممن قال بتوريث زوجة من طلق زوجته في مرض موته عمداً ليقطع

(١) راجع : الأم ج ٥ ص ١٩٨ .  
 (٢) بداية المجتهد ج ٢ ص ٧٧ .  
 (٣) الأم ج ٥ ص ١٩٨ .  
 (٤) بداية المجتهد ج ٢ ص ٧٧ .  
 (٥) المرجع السابق .  
 (٦) المغني ج ٩ ص ١٨٥ .

حظها من الميراث . وقد قال بتوريثها جمع كبير من الصحابة والتابعين والفقهاء (١) .  
ومن ذلك أن الثوري قال : إن المضطر في الحرم يأكل الميتة ولحم الخنزير ولا يأكل  
الصيد . وقد وافقه في ذلك مالك وأبو حنيفة وغيرهما (٢) . ورأى ابن رشد في ذلك  
مراعاة لسد الذرائع ، وذلك حتى لا تتخذ إباحة الأكل من الصيد ذريعة إلى ادعاء حالة  
الاضطرار عندئذ (٣) .

على أننا نلاحظ أن الثوري - وإن كان يراعي معنى سد الذرائع في المسائل السابقة  
وما يماثلها - كان يرى أيضًا أن العقود الشرعية إذا استوفت شروطها وأركانها فإنه تجب  
إجازتها والحكم بصحتها دون نظر إلى أي اعتبار آخر ، ومن ثم كان يقول : إنه لا بأس  
ببيع التمر لمن يصنع منه مسكرًا ، ولا بأس ببيع العصير لمن يتخذه خمرًا ، وكان يقول :  
بع الحلال لمن شئت ، وذلك أنه بيع صحيح بأركانه وشروطه والله تعالى يقول :  
﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [البقرة : ٢٧٥] ، فلا يؤثر في صحته ما سيصنعه المشتري بالمشتري (٤) .  
وبناء على هذا كله ، يمكننا أن نقول : إن الثوري كان يراعي قاعدة سد الذرائع إلا  
إذا استوفت العقود شروط صحتها فإنه كان يحكم بإجازتها دون نظر إلى أي اعتبار  
آخر .

.. هذه بعض السمات والملاحظات المنهجية التي استطعت استخلاصها مما نقل إلينا  
من فقه الثوري . أما تقرير بقية تفصيلات منهجه المتكامل فهو أمر يستلزم أن يكون فقهه  
قد نقل إلينا كاملاً بأدلته وتقرير وجهات نظره فيها ، مما لم تيسر له الظروف كما سبق .

\* \* \*

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٢٦٧ .

(٤) المغني ج ٤ ص ٢٢٢ .

(١) بداية المجتهد ج ٢ ص ٦٨ .

(٣) نفس المرجع .



رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

# مناهج

## التشريع الإسلامي

في القرن الثاني الهجري

### الباب الأول

المناهج والسمات التشريعية في القرن الثاني

( ويحتوي على تسعة أقسام )

● القسم السابع : سمات وملاحظات منهجية من منهج الليث بن سعد

( ٩٤ - ١٧٥ هـ )

( ويضم ثلاثة فصول )

الفصل الأول : الليث وفقه .

الفصل الثاني : رسالتا مالك والليث .

الفصل الثالث : السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة .

\*\*\*

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنم الله الفردوس

[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

## الفصل الأول الليث وفقهه

١ هو إمام مصر أبو الحارث الليث بن سعد ، ولد بمصر بقرية قلقشندة (١) سنة ٩٤ هـ على الأرجح ، وتوفي بها سنة ١٧٥ هـ . وحج فسمع من ابن شهاب الزهري وعطاء ابن أبي رباح ونافع مولى ابن عمر وغيرهم ، وقيل : إنه أدرك نيئاً وخمسين رجلاً من التابعين . وقد تنقل بين مكة والمدينة والعراق ، وتلقى أيضاً عن هشام بن عروة وعمرو ابن شعيب وعمرو بن دينار وقتادة وناظر الفقهاء في حلقة ربيعة الرأي ففاق أهل الحلقة (٢) ولقي أبا حنيفة فسأله عن مسائل كثيرة من فقهه (٣) .

وتجمع المصادر كلها على أن الليث بن سعد حصل قدرًا كبيرًا من العلم وانتفع به ، وأنه كان يملك موهبة الاستقلال الفكري ورجاحة العقل وعمق النظرة إلى الأمور والاعتبارات التشريعية في الأصول والفروع الفقهية ، بما يضعه في صف كبار الأئمة المجتهدين . فقد حصل الليث ضمن ما حصل فقه التابعين الذين استقروا بمصر حتى قال ابن حجر : إن علم التابعين من أهل مصر تناهى إلى الليث بن سعد (٤) ، كما ألم بفقهه تابعي الأمصار ، وحصل فقه العراقيين الذي تمثل في فقه أبي حنيفة وأصحابه ومعاصريه من الفقهاء ، كما حصل فقه مالك بن أنس ، وما رواه من فقه أهل المدينة وآثارهم ، وقد روى عنه مالك أيضًا بعض ما رواه من علم حتى قيل : إن كل ما في كتب مالك من قوله : « وأخبرني مَنْ أرضى من أهل العلم » إنما يعني به الليث بن سعد (٥) وقد ربطت بعض الظروف بين الليث بن سعد ومالك بن أنس خاصة ، حتى إن كثيرًا من المؤرخين والفقهاء حينما يذكرون فقه الليث وعلمه ومنهجه فيأتما يذكرونه مقرونًا بفقه مالك وعلمه ومنهجه ، حيث قال الشافعي مثلاً : « الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه

(١) أو قرقشندة كما يذكرها بعض المؤرخين ، وهي على أربعة فراسخ من فسطاط مصر وتقع الآن في محافظة القليوبية إلى الجنوب من مدينة طوخ . وهي نفس البلدة التي ولد بها أبو العباس القلقشندي ( ٧٥٦ - ٨٢١ ) صاحب الكتاب المشهور ( صبح الأعشى ) راجع : القلقشندي في كتابه صبح الأعشى للدكتور عبد اللطيف حمزة ص ( ٣٨ - ٤٠ ) فيما كتبه عن القرية وعن الليث مواطن القلقشندي ، ومراجعته .  
(٢) انظر : الرحمة الغيثية بالترجمة الليثية لابن حجر (ص ٣ - ٩ ) وتاريخ بغداد ج ١٣ ص ( ٣ - ١٤ )  
وشرحات الذهب ج ١ ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .  
(٣) مناقب الإمام الأعظم للموفق ج ٢ ص ١٥٤ .  
(٤) الرحمة الغيثية ص ٩ .  
(٥) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٧ .

لم يقوموا به .. أو « ضيعه أصحابه » ... أو « ضيعه قومه » .

وقال الشافعي أيضًا : « الليث بن سعد أتبع للأثر من مالك بن أنس » وقال يحيى بن بكير : « الليث أفقه من مالك لكن الحظوة لمالك » ، وروي مثل ذلك أيضًا عن سعيد ابن أبي أيوب وعبد الله بن وهب وغيرهما <sup>(١)</sup> من الفقهاء الذين أئموا بفقه مالك والليث ثم حكموا بأن الليث كان أفقه الإمامين .

وبعد أن يروي الأستاذ مصطفى عبد الرازق بعض أخبار المفاضلة بين الليث ومالك - يقول : « وإنما وقعت المفاضلة بين الليث بن سعد ومالك بن أنس دون غيره من فقهاء العصر ؛ لأن الليث بن سعد معدود من أصحاب الحديث دون أصحاب الرأي ، ومالك ابن أنس يعتبر زعيم أهل الحديث » <sup>(٢)</sup> .

ونضيف إلى ذلك أن الليث بن سعد قامت بينه وبين معاصره مالك صلة قوية بحيث ربطت بينهما الروايات والأخبار ؛ مما يهيئ الأذهان لنوع من المقارنة بين هذين الفقيهين المتعاصرين اللذين حظي أحدهما بالأصحاب والأتباع الذين حفظوا فقهه ونشروه ونموه ؛ حتى أصبح أحد المذاهب الأربعة المشهورة بين جمهور أهل السنة ، والذي كان حظ الآخر تضييع الأصحاب له حتى ضاع مذهبه ومعظم فقهه .

أما هذه الصلة فتتلخص في أن الليث كان رجلاً ثرياً جداً لكن كرمه كان أكبر من ثرائه فقد كان يصل فقراء مصر - وبخاصة الفقهاء منهم - بصلات كبيرة متتابعة ، وقد وصلت صلته إلى مالك بالمدينة حتى لقد كتب إليه في نهاية رسالته الطويلة التي بقيت لنا ما نصه : « ... ولا تترك الكتاب إليّ بخبرك وحالك وحال ولدك وأهلك وحاجة إن كانت لك أو لأحد يوصل لك ، فإنني أسرُّ بذلك » <sup>(٣)</sup> .

وحين اتصلت المراسلات بين الرجلين كان الليث يطلع على فقه مالك وآرائه ، وكان يخالفه في كثير منها ، وبخاصة ما يتصل بما يطلق عليه مالك ( عمل أهل المدينة ) فكان يكتب - أي مالك - بما يخالفه فيه ويناقشه مناقشات فقهية تجمع بين عمق النظرة وسعة الاطلاع على الآثار والأخبار ، ثم إن معظم الفقهاء الذين راجعوا رأي كل منهما في المسائل المختلف عليها بينهما انتهوا إلى ترجيح رأي الليث على رأي مالك ، فقارنوا

(١) انظر شذرات الذهب ج ١ ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، وحلية الأولياء ج ٧ ص ٣١٩ ، والرحمة الغيثية ص ٦ - ٩ .

(٢) الإمام الشافعي ص ٨٣ .

(٣) إعلام الموقعين ج ١ ص ٨٦ . وسأورد نص الرسالة كاملاً في الفصل التالي .

بينهما في حكمهم كما سبق .

وقد روى ابن عبد البر بسنده - أن الليث قال : « أحصيت على مالك بن أنس سبعين مسألة كلها مخالفة لسنة النبي ﷺ مما قال مالك فيها برأيه . وقد كتبت إليه في ذلك » (١) . وسبعون مسألة يخالف فيها الفقيه سنة رسول الله ﷺ تعتبر شيئاً كبيراً بالنسبة لإمام كبير مثل مالك بن أنس ، مما يشهد في نفس الوقت بسعة اطلاع الليث بن سعد على السنة والآثار المروية . فكيف ضاع مثل هذا العلم الغزير !؟

**٢** لقد أجمعت الآراء على أن الليث كان إماماً مبرزاً في الحديث والفقه معاً ، وقد قال عنه النووي في تهذيبه : « أجمعوا على جلالته وأمانته وعلو مرتبته في الفقه والحديث » (٢) . وفيما يتصل بالحديث فقد قال عنه يحيى بن معين : « إنه ثبت » . وقال يعقوب بن شيبة ومحمد بن سعد : « إنه ثقة » . وقال أبو يعلى الخليلي : « كان إمام وقته بلا مدافعة » . أما الفقه فتكفيه شهادة الشافعي العظيم الذي قال : « ما فاتني أحد فأسفت عليه ما أسفت على الليث بن سعد وابن أبي ذئب » ، وقال عنه عبد الله بن وهب في مقام مقارنته بمالك : « والله الذي لا إله إلا هو ما رأينا أحداً قط أفقه من الليث » (٣) .

فمتى ضيع علم هذا الرجل ؟ وكيف ضيع ؟ ولم ؟

يبدو من كلمة الشافعي السابقة في أن الليث قد ضيعه قومه أو أصحابه - أن فقه الليث ضاع بعد موته بزمن قليل جداً ، ذلك أننا حتى لو سلمنا بأن الشافعي قال هذه الكلمة في أواخر حياته ، حينما قدم إلى مصر فإن هذا يعني أن فقه الليث قد ضيع بعد أقل من ربع قرن من وفاته ؛ لأنه توفي سنة ١٧٥ هـ ، أما الشافعي فقد قدم إلى مصر قبيل نهاية القرن الثاني . وهنا يختلف التأريخ لليث عن التأريخ للأوزاعي أو الثوري ؛ ذلك أن كلا منهما عاش فقهه ، واتبع مذهبه لعشرات طويلة من السنين بعد وفاته - كما سبق - أما الليث فقبيل نهاية القرن الثاني كان فقهه قد ضيع . فكيف حدث ذلك ؟ يقول ابن حجر : إن من أخذ الفقه عن الليث بن سعد عبد الله بن وهب وعبد الرحمن بن القاسم وأشهب ويحيى بن بكير وأبا صالح وغيرهم لكنه (٤) ما صنف شيئاً من الكتب ، ولا دون أصحابه المسائل عنه ؛ ولذلك قال الشافعي : « ضيعه أصحابه » يعني لم يدونوا فقهه كما دونوا فقه مالك وغيره ، وإن كان بعضهم قد جمع منه

(٢) الرحمة الغيثية ص ٧ .

(١) جامع بيان العلم ( ١٤٨/٢ ) .

(٤) يعني الليث .

(٣) المرجع السابق ص ٧ - ٩ .

شيئاً<sup>(١)</sup> . ويقول الأستاذ محمد الخضري : بحق إن تلاميذ الليث الذين أهملوا تدوين فقههم هم أنفسهم الذين قاموا بتدوين فقه مالك وآرائه ، وهكذا لم ينفع الليث بن سعد علو كعبه في الفقه ؛ إذ فاته قيام التلاميذ بتدوين آرائه ، فانطفأ اسمه بصفته مفتياً مجتهداً ، وإن بقيت جلالته على ألسنة المحدثين بصفته راوياً موثقاً بأمانته<sup>(٢)</sup> . ولم يدون الليث أو تلاميذه<sup>(٣)</sup> فقهه ، وهكذا ضيع ، فلمَ لمَ يدون هو أو تلاميذه هذا الفقه ؟ .

يقدم زميلنا الدكتور عبد الله شحاته عدة أسباب لذلك نوجزها فيما يأتي :

١ - كان الليث أولاً من أصحاب مالك ثم اختار لنفسه بعد ذلك ، وكان بمصر أعلام المذهب المالكي مثل عبد الرحمن بن القاسم ( ١٢٨ - ١٩١ هـ ) وعبد الله بن وهب ( ١٢٥ - ١٩٧ هـ ) ، وأشهب بن عبد العزيز ( ١٤٠ - ٢٠٤ هـ ) وعبد الله بن الحكم ( ١٥٠ - ٢١٠ أو ٢١٣ هـ ) وأصبغ بن الفرج ( المتوفى سنة ٢٢٦ هـ ) « ولما كانت مصر هي المحضن الأول الذي انتشر به مذهب مالك لم يقدر المصريون الليث حق قدره » .

٢ - لم يقدر لث من التلاميذ من يكتب مذهبه وينشره فضع كما قال الشافعي .

٣ - حين جاء الشافعي إلى مصر كان مذهب الليث قد ضيع ، ومن ثم أصبح التنافس فيها بين مذهب الشافعي ومذهب مالك .

٤ - فاضل الناس بين مالك والليث ، فمنهم من فضل أحدهما ، ومنهم من سوى بينهما .

٥ - كان الليث أكثر من مالك اعتماداً على الأثر « وقد درست معظم المذاهب التي تمسكت بالنص وحده ، على حين انتشر مذهب مالك في مصر وبلاد المغرب وغيرها من البلدان ؛ لأن مالكا وأصحابه يأخذون بالقياس وبالاستسحان والمصالح المرسلة » ؛ ولذلك كانت فيه مزونة وقابلية لكل ما يجد من شئون الناس في العصور المختلفة .

٦ - كان الليث قوياً في الفكرة ولكنه ضعيف في التطبيق ، وكان تقيّاً زاهداً ورعاً لكنه لم يكن ذا شخصية قوية مؤثرة بحيث يجمع حوله ويستقطب تلاميذ وأنصاراً .

(١) الرحمة الغيثية ٩ . (٢) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٣٤٠ .

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في تحليل ضياع فقه الليث : « إن الليث لم يرزق بأصحاب كما كان أبو يوسف ومحمد لأبي حنيفة والبويطي والمزني والربيع للشافعي ، فضع مذهبهم » . انظر ضحى الإسلام ( ١٩/٢ ) ، لكن الروايات تجمع على أنه كان له في حياته أصحاب وتلاميذ - كما روى ابن حجر فيما سبق - إلا أن هؤلاء الأصحاب والتلاميذ لم يدونوا فقههم .

٧ - كان الليث أثيرًا عند الخلفاء محبوبًا عند حكام بني العباس ، وربما كان من أسباب رواج مذاهب الأئمة الأربعة بين جماهير المسلمين تعرضهم لاضطهاد السلطة وظلم الحكام (١) .

هذا ما يذكره الدكتور عبد الله شحاتة . ونرى أن فيه ما يسهم في الإجابة عن السؤال السابق ، كما أن فيه ما يبعد عن ذلك ؛ لأننا نرى أن السببين الأول والأخير يتضمنان شيئًا من الإجابة ، فمن الملاحظ أن أشهر تلاميذ الليث كانوا في الوقت نفسه تلاميذ لمالك بن أنس ، وقد تجمعت عدة أسباب في الفرق بين شخصيتي مالك والليث أسهمت في عدم تدوين هؤلاء التلاميذ لفقه الليث مع اعترافهم في الوقت نفسه بفضله وعلمه الغزير . فقد كان مالك العالم المبرز لمدينة رسول الله ﷺ التي تحظى بين المسلمين في جميع الأمصار باهتمام خاص باعتبارها موطن المجتمع الإسلامي الأول ومقام عدد كبير من الصحابة وأبنائهم الذين ورثوا علمهم ومروياتهم ، وقد تعرض مالك أيضًا لتعذيب شديد من السلطة الحاكمة ، ودون هو نفسه فقهه في موطنه ، وقصده طلاب العلم من شتى أمصار العالم الإسلامي عندئذ . أما الليث فكان رجلًا مصريًا بالغ الثراء أثيرًا عند الخلفاء (٢) محكمًا في الولاة والقضاة ، لم يعن هو نفسه بتدوين فقهه أو شيء منه ؛ كأن ثراه كان يجعله يأخذ العلم والفقه مأخذ الترف الفكري والهواية الممتعة ، فلم يكن الفقه والحديث والعلم مدار حياته ومحورها الأساسي كما كان بالنسبة لمالك ، ومن ثم لم يلتفت الأصحاب حوله هذا الالتفاف الذي يدفعهم إلى تدوين علمه وفقهه ونشره وتنميته وتقييد القواعد له فضع هذا العلم الذي كان - في ذاته وبصرف النظر عن ظروف صاحبه - غزيرًا عميقًا عظيمًا . وهكذا لم يدون تلاميذ الليث وأصحابه فقهه كما أنه هو نفسه لم يعن بتدوين هذا الفقه ، أو توجيه هؤلاء الأصحاب والتلاميذ إلى هذه المهمة التي يبدو أنه لم يهتم في حياته بتحقيقها . ولو أنه صرف شيئًا من الجهد في سبيل ذلك لما ضاع فقهه ؛ ومن ثم فإنه يحمل شيئًا من تبعة ذلك أيضًا .

هذه هي الظروف التي يمكن أن نطمئن إليها في التعليل لعدم تدوين فقه الليث . أما ما ذكره الدكتور عبد الله شحاتة من بقية الأسباب فنلاحظ عليه ما يلي :

(١) انظر : الإمام المصري ص ٦٨ - ٧٢ .

(٢) مما لا شك فيه أن هناك صلة وثيقة بين التفاف التلاميذ والجماهير حول الفقيه واتباعهم لمذهبه ، وتعرضه لاضطهاد السلطة الحاكمة التي ترى فيها جماهير المسلمين جورًا وظلمًا . ومن الملاحظ أن الأئمة الأربعة المتبوعين تعرضوا جميعًا لاضطهاد السلطة وتعذيبها .



أما السبب الثاني وهو أنه ( لم يقدر لليث من التلاميذ من يكتب مذهبه ويدونه وينشره ) فلا يضيف جديدًا إلى السؤال ذاته وهو : لماذا لم يقدر له مثل هؤلاء التلاميذ المدونين وقد كان له أصحاب ؟ .

أما السبب الثالث وهو أنه ( حين جاء الشافعي إلى مصر كان مذهب الليث قد ضيع .. ) فليس هذا في ذاته سببًا في ضياع مذهب الليث ، إذ إن قدوم الشافعي إلى مصر لم يكن سببًا في ضياع فقه الليث من قبل .

وهكذا الشأن بالنسبة للسبب الرابع ، فليس تفضيل أحد الإمامين أو التسوية بينهما سببًا في ضياع فقه أحدهما ، وبخاصة أن معظم الآراء تفضل الليث على مالك .

أما السبب الخامس الذي يعتمد على كلمة الشافعي السابقة في أن الليث أتبع للأثر من مالك - فلا صلة له - في رأينا - بضياع مذهب الليث ؛ لأن اتباع الأثر لا يعني أن الليث كان يعتمد في فقهه على النص وحده ويرفض مطلق الأخذ بالقياس والاستسحان والمصالح المرسلة - كما فهم الدكتور عبد الله فيما سبق - ذلك أن الشافعي نفسه قائل هذه الكلمة كان في رأي نفسه أتبع للأثر من مالك ، ومع هذا انتشر فقهه وغالب فقه مالك فَغَلَبَهُ في بعض المواطن . والشافعي - إلى جانب اتباعه للأثر وتقده مالكا<sup>(١)</sup> في مسائل كثيرة بسبب مخالفته له - كان يعمل بالقياس والاجتهاد حتى اتسع فقهه لكل ما يجد من شئون الناس . وهل كان الليث أكثر اعتمادًا على النصوص والأخبار والآثار من أحمد بن حنبل الذي بقى مذهبه كأحد المذاهب الأربعة المعمول بها إلى الآن ؟ .

أما السبب السادس القائل بأن الليث لم يكن - مع علمه - ذا شخصية قوية مؤثرة بحيث يجمع حوله الأصحاب ويستقطب التلاميذ المدونين - فربما كان يحتوي أيضًا شيئًا من الحقيقة ، وهو بهذا يكون تابعًا للسبب الأول ومتصلًا به ، حيث لم تستطع شخصية الليث أن تنافس تأثير مالك القوي بمصر بحيث تحمل تلاميذهما المشتركين على تدوين فقه الليث وعلمه .

إلا أن العجيب الذي لا أوافق عليه هو ما يذكره الدكتور عبد الله شحاته في هامش هذا السبب حيث يقول ما نصه : « من كلام الأستاذ عبد السلام هارون مع الكاتب »<sup>(٢)</sup> . ومع احترامنا لفضل وعلم أستاذنا الكبير عبد السلام هارون فإننا نرى أنه كان يجدر

(١) انظر مثلاً : الأم ( ١٧٧/٧ - ٢٥٠ ) ، ( كتاب اختلاف مالك والشافعي ) .

(٢) هامش ص ٧١ .

بالكاتب أن يبحث عن مصادر تعتمد على روايات معاصرة لليث في سبيل تحقيق شخصيته ومدى تأثيرها في استقطاب الأصحاب ودفعهم إلى التسجيل والتدوين ، وبخاصة أن التدوين كان قد انتشر في السنوات العشرين الأخيرة من حياة الليث .  
ومهما تكن الأسباب فإن الذي لاشك فيه أن فقه الليث لم يدون في حياته أو بعدها في كتاب مجموع ، فما مصادرنا لجمع ما يمكن من فقهه ؟

لقد بقيت رسالة الليث الطويلة التي أرسلها إلى مالك بن أنس ؛ ردًا على رسالة كان مالك قد أرسلها إليه حين علم أنه « يفتي في بعض المسائل بما يخالف ما عليه العمل بالمدينة » . وتعتبر الرسالتان معًا من أهم مصادر ما بقي من فقه الليث ، وسأفرد لهما الفصل التالي نظرًا لطولهما وأهميتهما ، وذلك قبل استخلاص بعض السمات والملاحظات المنهجية في الفصل الثالث إن شاء الله .

كما أن ابن قدامة قد روى في كتابه ( المغني ) شيئًا لا بأس به من آراء الليث في شتى أبواب الفقه المختلفة ، وهكذا فعل ابن حزم في ( المحلى ) ، وابن رشد في ( بداية المجتهد ) . أما ابن المرتضى في ( البحر الزخار ) فلم يذكر من فقه الليث كله إلا آراءه فيما يقرب من ثمانين مسألة فقهية ، وذلك في كتابه الكبير بأجزائه الخمسة التي تصل صفحاتها إلى ألفين ومائة وعشرين صفحة من القطع الكبير .

ومن مجموع ذلك كله سنحاول في الفصل الثالث - إن شاء الله - استخلاص بعض السمات والملاحظات المنهجية التي نطمئن إليها في منهج الليث .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنها الفردوس  
www.moswarat.com

## الفصل الثاني رسالتا مالك والليث

بلغ مالك بن أنس أن الليث بن سعد يفتي في بعض المسائل بمصر بما يخالف ما عليه العمل بالمدينة ، فكتب إليه :

« من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد

سلام عليكم . فإني أحمد الله الذي لا إله إلا هو أما بعد : عصمنا الله وإياك بطاعته في السر والعلانية ، وعافانا وإياكم من كل مكروه .

واعلم - رحمك الله - أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مختلفة ، مخالفة لما عليه الناس عندنا وبلدنا الذي نحن فيه . وأنت في أمانتك وفضلك ، ومنزلتك من أهل بلدك ، وحاجة من قبلك إليك ، واعتمادهم على ما جاء منك حقيق بأن تخاف على نفسك ، وتتبع ما نرجو النجاة باتباعه ، فإن الله تعالى يقول في كتابه : ﴿ وَالسَّيِّئُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ ﴾ .. الآية [التوبة: ١٠٠] ، وقال تعالى : ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ... ﴾ الآية [الزمر: ١٧، ١٨] .

فإنما الناس تبع لأهل المدينة إليها كانت الهجرة ، وبها تنزل القرآن ، وأحل الحلال وحرم الحرام ؛ إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم ، يحضرون الوحي والتنزيل ، ويأمرهم فيطيعونه ، ويسن لهم فيتبعونه ، حتى توفاه الله واختار له ما عنده صلوات الله عليه ورحمته وبركاته . ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممن وُلِّي الأمر من بعده بما نزل بهم ، فما علموا أنفذوه ، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحدائثهم عهدهم ، وإن خالفهم مخالف أو قال امرؤ : غيره أقوى منه وأولى ترك قوله وعمل بغيره .

ثم كان التابعون من بدعهم يسلكون تلك السبل ويتبعون تلك السنن . فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرًا معمولًا به لم أر لأحد خلافه للذي بين أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز انتحالها ولا ادعاؤها . ولو ذهب أهل الأمصار يقولون : هذا العمل ببلدنا وهذا الذي مضى عليه من مضى منا - لم يكونوا فيه من ذلك على ثقة ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم <sup>(١)</sup> .

(١) أي لأهل المدينة .

فانظر رحمك الله - فيما كتبت إليك لنفسك ، واعلم أنني أرجو ألا يكون دعائي إلى ما كتبت به إليك إلا النصيحة لله وحده ، والنظر لك والضمن بك . فأنزل كتابي منزله ، فإنك إن علمت تعلم أنني لم آلك نصيحاً . وفقنا الله وإياك لطاعته وطاعة رسوله في كل أمر وعلى كل حال . والسلام عليك ورحمة الله تعالى وبركاته » (١) .

فرد عليه الليث بهذه الرسالة الطويلة التي يقول عنها الدكتور محمد يوسف موسى بحق : إنه لم يجد نصها إلا عند ابن القيم (٢) وقد روى ابن القيم : « هذه رسالة الليث ابن سعد إلى مالك بن أنس :

سلام عليك ، فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو ، وبعد ، عافانا الله وإياك وأحسن لنا العاقبة في الدنيا والآخرة .

فقد بلغني كتابك تذكر فيه من صلاح حالكم الذي يسرني ، فأدام الله ذلك لكم وأتمه بالعون على شكره والزيادة من إحسانه .

وذكرت نظرك في الكتب التي بعثت بها إليك (٣) وإقامتك إياها وختمك عليها بخاتمك ، وقد أتتنا فجزاك الله عما قدمت فيها خيراً ؛ فإنها كتب انتهت إلينا عنك فأحببت أن أبلغ حقيقتها بنظرك فيها .

وذكرت أنه قد أنشطك ما كتبت إليك فيه من تقويم ما أتاني عنك إلى ابتدائي بالنصيحة ، ورجوت أن يكون لها عندي موضع ، وأنه لم يمنعك من ذلك فيما خلا إلا أن يكون رأيك فينا جميلاً ، وإلا لأنني لم أذكرك مثل هذا .

وأنه قد بلغك أنني أفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم ، وأني يحق علي الخوف على نفسي لاعتماد من قبلي على ما أفتيتهم به ، وأن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن . وقد أصبت بالذي كتبت به من ذلك إن شاء الله تعالى ، ووقع مني بالموقع الذي تحب . وما أجد أحداً ينسب إليه العلم أكره لشواذ

(١) ترتيب المدارك للقاضي عياض ص ٦٤ - ٦٥ . وانظر كتاب : محاضرات في تاريخ الفقه ، عصر نشأة المذاهب للدكتور محمد يوسف موسى ص ٨٩ - ٩٠ ، و « مالك » للأستاذ محمد أبي زهرة ص ١٢٢ - ١٢٣ ، ويعلق عليها الدكتور محمد يوسف موسى بحق بعد إيرادها مباشرة بقوله : « هذا هو الجزء الذي نجاهه من رسالة مالك - كما نقله القاضي عياض - ويقينا أنها كانت أكبر من ذلك كما يتبين من رد الإمام الليث في رسالته إليه » عصر نشأة المذاهب ص ٨٠ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) لم يرد ذلك فيما نقل إلينا من رسالة مالك .



يغيب على ربيعة من ذلك ، فكنتمنا من الموافقين فيما أنكرت ، تكرهان منه ما أكرهه ، ومع ذلك - بحمد الله - عند ربيعة خير كثير ، وعقل أصيل ، ولسان بليغ ، وفضل مستبين ، وطريقة حسنة في الإسلام ، ومودة صادقة لإخوانه عامة ولنا خاصة . رحمه الله وغفر له وجزاه بأحسن من عمله .

وكان يكون من ابن شهاب اختلاف كثير إذا لقيناه وإذا كاتبه بعضنا ، فربما كتب إليه في الشيء الواحد - على فضل رأيه وعلمه - بثلاثة أنواع ينقض بعضها بعضًا ، ولا يشعر بالذي مضى من رأيه في ذلك .

فهذا الذي يدعوني إلى ترك ما أنكرت تركي إياه . وقد عرفت أيضًا عيب إنكاري إياه . أن يجمع أحد من أجناد المسلمين بين الصلاتين ليلة المطر ، ومطر الشام أكثر من مطر المدينة بما لا يعلمه إلا الله ، لم يجمع منهم إمام قط في ليلة مطر ، وفيهم أبو عبيدة ابن الجراح وخالد بن الوليد ويزيد بن أبي سفيان وعمرو بن العاص ومعاذ بن جبل - وقد بلغنا أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال : « أعلمكم بالحلل والحرام معاذ بن جبل » وقال : « يأتي معاذ يوم القيامة بين يدي العلماء برتوة » <sup>(١)</sup> - وشرحبيلى ابن حسنة وأبو الدرداء وبلال بن رباح ، وكان أبو ذر بمصر والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص ، ويحمص سبعون من أهل بدر ، وبأجناد المسلمين كلها ، وبالعراق ابن مسعود وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين ، وقد نزلها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - سنين ، وكان معه من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فلم يجمعوا بين المغرب والعشاء قط .

ومن ذلك القضاء بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وقد عرفت أنه لم يزل يقضي بالمدينة به ، ولم يقض به أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بالشام ويحمص ولا بمصر ولا بالعراق ، ولم يكتب به إليهم الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ، ثم ولي عمر بن عبد العزيز - وكان كما علمت في إحياء السنن ، والجد في إقامة الدين ، والإصابة في الرأي والعلم بما مضى من أمر الناس - فكتب إليه زريق بن الحكم : إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق ، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز : إنا كنا نقضي بذلك بالمدينة ، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك ، فلا نقضي إلا بشهادة رجلين عدلين أو رجل وامرأتين . ولم يجمع بين العشاء

(١) الرتوة : الخطوة . يعني : أنه يسبق العلماء بخطوة . انظر : القاموس المحيط ج ٤ ص ٣٣٢ .

والمغرب قط ليلة المطر ، والمطر يسكب عليه في منزله الذي كان فيه بخناصره (١) ساكتًا .  
ومن ذلك أهل المدينة يقضون في صدقات النساء أنها (٢) متى شاءت أن تتكلم في  
مؤخر صداقتها تكلمت فدفع إليها . وقد وافق أهل العراق أهل المدينة على ذلك وأهل  
الشام وأهل مصر ، ولم يقض أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من بعدهم لامرأة  
بصداقتها المؤخر إلا أن يفرق بينهما موت أو طلاق ؛ فتقوم على حقها .

ومن ذلك قولهم في الإيلاء : إنه لا يكون عليه طلاق حتى يوقف وإن مرت الأربعة  
أشهر . وقد حدثني نافع عن عبد الله بن عمر - وهو الذي كان يروى عنه ذلك  
التوقيف بعد الأشهر - أنه كان يقول في الإيلاء الذي ذكر الله في كتابه : لا يحل  
للمولي إذا بلغ الأجل إلا أن يفيء كما أمر الله أو يعزم الطلاق . وأنتم تقولون : إن لبث  
بعد الأربعة أشهر التي سمى الله في كتابه ، ولم يوقف لم يكن عليه طلاق . وقد بلغنا  
أن عثمان بن عفان وزيد بن ثابت وقبيصة بن ذؤيب وأبا سلمة بن عبد الرحمن بن  
عوف قالوا في الإيلاء : إذا مضت الأربعة أشهر فهي تطليقة بائنة . وقال سعيد بن  
المسيب وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وابن شهاب : إذا مضت الأربعة  
أشهر فهي تطليقة وله الرجعة في العدة .

ومن ذلك أن زيد بن ثابت كان يقول : إذا ملك الرجل امرأته ، فاختارت زوجها فهي  
تطليقة ، وإن طلقت نفسها ثلاثاً فهي تطليقة ، وقضى بذلك عبد الملك بن مروان ، وكان  
ربيعة بن أبي عبد الرحمن يقوله . وقد كاد الناس يجتمعون على أنها إن اختارت زوجها لم  
يكن فيه طلاق ، وإن اختارت نفسها واحدة أو اثنتين كانت له عليها الرجعة ، وإن طلقت  
نفسها ثلاثاً بانت منه ولم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره فيدخل بها ثم يموت أو يطلقها ، إلا  
أن يرد عليها في مجلسه فيقول : إنما ملكتك واحدة ، فيستحلف ويخلى بينه وبين امرأته .  
ومن ذلك أن عبد الله بن مسعود كان يقول : أيما رجل تزوج أمة ، ثم اشتراها  
زوجها فاشترأه إياها ثلاث تطليقات - وكان ربيعة يقول ذلك - وإن تزوجت المرأة  
الحرّة عبداً فاشترته فمثل ذلك .

وقد بلغنا عنكم شيئاً من الفتيا مستكرهاً ، وقد كنت كتبت إليك في بعضها فلم  
تجبنني في كتابي ، فتخوفت أن تكون استتقلت ذلك فتركت الكتاب إليك في شيء مما

(١) بليدة من أعمال حلب بالشام . راجع (معجم البلدان) ٢/٣٩٠ .

(٢) يعني : الزوجة .



أنكره ، وفيما أوردت فيه على رأيك . وذلك أنه بلغني أنك أمرت زفر بن عاصم الهلالي حين أراد أن يستسقى أن يقدم الصلاة قبل الخطبة فأعظمت ذلك ؛ لأن الخطبة والاستسقاء كهيئة يوم الجمعة إلا أن الإمام إذا دنا فراغه من الخطبة فدعا حوّل رداءه ثم نزل فصلى ، وقد استسقى عمر بن عبد العزيز وأبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وغيرهما فكلهم يقدم الخطبة والدعاء قبل الصلاة ، فاستهتر الناس كلهم فعل زفر بن عاصم من ذلك واستنكروه .

ومن ذلك أنه بلغني أنك تقول في الخليطين في المال : إنه لا تجب عليهما الصدقة حتى يكون لكل واحد منهما ما تجب فيه الصدقة . وفي كتاب عمر بن الخطاب أنه يجب عليهما الصدقة ويترادان بالسوية ، وقد كان ذلك يعمل به في ولاية عمر بن عبد العزيز قبلكم وغيره ، والذي حدثنا به يحيى بن سعيد - ولم يكن بدون أفاضل العلماء في زمانه - فرحمه الله وغفر له وجعل الجنة مصيره .

ومن ذلك أنه بلغني أنك تقول : إذا أفلس الرجل ، وقد باعه رجل سلعة ، فتقاضى طائفة من ثمنها أو أنفق المشتري طائفة منها - أنه يأخذ ما وجد من متاعه . وكان الناس على أن البائع إذا تقاضى من ثمنها شيئاً ، أو أنفق المشتري منها شيئاً فليست بعينها . ومن ذلك أنك تذكر أن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لم يعط الزبير بن العوام إلا لفرس واحد . والناس كلهم يحدثون أنه أعطاه أربعة أسهم لفرسين ومنعه الفرس الثالث ، والأمة كلهم على هذا الحديث أهل الشام وأهل مصر وأهل العراق وأهل أفريقية لا يختلف فيه اثنان ، فلم يكن ينبغي لك - وإن كنت سمعته من رجل مرضي - أن تخالف الأمة أجمعين .

وقد تركت أشياء كثيرة من أشباه هذا ، وأنا أحب توفيق الله إياك وطول بقائك ؛ لما أرجو للناس في ذلك من المنفعة ، وما أخاف من الضيعة إذا ذهب مثلك ، مع استئناس بمكانك وإن نأت الدار .

فهذه منزلتك عندي ورأيي فيك فاستيقنه ، ولا تترك الكتاب إلى يخبرك وحال ولدك وأهلك وحاجة إن كانت لك أو لأحد يوصل بك فإني أسر بذلك .

كتبت إليك ونحن صالحون معافون والحمد لله . نسأل الله أن يرزقنا وإياكم شكر ما أولانا ، وتمام ما أنعم به علينا . والسلام عليكم ورحمة الله « (١) .

الفصل الثالث : السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة

تقديم

لن يكون في استطاعتنا أن نستخلص سمات منهجية كثيرة من منهج الليث بن سعد ، وهذا راجع إلى ظاهرتين متصلتين بما دون من فقهه وهما :

الأولى : قلة المنقول من فقهه نسيبًا . ويبدو أن ذلك بسبب الضياع المبكر لفقهه ، في حين ظل فقه الأوزاعي والثوري مثلاً مطبقًا بعدهما عشرات طويلة من السنين .

والثانية : تناقض النقل عنه بين الكتب والروايات المختلفة . ويبدو أن ذلك راجع أيضًا إلى نفس السبب الذي رجعنا إليه الظاهرة الأولى . وكمثال على هذا يروي ابن قدامة أنه إن تترس الكفار المحاربون بمسلم ولم يقدر عليهم إلا بالرمي . فقد قال الليث : « لا يجوز رميهم ؛ لقول الله تعالى : ﴿ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّارْتَدَّ بِكُمُ الْكُفْرَانُ وَلَئِنَّكُمْ لَفِي غَافِلَاتٍ ﴾ [التوبة: ٢٠] . قال الليث : ترك فتح حصن يقدر علي فتحه أفضل من قتل مسلم بغير حق » (١) في حين يروي ابن رشد في نفس المسألة أن طائفة من الفقهاء قالوا : إنه يكف عن رميهم ، وقال الليث بن سعد : إن رميهم جائز (٢) ، وليس هناك من سبيل أماننا لتبين حقيقة رأي الليث في ذلك .

كما يروي ابن قدامة أن الليث بن سعد قال : أقصى مدة الحمل ثلاث سنين ؛ لأن مولاة لعمر بن عبد الله حملت ثلاث سنين (٣) بينما روى ابن حزم وابن المرتضي أن الليث بن سعد كان يقول : إن أقصى مدة الحمل خمس سنين (٤) . ونحن وإن كنا نرجح - عقلاً - رواية ابن قدامة : ونقول مع ابن حزم عن رواية الخمس سنين : إننا « لا نعلم لهذا القول متعلقًا أصلًا » (٥) - إلا أننا لا ندرى لعل الليث كان يقول بالرواية الثانية فترة من الوقت ثم رجع عنها ، لكننا لا نستطيع القطع بذلك ولا نجد ما يرجحه . وعلى أية حال فسنحاول في الصفحات التالية استخلاص بعض ما نظمنا إليه من سمات وملاحظات في منهج الليث بناء على هذا كله .

(٢) بداية المجتهد ج ١ ص ٣١١ .

(١) المغني ج ٨ ص ٤٥٠ .

(٣) المغني ج ٧ ص ٤٧٧ .

(٤) المحلى ج ١٠ ص ٣١٧ ، والبحر الزخارج ج ٣ ص ١٤٤ . (٥) المحلى ج ١٠ ص ٣١٧ .

## أولاً : السنة

### ١ - حين تتعدد الأخبار في المسألة الواحدة :

في معظم المسائل التي نجد فيها لليث رأياً يستند إلى بعض نصوص السنة يخالفه فيه غيره من الفقهاء - نلاحظ أنه يستشهد بأخبار آحاد صحت لديه في هذه المسائل وذلك في مقابل أخبار آحاد أخرى في المسألة لم يعمل بها ؛ إما لأنها لم تصله أصلاً ، أو لأنها وصلته بطرق لم تترجح معه صحتها لديه بناء على مقاييسه الخاصة في قبول الرواية عن رسول الله ﷺ أو رفضها . على أننا لا نستطيع من مراجعة كل ما روي عنه أن نستخلص هذه المقاييس أو شيئاً منها نطمئن إليه . لكن قبوله بعض الأخبار ورفضه بعضها الآخر يقطع بأنه كان له منهجه الخاص في ذلك ، إذ لا يتصور أن يقبل هو أو غيره من الفقهاء - أو يرفض - حديثاً يروى له عن رسول الله ﷺ في مسألة تتعدد فيها الأخبار المروية دون أن يكون القبول أو الرفض راجعاً إلى خطة منهجية ومقاييس واضحة مراعاة . ولا يعني عدم استطاعتنا استخلاص هذه المقاييس - بسبب عدم تدوين فقهه كاملاً - أنها لم تكن موجودة أصلاً .

ومن أمثلة ذلك أن الليث كان يرى أن الدبغ يطهر جلد ما كان طاهراً من الحيوان في حياته ؛ لخبر رسول الله ﷺ : « إذا دُبِغ الإهاب فقد طهر » . وللرأي المقابل خبر آخر عن رسول الله ﷺ أيضاً يقال : إنه نسخ هذا الخبر ، لكن الليث قد رفضه (١) .

\*\*\*

وكان الليث يرى أن الماسح على الخفين « يمسخ ما بدا له » ، ويستند هذا الرأي إلى خبر عن رسول الله ﷺ يقابله خبر آخر يروى عن رسول الله ﷺ أيضاً ، يُوقَّت المسح بثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوم وليلة للمقيم (٢) .

وكان الليث يقول : « لا يشترط للجمعة المصير » ، ويستند هذا الرأي إلى أخبار آحاد ، في حين يستند الرأي المقابل إلى خبر آحاد نقد أحمد بن حنبل سنده ومتمنه ،

(١) المغني ج ١ ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ وقد روى خبر التوقيت أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه .

وقال عنه : ليس هذا بحديث (١) .

### ب - هل يمكن أن يخالف الليث خبرًا صح لديه عن رسول الله ﷺ ؟

نجد في بعض آراء الليث أنه قال فيها باجتهاده الخاص فخالف بعض أخبار الآحاد التي صحت عند غيره من الفقهاء فقالوا بها . ولا تذكر الروايات إن كان قد اطلع على هذه الأخبار ثم رفض صحتها ، أو أنها لم تصله أصلاً ، إلا أننا نستطيع القطع - من كل ما روي عنه - بأن هذه الأخبار التي خالفها لم تصل إليه بطريق من طرق الرواية المقبولة عنده ، إذ لا يُظن بالليث أن الحديث يصح عنده عن رسول الله ﷺ ، ثم يخالفه إلى رأيه الخاص .

ومن ذلك ما يرويه ابن قدامة من أن الليث أنكر أن يخط المصلي أمامه خطأً إذا لم يجد شيئاً مثل عَصَا يجعله تلقاء وجهه ، بينما يستند الرأي المقابل إلى ما رواه أبو هريرة من أن رسول الله ﷺ قال : « إذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئاً ، فإن لم يجد فليصب عَصَا ، فإن لم تكن معه عَصَا فليخط خطأً ، ثم لا يضره من مر أمامه » (٢) .

\* \* \*

ومن ذلك ما رواه ابن حزم من أن الليث قال في دية القتل الخطأ : إنها على العاقلة ويغرم الجاني نفسه مع عاقلته فيها . ويعلق ابن حزم على ذلك بأن رسول الله ﷺ قضى « ببراءة الجانية من الدية جملة » فصح يقيناً أن الجاني خطأً لا يغرم شيئاً من الدية (٣) . ولا يتصور أن يكون الليث قد اطلع على حديث رسول الله ﷺ في ذلك وغيره (٤) وترجحت عنده صحته ثم تركه إلى غيره .

### ج - ملاحظتان منهجيتان في تطبيق السنة :

من مجموع ما روي من فقه الليث نستطيع استخلاص ملاحظتين منهجيتين في فهم وتطبيق السنة ، وهما :

- (١) نفس المرجع ج ٢ ص ٣٣١ . وانظر في مسائل مشابهة : ج ٣ ص ١٥٧ و ج ٦ ص ٥٤٨ و ٥٤٩ و ٦٨٠ ، والبحر الزخارج ج ٣ ص ٤٠٥ ، وبداية المجتهد ج ٢ ص ٣٦ و ٤٤ و ١٦٨ و ١٨٤ - ١٨٥ و ٣٣٣ - ٣٣٤ و ٣٩٠ - ٣٩١ . وكل ذلك مما يطلق عليه ابن رشد بحق تعارض الآثار الواردة في المسألة الواحدة . وسنرى في الباب الثاني إن شاء الله أن هذا كان - في ذاته - سبباً من أسباب اختلاف الفقهاء في المسألة الواحدة .
- (٢) رواه أبو داود ، انظر : المغني ج ٢ ص ٢٤٠ . (٣) المحلى ج ١١ ص ٥٥ ، ٥٦ .
- (٤) راجع في مسائل مشابهة : المغني ج ٧ ص ٣٤٩ ، وبداية المجتهد ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

**الأولى:** أن الليث كان يرى أن كل ما داوم رسول الله ﷺ على فعله ، وأمر به فهو واجب . ومن ذلك ما يرويه ابن قدامة من أن التشهد الأول بعد ركعتين مشروع بلا خلاف ، وقد نقله الخلف عن السلف عن النبي ﷺ نقلاً متواتراً (١) ، والأمة تفعله في صلاتها ، لكن هل هو واجب أو سنة مؤكدة ؟ يروي ابن قدامة أنه إذا كانت الصلاة مغرباً أو رابعة فالجوس والتشهد فيه بعد ركعتين واجبان في مذهب الليث « لأن النبي ﷺ فعله ، وداوم على فعله وأمر به » (٢) .

**والثانية:** أن الليث كان يرى جواز تخصيص القرآن الكريم بالسنة . ومن ذلك أنه كان يرى أن على المأموم أن يقرأ حتى فيما جهر الإمام ؛ لعموم قوله ﷺ : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » . ويبدو أن الليث كان يرى أن هذا الحديث قد خصص عموم قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الأعراف : ٢٠٤] (٣) .

\* \* \*

## ثانياً : الإجماع

نجد في فقه الليث أنه كان يعمل بما أجمع عليه الصحابة ، مثل أنه كان يقول : إن العبد لا يجمع بين أكثر من زوجين ، وقد أجمع على ذلك أصحاب رسول الله ﷺ من قبل (٤) . كما يروي ابن قدامة ما يدل على أنه كان يعمل بما أجمع عليه الصحابة إجماعاً سكوتياً ، من مثل أنه كان يقول : إذا توفر النصاب لدى المسلم ، وعليه دين تبلغ قيمته ما ينقص النصاب ، أو يستغرقه فلا زكاة عليه ، ويستدل له بأن عثمان بن عفان أسقط الزكاة عن أموال المدين في قيمة الدين ، وأمره أن يزكي بقية ماله ، وكان ذلك بمحضر من جمع الصحابة فلم ينكره أحد منهم » (٥) .

هذا ما يتصل بإجماع الصحابة الذي يلتزم به الليث كما صرح به في رسالته السابقة

(١) يعني تواتراً عملياً .

(٢) المغني ج ١ ص ٥٣٢ ، ٥٣٣ . وانظر في اختلاف العلماء في وجوب التشهد بداية المجتهد ج ١ ص ١٠١ .

(٣) وهي الآية التي يستشهد بها الرأي المقابل الذي لا يرى قراءة المأموم .

(٤) المحلى ج ٩ ص ٤٤٤ .

(٥) المغني ج ٣ ص ٤١ . ونضيف إلى ذلك أن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وجابر بن عبد الله وابن

عمر وغيرهم أوجبوا زكاة الدين على صاحبه الدائن إذا كان على مليء مأمون . راجع : منهج عمر بن

الخطاب في التشريع ص ٢٢٤ ومراجعته .

إلى مالك حيث يقول : « فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان ، ولم يزالوا عليه حتى قبضوا لم يأمر وهم بغيره - فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمراً لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ » .

أما ما يتصل بإجماع أهل المدينة الذي ناقشه فيه مالك ، فإننا نجد الليث في أول كلامه عنه يوافق مالكا على أنه يلتزم بما اتفق عليه السابقون من فقهاء أهل المدينة حيث يقول : « وما أجد أحداً ينسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا ، ولا أشد تفضيلاً لعلماء أهل المدينة الذين مضوا ولا أخذ لفتياهم - فيما اتفقوا عليه - مني » . فهو هنا يوافق في صراحة على الأمر من حيث المبدأ ، إلا أنه بعد ذلك يأخذ في الاستدلال على نفي تحقيق مثل هذا الإجماع بين علماء المدينة السابقين بعد طبقة الصحابة ، فهو يبين أنه قد حدث اختلاف شديد بين طبقة التابعين ، ثم بين الطبقة التي تليهم في المدينة من شيوخ مالك المباشرين ، ومتى وجد هذا الاختلاف الشديد في هاتين الطبقتين فإنه لم يتحقق إذن وجود ما اتفق عليه العلماء في المدينة بعد عصر الصحابة .

وإذا كان علماء أهل المدينة من التابعين ثم تابعيهم يختلفون في الفتوى على هذا النحو ، ويعمل بعض الناس بفتوى كل منهم فأين هو « المجمع عليه » في المدينة أو « الذي عليه العمل بها » حتى يتبعه الليث ؟

وكأني بالليث يقول لمالك : ليس هناك من هو أشد مني تمسكاً بما اتفق عليه علماء أهل المدينة السابقون ، لكن أين ما اتفقوا عليه ، وقد رأيت اختلافهم الشديد !؟ إن المتفق عليه بينهم إنما هو ما أجمع عليه الصحابة وحده .

وسنرى إن شاء الله أن الشافعي بعد ذلك أتبع نفس هذا المنهج في الرد على دعوى « إجماع » أو « عمل » أهل المدينة عند مالك ، حين أنكر أن يكون قد حدث بالمدينة وحدها ما اتفق عليه علماءها مما لا يدخل ضمن الإجماع العام .

يقول الليث في رسالته إلى مالك : « ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله ﷺ - سعيد بن المسيب ونظراؤه - أشد الاختلاف <sup>(١)</sup> . ثم اختلف الذين كانوا بعدهم ، فحضرتهم بالمدينة وغيرها وعلى رأسهم يومئذ ابن شهاب وربيعة بن أبي عبد الرحمن ، وكان من خلاف ربيعة لبعض ما قد مضى ما قد عرفت وحضرت

(١) يبدو أنه كان يقصد فقهاء أهل المدينة السبعة ومعاصريهم بها من العلماء . راجع : التمهيد ، المبحث

وسمعت قولك فيه ... » (١) .

وبناء على ذلك نقول : إن مفهوم ( الإجماع ) الذي يلتزم به الليث ، ويرى أنه قد تحقق فعلاً إنما هو إجماع الصحابة . لكن ، هل كان الليث يرى أن إجماع الفقهاء بعد عصر الصحابة في المسائل الاجتهادية أمر غير ممكن ؟

في الحقيقة لانجد فيما نقل إلينا عنه مما يتصل بهذه المسألة إلا رده لدعوى إجماع فقهاء أهل المدينة بعد طبقة الصحابة - كما سبق - وإلا ما يرويه ابن المرتضى من أن رسول الله ﷺ حكم بالغرة في الجنين إن خرج ميتاً ، وأن معظم الفقهاء قالوا : إن الغرة موروثه كالدية ، إلا أن الليث قال : إن الغرة لأم الجنين خاصة إذ الجناية عليها . ويعلق ابن المرتضى على ذلك بأن هذا الرأي من الليث « مخالف للإجماع » في المسألة لما مضى من رأي الفقهاء » (٢) .

وهذا يعني أن الليث لم يكن يرى بأساً من مخالفة اجتهاده لما اتفق عليه باقي الفقهاء . على أنه ربما كان له في رأيه هذا مستند من خبر أو أثر لم يصلنا (٣) ، وربما لم يعلم أن بقية الفقهاء خالفوه في هذا القول ، مما لا نستطيع أن نقطع فيه بقول نظمئن إليه . ثم إنه إذا خالف الليث بقية الفقهاء في رأيهم هذا فهل يكون هذا الرأي ( إجماعاً ) إلا إذا قلنا بانعقاد إجماع الأكثر ؟

\* \* \*

### ثالثاً : قول الصحابي

كان الليث - كما مرّ في الإجماع - يلتزم بما اتفقت فيه أقوال الصحابة ، أو ما تكلم فيه بعضهم بقول لم يعرف له مخالف فيه بينهم (٤) .

أما إذا تعددت أقوال الصحابة المروية في المسألة الواحدة ، فإنه كان يختار منها بحيث لا يخرج عنها في مجموعها . ومن ذلك أنه اختار قول علي بن أبي طالب في أن دية المرأة في الجراح على النصف من دية الرجل فيما قل أو كثر ، في حين روي عن عمر

(١) راجع نص كلام الليث في الفصل السابق . (٢) البحر الزخار ج ٥ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٣) نضيف إلى ذلك أن ابن حجر يقول : « وقد تتبعت كتب الخلاف كثيراً ، فلم أقف بها على مسألة واحدة انفرد بها الليث عن الأئمة من الصحابة والتابعين ، إلا في مسألة واحدة وهي أنه كان يرى تحريم أكل الجراد الميت . وقد نقل ذلك أيضاً عن بعض المالكية » الرحمة الغيثية ص ٩ .

(٤) انظر أيضاً : المغني ج ١ ص ٢٠١ ، ٦٢٣ ، ج ٢ ص ٦٩٥ ، ج ٣ ص ١٦٠ - ١٦١ والمحلّى ج ١ ص ٢٢٤ ، ج ١٠ ص ٥٩ .

وابن عمر وزيد بن ثابت أن جراحها تُساوي جراح الرجل إلى ثلث الدية فإن جاوزت الجراح الثلث فعلى النصف (١) .

ومن ذلك أنه اختار قول عمر وعلي وابن عمر وزيد بن ثابت في أن المحرم لا ينكح ولا ينكح ، فإن نكح فالنكاح باطل ، وقد روي عن ابن عباس خلاف ذلك (٢) . ومنه أنه اختار قول علي وابن عمر في أن المولى يوقف عند انقضاء الأشهر الأربعة ، بينما روي عدم التوقيف ووقوع الطلاق بانقضاء الأشهر الأربعة ، بينما روي عدم التوقيف ووقوع الطلاق بانقضاء الأشهر الأربعة عن ابن مسعود (٣) .

\* \* \*

### رابعًا : الاجتهاد والرأي

نجد فيما نقل إلينا من فقه الليث أن بعض آرائه ترجع إلى الاجتهاد والرأي بمعناها العام . ومن ذلك أنه كان يقول : إذا كان المسلم من غير أهل المصر ، وكان بينه وبين المسجد الجامع فرسخ فما دون فعله الجمعة ، وإن كان أبعد من ذلك فلا جمعة عليه (٤) . وهو أمر يرجع إلى التقدير الذاتي تبعًا لاجتهاد كل فقيه (٥) .

كما يروي ابن قدامة في زكاة الزروع أن الليث كان يرى أن الحنطة تضم إلى الشعير وتضم القطنيات (٦) بعضها إلى بعض ، وتزكى إذا بلغت بعد ضمها خمسة أوسق (٧) . ومن أقوال الليث المبنية على الاجتهاد والرأي أنه كان يقول : إن المرضع إذا خافت على ولدها من صيام رمضان أفطرت ، وعليها القضاء وإطعام مسكين ، أما الحامل إذا خافت على ولدها فيمكنها الإفطار وعليها القضاء فقط ، « لأن المرضع يمكنها أن تسترضع لولدها بخلاف الحامل ، ولأن الحمل متصل بالحامل فالخوف عليه كالخوف على بعض أعضائها » (٨) .

(١) المغني ج ٧ ص ٧٩٧ ، وقد كانت هذه المسألة التي ناقش فيها ربيعة الرأي سعيد بن المسيب . راجع : ص ٩٢ .

(٢) انظر : بداية المجتهد ج ١ ص ٢٦٧ .

(٣) التوقيف : أن يوقف الزوج ليسأل أن يفىء أو يطلق . راجع : الأم ج ٥ ص ٢٥٣ ، ومالك للأستاذ أبي زهرة ص ١٢٩ في تعليقه على رسالة الليث لملك .

(٤) المغني ج ٢ ص ٣٦٠ . (٥) راجع ( الاجتهاد والرأي عند الأوزاعي ) .

(٦) القطنيات ( بكسر القاف ) جمع قطنية ، وتجمع أيضا على قطني ، وهي صنوف الحبوب من العدس والحمص والأرز والسمسم ونحوها ، وسميت قطنية من قطن يقطن في البيت أي يكث فيه . انظر : المغني ج ٢ ص ٧٣٠ .

(٧) المرجع السابق ص ٧٣١ . (٨) نفس المرجع ج ٣ ص ١٣٩ .



ومن الآراء التي نقلت إلينا من فقه الليث ، وتبدو لنا غريبة إلى حد ما يرويه ابن قدامة من أن الليث كان يرى إباحة أكل « كلب البر والبحر » ، ولم يذكر ابن قدامة لليث في ذلك دليلاً خاصاً أو وجهة نظر معللة (١) ، ولعل مستنده في ذلك قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَيْزُرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾ [ الأنعام : ١٤٥ ] .

كما يروي ابن قدامة أن الليث قال : إن مس فرج بهيمة فعليه الوضوء (٢) ومن الواضح أنه اجتهاد من الليث ، يقول عنه ابن قدامة : « إن هذا ليس بمنصوص على النقض به ، وهو في معنى المنصوص عليه . فلا وجه للقول به » (٣) . ويبدو أن الليث هنا قاس فرج البهيمة على فرج الآدمي الذي ورد فيه خبر بسرة بنت صفوان عن النبي ﷺ بأن « من مس فرجه فليتوضأ » إلا أنه يلاحظ أن كثيراً من الفقهاء لا يسلمون بصحة هذا الخبر ولا يعملون به (٤) .

وبصفة عامة نلاحظ أن عدد المسائل التي يرجع رأي الليث فيها إلى مطلق الاجتهاد والرأي قليل بالنسبة إلى ما دون من فقهه ، فمعظم آرائه المدونة ترجع إلى النصوص والآثار حيث يكون مستنده فيها نص الآية ، أو الخبر الذي اطمان إلى صحته ، أو إجماع الصحابة ، أو قول بعضهم الذي لا يعرف له مخالف بينهم ، أو المختار من بين أقوالهم حين تتعدد في المسألة الواحدة .

أما الآراء التي يرجع فيها - كما يبدو للباحث - إلى مطلق الاجتهاد والرأي فهي قليلة ، فهو فقيه أثر واتباع أكثر من فقيه رأي واجتهاد . ويبدو أنه لم يكن يلجأ إلى الاجتهاد والرأي إلا حين لا يجد شيئاً من الآثار يطمئن إلى صحته ، ثم هو بعد ذلك لا يتوسع كثيراً في العمل بهما ، ولا يلجأ إلى الإيغال في توليد الأفكار .

\* \* \*

وهذه النزعة تبدو عنده أكثر وضوحاً مما هي عليه عند الأوزاعي والثوري وهذا يتفق - بصفة عامة - مع ما ذكره ابن قتيبة من عد الليث بين « فقهاء أصحاب الحديث » (٥) . وقد وافقه في هذا مؤرخو التشريع الإسلامي بعده (٦) . وستبدو هذه النزعة أكثر وضوحاً عند الحديث عن مدى عمله بالقياس باعتباره أبرز طرق الاجتهاد والرأي .

(٢) المغني ج ١ ص ١٨٣ .

(١) انظر : المغني ج ٨ ص ٦٠٧ .

(٤) انظر مثلاً : بداية المجتهد ٣٠/١ - ٣١ .

(٣) المرجع السابق ص ١٨٤ .

(٥) المعارف ص ١٧٣ .

(٦) انظر مثلاً : الإمام الشافعي لمصطفى عبد الرازق ص ٨٣ والإمام المصري ص ٦٦ .

### خامسًا : القياس

لا نجد بين كل المسائل التي دونت من فقه الليث إلا حالات قليلة جدًا - إلى حد الندرة - مما نستطيع أن نرجع مستنده فيه إلى العمل بالقياس ، وهذا يؤكد الفكرة السابقة في منزعه الفقهي .

ومن المسائل التي يمكن أن نرجع مستنده فيها إلى القياس ما يرويه ابن قدامة من أنه إذا كان الماء موجودًا في مكان ما إلا أن المسلم لو اشتغل بتحصيله واستعماله فات وقت صلاة الجنّازة - فإن الليث كان يقول إنه يباح له التيمم والصلاة عليها « لأنه لا يمكن استدراكها بالوضوء فأشبهه العادم » <sup>(١)</sup> يعني الماء .

ومن ذلك أن الليث كان يقول : إن في عين الأعور دية كاملة لعماه بذهابها . فهو هنا يقيس ذهاب عين الأعور على ذهاب عيني ذي العينين بجامع أن كلاً منهما فقد كل ما يبصر به <sup>(٢)</sup> . ومقتضى هذا الرأي جواز تخصيص عموم نص الحديث بالقياس ؛ لأن الرسول ﷺ نص على أنه « في العينين الدية ، وفي إحداهما النصف » <sup>(٣)</sup> ، وقول الليث هنا ينسب إلى ابن عمر <sup>(٤)</sup> ، وربما كان مستند الليث فيه اتباع قول الصحابي وليس الرجوع إلى اجتهاد خاص منه طريقه القياس .

وعلى أية حال فإن المسائل التي يمكن للباحث أن يرجع مستند الليث فيها إلى العمل بالقياس بالغة حد الندرة كما قلت . وربما كان يرجع فيها - أو في بعضها - إلى اتباع أثر لم يصل إلينا . وكل ذلك يؤيد الفكرة السابقة عن الليث من أنه كان فقيه أثر واتباع أكثر منه فقيه رأي واجتهاد وقياس .

\*\*\*

### سادسًا : سد الذرائع

نستطيع أن نلمح في بعض ما دون من فقه الليث معنى من معاني سد الذرائع . ومن ذلك أنه كان يرى أنه لا زكاة في حلي الذهب والفضة ، أما الذهب والفضة اللذان

(١) المغني ( ٢٦٧/١ ) ، وراجع ( القياس ) عند الأوزاعي .

(٢) البحر الرخار ( ٢٧٦/٥ ، ٢٧٧ ) ، وانظر ( السنة عند الثوري ) الفقرة الرابعة ( ص ٤٨٨ ) في تفصيل

وجهة النظر المقابلة . (٣) المرجعان السابقان .

(٤) بداية المجتهد ( ٣٥٣/٢ ) .

يتخذان حلًا عمدًا ليحرزا من الزكاة فكان الليث يرى أنه تجب فيها الزكاة عندئذ<sup>(١)</sup> .  
 وذلك خوفًا من أن يعمد مريد إسقاط الزكاة إلى كنز ماله في صورة حلي .  
 وقد تعقب ابن حزم هذا الرأي بأنه فاسدٌ ؛ « لأنه لا يخلو حلي النساء من أن تكون  
 فيه الزكاة أو لا تكون فيه الزكاة فإن كانت فيه الزكاة ففي كل حال فيه الزكاة ، وإن  
 كان لا زكاة فيه فما علمنا على من اتخذ ما لا زكاة فيه ليحرز من الزكاة - زكاة »<sup>(٢)</sup> .  
 كما أننا نستطيع أن نلمح معنى العمل بسد الذرائع في توريث الليث لزوجة من طلق  
 زوجته في مرض موته<sup>(٣)</sup> . وربما كان الليث يتبع في هذا أقوال كثير من الصحابة الذين  
 قضوا بالتوريث<sup>(٤)</sup> .

\* \* \*

### سابعًا : استصحاب اليقين

يروى ابن حزم أن من قال لزوجته : أنت طالق ، ولم يتوعدًا من الطلاق - فإن  
 الليث كان يقول : تقع واحدة ؛ لأنها أقل الطلاق فهي اليقين الذي لاشك في أنه  
 يلزمه ، ولا يجوز أن يلزم الزوج زيادة بلا يقين<sup>(٥)</sup> .  
 هذه هي السمات والملاحظات المنهجية التي يمكن للباحث أن يستخلصها - دون  
 تكلف أو تعسف - من المسائل القليلة التي بقيت لنا من فقه الليث بن سعد .  
 ولعل تطورات الأحداث تكشف لنا فيما بعد عن مخطوطات دون فيها من فقه  
 الليث ما يمكن للباحث معه أن يستخلص خطته التشريعية الكاملة . وذلك صادق أيضًا  
 - بالنسبة للقرن الثاني - خاصة على ابن أبي ليلى والأوزاعي والثوري .  
 ومع هذا كله فسرى في الباب الثاني إن شاء الله كيف يمكن للباحث أن يفيد من  
 هذه السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة مما دون عن هؤلاء الفقهاء ، وذلك في  
 مجموع المقررات والنتائج المستخلصة من خطط القرن الثاني .

(١) المحلى (٧٧/٦) . والليث يعمل في أصل المسألة بما روي عن جابر وابن عمر وأسماء وعائشة من أنه لا

زكاة في الحلي . المرجع السابق : ٧٦ . (٢) نفس المرجع السابق ص ٧٧ .

(٣) بداية المجتهد (٦٨/٢) .

(٤) راجع (سد الذرائع) عند ابن أبي ليلى (ص ٢٥٦) .

(٥) المحلى (١٧٤/١٠) ، وراجع (الاستصحاب عند الأوزاعي) الجزء الأول من هذه الدراسة .

# مناهج

## التشريع الإسلامي

في القرن الثاني الهجري

### الباب الأول

المناهج والسمات التشريعية في القرن الثاني

( ويحتوي على تسعة أقسام )

● القسم الثامن : منهج مالك بن أنس ( ٩٣ - ١٧٩ هـ )

( ويضم ثمانية فصول )

- الفصل الأول : القرآن الكريم .
- الفصل الثاني : السنة .
- الفصل الثالث : قول الصحابي - ( أثر عمل أهل المدينة ) في ذلك .
- الفصل الرابع : الإجماع .
- الفصل الخامس : القياس .
- الفصل السادس : الاستحسان والمصلحة المرسله .
- الفصل السابع : سد الذرائع .
- الفصل الثامن : سمات منهجية أخرى .

رَفْعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنها الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

## تقديم مالك وفقهه

١ هو عالم المدينة الأشهر مالك بن أنس الأصبحي ، ولد سنة ٩٣ هـ على الأرجح ومات بالاتفاق سنة ١٧٩ هـ<sup>(١)</sup> . وتلقى العلم عن علماء المدينة ، وفي مقدمتهم ربيعة بن أبي عبد الرحمن وابن هرمز أبو بكر بن يزيد ( المتوفى سنة ١٤٨ هـ ) وابن شهاب الزهري ونافع مولى ابن عمر وغيرهم ، كما لقي جعفر الصادق ، ولقي أبا حنيفة فتنبأ له بالنبوغ<sup>(٢)</sup> .

واتصل بالليث بن سعد على النحو السابق كما تتلمذ عليه الشافعي .

ويلاحظ الدكتور محمد كامل حسين بحق أن أساتذة مالك بن أنس كلهم كانوا في المدينة ، ولم يؤثر عنه أنه رحل في طلب العلم « مع أن الرحلة في ذلك الوقت كانت من أهم مقومات العالم ولا سيما المحدث » ، ويعلل ذلك بقوله : « وربما كان ذلك ؛ لأن الإمام كان يعتقد - كما اعتقد غيره من العلماء - أن العلم هو علم المدينة »<sup>(٣)</sup> . وسنرى أن اعتزازه الشديد بما كان في المدينة من علم له أثر واضح في منهجه التشريعي .

وقد تتلمذ على مالك عدد كبير من فقهاء الأمصار الإسلامية ، وبخاصة المدينة ومصر وشمال إفريقيا .

٢ وكان مالك بن أنس أول فقيه دون فقهه بنفسه في كتاب بقي لنا حتى الآن وهو ( الموطأ ) الذي يعتبر كتاب فقه وإن كان يحتوي حديث رسول الله ﷺ وآثاراً عن الصحابة والتابعين ، إلا أن ترتيبه الفقهي وما دونه مالك فيه من آراء فقيهة بأسانيدها ووجهات نظره فيها يقطع بأنه كتاب فقه في الدرجة الأولى . وسنرى أن معظم تفصيلات منهج مالك الفقهي يمكن أن تستخلص منه . ومن المؤكد أن ( الموطأ ) يعتبر أساس مذهب مالك ، وقد رواه عنه بغير واسطة أكثر من ألف رجل - كما يقول الدهلوي<sup>(٤)</sup> - إلا أننا نرى شيئاً من المبالغة فيما يذكره الدهلوي عنه من قوله : إن الموطأ أيضاً « عمدة مذهب الشافعي وأحمد ورأسه ، ومصباح مذهب أبي حنيفة وصاحبيه ونبراسه . وهذه المذاهب بالنسبة للموطأ كالشروح للمتون ، وهو منها بمنزلة الدوحة من

(١) راجع الفهرست لابن النديم ص ١٩٩ ، والانتقاء ص ١٠ ، ١٢ ، ١٣ ، ٣٧ .

(٢) المناقب للموفق ( ١٨٧/١ ) ، والمناقب للكردي ( ٢١٧/١ ) .

(٣) مقدمة الموطأ ١/ ص ب - ك . (٤) حجة الله البالغة ج ١ ص ١٠٦ .

الغصون .

وقوله : « إن الكتب المصنفة في السنن كصحيح مسلم وسنن أبي داود وما يتعلق بالفقه من صحيح البخاري وجامع الترمذي مستخرجات على الموطأ تحوم حوله وترم رومه » ، « وبالجملة فلا يمكن تحقيق الحق في هذا <sup>(١)</sup> ولا ذاك إلا بالإكباب على هذا الكتاب » . انتهى كلام الدهلوي بلفظه <sup>(٢)</sup> .

وقد روي الموطأ بروايات متعددة <sup>(٣)</sup> : أشهرها رواية يحيى بن يحيى الليثي <sup>(٤)</sup> ، وهي الرواية التي نقرؤها في مصر . « ومن عادة مالك في هذا الكتاب أن يذكر في مقدمة الموضوع ما فيه من الأحاديث ، ثم ما فيه من الآثار عن الصحابة ، أو التابعين ، وقل أن يكونوا من غير أهل المدينة . وأحياناً يذكر ما عليه العمل أو الأمر المجتمع عليه في المدينة <sup>(٥)</sup> .

ويقول السيوطي عن الموطأ : « وعدة من روي له فيه من رجال الصحابة خمسة وثمانون رجلاً ومن نسائهم ثلاث وعشرون امرأة ، ومن التابعين ثمانية وأربعون رجلاً كلهم من أهل المدينة إلا ستة رجال : أبو الزبير من أهل مكة ، وحميد الطويل وأيوب السخيتاني من أهل البصرة ، وعطاء بن عبد الله من أهل خراسان ، وعبد الكريم من أهل الجزيرة وإبراهيم بن أبي عبلة من أهل الشام » <sup>(٦)</sup> .

وإلى جانب الموطأ روي كثير من مسائل مالك وأقواله في « المدونة » ، حيث سئل مالك عن مسائل كثيرة ، فأجاب عنها ، فدونها تلاميذه .

(١) يعني الفقه والحديث .

(٢) عند مقدمة الموطأ ج ١ ص ٦ ، ط عن كتاب دليل السالك إلى موطأ الإمام مالك للشيخ محمد بن حبيب الله الشنقيطي . وراجع : حجة الله البالغة ج ١ ص ١٠٦ .

(٣) راجع : مقدمة الموطأ ص ط - ه - ي .

(٤) أصله من البربر من مضمودة المشرق ، رحل وهو ابن ثمانية وعشرين عامًا ، فسمع الموطأ من مالك وسمع بمكة من سفيان بن عيينة ، وبمصر من الليث بن سعد سماعاً كثيراً ، وسمع من غير هؤلاء ، ثم قدم الأندلس فصار فقيهاً بعد عيسى بن دينار ، وتوفي سنة ٢٣٣ هـ وقد خالف مالكا في بعض مسائله حيث كان لا يقنت في الصبح ولا في سائر الصلوات متبعاً لليث بن سعد فيما يرويه عن النبي ﷺ في ذلك ، وخالفه في الشاهد واليمين ، فلم ير القضاء بهما وأخذ بقول الليث في ذلك ، كما أخذ بقوله أيضاً في جواز كراء الأرض بجزء مما يخرج منها ، وقال هي سنة رسول الله ﷺ في خير . انظر : الانتقاء ص ٦٠ .

(٥) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٣١١ . (٦) تنوير الحوالك ج ١ ص ١٠ .

وأول من كتب ذلك أسد بن الفرات <sup>(١)</sup> ، دون أسئلة أخذها عن محمد بن الحسن فقيه العراق <sup>(٢)</sup> كما ذكره الشيخ عlish في شرحه على متن خليل - ثم سأل عنها عبد الرحمن بن القاسم <sup>(٣)</sup> فأجابه على رأي مالك ، وجاء بما كتب إلى القيروان ، فكتبها عنه سحنون <sup>(٤)</sup> . وكانت تسمى ( الأسدية ) ، ثم جاء بها سحنون إلى ابن القاسم سنة ١٨٨ هـ ، فعرضها عليه وأصلح فيها مسائل ورجع بها إلى القيروان سنة ١٩١ هـ .

وهي في التأليف على ما جمعه أسد بن الفرات أولاً وبوبها على ترتيب التصانيف غير مرتبة المسائل ولا مرسومة التراجم ، فرتب سحنون أكثرها واحتج لبعض مسائلها بالآثار من روايته من موطأ ابن وهب وغيره ، وبقيت منها بقية لم يتم فيها سحنون هذا العمل <sup>(٥)</sup> .

« ومسائل المدونة تبلغ ستاً وثلاثين ألف مسألة . وهذه المدونة هي أساس العلم عند أتباع مالك » <sup>(٦)</sup> . وقد طبعت المدونة في مصر سنة ١٣٢٣ هـ بمطبعة السعادة في ستة عشر جزءاً في ثمان مجلدات ، وذلك تحت اسم « المدونة الكبرى » رواية سحنون بن سعيد التنوخي ، عن عبد الرحمن بن القاسم ، عن الإمام مالك بن أنس ، وكتب في

(١) هو قاضي القيروان وفتح صقلية المتوفى بها سنة ٢١٣ هـ ، سمع ( الموطأ ) على مالك ، ولما أكثر عليه السؤال أوصاه بالرحيل إلى العراق ، فارتحل إليها وتفقه على أبي يوسف ومحمد بن الحسن وغيرهما من أصحاب أبي حنيفة . وقد قدم إلى مصر وقصد عبد الله بن وهب صاحب مالك وقال له : هذه كتب أبي حنيفة ، ثم سأله أن يجيب فيها على مذهب مالك ، فتورع ابن وهب وأبى فذهب أسد إلى عبد الرحمن بن القاسم ، فأجابه فيما حفظ عن مالك بقوله ، وفيما شك فيه قال : أخال وأحسب وأظن . وهذا أصل مدونة سحنون . راجع : هامش الانتقاء ص ٥٠ - ٥١ .

(٢) صاحب أبي حنيفة وأحد رواة موطأ مالك أيضاً ، راجع مقدمة الموطأ ص هـ - ي .  
(٣) صاحب مالك وتلميذه المصري ( ١٢٨ - ١٩١ ) هـ وهو الذي يقال عنه إنه ( سأل مالكاً عن دقائق الفقه ) . انظر : الانتقاء ص ٥٠ - ٥١ ، ومقدمة المدونة الكبرى ص ٩ - ١٠ .

(٤) هو أبو سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون . ولي قضاء القيروان ، وانتهت إليه رئاسة العلم بالمغرب ، وصنف كتاب ( المدونة ) ولد سنة ١٦٠ هـ ، وتوفي سنة ٢٤٠ هـ انظر مقدمة ( المدونة الكبرى ) ص ١١ - ١٢ .

(٥) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٣١٣ عن ترتيب المدارك للقاضي عياض ، وراجع أيضاً مقدمة المدونة الكبرى .

(٦) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٣١٣ .



أولها : « أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل » .

٣ ومن مجموع ما روي عن مالك سنستخلص في الفصول التالية بعض المباحث الأصولية التي نطمئن إلى أن مالكا قال بها أو عمل بمضمونها ، واضعين في اعتبارنا أن يكون فقه مالك نفسه هو المرجع في كل ما ننسبه إليه ، حيث نوافق الأستاذ أمين الخولي فيما قاله من أنه « ليس من الدقة أن يؤخذ فقه مالك نفسه من عمل تلاميذه ؛ لأنهم - في الحق - خطوة في التدرج بعده ، ولهم عصورهم وبيئاتهم ؛ فلا بد من التفريق بين « فقه مالك » و « فقه المذهب المالكي » <sup>(١)</sup> ؛ ومن ثم نصرف النظر عما قد ينسب إلى مالك مما لا يدل عليه - بوضوح - فقه مالك نفسه .

\* \* \*

(١) مالك بن أنس ص ٧٤٠ ، وقد أشرت إلى ذلك في التمهيد ، المبحث الثالث وفي مواضع أخرى من هذا البحث .

الفصل الأول القرآن الكريم

١ - تقديم

القرآن الكريم عند مالك هو كلام الله المنزل بلفظه ومعناه ، وهو غير مخلوق ؛ لأن « كلام الله من الله ، وليس من الله شيء مخلوق » . وقد روي أنه كان يقول إن من يقول بأن القرآن مخلوق فهو زنديق يجب قتله <sup>(١)</sup> ، كما أن مالكاً كان يتحرج تحرجاً شديداً من القول في القرآن بمجرد الرأي دون الرجوع إلى أثر من علم يستند إليه ؛ ومن ثم كان يقول : « لو كان لي سلطان على من يفسر القرآن <sup>(٢)</sup> لضربت عنقه » <sup>(٣)</sup> . وهو في هذا يتابع نزعة السلف الواضحة في حصر الكلام في القرآن في أضيق نطاق ممكن ؛ خشية القول على الله بمجرد الظن فيما لا يتوقف عليه عمل أو منفعة عاجلة .

\*\*\*

٢ - تخصيص العام

كان مالك يرى جواز تخصيص العام بالعقل كقوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [الرعد: ١٦] حيث أخرج العقل ذات الله وصفاته .

كما كان يرى جواز تخصيصه بالإجماع ، كقوله تعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [النساء: ٣] حيث خرجت منه الأخت من الرضاة إجماعاً .

وكان يرى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ، كقوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَئَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فذلك عام في كل مُطَلَّقة خصصه قوله تعالى : ﴿ وَأَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلَهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق: ٤] .

وكان يرى جواز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ، قولاً كانت أو فعلاً ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ يُؤْمِنُكَ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ ... ﴾ [النساء: ١١] الآية مع قوله ﷺ : « القتال لا يرث » <sup>(٤)</sup> . أما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية المتواترة ، فمثل تخصيص

(١) حلية الأولياء ج ٦ ص ٣٢٥ . (٢) يعني بمجرد رأيه . (٣) حلية الأولياء ج ٦ ص ٣٢٢ . (٤) يبدو أن شروط التواتر قد توافرت في هذا الحديث عند مالك بحسب شروطه في تلقي الرواية ، ورجوعه في ذلك إلى ما عمله أهل المدينة جيلاً بعد جيل ، وهكذا القول في حديث رجم الزاني المحصن .

قوله تعالى : ﴿ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا ﴾ الآية [النور: ٢] بما تواتر عنه ﷺ من رجم المحسن في قصة ماعز .

كما كان يرى جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، مثل تخصيص آية الإرث بقوله ﷺ : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة » ، وقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ لَكُمْ مَّا وَرَأَىٰ ذَٰلِكُمُ ﴾ [النساء: ٢٤] بقوله ﷺ « لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها » (١) . وسنعرض لذلك أيضًا في حديثنا عن السنة عنده .

كما كان مالك يرى جواز تخصيص عام القرآن بالقياس ؛ باعتبار أن كلاً منهما حجة في دلالته إذا انفرد ، إلا أن دلالة النصّ العامّ قابلةٌ للتخصيص ، والقياس خاص ، فيقدم القياس على النص الخاص إذا قابل عموم نص آخر (٢) . وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة: ٢٧٥] حيث يقاس بيع الأرز بالأرز متفاضلاً ونسيئة على بيع الذهب بالذهب المنهي عنه بالحديث ، ومن ثمّ يخصص هذا القياس عموم الآية التي أحلت كل بيع (٣) ، ويكون هذا التخصيص نوعاً من بيان القرآن بالاجتهاد المستند إلى نص الحديث . ولا بد أن يكون الحديث عندئذٍ على درجة كبيرة من الصحة والوثوق حتى يقاس عليه ما يخصص به عموم القرآن الكريم .

وحديث بيع الذهب بالذهب هنا مستوف لهذا الشرط ؛ لأن العمل به في المدينة كان مجتمعا عليه ، مما يمكن أن يعتبر نوعاً من النقل المتواتر عن رسول الله ﷺ . كما يجب أن يكون القياس عندئذٍ متمشياً مع مجموع النصوص الدينية في القرآن والسنة ، محققاً لأغراض التشريع المتفق عليها كما كان مالك يرى جواز تخصيص عام القرآن بالعادة والعرف ، حيث تكون عادة الاستعمال اللغوي وما يفهم منه بين المخاطبين هي التي تحدد المراد من عموم الألفاظ العامة المستخدمة ، فدلالة العرف هي التي تخصص دلالة اللغة ؛ لأن اللغة نفسها ليست إلا عرفاً متداولاً بين من يفهمها ويستخدمها . فقوله تعالى مثلاً : ﴿ تَدْمُرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [الأحقاف: ٢٥] لا يقصد به أنها تدمر

(١) راجع : مختصر تنقيح الفصول للقرافي ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) انظر : الإحكام للأمدى ج ٢ ص ٤٩١ ، والمستصفي ج ٢ ص ٣٠ .

(٣) راجع : تنقيح الفصول للقرافي ص ٩٠ ، ٩١ ، والموطأ ج ٢ ص ٦٤٦ ، ومالك للأستاذ أبي زهرة ص ٢٧٤ - ٢٧٥ . وإن كنا لا نوافق على تعليقه على هذا الاستدلال مما لا يتسع المجال هنا لتفصيل القول فيه ، وبخاصة أنه قد انتهى إلى أن مالكا يخصص عموم النص بالقياس ، وأنه لذلك قد أخذ من فقه الرأي بحظ عظيم ، وهو ما يعيننا تقريره هنا .

السماوات والأرض والجبال وغيرها ، إنما المقصود أنها تدمر أشياء مخصوصة بينها العادات في ذلك (١) .

\* \* \*

### ٣ - دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة

هو - كما عرفه القرافي - إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه ، وهو حجة عند مالك (٢) ، ويكون في الاسم العام المقيد بصفة خاصة ، حيث يعطى نقيض الحكم فيه لما ليس فيه هذه الصفة الخاصة مما سكت عنه . وهو يجري في القرآن والسنة معا ، مثل قوله تعالى : ﴿ إِن جَاءَكَ فَاسِقُ بَنِي فَتَمَيَّنُوا ﴾ [الحجرات : ٦] حيث يدل على قبول خبر الواحد العدل ؛ لأنه بخلاف الفاسق ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مْتَعِدًا ﴾ (٣) [المائدة : ٩٥] حيث يدل على نفي هذا الحكم عن غير المتعمد .

أما السنة فمثل قوله ﷺ : « في الغنم السائمة زكاة » حيث يدل بدلالة الخطاب - أو بمفهوم المخالفة - على نفي الزكاة في غير السائمة (٤) .

\* \* \*

### ٤ - الأمر والنهي

يرى الأستاذ محمد الخضري بحق أن التكليف كله مؤسس على كلمتين : « افعل » و « لا تفعل » فمسألة الأمر والنهي إذن هي « أساس التشريع » (٥) .

فعلام يدل الأمر والنهي في النصوص التشريعية عند مالك ؟ أعلى التحميم والحسم ، أم على التخيير والإباحة ، أم غير ذلك ؟

يقول القرافي : إن لفظ الأمر موضوع عند مالك وأصحابه للوجوب ، « وهو عنده أيضاً للفور » ، « وهو عنده للتكرار » - قال ابن القصار من استقراء كلامه - ويقول

(١) راجع الموافقات ج ٣ ص ٢٧١ ، وتنقيح الفصول ص ١٩٤ ، ومختصر التنقيح ص ٥٠ .

(٢) مختصر تنقيح الفصول ص ٥٥ .

(٣) ويبدو أن الرواية عن مالك تعددت في اشتراط العمد ، راجع : تفسير القرطبي (٣٠٨/٦) ، وانظر :

مفتاح الوصول ص ١١٤ .

(٤) انظر الإحكام للآمدي ج ٣ ص ١٠٢ ، ١٢٦ ، والمستصفي ج ٢ ص ٤٣ .

(٥) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٠٩ .

القرافي : إن النهي عند مالك أيضًا للتحريم ، وفيه ما سبق في الأمر (١) .  
لكننا نعتقد أن قضية الأمر والنهي عند مالك ليست على إطلاقها كما حكاها  
القرافي ، حيث لا يمكن لأحد أن يقول مثلاً : إن مالكاً كان يرى أن لفظ الأمر في قوله  
تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة : ٢] موضوع للوجوب والفور والتكرار ، ومثل  
ذلك يمكن أن يقال في بعض صيغ النهي في مثل قوله ﷺ : « لا يخطب الرجل على  
خطبة أخيه حتى يأذن له » (٢) .

وفي الحقيقة إننا لم نستطع من كل ما روي عن مالك أن نستخلص فكرة أصولية  
مقننة كان يصدر عنها في نظره لصيغ الأمر والنهي في النصوص .

ويبدو أنه كان يكتفي في فهم المقصود من الأمر والنهي في كل صيغة بما يدل عليه  
السياق الذي وضعت فيه ، مقارنة بباقي النصوص في الموضوع على وجه العموم ، وكان  
يعتمد في ذلك على خبرته بمعاني النصوص ومقاصد الشريعة ، ذلك أن بحث الأمر  
والنهي والتفكير فيه بطريقة أصولية مقننة مقصودة لذاتها - يعتبر لاحقاً لعصر مالك .

وقد انتهى الأستاذ الحضري من بحثه للأمر والنهي إلى أن الفقهاء كانوا يعتدون في  
تبيين المراد منهما في كل صيغة على نوع من القرائن والاستدلال والرأي (٣) ثم قال :  
« والبحث في مسألة ( الأمر ) ( والنهي ) وما ترتب عليها من الخلاف في الاستنباط  
طويل الذبول ولا يمكن استقصاؤه » (٤) .

ومن أفضل ما كتبه الأصوليون - بعد القرن الثاني - في تقرير قضية ( الأمر والنهي  
في النصوص ) ما كتبه أبو إسحاق الشاطبي (٥) ( المتوفى سنة ٧٩٠ هـ ) وهو مالكي  
المذهب على وجه العموم . لكننا التزمنا في هذه الدراسة - كما سبق - باستخلاص  
وتقرير ما هو نتاج واضح للخطط التشريعية الأصولية في القرن الثاني على وجه  
الخصوص ، دون تعسف أو تكلف في النسبة أو الاستنتاج .

(١) مختصر تنقيح الفصول ص ٤٥ - ٤٦ .

(٢) راجع ما كتبه الأستاذ محمد الحضري عن آراء الفقهاء في ذلك : تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢١٣ -  
٢١٦ ، وانظر : الموطأ ج ١ ص ١٦٢ حيث جعل مالك قول رسول الله ﷺ : « إذا دخل أحدكم المسجد  
فليركع ركعتين قبل أن يجلس » مستحبا فعله وليس واجبا كما صرح به .

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢١٦ . (٤) المرجع السابق ص ٢١٨ .

(٥) راجع : الموافقات ( ١١٩/٣ - ٢٦٠ ) .

الفصل الثاني السنة

أولاً : من حيث السند

لم يلتزم مالك في أحاديثه التي يرويها ويأخذ بها بالإسناد المتصل بسلسلة رواته إلى النبي ﷺ . فإلى جانب الأحاديث المتصلة الإسناد مثل : « عن مالك ، عن زيد بن أسلم ، عن عطاء بن يسار وعن بسر بن سعيد وعن الأعرج ، كلهم يحدثون عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر » (١) - نجد المرسل ، وهو الذي سقط من سنده الصحابي ، فرواه التابعي عن رسول الله ﷺ مباشرة مثل : عن مالك ، عن ابن شهاب ، عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ حين قفل من خيبر أسرى (٢) حتى إذا كان من الليل عرس (٣) ، وقال بلال : « أكلاً لنا الصبح » (٤) ونام رسول الله ﷺ وأصحابه ، وكأ بلال ما قدر له ، ثم استند إلى راحلته وهو مقابل الفجر (٥) فغلبته عيناه ، فلم يستيقظ رسول الله ﷺ ولا بلال ولا أحدٌ من الركب حتى ضربتهم الشمس ، ففرغ رسول الله ﷺ فقال بلال : يا رسول الله ﷺ ، أخذ بنفسى الذي أخذ بنفسك . فقال رسول الله ﷺ : اقتادوا (٦) فبعثوا رواحلهم واقتادوا شيئاً ، ثم أمر رسول الله ﷺ بلالاً ، فأقام الصلاة فصلى بهم رسول الله ﷺ الصبح ، ثم قال حين قضى الصلاة : « من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله تبارك وتعالى يقول : ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ » [طه : ١٤] (٧) .

كما نجد المنقطع الإسناد ، وهو الذي سقط راويه بعد طبقة الصحابي مثل : « عن مالك ، عن ابن شهاب عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال : لما قدمنا إلى المدينة نالنا وباء من وعكها شديد ، فخرج رسول الله ﷺ على الناس وهم يصلون في

(٢) سار ليلاً .

(١) الموطأ ج ١ ص ٦ .

(٤) أي : ارتقب لنا وقته .

(٣) يعني نزل آخر الليل للنوم .

(٦) يعني ارتحلوا .

(٥) مواجه للجهة التي يطلع منها .

(٧) الموطأ ج ١ ص ١٣ - ١٤ ، وقد وصله مسلم عن أبي هريرة في كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب

الصلاة الفائتة واستجاب تعجيل قضائها ، راجع : الموطأ ج ١ ص ١٤ .

سبحتهم<sup>(١)</sup> وقعدوا فقال رسول الله ﷺ : « صلاة القاعد مثل نصف صلاة القائم » ، قال ابن عبد البر : هذا الحديث منقطع ؛ لأن الزهري لم يلق ابن عمرو<sup>(٢)</sup> .

كما نجد البلاغات ، وهي التي لم يذكر فيها سند ، فروى فيها مالك عن رسول الله ﷺ مباشرة مثل : « عن مالك أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال : « استقيموا ولن تحصوا<sup>(٣)</sup> واعملوا وخير أعمالكم الصلاة ، ولا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن »<sup>(٤)</sup> .

كما نجد الرواية عن المجهول ويسمى المبهم<sup>(٥)</sup> : وهو الذي لا يذكر فيه اسم الراوي مثل : « عن مالك ، عن نافع ، عن رجل من الأنصار أن رسول الله ﷺ نهى أن تستقبل القبلة لغائط أو بول »<sup>(٦)</sup> .

من هذا كله يتبين أن مالكا لم يلتزم بذكر الإسناد المتصل في أحاديثه كلها . ويقول الأستاذ محمد أبو زهرة في تعليل ذلك : « ويظهر أن التقيد بالسند لم يَشُدَّ في عصر مالك ﷺ بل تقيد المحدثون من بعده بذلك لما كثر الكذب على رسول الله ﷺ وأرادوا أن يستوثقوا من النسبة بمعرفة الرجال ؛ فاشتروا وصل السند ولم يأخذوا بالمرسل والمنقطع »<sup>(٧)</sup> .

ويبدو أن مالكا حين كان يطمئن إلى صحة الحديث عن رسول الله ﷺ لم يكن يُعْنَى بعد ذلك بتسجيل سنده عناية كبيرة ؛ لأن روح عصره لم تكن تشترط مثل هذا التسجيل الدقيق في كل حديث يرويه والدليل على ذلك أننا لا نجد في (الموطأ) - من حيث نظرة مالك إلى العمل بالحديث والأخذ به - فرقا بين أحاديثه المروية بسند متصل والمروية بطريق مرسل أو منقطع . فمالك لا يفرق عند العمل بالحديث بين أحاديثه المروية على أساس نوع سند روايتها ، بل إننا قد نجد يروي الحديث بسند صحيح متصل ، ثم هو لا يعمل به ، مثل : عن مالك ، عن نافع ، عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال : « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا ، إلا بيع الخيار » . قال مالك : وليس لهذا عندنا حدٌ معروف ولا أمر معمول به فيه<sup>(٨)</sup> .

فهذا الحديث الذي لم يعمل به مالك قد رواه بسند متصل اعتبره البخاري أصح

(١) يعني : نافلتهم . راجع هامش الموطأ ص ١ ص ١٣٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٧ . (٣) أي : لم تستوعبوا كل الأعمال الحيرة .

(٤) الموطأ ج ١ ص ٣٤ . (٥) راجع : إرشاد الفحول ص ٦٢ .

(٦) الموطأ ج ١ ص ١٢١ . (٧) مالك ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٨) الموطأ ج ٢ ص ٦٧١ .

أسانيد الرواية على وجه الإطلاق ، حيث يروي السيوطي : « قال البخاري أصحَّ الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر » <sup>(١)</sup> ، بل إن مالكاً نفسه قال عن هذا السند بالذات : « كنت إذا سمعت من نافع يحدث عن ابن عمر لا أبالي أن لا أسمع من غيره » <sup>(٢)</sup> .

وسنعرض فيما بعد لسبب ترك مالك للعمل بهذا الحديث وغيره . وهو سبب بعيد عن نوع سند روايته إلا أن ما يعيننا هنا هو أن نسجّل دلالة ذلك من حيث الصلة بين نوع رواية الحديث والعمل به عند مالك . وهي أن مالكاً لم يفرق في الأخذ بالأحاديث بينها على أساس نوع سند روايتها ، فراه يعمل بالمرسل تماماً ، كما يعمل بالمنقطع والمتصل والبلاغات .

ثم إننا إذا راجعنا جهود العلماء بعده في توثيق أحاديث « الموطأ » المرسلة والمنقطعة والبلاغات وغيرها فسوف نصل إلى أن عدم التزام مالك بتسجيل سند كل حديث تسجيلاً كاملاً لم يطعن في درجة صحة أحاديث الموطأ بعامه ، فقد قال السيوطي : إنه حتى الذين لا يحتجون بالمرسل من الأحاديث ، فإنه يمكنهم الاحتجاج بما في الموطأ من المراسيل ؛ لأنه ما من مرسل فيه إلا وله عاضد أو عواضد من الأحاديث الموصولة بطرق أخرى ، فالصواب أن الموطأ صحيح لا يستثنى منه شيء » <sup>(٣)</sup> ، ثم يروي السيوطي في الاستدلال لهذه الفكرة : « وقد صنف ابن عبد البر كتاباً في وصل ما في الموطأ من المرسل والمنقطع والمعضل <sup>(٤)</sup> وقال <sup>(٥)</sup> : وجميع ما فيه من قوله « بلغني » . ومن قوله « عن الثقة » عنده واحدٌ وستون حديثاً كلها مسندة من غير طريق مالك ، إلا أربعة لا يعرف .

أحدها : « أني لا أنسى ولكن أنسى لأسن » .

والثانية : أن رسول الله ﷺ أرى أعمار الناس قبله ، أو ما شاء الله من ذلك ، فكأنما تقاصر أعمار أمته أن لا يبلغوا من العمل مثل الذي بلغ غيرهم في طول العمر فأعطاه الله ليلة القدر خيراً من ألف شهر » .

والثالث : قول معاذ . آخر ما أوصاني به رسول الله ﷺ وقد وضعت رجلي في الغرز <sup>(٦)</sup> قال ( حسن خلقك للناس ) .

(٢) المرجع السابق .

(٤) ما سقط من روايته اثنان فأكثر .

(٦) ركاب الجمل .

(١) إسعاف المبطأ ص ٤٠ .

(٣) تنوير الحوالك ج ١ ص ٨ .

(٥) يعني ابن عبد البر .



والرابع : « إذا أنشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين عديقة (١) » (٢) .

وهذا يشهد لأحاديث الموطأ - بالرغم من عدم اتصال أسانيدنا كلها - بدرجة عالية من الصحة والوثوق . وذلك بالقياس إلى جملة ما فيه من الأحاديث والآثار حيث قال أبو بكر الأبهري . إن جملة ما فيه من الآثار عن النبي ﷺ وعن الصحابة والتابعين ألف وسبعمائة وعشرون حديثاً المسند منها ستمائة حديث ، والمرسل مائتان واثنان وعشرون حديثاً والموقوف (٣) ستمائة وثلاثة عشر ، ومن قول التابعين مائتان وخمسة وثمانون (٤) . وبالإضافة إلى ذلك فإن قصور بعض العلماء عن وصل الأحاديث الأربعة التي قيل إنها لم توجد موصولة في غير الموطأ - ليس دليل في ذاته على عدم صحتها « فلعلها وصلت في الكتب التي لم تصل إليهم (٥) » ثم هي في نهاية الأمر أربعة فحسب .

نريد أن نصل من ذلك كله إلى أن مالكاً يأخذ بما يطمئن إلى صحته من الأحاديث دون أن يهتم باتصال الإسناد فيها كلها ، ومن ثم فقد أخذ بالمرسل (٦) والمنقطع والبلاغات والمبهم ، إلا أن جهود العلماء بعده في بحث أحاديث الموطأ أكدت أن هذا الاطمئنان الذي اكتفى به مالك ؛ كنتيجة لتطبيق شروطه ومقاييسه في الرواية كان كافياً لأن ينتج لنا أحاديث بلغت درجة عالية في الصحة والوثوق على وجه العموم . وهذا يدلنا أيضاً على أن مقاييس مالك في الرواية بلغت درجة عالية في الدقة . فما هذه المقاييس ؟ .

\* \* \*

### ثانياً : مقاييس الرواية عند مالك

لم يكن مالك يأخذ برواية كل من يروي له حديثاً عن رسول الله ﷺ ، حيث يقول : « أدركت جماعةً من أهل المدينة ما أخذت عنهم شيئاً من العلم ، وإنهم لمن يؤخذ

(١) يعني إذا ظهرت سحابة من ناحية البحر ثم اتجهت نحو الشام فتلك علامة المطر الغزير ، وقال ابن عبد البر : هذا الحديث لا أعرفه بوجه من الوجوه في غير الموطأ إلا ما ذكره الشافعي في الأم ، الموطأ ج ١ ص ١٩٢ .

(٢) يعني على الصحابة . (٣) تنوير الحوالك ج ١ ص ٩ .

(٤) انظر الموطأ ج ٢ ص ٩٠٢ .

(٥) راجع أيضاً : الإحكام للآمدي ج ٢ ص ١٧٧ ، ومختصر تنقيح الفصول ص ٦٥ ، وإرشاد الفحول ص

٦٢ ، ومقدمة ابن الصلاح ص ٢٦ ، وأصول السرخسي ج ١ ص ٣٥٩ ، والمستصفى ج ١ ص ١٠٧ .

(٦) راجع أيضاً : الإحكام للآمدي ج ٢ ص ١٧٧ ، ومختصر تنقيح الفصول ص ٦٥ ، وإرشاد الفحول ص ٦٢ ،

ومقدمة ابن الصلاح ص ٢٦ ، وأصول السرخسي ج ١ ص ٣٥٩ ، والمستصفى ج ١ ص ١٠٧ .

عنهم العلم<sup>(١)</sup> . وكانوا أصنافاً : فمنهم من كان كاذباً في أحاديث الناس ولا يكذب في علمه ، ففكرته لكذبه في غير علمه ، ومنهم من كان جاهلاً بما عنده ؛ فلم يكن عندي أهلاً للأخذ عنه ، ومنهم من كان يرمي برأي سوء<sup>(٢)</sup> . وكان يقول : « إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم . لقد أدركت سبعين ممن يقولون : « قال رسول الله ﷺ » عند هذه الأساطين - وأشار إلى مسجد رسول الله ﷺ فما أخذت عنهم شيئاً ، وإن أحدهم لو أوثمن على بيت مال لكان أميناً ، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن ، وقدم علينا ابن شهاب فكننا نزدحم على بابه »<sup>(٣)</sup> .

كما يروي ابن عبد البر أن مالكا كان يقول أيضاً : « لا يؤخذ العلم من أربعة ويؤخذ من سواهم : لا يؤخذ من سفيه ، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو إلى بدعته ، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس ، وإن كان لا يتهم على حديث رسول الله ﷺ ، ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إن كان لا يعرف ما يحمل وما يحدث به »<sup>(٤)</sup> . وقال أشهب : « سئل مالك : أيؤخذ ممن لا يحفظ وهو ثقة صحيح ؟ أتؤخذ عنه الأحاديث ؟ قال : لا . فقليل له : يأتي بكتب فيقول : ( قد سمعتها ) وهو ثقة ، أتؤخذ عنه الأحاديث ؟ قال : أخاف أن يزداد في كتبه بالليل »<sup>(٥)</sup> .

وقال ابن وهب : « سمعت مالكا يقول : لقد أدركت بالمدينة أقواماً لو استسقي بهم القطر لسقوا ، وقد سمعوا من العلم والحديث شيئاً كثيراً ، وما أخذت عن واحد منهم ، وذلك أنهم كانوا ألزموا أنفسهم خوف الله والزهد ، وهذا الشأن - يعني الحديث والفتيا - يحتاج إلى رجل معه تقى وورع ، وصيانة وإتقان ، وعلم وفهم ، ويعلم ما يخرج من رأسه وما يصل إليه غداً في القيامة . فأما زهد بلا إتقان ولا معرفة فلا ينتفع به ، وليس هو بحجة ولا يحمل عنهم العلم »<sup>(٦)</sup> .

وروى ابن وهب أيضاً : « نظر مالك إلى العطار بن خالد فقال : بلغني أنكم تأخذون من هذا ؟ فقلت : بلى ، فقال : ما كنا نأخذ الحديث إلا من الفقهاء »<sup>(٧)</sup> . يعني الذين يفقهون معانيه ويفهمون مرامييه .

(١) يعني من غيره .

(٢) المرجع السابق ص ١٦ .

(٤) نفس المرجع . وانظر في الأقوال السابقة وما في معناها أيضاً : إسعاف المبطل برجال الموطن ص ٣ .

(٥) إسعاف المبطل ص ٤ . (٦) المرجع السابق ص ٥ .

(٧) المرجع السابق ص ٤ . وراجع : تهذيب التهذيب ( ٢٢١/٧ - ٢٢٣ ) .

وقال معن بن عيسى : « سمعت مالكا يقول : كم أخ لي بالمدينة أرجو دعوته ولا أجزى شهادته » (١) . يعني لعدم اطلاعه على حقائق الأمور وأحوال الناس . وقال مالك : « لا يكتب العلم إلا ممن يحفظ ، ويكون قد طلب ، وجالس الناس ، وعرف ، وعمل ، ويكون معه ورع » (٢) .

وقد ذكرت النصوص السابقة كلها لأنها تتضمن - في تفصيل وتعليل - شروط مالك التي اشترط توافرها كلها في الرواة لكي يقبل رواياتهم . وهي كما تؤخذ من هذه النصوص : أولاً : ألا يكون الراوي كذاباً في معاملاته مع الناس ، حتى وإن كان صادقاً في روايته للحديث والعلم . وقد أورد ابن عبد البر حديثاً - بسنده - عن النبي ﷺ يؤيد منهج مالك في ذلك وهو ما روي من أن رسول الله ﷺ « رد شهادة رجل في كذبة كذبها » لم يعرف الراوي أكذب فيها على الله ، أو على رسوله ، أو على أحد من الناس (٣) . كما يروي عن عائشة أنها قالت : كان رسول الله ﷺ إذا اطلع على أحد من أهل بيته يكذب كذبة ، لم يزل معرضاً عنه حتى يحدث لله توبة (٤) .

وبالأولى فإن مالكا كان يرفض حديث من يتهم بالكذب على رسول الله ﷺ . ثانياً : ألا يكون الراوي صاحب هوى وبدعة يدعو إليها ، مما قد يحمله على تأييد دعوته بالأحاديث الموضوعية . وقد كان مالك محققاً في هذا في زمن انتشرت فيه - وقبله - الأحاديث الموضوعية لتأييد الدعاوى السياسية ونحوها .

ثالثاً : أن يكون الراوي من أصحاب هذا الشأن ، العاملين به ، الحافظين المتقين ، الفاهمين لما تلقوه وحفظوه ، ذوي الأمانة والورع والصيانة . وتحت هذا شروط فرعية كثيرة تضمنتها أقوال مالك السابقة ، ومنها : ألا يكون الراوي سفيهاً ، ولا جاهلاً بما يحدث به ، ولا غير حافظ وإن كان ثقة مدوناً . وعلى هذا رفض مالك حديث قوم من أهل الورع والزهد والتقوى والصلاح لعدم استيفائهم (٥) لهذه الشروط كما صرح به مالك فيما سبق .

(١) نفس المرجع ص ٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٤ - ٥ .

(٣) الانتقاء ص ١٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٨ .

(٥) يجب أن ننبه على أن مالكا كان من منهجه في مجال استيفاء هذه الشروط أنه إذا شك في الحديث طرحه كله . فهو لا يقبل إلا ما يتيقن من استيفائه لشروط الرواية عنده . راجع : حلية الأولياء ( ٣٢٢/٦ ) ، والانتقاء ص ٢٣ .

وقد أجمع نقاد الحديث وحفاظه على أن شروط مالك كانت دقيقة ، وأن تطبيقه لها كان أيضًا غاية في الدقة . حيث قال سفيان بن عيينة مثلاً : رحم الله مالكاً ، ما كان أشد انتقاءه للرجل . وقال : وما نحن عند مالك بن أنس ؟ إنما كنا نتبع آثار مالك ، وننظر للشيخ إذا كان كتب عنه مالك كتبنا عنه <sup>(١)</sup> . وقال الشافعي : إذا جاءك الحديث عن مالك فشد به يدك . وقال : إذا جاءك الخبر فمالك النجم ، وقال عبد الرحمن بن مهدي : لا أقدم على مالك في صحة الحديث أحدًا <sup>(٢)</sup> .

بل إن مالكاً نفسه كان يعتقد أنه - بتطبيق هذا المنهج - قد جمع كل الأحاديث الصحيحة ، وروى لكل الرواة الثقات ، حيث يقول بشر بن عمر : « سألت مالك بن أنس عن رجل فقال : هل رأيت في كتبي ؟ قلت : لا . قال : لو كان ثقة لرأيت في كتبي » <sup>(٣)</sup> . ... هذه مقاييس مالك في قبوله ورفضه رواية الرواة عن رسول الله ﷺ ، وهي مقاييس تدخل تحت مفهوم ( النقد الخارجي ) المتصل بالسند والرواة . وإلى جانب ذلك كان لمالك مقاييس أخرى للنقد الداخلي لمضمون الروايات ومحتوياتها ؛ حيث كان يرفض بعض ما يروى له من الأحاديث لمخالفة مضمونها لبعض الأمور والاعتبارات التشريعية التي سأعرض لها في ( ثالثاً ) .

على أنه قبل أن تنتهي من هذه الفقرة يجب أن ننبه على ملاحظتين منهجيتين تتصلان برواية الحديث عند مالك وهما :

الأولى : أن مالكاً أجاز للرواة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ ، إذا كان الراوي متفهماً لمعناه ، عالمًا بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ فيه .

وقد وافقه في هذا جماهير الفقهاء <sup>(٤)</sup> ، وإن كانوا قد رأوا جميعاً - وفيهم مالك - أن الأولى للراوي أن ينقل الحديث بنفس ألفاظه إذا كان ذلك في ميسوره <sup>(٥)</sup> .

والثانية : أنه إذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه فلا يخلو إما أن يكون إنكاره لذلك إنكار جحود وتكذيب قاطع ، وإما أن يكون إنكار نسيان وتوقف . فإن كان الأول فلا

(١) الانتقاء ص ٢١ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢ - ٢٥ . وانظر أيضًا في شهادات أخرى كثيرة : ص ٢٦ - ٣٢ .

(٣) نفس المرجع ص ١٧ .

(٤) انظر : المستصفي ( ١٠٧/١ ) ، والإحكام للآمدي ( ١٤٦/٢ - ١٧٤ ) . وقد استدل الآمدي لصحة

هذا الرأي بأدلة منها إجازة رسول الله ﷺ ذلك في قوله : « إذا أصاب أحدكم المعنى فليحدث » .

(٥) الإحكام ( ١٤٦/٢ - ١٤٧ ) .



لكن مالكا - من ناحية أخرى - لم يكن يعمل بكل ما يروى له من أحاديث ، فإلى جانب مقاييسه السابقة في الرواة - نجد من استقراء فقهه أنه قد رفض أيضا بعض أخبار الآحاد ؛ لمخالفة مضمونها للأمر والاعتبارات التشريعية الآتية :

أ - إذا خالف الخبر ظاهر القرآن دون أن يكون له ما يعضده من إجماع أو عمل أهل المدينة .

ومن ثم رد مالك حديث وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب ؛ لمخالفته لقوله تعالى : ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة : ٤] <sup>(١)</sup> . وقد روى سحنون عن ابن القاسم « في الإناء يكون فيه الماء يبلغ فيه الكلب : قال مالك : إن توضأ به وصلّى أجرأه » ، « وقال مالك : إن ولغ الكلب في إناء فيه لبن فلا بأس بأن يؤكل ذلك اللبن . قال سحنون : قلت : هل كان مالك يقول : يغسل الإناء سبع مرات إذا ولغ الكلب في الإناء في اللبن وفي الماء ؟ قال ابن القاسم : قال مالك : قد جاء هذا الحديث وما أدري حقيقته <sup>(٢)</sup> ، وقال الشاطبي في تعليل رد مالك لهذا الحديث : إن مالكا كان يقول : يؤكل صيده - بنص القرآن - فكيف يكره لعابه ؟ <sup>(٣)</sup> .

كما رد مالك حديث : « من مات وعليه صوم صام عنه وليه » ، وحديث ابن عباس أن امرأة أتت إلى رسول الله ﷺ ، فقالت : يا رسول الله ، إن أمي ماتت وعليها صوم شهر ؟ قال : أفرايت لو كان على أبيك دين فقضيتيه ؟ قالت : نعم . قال : فدين الله أحق أن يقضى ، وذلك لمنافاة مضمونها لقوله تعالى : ﴿ أَلَا نُرِزُّ وَرِزَّةً وَرَزْرًا أُخْرَى ﴾ وَأَنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿ [النجم : ٣٨ ، ٣٩] <sup>(٤)</sup> .

وقد رأينا فيما سبق أن مالكا خصص القرآن الكريم بالسنة في مسائل أخرى تبدو في ظاهرها مخالفة للعموم المفهوم من ظواهر بعض الآيات ، على حين نراه هنا يرد بعض الأحاديث إذا خالفت ظاهر القرآن ، فما مقياسه في هذا ؟ .

يقول الأستاذ محمد أبو زهرة بحق : « وقد اهتدى المالكية على ضوء الاستقراء إلى أن مالكا يقدم ظاهر القرآن على السنة - وهو في ذلك كأبي حنيفة - إلا إذا عارض السنة أمر آخر ؛ فإنها في هذه الحال تعتبر مخصصة لعموم القرآن أو مقيدة لإطلاقه » <sup>(٥)</sup> . فالحديث

(١) حيث تدل بإباحة صيده على طهارته .

(٢) المدونة الكبرى ( ٥/١ ) .

(٣) الموافقات ( ٩/٣ ) .

(٤) انظر : الموافقات ( ٩/٣ ) ، والموطأ ( ٣٠٣/١ ) .

(٥) مالك : ص ٢٨٨ ، ٢٨٩ .

حين يعارض ظاهر القرآن إما أن يعضد بالإجماع العام ، مثل : إجماع الفقهاء على حرمة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وإما أن يعضد بعمل أهل المدينة ، مثل : عدم توريث القاتل ورجم المحصن . فإن لم يعضد بمثل ذلك وجب رده بظاهر النص القرآني .

### ب - إذا خالف الخبر الأصول والقواعد الشرعية المقررة :

ومن ذلك أن مالكا رد خبر إكفاء القدور التي طبخت من الغنم والإبل قبل القسم ، وهو ما يروى من أن إبلاً وغنماً ذبحت من الغنائم قبل قسمتها ، فأمر رسول الله ﷺ بإكفاء القدور ، وجعل يمرغ اللحم في التراب . وقد رد مالك هذا الخبر استناداً إلى أصل رفع الحرج على الناس ، باعتبار أن إكفاء القدور وتمريغ اللحم في التراب فيه إفساد لما يحتاجه المسلمون وإضرار كبير بهم . ومن ثمّ أجاز مالك أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه ، وقد لمح الشاطبي في هذا الأصل الذي رد به مالك الحديث معنى « المصالح المرسله » (١) ، الذي يدخل ضمن المعنى العام لرفع الحرج كأصل مقرر في التشريع الإسلامي .

ويجب أن ننبه على أن هذا الأصل العام هو الذي استند إليه مالك في رده هذا الخبر ، وإذا كان الفقيه يستطيع أن يلح في هذا الأصل شيئاً من معاني المصلحة فليس معناه بحال أن رد مالك لهذا الخبر كان ردّاً منه للخير لمجرد المصلحة المرسله ، فإن هذا ليس من منهجه كما سيأتي في المصلحة المرسله ، إنما هو قد رده أصلاً لمخالفته لقاعدة رفع الحرج الثابتة بنصوص قطعية ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج : ٧٨] ، وقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » ونحوهما .

ويرى بعض الباحثين أن مالكا ردّ حديث : « من صام رمضان ، وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر » استناداً منه إلى قاعدة « سد الذرائع ، حيث نهى عن صيام ست من شوال خوفاً من أن تؤدي المداومة على صيامهم إلى الاعتقاد بوجوبها ، وجعل رمضان شهراً وستة أيام (٢) . ولست أوافق على أن مالكا قد رده هذا الخبر لمخالفته قاعدة سدّ الذرائع عنده ؛ لأن هذه القاعدة وإن كانت قد ثبتت بنصوص كثيرة إلا أن تقدير العمل بها ، فيما لم يرد فيه نص خاص يرجع إلى اجتهاد الفقيه الخاص ، ولا يجوز رد الخبر بمثل ذلك . وسنعرض لهذه المسألة عند حديثنا عن « سدّ الذرائع » في هذا القسم .

ورد مالك الأخبار التي حددت عدد الرضعات المحرمات بخمس أو عشر ، واستند

(١) الموافقات (١٠/٣) .

(٢) انظر : الموافقات (١٠/٣) ، ومالك لأبي زهرة ص ٣٠١ .

في ذلك - كما يقول الشاطبي - إلى الأصل المقرر والمستفاد من قوله تعالى : ﴿رَأْمَهُنَّكُمْ النَّبِيُّ أَرَضَعَنَكُمْ وَأَخَوتُكُمْ مِنَ الرَّضَعَةِ﴾ [النساء: ٢٣] حيث يؤخذ منها أن مطلق الرضاعة يحرم ؛ لأن من أرضعت مرة واحدة فقد أصبحت مرضعة (١) . ويمكننا أن نعتبر هذا المثال تابعا للاعتبار السابق ؛ حيث رفض مالك تقييد النص القرآني بهذه الأخبار المعارضة لما يفهم من عموم ظاهره ، وذلك لعدم تأييدها بما يراه مالك صالحا لتعريضها عندئذ من إجماع عام أو عمل أهل المدينة .

ويجب أن ننبه على أن بعض الأصوليين بعد عصر مالك نظروا إلى ترك مالك لأخبار الآحاد في هذه المسائل - وما يماثلها - على أنها ترك خبر الواحد للقياس ، وقالوا : إن هذا مطلق مذهب مالك (٢) .

إلا أننا نوافق أستاذنا الكبير محمداً أبا زهرة في أن ترك مالك لأخبار الآحاد عندئذ ليس لمطلق القياس ، إنما لاعتماد القياس على قاعدة قطعية ، في حين لا يعضد خبر الواحد عندئذ بقاعدة أخرى قطعية ، « وإنما قدم القياس في هذه الحال لأن خبر الواحد يكون معارضا للنصوص التي استنبطت منها هذه القاعدة والأحكام المتضافرة التي وردت من الشارع الحكيم ، والتي تكونت منها هذه القاعدة حتى صارت من الأصول للفقهاء الإسلامي » (٣) .

ج - إذا خالف الخبر ما يطلق عليه مالك ( عمل ) أو ( إجماع أهل المدينة ) :

وقد رأينا فيما سبق (٤) أن مالكاً كان يعتبر عمل أهل المدينة بمضمون الخبر وعدم إنكارهم إياه معضداً قوياً يؤهل الخبر لتخصيص عموم النص القرآني . وسوف نرى فيما بعد المفاهيم التي كان مالك يستخدم فيها مصطلحه الشهير ( عمل ) أو ( إجماع أهل المدينة ) . وفيما يتصل بتطبيق السنة ومدى الالتزام بها فإن مالكاً كان يرد أخبار الآحاد التي تخالف ما يطلق عليه هذا المصطلح ، حتى ولو كانت هذه الأخبار قد رويت له بطريق صحيح عنده مستوف لكل شروط صحة الرواية كما قرناها فيما سبق .

وأشهر مثال على ذلك هو رده لخبر ( المتبايعان بالخيار ... ) ، حيث يروي مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال : « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار

(١) انظر : الموافقات ( ١٠/٣ ) ، وراجع : الموطن ( ٦٠٤/٢ ) .

(٢) انظر : مالك لأبي زهرة ص ٢٩٨ - ٣٠٤ ومراجعته .

(٣) المرجع السابق ص ٣٠٤ . (٤) انظر : ( أ ) من هذه المقاييس والاعتبارات .



على صاحبه ما لم يتفرقا ، إلا بيع الخيار » . ثم علق عليه بقوله : « قال مالك : وليس لهذا عندنا حدٌّ معروف ، وأمر معمول به فيه » <sup>(١)</sup> . وقد قال فيه ابن عبد البر : « أجمع العلماء على أن هذا الحديث ثابتٌ عن النبي ﷺ ، وأنه من أثبت ما نقل العدول ، وأكثرهم استعمالوه وجعلوه أصلاً من أصول الدين في البيوع » <sup>(٢)</sup> . فلماذا رده مالك ؟ روى السيوطي : « قال بعض المالكيين : دفعه مالك بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به . وذلك <sup>(٣)</sup> أقوى عنده من خبر الواحد » <sup>(٤)</sup> ، ويؤيد هذا قول مالك : « ليس لهذا عندنا أمر معمول به فيه » . لكننا - من ناحية أخرى - إذا راجعنا أقوال فقهاء أهل المدينة في ذلك فسوف نصل إلى أن أهل المدينة لم يجمعوا على ترك العمل بهذا الحديث ؛ « لأن سعيد بن المسيب وابن شهاب زوي عنهما منصوفاً العمل به ، وهما أجلُّ فقهاء أهل المدينة . ولم يرد عن أحد من أهل المدينة نصّاً ترك العمل به إلا مالك وربيعه بخلف عنه <sup>(٥)</sup> . وقد كان ابن أبي ذئب - وهو من فقهاء أهل المدينة في عصر مالك - ينكر على مالك اختياره ترك العمل به ؛ حتى جرى منه في مالك قول خشن حملة عليه الغضب لم يستحسن مثله منه . فكيف يصح لأحد أن يدعي إجماع أهل المدينة في هذه المسألة ؟ » <sup>(٦)</sup> .

وينبغي ألا نعجب من كل هذا ، ذلك أننا سنرى أن مالكا يطلق مصطلحه الشهير هذا على أشياء لا يتحقق في معظمها إجماع أهل المدينة كلهم عليها بحسب ما يتبادر إلى الذهن ، وقد كان هذا - في الحقيقة - ما حمل الليث بن سعد ثم الشافعي على رد هذه الدعوى من مالك في كثير مما ادعاها فيه .

على أن بعض الفقهاء يرون أيضاً أن مما رجع إليه مالك في رده لهذا الحديث مخالفته لقاعدة نفي الغرر والجهالة في التشريع الإسلامي ؛ لأن المجلس ليس له نهاية معلومة بحيث يكون للفسخ مدة معلومة <sup>(٧)</sup> . هذا التحليل يجد أيضاً ما يؤيده من كلمة مالك السابقة : « وليس لهذا عندنا حد معروف » . ومن المرجح - بحسب ما تدل عليه عبارة مالك السابقة كلها - أن كلا الاعتبارين كانا وراء رد مالك لهذا الحديث .

(٢) تنوير الحوالك (١٦١/٢) .  
 (٤) تنوير الحوالك (١٦١/٢) .  
 (٦) تنوير الحوالك (١٦١/٢ ، ١٦٢) .

(١) الموطأ (٦٧١/٢) .  
 (٣) يعني عمل أهل المدينة .  
 (٥) باختلاف في الرواية عنه .  
 (٧) راجع : مالك لأبي زهرة ص ٣٠٠ ومراجعته .

وقد روى ابن قدامة أن كثيرًا من أهل العلم عابوا على مالك مخالفته لهذا الحديث مع روايته له وثبوته عنده ، حتى قال الشافعي : لا أدري هل اتهم مالك نفسه أو نافعًا ؟ وأعظم أن أقول : عبد الله بن عمر . وقال ابن أبي ذئب : يستتاب مالك في تركه لهذا الحديث (١) .

وقد حاول القرافي الدفاع عن وجهة نظر مالك في رده لهذا الحديث مع روايته له بأصح طرق الرواية ، فقال : « وما ورد على مالك مخالفته لحديث بيع الخيار مع روايته له ، وهو مهيع متسع ، ومسلك غير مقتنع ، فلا يوجد عالم إلا وقد خالف أدلة كثيرة ، ولكن لمعارض راجح عليها عند مخالفتها . وكذلك ترك مالك هذا الحديث لمعارض راجح وهو عمل أهل المدينة . فليس هذا بابًا اخترعه ولا بدعًا ابتدعه » (٢) .

ومن الأخبار التي تركها مالك أيضًا لمخالفتها لما يطلق عليه « العمل بالمدينة » ما يرويه ابن رشد من أن مالكًا كان يقول : إنه لا يصلى على القبر ، لمن فاتته الصلاة على الجنائز . قال ابن القاسم : « قلت لمالك : فالحديث الذي جاء عن رسول الله ﷺ أنه صلى على قبر امرأة ؟ قال : قد جاء هذا الحديث وليس عليه العمل » (٣) .

وقد علق ابن رشد على ذلك بقوله : « والصلاة على القبر ثابتة باتفاق من أصحاب الحديث قال أحمد بن حنبل : رويت الصلاة على القبر من طرق ستة كلها حسان ، وزاد بعض المحدثين ثلاثة طرق فتلك تسع ، وأما البخاري ومسلم فرويا ذلك من طريق أبي هريرة وأما مالك فخرجه مرسلًا عن أبي أمامة بن سهل » (٤) .

\* \* \*

هذه هي الأمور والاعتبارات التشريعية التي ترك مالك من أجلها بعض أخبار الآحاد لمعارضتها لها على التفصيل السابق . ويمكن أن ننظر إلى هذه الأمور على أنها مقاييس للنقد الداخلي للسنة ، تضاف إلى مقاييس النقد الخارجي للرواة كما قررناها .

\* \* \*

(١) المغني (٥٦٣/٣) ، وراجع : المحلى (٣٥٤/٨ ، ٣٥٥) .

(٢) مختصر تنقيح الفصول ص ٧٢ ، وانظر : الموافقات ٣ الأدلة الشرعية المسألة الثانية عشرة .

(٣) بداية المجتهد (١٩٠/١) .

(٤) المرجع السابق . وقد روى ابن وهب أيضًا عن مالك علمه بالحديث . نفس المرجع ، وراجع : (الموطأ) باب التكبير على الجنائز .

ويجب أن ننبه على أننا لم نجد أن مالكاً قد ترك شيئاً من السنة لمطلق القياس العقلي، ذلك أن الأخبار التي تركها يرجع سبب الترك فيها إما إلى فقد روايتها لشروط صحة الرواية عنده - أو بعضها - وإما إلى مخالفتها لشيء من الأمور والاعتبارات التشريعية السابقة التي قد يستخلص من بعضها بعض الأقيسة، إلا أن هذه الأقيسة ليست في ذاتها سبب ترك مالك للخبر، بل يعود سبب الترك في الحقيقة إلى الأصول والقواعد الشرعية القطعية المقررة المستنبطة من مجموع النصوص، والأحكام المتضافرة التي تعتبر هي المعارض الحقيقي - كما أشرت - وعلى ضوء هذا فإنه لم يصح عندي ما ذكره الدبوسي من قوله: «الأصل عند علمائنا الثلاثة<sup>(١)</sup> أن الخبر المروي عن رسول الله ﷺ مقدم على القياس الصحيح. وعند مالك: القياس الصحيح مقدم على خبر الآحاد»<sup>(٢)</sup>.

وقد قدم الدبوسي لذلك مجموعة من الأمثلة المحتوية على أخبار آحاد قال عنها: إن مالكاً قد تركها للقياس<sup>(٣)</sup>، إلا أنني راجعت هذه الأمثلة فلم أجد فيها ما يصدق عليه ما ذكره الدبوسي، حيث يستطيع الباحث - في وضوح - أن يرجح موقف مالك في كل منها إلى ما سبق أن قدمته من اعتبارات.

\* \* \*

(٢) تأسيس النظر ص ٤٧ .

(١) أبو حنيفة وصاحبه .

(٣) انظر المرجع السابق ص ٤٧ - ٤٩ .

الْقَصْدُ الثَّلَاثُ قول الصحابي

١ إذا راجعنا مجموع أقوال الصحابة التي رواها مالك ، ونظرنا إليها من حيث التزامه بالعمل بها - فسنرى أنه لم يكن يرى أن قول الصحابي أو عمله الناشيء عن اجتهاده الخاص مصدر تشريعي ملزم له - في حد ذاته - إلزاماً مطلقاً وأصيلاً . ذلك أن مواقف مالك مما رواه من أقوال الصحابة قد تعددت بين المخالفة والموافقة والاختيار عند التعدد . وقد كان مقياسه في هذا عرض قول الصحابي الذي روى له على ما يطلق عليه ( عمل ) أو ( إجماع أهل المدينة ) ؛ فإذا ما وافقه أخذ به وإذا ما خالفه رفضه ، أما إذا تعددت أقوال الصحابة المروية له في المسألة ، فإنه كان يختار منها أيضًا ما وافق ما يطلق عليه مالك هذا المصطلح . وذلك على التفصيل الآتي :

٢ روى مالك أن عمر بن الخطاب « قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة ، فنزل وسجد فسجد الناس معه ، ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى فتهيأ الناس للسجود ، فقال : على رسلكم ، إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء . فلم يسجد ومنعهم أن يسجدوا » ، فعمر يجيز للإمام أن ينزل من على المنبر إذا قرأ السجدة ليسجد ، هذا إذا شاء ، ويعلق مالك عليه بقوله : « ليس العمل على أن ينزل الإمام إذا قرأ السجدة من على المنبر فيسجد » (١) .

كما خالف مالك قضاء عمر المشهور في تضعيف ثمن الناقة المسروقة على حاطب حين سرقها غلماناه ، فيروى « أن رقيقًا لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها ، فرجع ذلك إلى عمر بن الخطاب فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ، ثم قال عمر (٢) : أراك تجيعهم ، ثم قال عمر : والله لأغرمنك غرمًا يشق عليك . ثم قال للمزني : كم ثمن ناقتك ؟ فقال المزني : قد كنت والله أمنعها من أربعمئة درهم . فقال عمر : أعطه ثمانمئة درهم .

قال يحيى : سمعت مالكًا يقول : وليس على هذا العمل عندنا في تضعيف القيمة ، ولكن مضى أمر الناس عندنا على أنه إنما يغرم الرجل قيمة البعير (٣) ، أو الدابة يوم يأخذها » (٤) . وقد روى الشافعي عن مالك في هذا قوله : « ليس عليه العمل ، ولا

(١) الموطأ ( ٢٠٦/١ ) .

(٢) فحسب ، يعني وليس ضعف قيمته أيضًا . (٤) الموطأ ( ٧٤٨/٢ ) .

(٢) يعني لحاطب .

تضعف عليهم الغرامة ، ولا يقضى بها على مولاهم ، وهي في رقابهم ، ولا يقبل قول صاحب الناقة » . ثم علق الشافعي على ذلك بقوله : إن هذا حديث ثابت عن عمر يقضي به بالمدينة بين المهاجرين والأنصار ، فكيف خالفه مالك مع أن حكم عمر بالمدينة من غير مخالف له « كالإجماع من عامتهم » وكيف يخالف عمر - في هذا وغيره - بغير شيء يروى عن الصحابة فيه ؟ لا أظن من يقول بهذا إلا من وضع نفسه موضع من يقبل أو يرد ما شاء « على غير معنى ولا حجة » . وإذا كان العمل بخلاف قضاء عمر هنا جائزًا فكيف تنكرون <sup>(١)</sup> على غيركم مخالفة قول الواحد من الصحابة في غير هذا بدعوي « أن ليس عليه العمل ؟ » <sup>(٢)</sup> .

وقد روى الشافعي أيضًا كثيرًا من مخالفات مالك لقول الصحابي دون أن يرجع مالك إلى قول صحابي آخر في المسألة ، ودون الرجوع إلا لما يسميه ( عمل أو إجماع أهل المدينة ) الذي ينكر الشافعي بشدة تحققه ، ولا يرى فيه في نهاية الأمر إلا أن مالكا كان يترك الخبر أو الأثر عن رسول الله ﷺ أو عن الصحابة لرأي نفسه الذي يسميه ( عمل أو إجماع المدينة ) <sup>(٣)</sup> .

**٣** وفي حالات أخرى يعمل مالك بما رواه من قول الصحابي حيث لم يخالف عنده ما يطلق عليه مصطلح ( عمل أو إجماع أهل المدينة ) . ومن ذلك أنه وافق ابن عمر وابن عباس في أن الصلاة تقصر في السفر إذا كانت مسافته أربعة برد <sup>(٤)</sup> . كما وافق ابن عمر في قوله : إن المكاتب عبد ما بقي عليه من كتابته شيء <sup>(٥)</sup> .

**٤** وحين تتعدد أقوال الصحابة في المسألة الواحدة ، فإننا نجد مالكا يختار منها ما يرى أنه يتفق مع ما يطلق عليه مصطلحه الشهير ، أو ما يوافق في الحقيقة اجتهاده الخاص في المسألة . ومن ذلك أنه يروى أن زيد بن ثابت قال : « الصلاة الوسطى صلاة الظهر » ، وأن علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس كانا يقولان : « الصلاة الوسطى صلاة الصبح » ، ثم يقول مالك : « وقول علي وابن عباس أحب ما سمعت إليّ في

(١) يعني مالكا ومن وافقه .

(٢) الأم ( ٢١٥/٧ ) .

(٣) انظر مثلا : الأم ( ٢١٤/٧ - ٢١٦ ) ، وانظر ( باب ما روى مالك عن عثمان بن عفان وخالفه في تخمير المحرم وجهه ) : الأم ( ٢٢٤/٧ - ٢٢٥ ) ، و ( باب خلاف مالك لزيد بن ثابت ) ، الأم : ( ٧/٧ - ٢٢٧ - ٢٢٨ ) ، وخلاف مالك لعبد الله بن عمر في بعض ما رواه عنه : الأم ( ٢٢٩/٧ ) وما بعدها ،

وراجع أيضًا : الموطأ ( ٨٥١/٢ ) .

(٤) الموطأ ( ١٤٨/١ ) .

(٥) الموطأ ( ٧٨٧/٢ ) ، وانظر أيضًا : الموطأ ( ٥٨٤/٢ ) .

ذلك» (١) .

كما يروي مالك « عن ربيعة بن أبي عبد الله بن الهدير أنه رأى عمر بن الخطاب يقرد (٢) بعيراً له في طين له بالسقيا (٣) وهو محرم » . ثم يروي مالك « أن عبد الله بن عمر كان يكره أن ينزع المحرم حلمة أو قراداً عن بعيره » . وقد علق مالك على فعل عمر بقوله : « وأنا أكرهه » ، ثم علق على ما رواه عن عبد الله بن عمر بقوله : « ذلك أحب ما سمعت إليّ في ذلك » (٤) . ومن ثمّ فقد اختار قول ابن عمر ورفض فعل أبيه . وقد علق الشافعي على اختيار مالك هذا بقوله : « كيف تركتم (٥) قول عمر وهو (٦) يوافق السنة ، بقول ابن عمر ، ومع عمر ابن عباس وغيره ؟ فإن كنتم ذهبتم إلى التقليد فلعمر - بمكانه من الإسلام وفضل علمه ، ومع ابن عباس وموافقة السنة - أولى أن تقلدوه » . ثم يقول الشافعي : « وقد تتركون قول ابن عمر لرأي أنفسكم ولرأي غير ابن عمر . فإذا تركتم ما روي عن النبي ﷺ من طيب المحرم (٧) بقول عمر ، وتركتم على عمر تقريد البعير بقول ابن عمر ، وعلى ابن عمر - فيما لا يحصى - لرأي أنفسكم ، فالعلم إليكم عند أنفسكم صار ، فلا تتبعون منه إلا ما شئتم ولا تقبلون إلا ما هويتم » . وهذا لا يجوز عند أحد من أهل العلم . فإذا زعمتم أن ابن عمر يخالف عمر في هذا وغيره فكيف زعمتم أن الفقهاء بالمدينة لا يختلفون وأنتم تروون عنهم الاختلاف ، وغيركم يرويه عنهم في أكثر خاصّ الفقه ؟ (٨) .

**٥** هذا هو موقف مالك مما يرويه من أقوال الصحابة ، لا يلتزم بها التزاماً مطلقاً ، بل يعرضها على ما يطلق عليه مصطلح (عمل أو إجماع أهل المدينة) ، مما يقول عنه الشافعي وغيره إنه - في حقيقته - لا يعدو أن يكون رأي مالك الخاص ، وليس هو الأمر الذي لا اختلاف فيه في المدينة فعلاً . ويؤيد هذا ما يرويه ابن عبد البر من أن مالكاً

(١) الموطأ (١/١٣٩) .

(٢) يعني : يزيل عنه القراد .

(٣) السقيا : قرية بين مكة والمدينة .

(٤) الموطأ (١/٣٥٧ - ٣٥٨) .

(٥) يوجه الشافعي الخطاب إلى من وافق مالكاً بعد وفاته ، وهو بالأولى موجه للمالك نفسه صاحب المذهب .

(٦) وذلك أن الشافعي يرى أنه « إنما يفدي المحرم ما قتل مما يؤكل لحمه » ؛ وذلك تبعاً لما فهم من نصوص

السنة التي رويت له في ذلك . انظر : الأم (٧/٢٢١) .

(٧) يجب أن تنبه إلى أن هذه المسألة كانت مما خفي على عمر من سنة رسول الله ﷺ فقال بخلافها .

انظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٩٣ ومراجعته .

(٨) الأم (٧/٢٢١) ، وراجع أيضاً في مسائل مشابهة : الموطأ (١/٣٨٥ ، ٣٨٦) و (٢/٦٠٢ - ٦٠٤ ،

سئل عن اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ ، فقال : « خطأ وصواب ، فانظر في ذلك » وقال أيضًا : « في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ مخطئ ومصيب فعليك بالاجتهاد » (١) . حيث أحال مالك أمر الاختياز فيه إلى الاجتهاد الخاص للفقيه . لكن أستاذنا الكبير محمدًا أبا زهرة يرى أن فتوى الصحابي تمثل عند مالك مصدرًا تشريعيًا « يأخذ به ولا يخرج عليه » (٢) مع أن مراجعة مجموع فقهه تدل على أنه كان لا يلتزم بقول الصحابي إلا في الحدود التي فصلتها فيما سبق .

وإذا كان مالك يرد خبر الواحد ، ثم قول الصحابي إذا خالفا عنده ما يطلق عليه هذا المصطلح الشهير - فإن من واجبنا أن نراجع المفاهيم الحقيقية المتضمنة تحت ما يطلق عليه مالك هذا المصطلح الذي ارتبط باسمه .

\* \* \*

الفصل الرابع الإجماع

يدل مجموع ما روي عن مالك مما يتصل بالإجماع أن مفهوم ( الإجماع ) عنده مختص بإجماع أهل المدينة بالذات . ويبدو هذا واضحاً في تقييده للإجماع - كلما تحدث عنه - بقوله : ( عندنا ) حيث يقول في مواضع كثيرة جداً من الموطأ : « والأمر المجتمع عليه عندنا » <sup>(١)</sup> . فما الذي يطلق عليه مالك هذا المصطلح ؟ .

يقول مالك عما في موطئه : « وما كان فيه ( الأمر المجتمع عليه ) فهو ما اجتمع عليه قول أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه . وما قلت : ( الأمر عندي ) فهو ما عمل به الناس عندنا وجرت به الأحكام ، وعرفه العام والخاص ، وكذلك ما قلت : ( يبلدنا فيه ) <sup>(٢)</sup> .

ثم إنني راجعت ( الموطأ ) باعتباره المرجع الأساسي في فقه مالك نفسه ، وقمت فيه بعملية إحصاء ، وتصنيف ، ودراسة ، وتحقيق فوجدت أنه يستخدم مصطلح ( الأمر المجتمع عليه عندنا ) أو ( الأمر عندنا ) أو ( الأمر الذي لم يزل عليه أهل العلم يبلدنا ) <sup>(٣)</sup> في أحد هذه المفاهيم الآتية :

أولاً : نص القرآن الكريم . مثل : « حدثني يحيى عن مالك : الأمر المجتمع عليه عندنا ، والذي أدركت عليه أهل العلم يبلدنا في فرائض الموارث أن ميراث الولد من والدهم أو والدتهم أنه إذا توفي الأب أو الأمر وتركاً رجالاً ونساء ، فللذكر مثل حظ الأنثيين ، فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثاً ما ترك ، وإن كانت واحدة فلها النصف » <sup>(٤)</sup> .

ثانياً : نص سنة رسول الله ﷺ . مثل : « قال مالك : الأمر المجتمع عليه عندنا ،

(١) راجع أيضاً : المستصفى ( ١١٨/١ ، ١١٩ ) ، ومقدمة ابن خلدون ص ٤٤٩ - ٤٥٠ ، والإحكام للآمدي ( ٣٤٩/١ ) ، وأصول السرخسي ( ٣١٤/١ ) ، وإرشاد الفحول ص ٧٨ ومالك لأبي زهرة ص ٣٣٠ ومراجعته .

(٢) ترتيب المدارك ص ٢٣٤ وراجع : مالك لأبي زهرة ص ٢١٨ .

(٣) هي مصطلحات مترادفة في الاستعمال عنده كما يدل على ذلك استقرار الموطأ انظر مثلاً قوله : « الأمر المجتمع عليه عندنا ، الذي لا اختلاف فيه ، والذي أدركت عليه أهل العلم يبلدنا في ولاية العصابة ... » الموطأ ( ٥١٧/٢ ) ، وقوله : « فهذا الذي سمعت من أهل العلم ، وأدركت عمل الناس على ذلك عندنا المرجع السابق ص ٢٨٨ ) ، وقوله في عدم تثنية الإقامة : « ذلك ما أدركت الناس عليه ... وذلك الذي لم يزل عليه أهل العلم يبلدنا » نفس المرجع ( ٧١/١ ) .

(٤) الموطأ ( ٥٠٣/٢ ) ، وراجع سورة النساء : الآية ١١ .



والسنة التي لا اختلاف فيها ، والذي أدركت عليه أهل العلم بيلدنا : أنه لا يرث المسلم الكافر بقراءة ولا ولاء ولا رحم » (١) . وقد روى مالك « عن ابن شهاب ، عن علي بن حسين بن علي ، عن عمر بن عثمان بن عفان ، عن أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال : لا يرث المسلم الكافر » (٢) .

ومثل : « قال مالك : الأمر المجتمع عليه عندنا أن من ابتاع شيئاً من الفاكهة ، من رطبها أو يابسها ، فإنه لا يبيعه حتى يستوفيه » (٣) . وذلك أن مالكا روى : « عن نافع عن عبد الله بن عمر ، أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه » (٤) . ويلحق بهذا النوع بعض الأمور الدينية التي ذكر مالك أنه وجد أهل المدينة عليها ، مما نعتقد أنه من السنن المتوارثة في أهل المدينة من عصر رسول الله ﷺ ، المتناقلة بتواتر أهلها وعملهم بها جيلاً بعد جيل ؛ وذلك لأنه لا تدخل في مجال الاجتهاد مثل كيفية الأذان والإقامة . حيث نجد في الموطأ : « سئل مالك عن ثنية الأذان والإقامة ومتى يجب القيام على الناس حين تقام الصلاة ، فقال : لم يبلغني في النداء والإقامة إلا ما أدركت الناس عليه ، فأما الإقامة فإنها لا تثنى وذلك الذي لم يزل عليه أهل العلم بيلدنا . وأما قيام الناس حين تقام الصلاة فإني لم أسمع في ذلك بحد يقام له ، إلا أنني أرى أن يكون ذلك على قدر طاقة الناس » (٥) .

ومن الواضح أن كيفية الأذان والإقامة قد تنقلت عن عصر رسول الله ﷺ عن طريق ذلك النوع من التواتر القوي ، وهو الاتباع العملي المتكرر في اليوم خمس مرات الذي لا يتصور معه أدنى تحريف ، مما يمكن أن نعتبره من السنن العملية المتناقلة بطريق ثابت .

ومن ذلك أيضاً : « حدثني يحيى عن مالك أنه سمع غير واحد من علمائهم (٦) يقول : لم يكن في عيد الفطر ولا في عيد الأضحى نداء ولا إقامة منذ زمان رسول الله ﷺ إلى اليوم . قال مالك : وتلك السنة التي لا اختلاف فيها عندنا » (٧) .

ويلحق أيضاً بهذا النوع ما يتحدث عنه مالك من تحديد مقدار صاع النبي ﷺ كما توارثه أهل المدينة فيما بينهم (٨) .

(١) الموطأ (٢/٥٢٠) .

(٢) الموطأ (٢/٥١٩) .

(٣) المرجع السابق ص ٦٣١ .

(٤) نفس المرجع ص ٦٤٠ .

(٥) الموطأ ج (١/٧١) .

(٦) يعني علماء المدينة ، وعنهم يتكلم مالك .

(٧) الموطأ (١/١٧٧) .

(٨) المرجع السابق ( ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ) .

ثالثًا : ما يذكره مالك تحت مصطلح ( الأمر المجتمع عليه عندنا ) أي في المدينة ، مما يمكن أن نجد فيه إجماعًا ما بين الفقهاء في المدينة وغيرها . مثل : « قال مالك : الأمر المجتمع عليه عندنا الذي لا اختلاف فيه ، والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا في ولاية العصابة : أن الأخ للأب والأم أولى بالميراث من الأخ للأب ، والأخ للأب أولى بالميراث من بني الأخ للأب والأم ، وبنو الأخ للأب والأم أولى من بني الأخ للأب »<sup>(١)</sup> . وذلك أن مبنى الميراث على القرابة بدرجاتها المتعددة ، والفقهاء يتفقون جميعًا على الرجوع إلى الأصل الشرعي المقرر ، وهو تقديم الأقرب فالأقرب .

رابعًا : فعل صحابي معين أو قوله مثل : « حدثني عن مالك عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، أن علي بن أبي طالب كان يلبي في الحج ، حتى إذا زاغت الشمس من يوم عرفة قطع التلبية . قال يحيى : قال مالك : وذلك الأمر الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا »<sup>(٢)</sup> .

ويبدو من الأخبار التي يسوقها مالك قبل وبعد هذا الخبر المروي عن علي أن فعل علي هذا كان اجتهادًا منه واختيارًا ، ولم يكن ملزمًا لكل المسلمين ، حيث يروي مالك بعد ذلك أن عبد الله بن عمر « كان يلبي حتى يغدو من منى إلى عرفة ، فإذا غدا<sup>(٣)</sup> ترك التلبية »<sup>(٤)</sup> . ويبدو أيضًا أن رسول الله ﷺ أجاز للمسلمين في حجته أن يذكروا الله كيف شاءوا . فبينما كان ابن عمر يلبي وهو غاد من منى إلى عرفة - كما في الخبر السابق - ثم يقطع التلبية إذا غدا إليها - فإن مالكًا يروي قبل ذلك « عن محمد بن أبي بكر الثقفي أنه سأل أنس بن مالك - وهما غاديان من منى إلى عرفة - كيف كنتم تصنعون في هذا اليوم مع رسول الله ﷺ ؟ قال : كان يهل المهل منا فلا ينكر عليه ، ويكبر المكبر فلا ينكر عليه »<sup>(٥)</sup> . ثم إن الشافعي يروي أيضًا عن مالك ، عن نافع أن ابن عمر زاد في صيغة التلبية التي حفظها عن رسول الله ﷺ<sup>(٦)</sup> .

فمالك يروي إذن أن أهل المدينة اختاروا فعل علي بن أبي طالب في التلبية في الحج ، وقد أطلق على ذلك مصطلح « الأمر الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا » . ويروي مالك أن زيد بن ثابت أفنى بأنه « ليس على المختلس قطع »<sup>(٧)</sup> . ثم يروي :

(١) الموطأ ( ٥١٧/٢ ) .

(٢) الموطأ ( ٣٣٨/١ ) .

(٣) يعني إلى عرفة .

(٤) الموطأ ( ٣٣٨/١ ) .

(٥) المرجع السابق ( ص ٣٣٧ ) .

(٦) الأم ( ١٣٢/٢ ) . وانظر أيضًا : ( باب التلبية في كل حال ) الأم : ( ١٣٤/٢ ) .

(٧) الموطأ ( ٨٤٠/٢ ) ، والمختلس هو الذي يخطف بسرعة على غفلة من الناس في نهضة ومخاطلة .

« قال مالك : الأمر المجتمع عليه عندنا أنه ليس في الخلسة قطع ، بلغ ثمنها ما يقطع فيه أو لم يبلغ (١) .

خامسًا : قول تابعي معين . مثل : « حدثني يحيى عن مالك ، عن يحيى بن سعد أن سليمان بن يسار كان يقول : دية المجوسي ثمانمائة درهم . قال مالك : وهو الأمر عندنا » (٢) .  
سادسًا : ما يذكره مالك تحت مصطلح ( الأمر المجتمع عليه عندنا ) مما نعتقد أنه صادر عن الاجتهاد والرأي بمعناه العام وطرقه المتعددة . وربما كان مالك قد رجع في هذا الاجتهاد أيضًا إلى شيء مما أثر عن الصحابة أو التابعين أو تابعيهم ، لكنه لم يذكر لنا من رجع إليهم في اجتهاده هنا كما فعل في الحالتين السابقتين .

### وهنا نجد أنواعًا من الاجتهاد هي :

أ - الاجتهاد في تفسير آية من القرآن الكريم ، والتعرف على معناها ، واستخلاص الأحكام الفقهية منها . مثل : « قال مالك : الأمر المجتمع عليه عندنا الذي لا اختلاف فيه ، والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا أن الكلاله على وجهين : فأما الآية التي أنزلت في أول سورة النساء ، التي قال الله تبارك وتعالى فيها : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ إِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ﴾ [النساء: ١٢] .

فهذه الكلاله التي لا يرث فيها الإخوة لأم حتى لا يكون ولد ولا والد . وأما الآية التي في آخر سورة النساء ، التي قال الله تبارك وتعالى فيها : ﴿ يَسْفَتُونَكَ قُلُوبُ اللَّهِ بِقِيَّتِكُمْ فِي الْكَلَلَةِ إِنْ امْرَأَةٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهَا وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ إِنْ كَانَتْ أُنثَىٰ فَلَهَا النِّصْفُ مِنَ الثَّلَاثِ إِنْ تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ يَسِّرُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَصَلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [النساء: ١٧٦] . قال مالك : فهذه الكلاله التي تكون فيها الإخوة عصبه إذا لم يكن ولد ، فيرثون مع الجد في الكلاله ، فالجد يرث مع الإخوة ؛ لأنه أولى بالميراث منهم ، وذلك أنه يرث مع ذكور ولد المتوفى السدس ، والإخوة لا يرثون مع ذكور ولد المتوفى

(١) المرجع السابق ( ص ٨٤١ ) . وانظر أيضًا ( ص ٧٢٦ ) في مسألة مشابهة .

(٢) الموطأ ( ١٦٤/٢ ) . ولا يروي مالك في ذلك سنة ولا قولاً لصاحبي ، مما يدل على أنه اجتهاد من سليمان وهو تابعي وأحد فقهاء المدينة السبعة المشهورين الذين أتوا بعد طبقة الصحابة ، وقد ولد سنة ٣٤ وتوفي سنة ١٠٧ هـ راجع : إسعاف المبطأ ص ١٧ .

شيئًا» (١) .

ونلاحظ أن مسألتني ( الكلاله ) و ( ميراث الجد مع الإخوة ) اللتين يحكي فيهما مالكٌ إجماع أهل المدينة من أشهر مسائل الاجتهاد في تاريخ الفقه الإسلامي منذ عصر الصحابة ، حتى أن عمر بن الخطاب - وهو أشهر مجتهدي الصحابة ، وأجرؤهم على الرأي - قال حين طعن : « اعلموا أنني لم أقل في الكلاله شيئًا (٢) ، كما كان عمر يكره الكلام في ميراث الجد مع الإخوة (٣) ، وقال علي بن أبي طالب أيضًا : من سره أن يقتحم جرائم جهنم فليقض بين الجد والإخوة » (٤) .

ب - كما نجد الاجتهاد في فهم حديث لرسول الله ﷺ ، وتفريع الأحكام عليه . حيث يروي مالك « عن يحيى بن سعيد أنه قال : أمر رسول الله ﷺ السعديين (٥) أن يبيعًا آتية من المغانم من ذهب أو فضة ، فباعًا كل ثلاثة بأربعة عيّنًا ، وكل أربعة بثلاثة عيّنًا ، فقال لهما رسول الله ﷺ : أرييتما فردًا (٦) . كما يروي مالك أن رسول الله ﷺ قال : « الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما » (٧) . فهذا نهى صريح من رسول الله ﷺ عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة ، إلا متماثلين ، لكن مالكا يذكر بعد ذلك الأمر عندهم في المدينة في بيع الذهب بالذهب والورق بالورق مراطلة (٨) . أنه لا بأس بأن يأخذ أحد المتبايعين أحد عشر دينارًا بعشرة دنانير يدًا بيد ، إذا كان وزن الذهبين سواء عيّنًا بعين وإن تفاضل العدد ، والدراهم أيضًا في ذلك بمنزلة الدنانير (٩) ، وهذه الإباحة التي يروها مالك مبنية على أن أمر رسول الله ﷺ للسعديين برد بيعهما حين باعا كل ثلاثة بأربعة - إنما يحمل على أن وزن الثلاثة لم يكن مماثلًا لوزن الأربعة ، فهذا مناط الربا فيه ، فلم يكن مجرد الاختلاف في العدد هو مناط التحريم ، ومن ثم فإن التفاضل في العدد لا يضر إذا اتحد الوزن فيهما .

ج - ونجد القياس مثل : « قال مالك : الأمر المجتمع عليه عندنا في السارق يوجد في

(١) الموطأ ( ٥١٥/٢ ) .

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد ( ٢٤٣/٣ ، ٢٤٨ ) ، ومنهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٣١٩ - ٣٢٢ .

(٣) انظر : نيل الأوطار ( ١٧٧/٦ ) .

(٤) إعلام الموقعين ( ٧٩/٢ ) ، ومنهج عمر بن الخطاب في التشريع ( ص ٣٢٣ - ٣٢٥ ) .

(٥) سعد بن أبي وقاص وسعد بن عباد . (٦) الموطأ ( ٦٣٢/٢ ) .

(٧) المرجع السابق . (٨) أي : وزنًا .

(٩) الموطأ ( ٦٣٨/٢ ) .

البيت ، قد جمع المتاع ولم يخرج به أنه ليس عليه قطع . وإنما مثل ذلك كمثل رجل وضع بين يديه خمراً ليشربها ، فلم يفعل فليس عليه حد ، ومثل ذلك رجل جلس مع امرأة مجلساً ، وهو يريد أن يصيبها حراماً فلم يفعل ، ولم يبلغ ذلك منها ، فليس عليه أيضاً في ذلك حد » (١) .

د - كما نجد تحت هذا المصطلح ما يمكن أن نعتبره حكماً بالبراءة الأصلية فيما لم يرد فيه نص خاص . مثل : « قال مالك : السنة التي لا اختلاف فيها عندنا ، والذي سمعت من أهل العلم أنه ليس في شيء من الفواكه كلها صدقة : الرمان والفرسك (٢) والتين وما أشبه ذلك ، وما لم يشبهه إذا كان من الفواكه . قال : ولا في القضب (٣) ولا في البقول كلها صدقة » (٤) .

فأهل المدينة لا يوجبون الزكاة في كل أنواع الفاكهة والبقول ، ولا في القضب ؛ حيث لم يرد فيها نص خاص يوجب الزكاة فيها ، وذلك عملاً بالبراءة الأصلية . وهذا نوع من الاجتهاد بمعناه العام ، حيث يمكن أن يؤدي الاجتهاد أيضاً في الفواكه والبقول إلى حملها على ما نص على وجوب الزكاة فيه بجامع الاقتيات في كل .

... هذه هي - على سبيل الحصر - المفاهيم التي يستخدم فيها مالك مصطلحه الشهير الذي رد به - عند التعارض - خبر الواحد وقول الصحابي . ومن المؤكد أننا نجد مبرراً قوياً لرد مالك خبر الواحد بهذا المصطلح إذا كان يرجع في رده إلى إجماع أو عمل أهل المدينة بمعنى نص القرآن ، أو نص سنة رسول الله ﷺ المنقولة في المدينة جيلاً بعد جيل ، بما هو أكثر من خبر الواحد ، أو بمعنى ما أجمع عليه فقهاء الأمصار . أما إذا كان يرجع في رده إلى أحد المفاهيم الأخرى التي يتضمنها مصطلحه هذا فلا نجد لمالك مبرراً في ذلك ، حيث لا يقبل بحال أن يرد خبر الواحد المستوفي لشروط الرواية من حيث السند باجتهاد صحابي أو تابعي أو باجتهاده الخاص ، ولو كان يرجع فيه أيضاً إلى اجتهاد بعض الصحابة أو التابعين ممن لم يذكر لنا أسماءهم .

وأيضاً فإننا نستطيع أن نقبل من مالك رفضه العمل بقول الصحابي لأي مفهوم مما يستخدم فيه مصطلح (إجماع أو عمل أهل المدينة) ، ولو كان اجتهاد تابعي أو حتى اجتهاده الخاص ؛ ذلك أننا لا نرى أن هناك ما يلزم مالكاً تشريعياً باتباع قول الصحابي

(١) المرجع السابق ( ص ٨٤١ ) .

(٢) الخوخ .

(٣) نبات يشبه البرسيم تعلق به الدواب .

(٤) الموطأ ( ٢٧٦/١ ، ٢٧٧ ) .

الناشئ عن اجتهاده الخاص ، بل إننا نرى أن قول الصحابي لو خالف ما يرى فيه مالك نصًّا أو مفهومًا لآية أو حديث ثابت أو إجماع يجب رفضه .

وقد رأينا أن كثيرًا من فقهاء وأصوليي المذهب المالكي وغيره يقررون أنه لا يصح رد خبر الواحد ، لما يطلق عليه مصطلح ( إجماع أو عمل أهل المدينة ) ، مما يكون طريقه ومضمونه الاجتهاد والرأي والاستدلال . حيث يقول القاضي عياض : إن ما يطلق عليه إجماع أهل المدينة على ضربين :

**الأول :** إجماع عن طريق النقل والحكاية الذي تتناقله الكافة عن الكافة ، في المدينة عصرًا بعد عصر منذ زمن النبي ﷺ . وهذا النوع حجة يلزم المصير إليها ويترك ما خالفها من خبر واحد أو قياس ؛ لأنه تواتر يفيد العلم ضرورة . وأهل المدينة وغيرهم في هذا سواء <sup>(١)</sup> . وإنما خالف في تلك المسائل من غير أهل المدينة من لم يبلغه النقل الذي بلغ أهل المدينة .

**وأما النوع الثاني :** وهو الإجماع عن طريق الاجتهاد والرأي والاستدلال - فينكر معظم أصحاب مالك أن يكون قد قال : إنه حجة ، بل هو عنده ليس بحجة .

ويذهب بعضهم إلى أنه حجة كالنوع الأول ، وأنه مقدم على خبر الواحد والقياس ، وهنا يطبق المخالفون على أنه قول مالك ، وليس هذا صحيحًا على الإطلاق بل الراجح غيره <sup>(٢)</sup> .

ويقول الأستاذ أمين الخولي معلقًا على ذلك : « لعل القاضي عياض خير من حرر هذه المسألة ممن رأيت من الكاتبيين القدماء والمحدثين » <sup>(٣)</sup> .

ونحن نوافق القاضي عياضًا في هذا التحرير ، ونرى أنه يجب أن تحصر المسائل التي رد فيها مالك خبر الواحد بما يطلق عليه ( إجماع أو عمل أهل المدينة ) ، ثم تقدم عنها دراسة مستفيضة تبحث مفهوم هذا المصطلح ومستنده عند مالك ، في كل مسألة من حيث كونه نقلًا أو اجتهادًا ، فإن كان مالك لم يرد ما ذكره القاضي عياض في آخر ما نقلناه عنه . وما أخرى هذا بدراسة مستقلة مفصلة ، وقد قررنا هنا كل الأسس التي يمكن أن تعتمد عليها هذه الدراسة المفصلة .

ثم إننا إذا اتفقنا على التقرير السابق للمسألة ، وما يؤدي إليه ، فإننا سنكون في غنى

(١) يعني أنه لا مزية للمكان في ذاته .

(٢) ترتيب المدارك ص (٦٧ - ٧٠) ، وراجع : إرشاد الفحول ( ص ٧٨ ) ، ومالك بن أنس للأستاذ أمين

(٣) المرجع السابق .

الخولي ( ص ١٤٩ - ١٥٢ ) .

عن كثير جدًا عن المناقشات النظرية التي دارت على ألسنة الفقهاء والأصوليين على مر العصور في هذه المسألة وحولها (١) .

على أننا يجب أن ننبه على ملاحظة هامة خاصة ، بتعبير مالك عن كل المسائل السابق بأنها (إجماع أهل المدينة) أو - (الأمر الذي لم يزل عليه العمل بها) . وهذه الملاحظة هي أننا لو راجعنا كل هذه المسائل فسنجد أن تعبير مالك هذا عنها غير صحيح في كثير منها ، ذلك أنه قد ثبت أن فقهاء المدينة لم يجمعوا على كثير مما أطلق عليه مالك مصطلحه الشهير ، بل توزعت آراؤهم فيه بين الموافقة والمخالفة . وهذا يعني أن العمل بالمدينة لم يتوحد فيها أيضًا ، حيث يتصور بدهاة وعادة أن يتبع جمع من جمهور المدينة - قل أو أكثر - قول كل فقيه فيها ، مما يعدد العمل في المدينة تبعًا لتعدد أقوال الفقهاء بها في المسألة .

وقد كان ثبوت مثل هذا الاختلاف والتعدد الحجة القوية التي استند إليها كثير من الفقهاء في رد دعوى (إجماع أهل المدينة) التي نادى بها مالك ، كما سبق بالنسبة لليث بن سعد وكما سيأتي بالنسبة للشافعي . وأيضًا فقد عقد ابن حزم فصولًا في كتابه (الإحكام) في إبطال قول من قال : «الإجماع هو إجماع أهل المدينة» ، حيث ساق فيها أمثلة متعددة دلل بها على أن أهل المدينة أنفسهم اختلفوا في مسائل كثيرة فيما بينهم : ومنها الزكاة : فالزهري يراها في الخضر ومالك لا يراها ، وابن عمر لا يرى الزكاة مما أُنبت الأرض إلا في البر والشعير والتمر والزبيب والسلت ، ومالك يخالفه . وقال ابن عمر ، وسعيد بن المسيب ، والقاسم بن محمد ، وسالم بن عبد الله بن عمر ، وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ، والزهري ، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود : عدل الناس بصاع شعير في صدقة الفطر مدين من بر ، وروي ذلك أيضًا عن عمر ، وعثمان ، وأسماء بنت أبي بكر فخالفهم مالك ، فصح أنه أترك الناس لعمل أهل المدينة (٢) . ويقول ابن حزم أيضًا : « وأيضًا فإن مالك بن أنس رضي الله عنه لم يدع إجماع أهل المدينة في موطنه إلا في نحو ثمان وأربعين مسألة فقط . مع أن الخلاف موجود من

(١) راجع مثلاً : إعلام الموقعين (٢/٤٣٣ - ٤٣٥) ، وأصول السرخسي (١/٣١٤) ، والإحكام للآمدي (١/٣٤٩ ، ٣٥٠) ، والمستصفي (١/١١٨ ، ١١٩) ، والإحكام لابن حزم (٤/٢١٣) ، (٦/١٧٢) ، وإرشاد الفحول ص ٧٨ ، ومقدمة ابن خلدون (ص ٤٤٩ ، ٤٥٠) ، وتاريخ التشريع الإسلامي للخضري (ص ٢٠٦) ، وتاريخ الفقه الإسلامي (عصر نشأة المذاهب) ص ٨٦ ، ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي (ص ٢٥٥) .

(٢) الإحكام (٤/٢١٣) .

أهل المدينة في أكثر تلك المسائل بأعيانها . وأما سائرهما فلا خلاف فيها بين أحد لا مدني ولا غيره » (١) .

وقد رأينا في رد مالك لخبر ( المتبايعان بالخيار .. ) أن عددًا من فقهاء المدينة كانوا يخالفونه في ذلك ؛ حتى قال ابن أبي ذئب عن هذا الحديث بعينه : « هذا حديث موطوء بالمدينة » . يعني مشهورًا (٢) . وهو نقيض ما قاله مالك فيه ، من أنه ليس لهذا الحديث أمر معمول به في المدينة . وفي الحقيقة فإن أحدًا من المالكيين أو غيرهم لا يستطيع بحال أن يثبت أن كل ما قال فيه مالك مصطلحه الشهير قد حدث فيه إجماع في المدينة ، أو توحد العمل به فيها كما يفهم من تعبيره .

على أننا - بالرغم من هذا - نرى أنه كان من حق مالك أن يرد بعض أخبار الآحاد إذا كان يرجع في ردها إلى نقل عن رسول الله ﷺ قد اشتهر بين بعض فقهاء المدينة (٣) مما رأى مالك فيه دلالة قوة وترجيح . على أنه يكون بهذا قد قام بدور المرجح بين روايتين من روايات السنة المتعارضة ، ويكون عمله هذا في دائرة رواية السنة كمجموع ، ولا يكون له صلة في الحقيقة بإجماع أهل المدينة أو غيرهم .

أما إذا كان يرجع في هذا الرد إلى شيء من مطلق اجتهاد الصحابة أو التابعين أو تابعيهم ، أو اجتهاده الخاص أو أحد من الناس بعد رسول الله ﷺ كائنًا من كان - فلا يمكن - كما سبق - أن نقبل هذا منه أو من غيره . بل إننا نستبعد أن يكون هذا قد حدث منه ، ولو في خبر واحد عن رسول الله ﷺ ، وذلك بالرغم مما قاله فيه معاصره ابن أبي ذئب من أنه يجب أن يستتاب لتركه حديث : « المتبايعان بالخيار » كما سبق .

\* \* \*

(٢) المحلى لابن حزم ( ٣٥٥/٨ ) .

(١) المرجع السابق ( ١٧٢/٦ ) .

(٣) وليس جميعهم .



رَفْعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

الفصل الثامن في القياس

يصرح مالك في موطنه بأن الأمور التي لم تأت فيها سنة عن الرسول ﷺ ، ولم يجتمع الفقهاء على قول فيها - فإنه يجب على الفقيه أن يجتهد فيها (١) . ولما كان القياس (٢) أبرز طرق الاجتهاد وأكثرها استعمالاً ، فإننا نستطيع أن نجد عدداً كبيراً من المسائل التي استند فيها مالك إلى القياس ، مثل : « سئل مالك عن الحائض تطهر فلا تجد ماء هل تميم ؟ قال : نعم ، لتييم فإن مثلها مثل الجنب إذا لم يجد ماء تيمم (٣) . فمالك هنا يقيس الحائض حين تطهر على الجنب في التيمم عند فقد الماء ، وقد شرع التيمم بالتراب نصاً في حق أحدهما ، ومن ثم يقاس الآخر عليه ، والمقيس عليه هنا - وهو تيمم الجنب - قد ثبت بالنص القرآني في قوله تعالى : ﴿ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ [المائدة: ٦] . حيث قال مالك : « التيمم من الجنابة والوضوء سواء » (٤) .

وكان مالك أيضاً يقيس على سنة رسول الله ﷺ ، ومن ذلك أنه قال : « الأمر عندنا أن المستحاضة إذا صلت أن لزوجها أن يصيبها ، وكذلك النفساء إذا بلغت أقصى ما يمسك النساء الدم ، فإن رأت الدم بعد ذلك فإنها يصيبها زوجها ، وإنما هي بمنزلة المستحاضة » (٥) .

والمستحاضة هي التي لا ينقطع نزول الدم عنها في حيض أو غيره . وقد رخص لها رسول الله ﷺ في أن تصلي ، حيث قال فيها : « لتنظر إلى عدد الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها ، فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر ، فإذا خلفت ذلك فلتغتسل ثم لَتَسْتَنْفِرْ (٦) بثوب ، ثم تصلي » (٧) . فالرسول ﷺ أباح لها أن تصلي ، فلم يعاملها معاملة الحائض التي تدع الصلاة ، ومالك يقيس هنا إباحة إصابة الزوج التي تحرم عليه وهي حائض على إباحة الصلاة هنا . وقد مر في

(١) انظر : الموطأ ( ٨٥٣/٢ ، ٨٥٩ ) .

(٢) وهو - كما يعرفه القرافي المالكي - « إثبات مثل حكم معلوم لعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم »

مختصر تنقيح الفصول : ٦٦ .

(٣) الموطأ ( ٥٩/١ ) .

(٤) المدونة الكبرى ( ٤٢/١ ) .

(٥) الموطأ ( ٦٣/١ ) .

(٦) يعني تمنع سيل الدم بخرفة أو نحوها .

(٧) الموطأ ( ٦٢/١ ) .

«القرآن الكريم» عنده مثال، لقياس على نص السنة خصص به عموم القرآن الكريم .  
 كما أننا نجد عند مالك القياس على ما يمكن أن نعتبر فيه إجماعاً عاماً ، بمعنى عدم  
 المخالف مثل : « قال مالك : الأمر المجتمع عليه عندنا أن المسلم إذا أرسل كلب الجوسي  
 الضاري ، فصاد أو قتل أنه إن كان معلماً ، فأكل ذلك الصيد حلال لا بأس به ، وإن لم  
 يذكه المسلم . وإنما مثل ذلك مثل المسلم يذبح بشفرة الجوسي ، أو يرمي بقوسه أو بنبله ،  
 فيقتل بها ، فصيده ذلك وذبيحته حلال لا بأس بأكله <sup>(١)</sup> . فمالك يقيس هنا إرسال المسلم  
 كلب الجوسي المعلم على ذبحه بشفرة مجوسي ، مما لم يخالف في جوازه فقيه واحد .  
 كما نجد عند مالك القياس على بعض الأحكام الناتجة عن الاجتهاد ، مثل أنه كان  
 يرى في زكاة الدين أن صاحبه لا يزكيه حتى يقبضه ، وإن أقام عند الذي هو عليه سنين  
 ذوات عدد ، فإذا قبضه صاحبه بعد ذلك لم تجب عليه إلا زكاة واحدة <sup>(٢)</sup> . ثم يستند  
 في ذلك إلى ما يلي : « وقال مالك : والدليل على الدين يغيب أعواماً ، ثم يقتضى فلا  
 يكون فيه إلا زكاة واحدة أن العروض تكون عند الرجل للتجارة أعواماً ، ثم يبيعها فليس  
 عليه في أثمانها إلا زكاة واحدة ، وذلك أنه ليس على صاحب الدين أو العروض أن  
 يخرج زكاة ذلك الدين أو العروض من مال سواه ، وإنما يخرج زكاة كل شيء منه ، ولا  
 يخرج الزكاة من شيء عن شيء غيره » <sup>(٣)</sup> .

فمالك يقيس زكاة الدين هنا على ما اختاره في زكاة عروض التجارة ، من أنه لا تجب  
 فيها الزكاة إلا مرة واحدة بعد بيعها <sup>(٤)</sup> ، بجامع أن كلاً من الدين وعروض التجارة أموال  
 غير مقبوضة ، قبل أن يقبض صاحب الدين دينه ، وقبل أن يبيع صاحب العروض تجارته .  
 ونلاحظ أن ما اختاره مالك هنا يخالف ما اختاره عمر بن الخطاب في اجتهاده في  
 زكاة عروض تجارة المسلمين وديونهم ، حيث كان عمر يقول : إذا حلت الصدقة  
 فاحسب دينك وما عندك ، واجمع ذلك كله ثم زكه .

وكان عمر إذا خرج العطاء يجمع أموال التجار ، ثم يحسبها شاهدها وغائبها ، ثم يأخذ  
 الزكاة من شاهد المال على الشاهد والغائب <sup>(٥)</sup> . وقد رأى أبو عبيد القاسم بن سلام

(١) الموطأ (٤٩٤/٢) . ولاحظ أن الخطاب موجه في الآية الكريمة إلى المسلمين ، حيث يقول الله تعالى :

﴿ قَدْ أُجِئَ لَكُمْ الطَّيِّبُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾ [المائدة : ٤] .

(٢) الموطأ (٢٥٣/١) . (٣) المرجع السابق ص ٢٥٤ .

(٤) راجع أيضاً ص ٢٥٥ .

(٥) الأموال ص ٤٢٥ ، ٤٣٠ ، منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٢٢١ - ٢٢٤ ، ومراجعته .

« المتوفى سنة ٢٢٤ هـ » بحق أن فكرة وجوب أخذ كل زكاة من المال المخرجة عنه الزكاة بعينه إنما هي « غلط في التأويل ؛ لأننا قد وجدنا السنة عن رسول الله ﷺ وأصحابه أنه قد يجب الحق في المال ، ثم يحول إلى غيره مما يكون إعطاؤه أيسر على معطيه من الأصل » . ويستشهد أبو عبيد لذلك بأن رسول الله ﷺ أخذ قيمة الدنانير من أهل اليمن ، والثياب من أهل نجران ، وأخذ عمر بن الخطاب الإبل من الجزية ، وإنما أصلها جميعاً الذهب والفضة (١) .

... هذه هي أنواع القياس التي نجدها عند مالك (٢) . وقد قرر ابن رشد أن مالكا وأصحابه يرون أن القياس لا يكون على الأحكام الثابتة من الأصول الثلاثة فقط ، وهي الكتاب والسنة والإجماع ، بل يقيس القائل أيضاً على الفروع الثابتة بالاستنباط ، فيقاس عليها ما يكون مماثلاً لها في مجموع أوصافها التي جعلت لها الحكم (٣) .

\* \* \*

ومن البدهي أن مالكا لا يلجأ إلى العمل بالقياس كمصدر تشريعي مستقل في المسألة فيما جاء فيه نص قرآن ، أو نص حديث مقبول للعمل عنده عن رسول الله ﷺ ، أو إجماع معتبر عنده ، إنما يلجأ إلى القياس حين لا يجد في المسألة شيئاً من هذه الأمور . ولا يتنافى هذا مع ما ذكرناه من تخصيصه عموم النص القرآني بالقياس على السنة ؛ لأنه ليس لجوءاً إلى القياس كمصدر تشريعي مستقل في المسألة ، بل هو تفسير للمراد من النص القرآني للعمل به ، وليس لتركه بالقياس ، كما لا يتنافى هذا مع ما ذكرناه من ترك مالك لبعض أخبار الآحاد المعارضة لبعض أخبار الآحاد المعارضة لبعض الأصول والقواعد القطعية ، التي يمكن أن يستنبط منها بعض الأقيسة ؛ لأن ترك أخبار الآحاد عندئذ - كما أشرت - ليس لمطلق القياس ، بل لاعتبار خبر الواحد حينئذ معارضاً للنصوص التي استنبطت منها القاعدة المقررة .

وكما سبق بالنسبة لما ذكره الدبوسي عن رد مالك لأخبار الآحاد بالقياس بصورة (٤)

(١) انظر : المرجعين السابقين في تفصيل آراء الفقهاء في ذلك .

(٢) وهناك أمثلة أخرى كثيرة عنده تابعة لهذه الأنواع مماثلة لما أوردناه ، راجع مثلاً : الموطأ ( ٣٥٧/١ ) ،

(٢/٥٢٨ ، ٥٩٩ ، ٥٩٦ ، ٦٠٠ ، ٨٣٨ ) .

(٣) راجع : المقدمات الممهدة ( ٢٢/١ ) ، ومالك لأبي زهرة ( ص ٣٤٧ ) .

(٤) انظر : تطبيق السنة ومدى الأخذ بها عند مالك .

مطلقة - فإننا لم نجد في مجموع فقه مالك ما يدل على أنه كان يرى أن القياس مقدم على خبر الواحد مطلقاً ؛ لأن « الخبر إنما يرد لتحصيل الحكم ، والقياس متضمن للحكمة ، فيقدم على الخبر » ، كما نص على ذلك شهاب الدين القرافي المالكي « المتوفى سنة ٦٨٤ هـ » (١) . وقال : إنه مذهب مالك . ولست أدري كيف استخلص القرافي أن هذا مذهب مالك مع أنني لم أجد له مسألة واحدة رد فيها خبراً روي له - بطريق صحيح عنده - لمطلق القياس ، أما ما ذكره القرافي في الموازنة بين القياس وخبر الواحد فهو مردود عليه ؛ بأن الفقيه لو أجاز لنفسه رد أخبار الآحاد الصحيحة لأقيسته العقلية ، فإنما يعني هذا في الحقيقة إسقاط حجية السنة بتحكيم عقل الفقيه ، وما يطرأ عليه من أقيسة فيها . والعقل البشري يتسع لكثير من الاعتبارات ، وتعدد فيه أنماط التفكير والأقيسة ، ومع تعدد الفقهاء فما مقياس الحكم على الأقيسة التي تطوف بأذهانهم من حيث صحتها أو خطؤها ؟ .

أضف إلى ذلك أن هناك في السنة التي ثبتت صحتها عند مالك وغيره ما يعارض الأقيسة العقلية الصحيحة المجردة في ذاتها ، مثل وجوب إعادة الصوم على الحائض دون إعادة الصلاة مع أن الصلاة مقدمة على الصوم ، فكان القياس بالأولى أن تعاد هي أيضاً ، ومثل نضح الثوب دون غسله من بول الصبي الذكر دون الأنثى ، وغير ذلك . كان مالك إذن يرجع إلى القياس كأصل تشريعي مستقل في المسألة إذا لم يجد كتاباً أو سنة صحيحة أو إجماعاً معتبراً عنده . لكن الأستاذ أمين الخولي يقول : إن القياس عند مالك - إن جاز أن نطلق عليه اسم القياس - فهو قياس « في مرحلة مبتدئة أو قريبة منها ، لا يسهل لك القول بأنه القياس والاعتبار الذي يستحق هذا الاسم على إطلاقه وينزله صاحبه منزلة تالية للآثار ، ويراها شيئاً بعدها » (٢) . ثم يقول الأستاذ الخولي : إن مفهوم ( القياس ) عند مالك يختلف عن المفهوم الأخير للقياس بعد استبحار الدراسة فيه ، وتقدم العقل الإسلامي فيها (٣) .

ويقول : « نعم يختلف ما يمكن أن نسميه قياساً عند الشيخ عن القياس الأخير منطقياً ودقة وأصالة وسعة ووضوحاً ، حتى لتشعر حين تقرر النواحي كلها في قياس صاحبنا أنه لا يسمى قياساً - إن كان - إلا بضرب من التجوز أو ما يشبهه » (٤) .

(١) انظر : مختصر تنقيح الفصول للقرافي ص ٦٦ .

(٢) مالك بن أنس ( ص ٧٣٦ ) . (٣) المرجع السابق ( ص ٧١٩ ) .

(٤) نفس المرجع ( ص ٧٢٠ ) .

ثم يمضي الأستاذ الخولي في فكرته فيهاجم الأستاذ محمدًا أبو زهرة ؛ لأنه قال : أن مالكًا عرف القياس وعمل به ، وأنه كان أمرًا لا بد منه لمثل مالك (١) .

كما يناقش الأستاذ أمين الخولي المثال الذي أورده الأستاذ أبو زهرة كمثال لعمل مالك بالقياس - وهو مسألة زوجة المفقود - فيقول عنه : إن هذا المثال لا يسهل اعتباره شاهدًا لعمل مالك بالقياس ؛ لأن مالكًا يقول فيه ( وذلك الأمر عندنا ) وليس هذا إلا اتباعًا منه لعمل أهل المدينة ، وليس قياسًا منه نفسه (٢) .

هذا ما يذكره الأستاذ أمين الخولي . لكننا نوافق أستاذنا الكبير أبو زهرة في أننا نجد للمالك في الموطأ أقيسة كاملة صحيحة جديدة باسم القياس بأنضح معنى . وكيف لا يقيس مالك ، وقد قاس الصحابة قبله أقيسة كاملة ؟ بل قيس في عهد النبي ﷺ وبإشرافه أيضًا (٣) ثم هل مفهوم ( القياس الشرعي ) يقتضي حقًا أمورًا كثيرة لم تكن موجودة عند مالك ؟ أم أن القياس في الأمور الشرعية هو النمط العقلي الفطري الذي يتجه إليه على الفور كل من لا يجد في النصوص ما يبحث عنه ، فهو يقيس على ما ورد فيها ؟ .

ثم إننا لا نريد أن ندخل في جدلٍ حول المثال الذي أورده الأستاذ أبو زهرة وأوله الأستاذ الخولي . ومن ثم نقدم للأستاذ أمين الخولي مثالين آخرين عمل فيهما مالك بالقياس عملاً صريحًا ، ونسبه إلى نفسه دون أن يقول فيه - أو يقول أحد غيره - : إنه اتباع لعمل أو إجماع سابقه من أهل المدينة . وهذان المثالان - بالإضافة إلى ما ذكرناه في أول هذا الفصل - هما إباحة قتل كل ما عقر الناس في الحرم ؛ قياسًا على ما أمر رسول الله ﷺ بقتله فيه (٤) ، وتقدير قيمة أقل المهر ؛ قياسًا على أقل ما يجب فيه قطع يد السارق بجماع القيمة المعتبرة في كل (٥) .

ثم إننا نقول : أليس عمل سابقه مالك من أهل المدينة بالقياس ، وأخذه عنهم في ذلك يدل وضح على أن القياس قد عرف قبل مالك ؟ ثم ألا يدل عمله أيضًا بما أجمعوا عليه من أقيسة على أنه يعمل هو الآخر - ضمنا - بهذه الأقيسة ؟ .

وكيف لا يعرف مالك القياس والعمل به في وضوح ونضوج فكرته في ذهنه - وقد

(١) انظر مالك لأبي زهرة ( ص ٣٤٢ ) .

(٢) راجع : مالك بن أنس للخولي ( ص ٧٢١ ) ، وتنوير الحوالك ( ٩٥/٢ ) ، ومالك لأبي زهرة ( ص ٣٤٤ ) .

(٣) راجع ما يذكره أبو زهرة في كتابه ( ص ٣٤٣ - ٣٤٤ ) ، مما نوافق عليه تمامًا .

(٤) انظر الموطأ ( ص ٣٥٧ ) .

(٥) المرجع السابق ( ٥٢٨/٢ ، ٨٣١ - ٨٣٣ ) .

عمل به أبو حنيفة قبله حتى اشتهر به وجرى ذلك على ألسنة الناس ؟ .  
 أما معرفة تفصيلات التقعيد الأصولي التي قررها الأصوليون بعد القرن الثاني فليست  
 لازمة لأصل العمل بالقياس ووضوح فكرته في ذهن الفقيه ، ومن ثم عمل به منذ عصر  
 الصحابة (١) . ومن عملهم وعمل الفقهاء بعدهم بالقياس قعد الأصوليون بعد القرن  
 الثاني جوانبه وشروطه التفصيلية بعد استبحار الدراسة النظرية .  
 نريد أن نصل من كل ذلك إلى أن مالكا كان يلجأ إلى القياس إذا لم يجد نص قرآن  
 أو سنة صحيحة أو إجماعاً معتبراً عنده . وكان يعمل بالقياس عندئذٍ ما دام القياس  
 يحقق المقاصد الشرعية عنده . لكنه أيضاً كان يلجأ إلى طرق أخرى للاجتهاد حين كان  
 يرى أن العمل بها أكثر تحقيقاً لمقاصد التشريع وأهدافه ومقرراته ، وهذا ما سنعرض له  
 في الصفحات التالية .

\* \* \*

(١) راجع مثلاً : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ( ص ٤٥٠ - ٤٥٣ ) .

الفصل السادس الاستحسان والمصلحة المرسله

١ - بين الاستحسان والمصلحة

مما لاشك فيه أن عصر مالك بن أنس لم يشهد ذلك الاضطراب الشديد الذي حدث بعده ، بين جمع من الأصوليين والفقهاء فيما يتصل بمصطلحي ( الاستحسان ) و( المصالح المرسله ) واستخدامهما ومجال العمل بكل منهما في نطاق الشريعة الإسلامية . لكنه مما لاشك فيه أيضًا أن من يتبع فقه مالك ؛ فسوف يجد فيه ما يقطع باستخدامه لبعض معاني هذين المصطلحين ، كما تحدث عنهما الأصوليون والفقهاء بعده . وإذا كان ما يعيننا في هذا البحث هو تقرير خطة مالك الفقهية ، بما تحتويه من بيان موقفه من مصادر التشريع المختلفة - فإننا سنصرف جهدنا في هذا الفصل إلى تقرير موقفه نفسه - كما يستخلص من فقهه - من الاستحسان والمصلحة المرسله ومدى العمل بهما ، وصلة ذلك بالنصوص والقياس عنده .

وقد جمعت الحديث عن الاستحسان والمصلحة معًا في فصل واحد ؛ لأن كثيرًا من الباحثين يعتبرون العمل بكل منهما مرتبطًا إلى حد كبير بالعمل بالآخر - وهذا يصدق على مالك بالذات - إلى حد أن الأستاذ محمد الخضري يعبر عن هذا الاتجاه بقوله : « قد شرع مالك ﷺ العمل بالمصالح المرسله ، وليست إلا نوعًا من الاستحسان » (١) . وسنرى أنه توجد رابطة فعلاً بين العمل بكليهما عند مالك .

\*\*\*

٢ - الاستحسان

روي عن مالك أنه قال : « الاستحسان تسعة أعشار العلم » (٢) ، فماذا كان يعني بهذا المصطلح ؟ .

(١) تاريخ التشريع الإسلامي ( ص ١٩٧ ) ، وراجع أيضًا : أحكام القرآن لابن العربي ( ٧٤٥/٢ - ٧٤٦ ) والاعتصام ( ٣١٩/٢ ) ، والمواقفات ( ١٠٣/٤ ، ١٠٤ ) ، وإرشاد الفحول ( ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ) ، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ( ص ٢٣٦ - ٢٤٥ ) ، والمصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ( ص ٣٨ ، ٤٥ ، ٤٨ ) . (٢) الاعتصام ( ٣٢٠/٢ ) .



إننا نعلم مما سبق أن مالكا كان يأخذ بالقرآن والسنة والإجماع على التفصيل السابق ، ثم كان يأخذ بالقياس إذا لم يجد في المسألة نص قرآن أو سنة أو إجماعاً ، لكن هل كان يأخذ عندئذٍ بكل قياس عقلي ممكن في كل مسألة تعرض له على هذا النحو ؟ أعني : هل كان يأخذ بالقياس بصورة مطلقة حين لا يجد نصاً أو إجماعاً معتبراً عنده ؟ إننا نجد الجواب عن ذلك في قول مالك : « إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة » (١) . فهو يدل على أنه كان يرى أنه لا ينبغي للفقهاء أن يأخذوا بكل قياس عقلي يطرأ على فكره في المسألة المعروضة عليه حيث لا نص ولا إجماع . وهذا هو معنى الاستحسان الذي عمل به ، وقال عنه : إنه تسعة أعشار العلم .

وتفصيل ذلك أن مالكا لاحظ أن الإمكانيات العقلية لكل فقيه تقدم له كثيراً من الأقيسة في المسائل التي يبحث عن حكم ذي مستند لها ، وهي أقيسة مستوفية لشروط القياس الشرعي في شكلها وطريقة إجرائها وأركانها ، بيد أنه عند العمل بكثير منها يلاحظ الفقيه أن العمل بها يتعارض مع أهداف التشريع الإسلامي - الذي يدور الاجتهاد في نطاقه - كما يتعارض مع مقرراته المستخلصة من كثير جداً من النصوص والتشريعات الثابتة ، وهنا يرى مالك أن اتباع مطلق القياس عندئذٍ لا يؤدي إلى تحقيق ما جاء التشريع لتحقيقه من مصالح الناس ، فيرى عندئذٍ أن الأحسن له أن يترك القياس إلى ما يخالفه مما يحقق أهداف التشريع ومقرراته .

وهو هنا لا يترك القياس إلى ذوقه الخاص الذي يختلف بين الفقهاء ولا ينضبط أمره ، بل إنه يتركه إلى مقررات وأهداف قررها الشرع بنصوصه المتأزرة .

ومن ثم يقول الشاطبي عن الاستحسان : « وهو في مذهب مالك : الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي . ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ، فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه ، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة ، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك . وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي ، والحاجي مع التكميلي ، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد ؛ فيستثنى موضع الحرج » (٢) .

ويجب أن ننبه على أن ترك مالك للقياس العقلي عندئذ لا يعني بحال رفضه العمل بأصل القياس كمصدر تشريعي مستقل، إنما يعني فحسب ترك العمل به في مسائل محددة، تستثنى من أصل العمل بالقياس؛ حيث يؤدي هذا الاستثناء التارك للقياس إلى تحقيق مقررات الشرع وأهدافه من مصالح الناس العامة.

ويرى الشاطبي بحق أن مالكاً حين يلجأ إلى هذا الاستثناء إنما يتبع أيضاً ما قرره الشارع من استثناء بعض المسائل من الأصول والقواعد العامة؛ بغية تحقيق مصالح الناس، حيث يقول: «وهو<sup>(١)</sup> ظاهر، وله في الشرع أمثلة كثيرة: كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيع لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ومثل بيع العريّة<sup>(٢)</sup> بخرصها تمراً، فإنه يبيع الرطب باليابس، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمعري، ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراء، كما أن ربا النسبئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه.

ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف... وسائر التراخيص التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المال في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة؛ فكان الواجب رفع ذلك المال إلى أقصاه<sup>(٣)</sup>.

ومثله الاطلاع على العورات للتداوي، والقراض والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشباه من هذا القبيل كثيرة.

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة، وعليها بنى مالك وأصحابه<sup>(٤)</sup>.

ومن أمثلة عمل مالك بالاستحسان بهذا المعنى استحسانه - ومعه جمع من الفقهاء - دخول الحمام من غير تقدير أجره، ولا تقدير مدة اللبث ولا تقدير الماء المستعمل. والأصل

(١) يعني (الاستحسان) بهذا المعنى.

(٢) العرية فسرهما مالك بأنها: أن يعري الرجل الرجل نخلة، ثم يتأذى بدخوله عليه، فرخص له أن يشتريها منه (انظر الموطأ ٦١٩/٢)، وهي مستثناة من أصل تحريم رسول الله ﷺ لبيع الرطب بالتمر حيث رخص في بيعها بخرصها من التمر (انظر: المرجع السابق ص ٦٢٠).

(٣) يعني: الرجوع فيه إلى الهدف المتبعي منه. (٤) الموافقات (١٠٤/٤).

العام في هذا هو المنع ؛ قياسًا على منع كل ما فيه غرر وجهالة ، إلا أن الاستحسان هنا يرجع إلى أن هدف الشارع في المعاملات هو التيسير على الناس والتسامح في بعض أنواع الغرر التي يضيق الاحتراز عنها مع تفاهة ما يحصل فيها من الغرر » (١) .

قال العلماء : وقد بالغ مالك في هذا الباب ، وأمعن فيه ؛ فيجوز أن يستأجر الأجير بطعامه ، وإن كان لا ينضبط مقدار أكله ، ليسار أمره وخفة خطبه وعدم المشاحة . و فرق بين تطرق يسير الغرر إلى الأجل فأجازته ؛ وبين تطرقه للثمن فمنعه ، فقال : يجوز للإنسان أن يشتري سلعة إلى الحصاد أو إلى الجذاز ، وإن كان اليوم بعينه لا ينضبط . ولو باع سلعة « بدرهم أو ما يقاربه » لم يجز ، والسبب في التفرقة المضايقة في تعيين الأثمان وتقديرها ليست في العرف ، ولا مضايقة في الأجل ؛ إذ قد يسامح البائع في التقاضي الأيام ، ولا يسامح في مقدار الثمن على حال .

ويعضده ما روي عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بشراء الإبل إلى خروج المصدق (٢) ، وذلك لا ينضبط يومه ولا يعين ساعته ، ولكنه على التقريب والتسهيل .

فتأملوا كيف وجه الاستثناء من الأصول الثابتة بالخرج والمشقة . وأين هذا من زعم الزاعم أنه استحسان العقل بحسب العوائد فقط ؟ فتبين لك بون ما بين المنزلتين » (٣) .

ويروي الشاطبي أيضًا أن من عمل مالك بالاستحسان بهذا المفهوم مراعاته لخلاف العلماء في المسألة ، وتركه أصل القياس العام في ذلك ، ويقول : « وهو أصل في مذهب مالك يبني عليه مسائل كثيرة » منها : أن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة ولم تغير أحد أوصافه فلا يتوضأ به ، بل يتيمم ويتركه ، فإذا توضأ به وصلى أعاد ما دام في الوقت ، ولم يعد بعد الوقت . وإنما قال مالك : ( يعيد في الوقت ) مراعاة لقول من يقول : إنه طاهر مطهر ، ويرى جواز الوضوء به ابتداء . وكان قياس هذا القول في مذهب مالك أن يعيد أبدًا ؛ إذ لم يتوضأ إلا بماء يصح له تركه والانتقال عنه إلى التيمم ، إلا أنه ترك القياس هنا مراعاة لخلاف بعض العلماء في ذلك .

ومنها مسألة : من نسي تكبيرة الإحرام ، وكبر للركوع ، وكان مع الإمام فقد وجب عليه

(١) الاعتصام ( ٣٢٧/٢ ) .

(٢) هو الذي يعد أموال الزكاة ويراجع ما يملكه المسلمون منها ليتحقق من صحته وصدقهم عند جمع الزكاة . انظر منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٤١٣ ومراجعته .

(٣) الاعتصام ( ٣٢٨/٢ ، ٣٢٩ ) .

أن يتمادى ويكمل الصلاة مراعاة لمن قال : إن ذلك يجزئه . فإذا سلم الإمام أعاد المأموم (١) . ويقول الشاطبي : إن مراعاة مالك لخلاف العلماء معه في بعض المسائل ، واستثناء الحكم فيها من أصله العام يقوم على أنه يرى أن دليل المخالف أحياناً وجيه يمكن التعويل عليه (٢) . ويبدو أن مالكاً عندئذ كان يرى أن دليله الخاص الذي استند إليه في المسألة راجح ، لكن دليل المخالف أيضاً يحتوي قدرًا كبيرًا من الوجاهة وإمكان الصحة ؛ بحيث يمكن التعويل عليه أيضًا ، ومن ثم يراعي خلافه في بعض فروع المسألة ، مستثنياً هذه الفروع من أصل قوله العام فيها . وسنرى فيما بعد أن مالكاً لم يكن يرى أن اجتهاده الخاص في كل مسألة هو الحق الذي لا جدال فيه ، وأن اجتهاد غيره فيها هو الباطل الذي لا مراء فيه . هذا هو معنى « الاستحسان » (٣) ومجال العمل به عند مالك . وعليه لا يدخل فيه عنده ما يذكر بعض الفقهاء والأصوليين ، مما هو متفق عليه بين جميع الفقهاء ، من مثل الرجوع إلى النص الخاص في المسألة وترك اجتهاد الفقيه المخالف فيها ، أو ترك قياس ضعيف لقياس أقوى هو في نفس الوقت أكثر تحقيقاً للمصلحة وأهداف الشرع ، ومن يخالف في هذا من الفقهاء ؟ .

كما أنه لا يدخل في مفهوم الاستحسان عند مالك ما يذكره بعض الفقهاء والأصوليين مما هو متفق على رفضه إطلاقاً ، مثل ترك القياس لمجرد التشهي دون رجوع إلى اعتبار شرعي آخر مقبول ، ومثل ترك القياس لما ينقدح في ذهن الفقيه مما يعجز عن التعبير عنه أو إدراكه بوضوح (٤) .

ومما لاشك فيه أن ترك مالك لأصل الدليل الكلي عندما يستحسن إنما هو لما يراه في هذا الترك من تحقيق لمصالح الناس العامة ، التي قررتها النصوص وتغيثها مقررات التشريع وأهدافه بعامة . وهنا توجد الرابطة الوثيقة بين « الاستحسان » و « المصلحة » عنده ، إلا أننا نجد في فقهه أيضاً ما يدل بوضوح على أن مستنده الأصيل في مسائل أخرى كثيرة هو الرجوع إلى « المصلحة » ، كمصدر تشريعي مستقل يبنى عليه - ابتداء - حكمه في المسألة . وهذا هو الفرق بين « الاستحسان » و « المصلحة المرسله » عنده .

(١) الاعتصام ( ٢ / ٣٢٩ ، ٣٣٠ ) . (٢) المرجع السابق ( ص ٣٣٠ ) .

(٣) راجع أيضاً : أحكام القرآن لابن العربي ( ٢ / ٧٤٥ ، ٧٤٦ ) ، وإرشاد الفحول ( ص ٢٢٤ ) .

(٤) راجع : المستصطفى ( ١ / ١٣٧ ، ١٣٨ ) ، والفكر السامي ( ١ / ٦٤ ) ، والإحكام للأمدي ( ٤ / ٢١١ ) ،

( ٢١٢ ) وكشاف اصطلاحات الفنون ( ١ / ٣٩١ ) ، ومصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص ٥٨ ،

### ٣ - المصالح المرسله

يقرر أستاذنا الدكتور مصطفى زيد بحق الفارق الدقيق بين الأمرين بقوله : « أما مالك إمام دار الهجرة فإن للمصلحة المرسله عنده شأنًا آخر ، وذلك أنه بنى الأحكام عليها بوصفها أصلًا مستقلًا ، ثم اعتد بها مرة ثانية ؛ إذ اعتبر الاستحسان القائم على رعايتها ، ولكن بوصف المسائل التي استحسنت فيها استثناء من أصل عام هو القياس . وقد أكثر من بناء الأحكام على المناسب المرسل ، كما أكثر من الاستحسان الذي قال فيه : إنه تسعة أعشار العلم ، فكان من الطبيعي أن يشتهر بها حتى يشيع أنه القائل بها وحده » (١) .

للمصلحة إذن شأن خاص عند مالك بالذات ، فهو يرجع إليها حينما يترك القياس الكلي مستحسنًا ، ثم هو يرجع إليها كأصل مستقل تنبني عليه الأحكام ابتداءً ، ثم هو في رجوعه إليها أكثر من ذلك حتى ليعتبر القول بالمصلحة من خصوصيات مذهبه (٢) . ويعرف الشاطبي المصالح المرسله ابتداءً بأنها التي يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين ، فليس فيه بذاته نص خاص يأمر به أو ينهى عنه ، وليس فيه أيضًا قياس على نص خاص (٣) .

ثم يقرر الشاطبي أن القول بالمصالح المرسله وتطبيقها في الفروع الفقهية « ليس متفقًا عليه بين الفقهاء » ، إلا أن مالكًا يذهب إلى اعتبارها ويكثر من بناء الأحكام عليها (٤) . وينبه الشاطبي على أنه وإن لم يكن في المصلحة المرسله نص خاص أو قياس على نص خاص فإنه « يوجد للمعنى المناسب فيها جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل خاص به » (٥) ، وهو ما يرجع إليه الفقيه حين يعمل بها .

ومن أمثلة عمل مالك بالمصالح المرسله ما قاله في الزعفران المغشوش إذا وجد بيد الذي غشه ، حيث قال : إنه يتصدق به على المساكين قل أو كثر . ويقول الشاطبي : إنه يماثل إراقة عمر للبن المغشوش بالماء « ووجه ذلك التأديب للغاش . وهذا التأديب لا نص يشهد له ، لكن من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة » ، « على أن أبا الحسن اللخمي قد وضع له أصلًا شرعيًا ، وذلك أنه عليه السلام أمر بإكفاء القدر الذي أغليت بلحون

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي ( ص ٤٨ ) . (٢) راجع مثلاً : إرشاد الفحول ( ص ٢٨١ ) .

(٣) الاعتصام ( ٢٨١/٢ ) . (٤) المرجع السابق ( ص ٢٨٢ ) .

(٥) نفس المرجع السابق ( ص ٢٨٧ ) .

الحر قبل أن تقسم ، وحديث العتق بالمثلة أيضًا من ذلك » (١) .

ومن مسائل مالك في المصلحة المرسلة أيضًا أنه إذا اشترى مسلم من نصراني خمرا ، فإنه يكسر الإناء ويراق ما فيه على المسلم ، ويتصدق بالثمن أدبًا للنصراني إذا لم يكن قد قبضه بعد (٢) .

وأيضًا فإن مالكًا جوز قتل الجماعة بالواحد ، « والمستند فيه المصلحة المرسلة ؛ إذ لا نص على عين المسألة ، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه » ، وعليه يجري عند مالك قطع الأيدي باليد الواحدة ، وقطع الأيدي في النصاب الواجب (٣) . وفي الحقيقة إن عمر بن الخطاب قد قتل الجماعة بالواحد ، ولم يخالفه في ذلك أحد من الصحابة مما اعتبره بعض الفقهاء إجماعًا سكوئيًا منهم على ذلك (٤) ، ومن ثم يمكننا أن نعتبر قول مالك بذلك اتباعًا منه لهذا الإجماع ، أو لقول الصحابي الذي لم يخالف ما يطلق عليه « إجماع أو عمل أهل المدينة » . بيد أن مستند عمر بن الخطاب نفسه في ذلك إنما هو مراعاة معنى « المصلحة المرسلة » (٥) ، الذي مما لا شك فيه أن مالكًا قد لحظه وراعاه ، ومن ثم فقد عدى العمل بمستنده في فتواه بقطع الأيدي باليد الواحدة ، وقطعها في النصاب الواحد الذي يجب فيه القطع . وهو - وإن كان في الإمكان أن نعتبره قياسًا على فعل الصحابي المجمع عليه - مراعاة واضحة لمستند العمل بالمسألة أصلًا ، وهو « معنى المصلحة المرسلة » .

ومن عمل مالك بالمصلحة المرسلة إجازته تنصيب الأمثل من غير المجتهدين إمامًا إذا لم يوجد مجتهد ؛ لأن ترك الناس دون إمام فوضى تبعث على الهرج والفساد ، وليس في تنصيب مثله إمامًا من فساد إلا فوت الاجتهاد ، والتقليد كاف حينئذ . ومن ذلك إجازة بيعه المفضول مع وجود الأفضل إذا خيف اضطراب أمور الناس ، وعدم إقامة مصالحهم إذا لم يبايع المفضول عندئذ (٦) .

(١) الاعتصام (٣٠٠/٢) . وقد سبق أن مالكًا رد خبر إكفاء القدر لمخالفته القواعد الشرعية المقررة . كما أننا نلاحظ أن قول مالك بالتصدق بالزرعفران المغشوش يختلف عن إراقة عمر للبن المغشوش بالماء في أن المادة المغشوشة هنا لم ترق بحيث لا يتفجع بها أحد ، إنما تركت لانفعا الفقراء والمساكين بها ، وإن كانا يتفقان في إهدار قيمة المغشوش على الغاش تعزيرًا له . انظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ( ص ٤٧٣ ، ٤٧٤ ) ومراجعته .

(٢) الاعتصام (٣٠٠/٢) . (٣) المرجع السابق ( ص ٣٠١ ، ٣٠٢ ) .

(٤) انظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ( ص ٢٨٠ - ٢٨٣ ) ومراجعته .

(٥) المرجع السابق ( ص ٢٨٣ ) .

(٦) انظر : الاعتصام (٣٠٢/٢ - ٣٠٦) ، والمصلحة في التشريع الإسلامي ( ص ٥١ ، ٥٢ ) .

لكن ، ما شروط ومجال العمل بالمصالح المرسله عند مالك ؟  
يقرر الشاطبي ذلك حيث يقول : إنه يجب أن يتوفر في المصلحة حينئذ ثلاثة أمور  
هي :

أولاً : أن تلائم مقاصد الشارع ؛ بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله المقررة ، ولا دليلاً  
من أدلته القطعية . وبهذا يتضح خطأ ما ذكره جولدتسيهر عن المصلحة عند مالك ،  
حيث ذكر أنه كان يرى أن « من الممكن التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة إذا ما  
ثبت أن مصلحة الجماعة تتطلب حكماً يغير حكم الشرع » (١) .

ومن البين الجلي من كل ما سبق أن مالكاً حين يعمل بالمصلحة المرسله يرجع إلى  
هذه المقررات العامة ، وهو نقيض ما يذكره جولدتسيهر .

ثانياً : أن تكون معقولة في ذاتها ، بحيث إذا عرضت على العقول تلتقتها بالقبول ،  
ومن ثم « فلا مدخل لها في التعبدات ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية ؛ لأن  
عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل كالوضوء والصلاة والصيام في زمن  
مخصوص دون غيره » .

ثالثاً : أن يؤدي الأخذ بها إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين ، وذلك  
من باب ( ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ) (٢) .

ويشرح الشاطبي الشرط الثاني الذي يتضمن مجال العمل بالمصالح المرسله بقوله :  
« ولذلك التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني ، وإن ظهرت لبادي الرأي ،  
وقوفاً على ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه ، فلم يلتفت في  
إزالة الأخبث ورفع الأحداث إلى مطلق النظافة التي اعتبرها غيره ، حتى اشترط في رفع  
الأحداث النية (٣) ، ولم يقيم غير الماء مقامه عنده - وإن حصلت النظافة (٤) - حتى  
يكون بالماء المطلق ، وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في  
التحريم والتحليل والإجزاء ، ومنع من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصر في الكفارات  
على مراعاة العدد .. وما أشبه ذلك » (٥) . ويقول الشاطبي : إن دوران مالك في ذلك

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام ( ص ٢٢٨ ) . (٢) الاعتصام ( ٣٠٧/٢ ، ٣١٢ ) .

(٣) يعني وإن لم تكن النية مؤثرة بذاتها في إزالة الأحداث ؛ إذ المؤثر فعلاً هو الغسل بالماء . وذلك ؛ لأن  
النصوص وردت بإيجاب النية في ذلك ، ومن ثم وجب الالتزام بها .

(٤) يعني بغير الماء من بعض السوائل الأخرى الطاهرة .

(٥) الاعتصام ( ٣١١/٢ ) .

كله على الوقوف على ما حده الشارع في العبادات ، دون أن ينظر فيها إلى معنى مناسب « لقلة ذلك في التبعيدات وندوره ، بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول ، فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية . نعم ، مع مراعاة مقصود الشارع ، أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصله ، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله زاعمين أنه خلق الربقة وفتح باب التشريع . وهيهات ، ما أبعد من ذلك ﷺ بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع بحيث يخيل لبعض أنه مقلد لمن قبله » (١) .

نخلص من هذا إلى أنه بالرغم من أن مالكا يكثر من مراعاة معنى ( المصلحة المرسله ) في فروع الفقهية - إلا أنه لم يعمل بها عملاً مطلقاً لا يحده قيود أو شروط . إنما كان للعمل بها عنده حدود وشروط مقيدة .

وقد بحث الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي شروطاً شرعية العمل بالمصلحة ، وانتهى إلى أنه يشترط لصحة العمل بها في الشريعة الإسلامية ما يأتي :

أولاً : أن تندرج في مقاصد الشارع التي تنحصر في حفظ خمسة أمور ، هي : الدين والنفس والعقل والنسل والمال .

ثانياً : أن لا تعارض القرآن الكريم .

ثالثاً : أن لا تعارض سنة رسول الله ﷺ .

رابعاً : أن لا تعارض القياس .

خامساً : أن لا يفوت العمل بها مصلحة أهم منها أو مساوية لها ترجحها اعتبارات أخرى (٢) .

ويذكر الدكتور محمد سعيد رمضان أن هذه الضوابط « متفق عليها ، لا مجال للنزاع فيها » (٣) . ثم يذكر أن أبرز ما يترتب على ضبط المصلحة بهذه الضوابط أنه « لا يجوز تخصيص شيء من الكتاب أو السنة بالمصلحة المجردة ؛ لأن الكتاب إنما يفسره أو يقيده أو يخصه كتاب مثله أو سنة ثابتة ، والسنة إنما يفسرها أو يقيدها أو يخصها سنة مثلها أو آية من الكتاب . والمصلحة العارية عن شاهد من أصل تقاس عليه ليست

(١) المرجع السابق ( ص ٣١١ ، ٣١٢ ) .

(٢) انظر : ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، الباب الثاني .

(٣) المرجع السابق ص ٤١١ .



واحدة منهما ، بل هي - بسبب مخالفتها للكتاب أو السنة - تعتبر مصلحة موهومة ، وهي إذن باطلة .

ولم يخالف في هذا أحدٌ من الأئمة الأربعة لا في أصوله وقواعده ، ولا في فتاواه واجتهاداته الجزئية <sup>(١)</sup> .

ولنا على ذلك كله عدة ملاحظات :

**الأولى :** أن استقراء فقه مالك يدل فعلاً على أنه كان لا يعمل بالمصلحة المرسلة إلا إذا اندرج العمل بها في مقاصد الشارع العامة ، وإن لم يدل عليها بذاتها دليل خاص . وهو ما ذكره الشاطبي فيما سبق .

**والثانية :** أن استقراء فقه مالك يدل أيضاً على أنه كان لا يعمل بالمصلحة المرسلة إذا عارضت نصّ الكتاب أو السنة ، كما يدل أيضاً على أنه لم يكن يخصص شيئاً منهما بالمصلحة المجردة - كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين <sup>(٢)</sup> الذين رد عليهم الدكتور محمد سعيد رمضان بما نوافقه عليه <sup>(٣)</sup> .

**والثالثة :** أن الضابط الخامس فيما ذكره الدكتور محمد سعيد رمضان يتضمن أمراً بدهياً يمكن أن يطبق على كل دليل آخر ، وأعني أن لا يفوت العمل بالمصلحة المرسلة مصلحة أهم منها . وقد ألمح الشاطبي أيضاً إلى ذلك فيما ذكره .

**والرابعة :** أنه يمكن أن يضاف إلى هذه الضوابط ما ذكره الشاطبي من عدم الالتفات إلى المعاني المرسلة في الأمور التعبدية المحضة التي يجب الالتزام فيها بمطلق ما جاءت به النصوص الخاصة .

**والخامسة :** أن استقراء فقه مالك يدل على أنه كان أحياناً يراعي المصلحة ، وإن عارضت القياس ، ومن ثم لا أوافق على ضرورة الضابط الرابع فيما ذكره الدكتور محمد سعيد رمضان . وأرى أن ما ذكره الشاطبي صحيح في أن مقتضى عمل مالك بالاستحسان - كما سبق - رجوعه إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ، حينما

(١) ضوابط المصلحة ( ص ٤١١ ، ٤١٢ ) .

(٢) راجع مثلاً : أحكام القرآن لابن العربي ( ٢٠٤/١ ) ، والفكر السامي : ( ٧٣/١ ، ٧٤ ) .

(٣) راجع مسائل : إباحة قتل الزنديق المستتر وإن أظهر التوبة ( ص ١٨٠ - ١٨٢ ) ، وجواز التسعير

( ص ١٨٢ ، ١٨٣ ) ، وعدم وجوب الإرضاع على الزوجة إذا كانت شريفة متضررة ( ص ١٩٠ ، ١٩١ ) ،

وضرب المتهم بالسرقة ليعترف ( ص ١٩١ ، ١٩٢ ، ٣٣٧ ) ، وقد بحثها الدكتور محمد سعيد رمضان بحثاً

جيداً ودقيقاً ، وانتهى بي البحث المستقل أيضاً إلى مثل ما انتهى إليه فيها .

يكون إجراء القياس في مسألة ما مؤدياً إلى فوت مصلحة أو جلب مفسدة ، أو مؤدياً إلى الحرج بالناس ، فيستثنى موضع الحرج من أصل العمل بالقياس .

وليس هناك مقرر شرعي أو أمر متفق عليه يحول دون الرجوع للمصلحة وترك القياس ، إذ ليست مراعاة القياس - كمصدر تشريعي مستقل - أولى من مراعاة المصلحة المدرجة في مقاصد الشارع ومقرراته العامة ، وبخاصة حين يؤدي اتباع القياس إلى نقيض ذلك . وليست الأقيسة الفقهية التي تخطر على ذهن الفقيه أمراً منزلاً منصوصاً عليه كالقرآن والسنة بحيث تصبح لها هذه الأسبقية المطلقة في مجال تعارض الأدلة ؛ إذ ليس القياس في نهاية الأمر إلا نتيجة لجهود الفقيه واجتهاده في المسألة ، وهكذا شأن المصلحة المرسله أيضاً ، فليس للقياس إذن هذه الأسبقية المطلقة التي للنصوص .

أما القول بأن القياس الصحيح لا يمكن أن يعارض المصلحة المرسله الصحيحة فهو قول نظري غير مقبول ؛ إذ إن الاعتبارات التشريعية الناتجة عن الاجتهاد كثيراً ما تتعارض في نظر الفقيه في صورة وجهات نظر متعددة ومتعارضة يحتوي كل منها على ما يؤيد الأخذ به ، إلا أنه ينتهي إلى ترجيح أحدها بالنظر إلى أمور معينة يراعيها .

وقد أحس الدكتور محمد سعيد رمضان أن أخذ مالك وغيره بالاستحسان بالمعنى السابق يناقض ما ذكره من هذا الضابط - الذي نخالفه في حتمية الأخذ به - فعقد فصلاً بعنوان : ( ليس في الأخذ بالاستحسان ما يخالف هذا الضابط ) (١) حاول فيه تأويل المسائل التي ترك القياس فيها للاستحسان - على النحو السابق - بأنها ترجع على وجه العموم إلى مستند من الشرع ونصوصه هو الدليل المعارض للقياس في المسألة ، وهو الذي يؤخذ به في مقابله ، أو أن علة القياس مفقودة في هذه المسائل خاصة ، « فليس حكمها عند القائلين بها معتمداً في الحقيقة على دليل مستقل يسمى ( الاستحسان ) ، وإنما هو معتمد على ما يصلح أن يكون دليلاً شرعياً لذلك ، وإن سكتوا عنه مكتفين بلفظ الاستحسان » (٢) .

وأرى - بعد مراجعة ما ذكره تفصيلاً في هذه المسائل - أن في هذا التأويل نوعاً من البعد ينبغي عدم اللجوء إليه في تكييفها الفقهي ؛ لأن ما يصح عندنا أن نطلق عليه دليلاً شرعياً في المسألة هو ما نجد فيه نصاً خاصاً من القرآن أو السنة ، أما ما يرجع إلى الأصل

(١) انظر : ضوابط المصلحة ( ص ٢٣٦ - ٢٤٧ ) .

(٢) المرجع السابق ( ص ٢٤٢ ) .

المتفق عليه راعاه الشارع في جميع المسائل والفروع فلا يمكن أن يعتبر بحال دليلاً شرعياً بمعنى النص الخاص في المسألة ، كما أن القول بأن علة القياس مفقودة في بعض هذه المسائل خاصة يحتوي قدرًا من التكلف في التأويل ، مع أنه ليس هناك محذور يترتب على القول بترجيح الرجوع إلى المصلحة المرسله في مقابل قياس ؛ لأن المصلحة المعتبرة هنا مندرجة في مقاصد الشارع ومقرراته العامة ، التي تآزرت عليها النصوص ، وإن لم يشهد لها أصل خاص بالاعتبار بطريق مباشر .

\* \* \*

القَصْدُ السَّالِحُ سد الذرائع

يقرر الشاطبي معنى ( سد الذرائع ) فيقول : إنها توجد « حيث يكون العمل في الأصل مشروعًا ، لكن ينهى عنه لما يقول إليه من المفسدة » (١) .

وقد عمل مالك بسد الذرائع في أكثر أبواب الفقه ؛ لأن حقيقة التوسل إلى ما هو مصلحة (٢) . ومن ثم يعتبر الأستاذ محمد أبو زهرة أن اعتبار مالك لسد الذرائع يُعدُّ من وجه توثيقًا لمبدأ ( المصلحة ) الذي استمسك مالك بعروته ، حيث اعتبر أن المصلحة هي الثمرة التي أقرها الشارع واعتبرها ودعا إليها ، فكل ما يؤدي إليها بطريق القطع ، أو بغلبة الظن ، أو في الكثير - وإن لم يكن الغالب - يكون مطلوبًا بقدره ، ومن ثم كانت ( المصلحة ) بعد النص القطعي هي قطب الرحي في المذهب المالكي (٣) . وهذا حق فقد رأينا أنه يُجرى القياس ما دام مُحَقَّقًا للمصلحة عنده ، فإذا لم يحققها تَرَكَه إلى الاستحسان ، أو لجأ إلى المصلحة المرسله ، ثم إن عمله بسد الذرائع أيضًا كان هدفه تحقيق ما يراه مصلحة معتبرة .

وقد أكثر مالك إكثارًا شديدًا من العمل بسد الذرائع ، إلى حَدِّ أَنْ اغْتَبِرَ الْعَمَلُ بِهَا مِنْ خُصُوصِيَّاتِ مَذْهَبِهِ ، تَمَامًا كَمَا حَدَثَ بِالنِّسْبَةِ لِعَمَلِهِ بِالْمَصْلِحَةِ الْمُرْسَلَةِ . يقول الشاطبي : « وكان مالك - رحمه الله تعالى - شديد المبالغة في سد الذرائع » (٤) . ويقول زميلنا الأستاذ محمد هشام برهاني : « وليس في المذاهب الأربعة المنتشرة ولا في غيرها مَنْ بَلَغَ فِي أَخْذِهِ بِهَذَا الْأَصْلِ مِبْلَغَ الْمَذْهَبِ الْمَالِكِيِّ ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ مِنْ أَوْسَعِ الْمَذَاهِبِ الْجَاهِدِيَّةِ اعْتِمَادًا عَلَى رِعَايَةِ مَصَالِحِ النَّاسِ وَأَعْرَفَهُمْ ، وَلِهَذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالْمَصْلِحَةِ الْمُرْسَلَةِ أَصْلًا مُسْتَقَلًّا مِنْ أَصُولِ التَّشْرِيعِ عِنْدَهُ ، وَلَيْسَ سَدُّ الذَّرَائِعِ إِلَّا تَطْبِيقًا عَمَلِيًّا مِنْ تَطْبِيقَاتِ الْعَمَلِ بِالْمَصْلِحَةِ » (٥) .

ومن أمثلة عمل مالك بسد الذرائع أنه أفتى لمن رأى هلال شوال وحده ألا يفطر ؛ لئلا يكون ذريعة إلى إفطار الفساق محتجين بما احتج به .

وقال بمثل ذلك فيمن شَهِدَ عَلَيْهِ شَاهِدٌ زَوْرٍ بِأَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا - وهو لم يفعل في

(١) الموافقات (٤/١٠٠) . (٢) المرجع السابق . (٣) مالك (ص ٤١٩) .

(٤) الاعتصام (١/٢٨١) ، وانظر أيضًا : مختصر تنقيح الفصول (ص ٧١) ، وإرشاد الفحول (ص ٢٢٩) .

(٥) سد الذرائع ، المجلد الثاني (ص ٤٥٩ ، ٤٦٠) .

الحقيقة - فمنعه مالك من وطئها إلا أنه يُخفي ذلك على الناس ؛ حتى لا يلجأ الفساق إلى وطئ زوجاتهم بعد طلاق صحيح ، بحجة أن الشهود عليهم فيه كانوا شهود زور . ولما هم أبو جعفر المنصور بأن يبنى البيت على ما رواه ابن الزبير أنه قواعد إبراهيم ، شاور مالكا في ذلك ، فقال له مالك : أنشدك الله يا أمير المؤمنين ، ألا تجعل هذا البيت ملعبا للملوك بعدك ، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره ، فتذهب هيئته من قلوب الناس . فصرفه عن رأيه لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة (١) .

ومن يتصفح ( الموطأ ) و ( المدونة الكبرى ) فسيجد كثيرا جدا من المسائل التي عمل فيها مالك بسد الذرائع ، ومنها أن مالكا يحكي في ( باب السلف ) أنه يحل السلف في الحيوان والطعام والمال وغيرها مما يتقوم ، إلا الإماء ، فإنه لا يحل السلف فيهن ، وذلك سدا للذريعة أن يظن المسلف إلى الأمة ثم يردّها ، يقول : « الأمر المجتمع عليه عندنا أن من استسلف شيئا من الحيوان بصفة وتحلية معلومة ، فإنه لا بأس بذلك ، وعليه أن يرد مثله إلا ما كان من الولائد (٢) ، فإنه يخاف في ذلك الذريعة إلى إحلال ما لا يحل - فلا يصلح . وتفسير ما كره أن يستسلف الرجل الجارية ، فيصيبها ما بدا له ، ثم يردّها إلى صاحبها بعينها ، فذلك لا يصلح ولا يحل » (٣) .

ويروي سحنون : « قلت : أرأيت إن اشتريت ثيابا ، فرقمتها أكثر من شرائي ، ثم بعته من الناس برقومها ، ولم أقل : ( قامت عليّ بذلك ) أيجوز هذا البيع أم لا ؟ قال ابن القاسم : سألت مالكا عن هذا غير مرة ، وسمعتة سئل عنه غير مرة ، فكرهه كراهية شديدة ، وخاف في ذلك الذريعة إلى الخلالة وإلى ما لا يجوز (٤) .

وقد ذكر زميلنا الأستاذ محمد هشام برهاني مسائل متعددة من تطبيقات مالك وأصحابه لسد الذرائع (٥) ، ثم خصص مبحثا لما رأى فيه مغالاة في أعمال سد الذرائع من مالك وأصحابه ، فذكر تسع مسائل رأى أن مالكا وأصحابه أمعنوا في أعمال هذا الأصل إلى حد المغالاة : وهي ما يتصل بكراهية مالك لصوم ست من شوال ، وترك قراءة السجدة فجر يوم الجمعة ، وترك قراءة السجدة في الفريضة ولو كان المصلي

(١) راجع في الأمثلة السابقة السابقة وغيرها : الموافقات ( ١٦٩/٤ ) .

(٢) الإماء . (٣) الموطأ ( ٦٨٢/٢ - ٦٨٣ ) .

(٤) المدونة الكبرى ( ١٦٥/٩ ) وخبلة خلافة : يعني خدعه وغشه ، انظر : القاموس المحيط ( ٦٣/١ ) ، والمدونة الكبرى ( ٥٩/١٠ ) .

(٥) انظر : سد الذرائع في الشريعة الإسلامية ص ٤٦٠ - ٤٧٣ .

منفردًا ، وحبس المصلي لوضعه ثوبًا أمامه ، والدعاء بهيئة الإجماع في أدبار الصلوات وتحريم من تزوج امرأة في عدتها عليه إلى الأبد ، وكراهة القبلة للصائم مطلقًا ، وتوريث المبتوتة في مرض الموت ، ويبيع مدي تمر رديء بدرهم (١) .

ثم قال : « ولو حاولنا النظر في هذه الشواهد لوجدنا أنها ترجع إما إلى معارضة نص ثابت ، كما في مسألة صيام ست من شوال وقراءة السجدة في صبح الجمعة . وإما إلى اختيار حكم التغليظ مع إمكان سد الذريعة بما دونه ، كما في تحريم الزواج أبدًا بمن عَقَدَ عليها في عدتها ومنع المنفرد من قراءة السجدة . وإما إلى سد الباب فيما ينذر إفضاؤه إلى المفسدة كما في منع مالك لابن مهدي من وضع ثيابه أمامه في الصلاة » (٢) .

### ولنا على ذلك كله عدة ملاحظات :

الأولى : أننا لا نوافق الزميل الباحث على أن مالكًا ردَّ خبرين عن رسول الله ﷺ لمجرد أنه رأى فيهما ما يعارض سد الذرائع ؛ لأن هذا - إن صح - يؤدي إلى قضية خطيرة هي تحكيم ما يراه الفقيه بعقله من اعتبارات تشريعية فيما صح له من سنة رسول الله ﷺ . ومن ثم نذهب إلى القول بأن مالكًا رد الخبرين في مسألتني صيام ست من شوال وقراءة السجدة في صبح الجمعة ؛ لأن كلاً منهما لم يصح عنده أصلاً كخبر عن رسول الله ﷺ ، ومن ثم لم يصبح عنده « نصًا ثابتًا » وإن كان غيره من الفقهاء والمحدثين قد قبله ورواه . أما الخبر الأول فنجد في الموطأ عنه : « قال يحيى : وسمعت مالكًا يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان : إنه لم ير أحدًا من أهل العلم والفقهاء يصومها ، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف ، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته ، وأن يُلْحَقَ بِرَمْضَانَ مَا لَيْسَ مِنْهُ أَهْلُ الْجَهَالَةِ وَالْجَفَاءِ لَوْ رَأَوْا فِي ذَلِكَ رَخِصَةً عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ وَرَأَوْهُمْ يَعْمَلُونَ ذَلِكَ » (٣) . وعبارة مالك هنا صريحة في أن الحديث لم يبلغه بطريق يصح عنده فرفضه ، ثم إنه خاف بعد ذلك الترخيص في صومها كقربة مطلقة لا تستند إلى حديث صحيح ، وذلك تطبيقًا لسد الذرائع . فعمل مالك بسد الذرائع في المسألة تالٍ لعدم قبوله الخبر . ومن هنا لا يقال بحال : إنه رد الخبر العمل بسد الذرائع ، إنما هو قد رد الخبر أولاً ، ثم طبق قاعدة الذرائع بعد ذلك في الصيام كقربة مطلقة (٤) .

وهكذا الشأن في المسألة الأخرى ؛ حيث إن خبر أبي هريرة القائل بأن رسول الله

(٢) نفس المرجع ص ٤٨٠ .

(١) المرجع السابق ص ٤٧٣ - ٤٨٠ .

(٤) راجع : الاعتصام ( ١٠٧/٢ ) .

(٣) الموطأ ( ٣١١/١ ) .

ﷺ : كان يقرأ يوم الجمعة في صلاة الفجر ﴿المر ﴿١﴾ تَنْزِيلٌ ﴿﴾ [السجدة: ١، ٢] ، ﴿هَذَا آتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾ [الإنسان: ١] لم يصل إلى مالك بطريق صحيح عنده ومن ثم لم يقل به ، ثم إنه طبق قاعدة الذرائع بعد ذلك في أصل المسألة كقربة مطلقة لم يصح فيها لديه خبر ثابت . ولم أجد فيما روي عن مالك نفسه ما يدل بحال علي أن الحديث وصله بطريق مقبول عنده ، ثم رَفَضَهُ إعمالاً لسد الذرائع <sup>(١)</sup> . بل إن عباراته في المسألة تقطع بأن الخبر لم يصل إليه ، أو وصل إليه بطريق غير مقبول عنده <sup>(٢)</sup> . أما أنه وصل إليه بطريق مقبول ، ثم رفضه لمجرد العمل بسد الذرائع فهذا ما لا نجد دليلاً عليه أي دليل . ولا يطعن موقف مالك بعد ذلك في صحة الخبرين في ذاتهما فإنما هو مجتهد ، وليس هناك فقيه إلا وقد فاته العمل ببعض الأخبار التي ترجح صحتها عند غيره من الفقهاء والمحدثين ، ولا يستطيع أحد من الناس أن يزعم أن ما عمل به من الأحاديث إنما هو أحاديث رسول الله ﷺ كلها دون استثناء .

والثانية : أما مسألة من تزوج امرأة في عدتها فإنه يفرق بينهما وتحرم عليه أبداً - فهذا قول عمر بن الخطاب الأول في المسألة ، وقد اختاره أيضاً ابن أبي ليلى والأوزاعي - كما مر في (قول الصحابي) عندهما - ومستند القائلين بهذا اتباع قول الصحابي ، وإن كان صح عندنا كما سبق أن عمر نفسه رجع عنه إلى قول علي .

والثالثة : أما ما يتصل بموقف مالك نفسه من بقية المسائل التي ذكر زميلنا الأستاذ محمد هشام برهاني أن فيها مغالاة في تطبيق سد الذرائع فنحن نوافقه على أن في شيء من ذلك بعض المغالاة فعلاً في تطبيق هذا الأصل ، إلا أننا نرى أيضاً أن ورع مالك وتجرجه وحرصه على قفل الباب أمام كل ما يمكن أن يؤدي - ولو باحتمال بعيد - إلى ما يرى فيه مفسدة كان وراء ذلك . وعلى أية حال فمما لا شك فيه أن أصل العمل بسد الذرائع في الشريعة الإسلامية مقرر ثابت بكثير جداً من النصوص والآثار <sup>(٣)</sup> ، بيد أن الفقهاء يختلفون بعد ذلك في مقدار العمل بها . وقد كان هذا الإكثار من مالك صدى لإكثاره من مراعاة المصلحة والعمل بها . ولا بأس بعد ذلك في أن يرى بعض الباحثين في شيء من عمله بسد الذرائع بعض المغالاة والمبالغة والإغراق .

(١) انظر ( كتاب الجمعة ) في الموطأ ( ١٠١/١ - ١١٢ ) .

(٢) انظر : نص عباراته أيضاً في المدونة ( ١١٠/١ ) .

(٣) انظر : سد الذرائع في الشريعة الإسلامية ص ( ٢٥٠ - ٤٥٠ ) .

الفصل الثامن سمات منهجية أخرى

أولاً : الاستصحاب

مر بنا أن من معاني ( الأمر المجتمع عليه ) عند مالك ما يذكره تحت هذا المصطلح مما نعتقد أنه صايد عن الاجتهاد والرأي بمعناه العام وطرقه المتعددة ، ورأينا من معاني ذلك ما يمكن أن نعهده حكماً منه بالبراءة الأصلية ، وهي من معاني ( الاستصحاب ) . كما أننا نجد في المدونة ما نصه : « وقال مالك : ولا يقسم ميراث المفقود حتى يأتي خبر موته ، أو يبلغ من الزمان ما لا يحيا مثله ، فيقسم ميراثه من يوم يموت وذلك اليوم » (١) .

وأيضاً يروي سحنون : « قلت : رأيت المفقود إذا مات ابن له في السنين التي هو فيها مفقود - أتورث المفقود من ابنه هذا في قول مالك ؟ قال : لا يرثه في قول مالك . قلت : فإذا بلغ هذا المفقود من السنين ما لا يعاش في مثلها فجعلته ميتاً أتورث ابنه الذي مات في تلك السنين من هذا المفقود في قول مالك ؟ قال : لا يرثه عند مالك ، وإنما يرث المفقود ورثته الأحياء يوم جعلته ميتاً . قال : وهذا قول مالك .

قلت : رأيت إن مات ابن المفقود ، أيقسم ماله بين ورثته ساعتئذ ولا يورث المفقود منه ، أم يوقف ما للأب منه خوفاً من أن يكون المفقود حياً ؟ وما قول مالك في هذا ؟ قال : يوقف نصيب المفقود ، فإن أتى كان أحق به ، وإن بلغ من السنين ما لا يحيا إلى مثلها رد إلى الذين ورثوا ابنه الميت يوم مات ، فيقسم بينهم على موارثهم . وقال مالك : لا يرث أحدٌ أحدًا بالشك (٢) .

وفي هذا يبدو عمل مالك واضحاً بالاستصحاب ، حيث استصحب الحكم ببقاء حياة المفقود حتى يثبت موته أو يبلغ من الزمن ما لا يحيا إلى مثله . إلا أن عمل مالك بالاستصحاب هنا على اعتبار أنه حجة للدفع لا للإثبات ، حيث دفع تقسيم مال المفقود استصحاباً لحال حياته ، إلا أنه لم يرتب على هذا الاستصحاب أمراً إيجابياً ، هو توريثه من ابنه الذي مات وقت فقدانه ، كما تصرح بذلك عبارة مالك السابقة (٣) . وقد روى

(١) المدونة الكبرى ( ١٣٤/٥ ) .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٥ . وانظر : الموطأ ( ٥٢١/٢ ) .

(٣) راجع أصول التشريع الإسلامي ص ١٧٠ .



مالك حديث رسول الله حديث رسول الله ﷺ فيمن شك في عدد ركعاته التي صلاها حيث بيني على اليقين وهو الأقل (١) .

لكننا نجد مالكاً في بعض مسائله يفتي بما نراه خلاف العمل باستصحاب اليقين بمعنى الأقل ، وذلك أن سحنون يروي : « قلت : لو أن رجلاً طلق امرأته ، فلم يدركم طلقها واحدة أم اثنتين أم ثلاثة كم يكون هذا في قول مالك ؟ قال : قال مالك : لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره » (٢) .

واستصحاب الأقل - وهو اليقين - يقتضي أن تعتبر واحدة لا ثلاثاً ، إلا أن مالكاً يبدو - كما يقول أستاذنا الجليل محمد أبو زهرة - كان يجعل للشك حكماً في الأفضاع ، فيرجح جانبه ويجعل له أثراً ، ترجيحاً لجانب الحرمة في الأفضاع الذي هو الأصل . وقد أحسن ابن القيم في نقض ذلك النظر وأجاد (٣) . ولعل مالكاً قد استند في رأيه هذا - الذي خالف به الجمهور - إلى نوع آخر من الاستصحاب ، هو استصحاب الأصل لأن الأصل المطلق في الأفضاع هو الحرمة ، فينبغي الرجوع إليه عند الشك . إلا أن هذا مردود عليه بأن الأصل المطلق في بضع زوجته - التي طلقها - هو الحل بالنسبة له ، ومن ثمَّ ينبغي الرجوع إلى اليقين المنبني عليه والأقرب إليه وهو اعتبارها واحدة ، كما ذهب إلى ذلك الجمهور .

\* \* \*

### ثانياً : مراعاة الأعراف والعادات

كان من نتائج اهتمام مالك الكبير بالمصلحة أنه بنى كثيراً من أحكامه على اعتبار العادات والأعراف ، حيث تتضمن كثيراً من العادات والأعراف المنتشرة بين الناس كثيراً من مصالحهم المعتبرة شرعاً في مقاصد التشريع ومقرراته (٤) .

وقد مر بنا أنه كان يرى جواز تخصيص عموم النص القرآني بالعادة والعرف اللغوي المأخوذ من تكرار الاستعمال . وأيضاً فإن مالكاً كان يخصص الألفاظ المستعملة بين الناس التي تترتب عليها أحكام شرعية بالعرف والعادة ، ومن ذلك « أنه رد الأيمان إلى العرف ، مع أن اللغة تقتضي في ألفاظها غير ما يقتضيه العرف ، كقوله : ( والله لا

(١) الموطأ ( ٩٥/١ ) . (٢) المدونة الكبرى ( ١٣/٦ ) .

(٣) مالك ص ٣٦٦ ، وانظر : إعلام الموقعين ( ٢٩٦/٢ ) .

(٤) وقد ربط القرافي بين الأمرين وسد الذرائع أيضاً في قوله : « ينقل عن مذهبا أن من خواصه اعتبار العادات والمصلحة المرسله وسد الذرائع » . مختصر تنقيح الفصول ص ٧١ .

دخلت مع فلان بيتًا) فهو يحنث بدخول كل موضع يسمى بيتًا في اللغة ، والمسجد يسمى بيتًا فيحنث على ذلك ، إلا أن عرف الناس ألا يطلقوا هذا اللفظ عليه ، فخرج بالعرف على مقتضى اللفظ ، فلا يحنث « (١) .

وقد رجع مالك إلى العادات أيضًا حين « بنى أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن » (٢) . ومن يراجع مسائل مالك في الفروع الفقهية في المدونة وغيرها فسيجد أن كثيرًا منها مبني على مراعاة الأعراف والعادات ، التي لا تناقض نصًا شرعيًا ولا أصلًا مقررًا ، ثم هي تتمشى مع مقاصد التشريع في الجملة .

\* \* \*

### ثالثًا : شرع من قبلنا

يروى القرافي وابن العربي أن من مذهب مالك أن ما نقل إلينا نقلًا صحيحًا من شرع من قبلنا من الأمم السابقة فإنه يعتبر شرعًا لنا أيضًا . ويقول ابن العربي : إن هذا « هو صريح مذهب مالك في أصوله كلها (٣) . وقد استند القائلون بهذا إلى قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام : ٩٠] . حيث أمر نبينا ﷺ بالافتداء بالأنبياء السابقين ، ونحن مأمورون باتباعه أيضًا (٤) .

ومن المتفق عليه أننا لا نعتد بنقل الشرائع السابقة إلا بطريق الكتاب أو السنة ، أما نقلها على ألسنة أتباعها أو في كتبهم فلا يعتد به ؛ لما وقع عندهم من التحريف . وما نقل إلينا بطريق مقبول عندنا فإنه ينقسم ثلاثة أقسام (٥) :

١ - ما دل الدليل على أنه مشروع في حقنا ؛ فنكون مطالبين به بمقتضى أصولنا نفسها ، مثل قوله تعالى : ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [البقرة : ١٨٣] .

٢ - ما دل الدليل على أنه منسوخ في حقنا ؛ فلا يكون شرعًا لنا مثل قوله ﷺ : « أحلت لي الغنائم ، ولم تحل لأحد قبلي » .

٣ - ما ورد في نصوصنا مما لم يدل عليه دليل بأنه مشروع أو غير مشروع لنا ، مثل

(١) الاعتصام ( ٣٢٣/٢ - ٣٢٤ ) . (٢) الموافقات ( ٥٥/٤ - ٥٦ ) .

(٣) مختصر تنقيح الفصول ص ٥٨ وأحكام القرآن ( ٢٣/١ - ٢٤ ) .

(٤) المرجعان السابقان . (٥) راجع : أصول التشريع الإسلامي ص ٥٩ - ٦١ .

قوله تعالى : ﴿ وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴾ [يوسف : ٧٢] .

وهذا القسم الثالث هو مجال الخلاف بين الفقهاء ، هو ما يحكي فيه القرافي وابن العربي التزام مالك به . ويبدو أن مالكا يلتزم به على أنه جزء من نصوصنا التشريعية ذاتها ، حيث حكي في القرآن أو السنة دون أن يتبع بنهي عنه ، فيلحق بالنوع الأول الذي دل الدليل على أنه مشروع في حقنا أيضًا .

وعلى آية حال فالمسائل التي حكيت في نصوصنا من النوع قليلة جدًا . ومن أخذ مالك بها إجازاته السلم في الحيوان بما ورد في بقرة أصحاب موسى حيث قال هو وموافقوه : إنه يدل على إمكان تعيين الحيوان بصفاته <sup>(١)</sup> ، ولم يقتصر بما يفيد عدم الأخذ به .

\* \* \*

#### رابعًا : شدة أمر الفتوى والاقتصار فيها على ما تحته عمل ، والتوقف فيها

قال مالك بن أنس : « ربما وردت علي المسألة تمنعني من الطعام والشراب والنوم ؟ » وقال : « إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة ، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن » . وكان مالك يتردد كثيرًا ، ويفكر طويلًا ، ثم هو بعد ذلك « ربما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة » ، وكان يقول : « من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على اللجنة والنار ، وكيف يكون خلاصه في الآخرة ، ثم يجيب » <sup>(٢)</sup> .

وقال مالك : « ما من شيء أشد عليّ من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام ؛ لأن هذا هو القطع في حكم الله ، وقد أدركت أهل العلم والفقهاء ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأن الموت أشرف عليه ، ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غدا لقللوا من هذا » .

وقال مالك : « ولم يكن من أمر الناس ولا من مضي من سلفنا الذين يقتدى بهم وموعول الإسلام عليهم أن يقولوا : هذا حلال وهذا حرام ، ولكن يقول : أنا أكره كذا ، وأرى كذا ، وأما حلال وحرام فهو الافتراء على الله . أما سمعت قول الله تعالى : ﴿ قُلْ

(١) انظر تفسير القرطبي (٣٨٥/١) ، وراجع : أحكام القرآن لابن العربي (٢٣/١) ، والموطأ (٦٥٣/٢) .

(٢) الموافقات (١٥١/٤) .

أَرَىٰ يَشْرُ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِثْلَهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ ءَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَدْرَأَكُمُ عَلَى اللَّهِ تَقَفُّرُونَ ﴿٥٩﴾ [يونس: ٥٩]. « والحلال ما حلله الله ورسوله والحرام ما حرماه » (١).

ومالك في هذا كله متبع لهذه الروح العامة التي سادت عصر التابعين وتابعيهم على وجه العموم ، من كراهية الإفتاء بما ليس نص قرآن أو سنة ثابتة مما يضطر معه الفقيه إلى الاجتهاد برأيه الخاص . ثم هو عند تصديده للفتيا يرفض الكلام إلا فيما تحته عمل (٢) مما يمثل ضرورة واقعية تتطلب التشريع ، ومن ثم يروي أن رجلاً عراقياً سأله « عن رجل وطيء دجاجة ميتة ، فخرجت منها بيضة ، فانقسمت البيضة عنده عن فرخ - أياكله ؟ فقال مالك : « سل عمًا يكون ودع ما لا يكون » وسأله آخر عن مسألة مماثلة ، فلم يجبه فقال له : لما لا تجيبني يا أبا عبد الله ؟ فقال : لو سألت عمًا تنتفع به أجبتك (٣) . وهذا يذكرنا بقول عمر بن الخطاب للناس على المنبر : « أخرج بالله على كل امرئ سأل عن شيء لم يكن ، فإن الله يبين ما كائن » (٤) .

وقد روى الشاطبي أن أصحاب مالك « كانوا يحتالون أن يجيء الرجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها ، كأنها مسألة بلوى فيجيب عنها » (٥) ، كما روى : « قال أسد بن الفرات - وقد قدم على مالك - وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة ، فإذا أجاب يقولون : قل له : فإن كان كذا ؟ فأقول له . فضاق عليّ يوماً فقال لي : سليسلة بنت سليسلة ، إن أردت هذا فعليك بالعراق » قال الشاطبي : « وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لإيغالهم في المسائل وكثرة تفرعهم في الرأي » (٦) . ثم إن مالكاً بعد ذلك لم يكن يفتي في كل مسألة تعرض عليه ، فقد تآزرت الروايات على أنه كان يتوقف عن الفتوى كثيراً ، وأنه لم يرفقيه أكثر منه قولاً لسائله : ( لا أدري ) ، أو ( لا أعرف هذا ) ، أو ( لا أحسنه ) ، أو ( ليس نبتلى بهذا الأمر ببلدنا ) . وكان مالك يقول : « ينبغي أن يورث العالم جلساءه قول : ( لا أدري ) ؛ حتى يكون ذلك أصلاً في أيديهم يفتزعون إليه ، فإذا سئل أحدهم عمًا لا

(١) الموافقات ( ١٥١/٤ ، ١٥٢ ) .

(٢) الاعتصام ( ٢٣٦/٣ ) وجامع بيان العلم ( ٩٥/٢ ) .

(٣) الموافقات ( ١٥٤/٤ ) .

(٤) المرجع السابق ص ١٦٨ ، وراجع : منهج عمر بن الخطاب في التشريع الجزء الأول من هذه الدراسة ، حيث كانت « واقعية التفكير والسلوك » سمة منهجية لعمر بن الخطاب من قبل مالك .

(٥) الموافقات ( ١٥٤/٤ ) .

(٦) الموافقات ( ١٥٤/٤ ) .

يدري قال : لا أدري » (١) .

وقال مالك : « جنة العالم لا أدري » ، إذا أغفلها أصيبت مقاتله » (٢) .

وقال ابن وهب : « لو شئت أن أملاً ألواحي من - قول مالك بن أنس : ( لا أدري ) فعلت » (٣) - وقد كان مالك يقول لسائله أحياناً : اذهب حتى أنظر في أمرك أو مسألتك ، ثم هو يطيل التفكير فيها بعد ذلك ، فلا يصل إلى جواب يرضيه وعندما يعود إليه سائله يقول له مالك : لا أدري . « وسأل رجل مالكا عن مسألة ، وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب ، فقال له : أخبر الذي أرسلك أنه لا علم لي بها قال : ومن يعلمها ؟ ! قال من علمه الله » (٤) .

وقد استدل مالك على توقفه عن الفتيا بأن رسول الله ﷺ - وهو إمام المسلمين وسيد العالمين - كان يسأل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتيه الوحي ، وأن الملائكة قالت (٥) : ﴿ لَا عِلْمَ لَنَا ﴾ [البقرة: ٣٢] . ومن ثم يروي الهيثم بن جميل : « شهدت مالك بن أنس سئل عن ثمان وأربعين مسألة ، فقال في اثنتين وثلاثين منها : « لا أدري » ، وقال خالد بن خاش : « قدمت على مالك من العراق بأربعين مسألة فسألته عنها ، فما أجابني منه إلا في خمس مسائل » (٦) .

وسنعرض في الباب الثاني - مع المقارنة - لموقف مالك من هذا كله . وبعد ذلك ، هل كان مالك يرى أن نتائج اجتهاده - فيما أفتى فيه من مسائل - هي الحق الذي لا مرأى فيه ؟

\*\*\*

### خامساً : الرأي بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ

قال سعيد بن سليمان : « فما سمعت مالكا يفتي بشيء إلا تلا هذه الآية : ﴿ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّبِعِينَ ﴾ (٧) [الحج: ٣٢] ، وقال مالك لأصحابه : إنما أنا بشر أخطيء وأصيب ، فانظروا رأيي ، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وكل ما لم

(١) تنوير الحوالك ( ١٦٧/٣ ) ، ومقدمة المدونة الكبرى ( ٣/١ ) .

(٢) الانتقاء ص ٣٧ . (٣) حلية الأولياء ( ٢٢٣/٦ ) .

(٤) الموافقات ( ١٥٢/٤ ) ، وجامع بيان العلم ص ٥٣ ، وحلية الأولياء ( ٢٢٣/٦ ) .

(٥) جامع بيان العلم ( ٥٤/٢ ) . (٦) الانتقاء ص ٣٨ ، والموافقات ( ١٥٢/٤ ) .

(٧) حلية الأولياء ( ٣٢٣/٦ ) ، والموافقات ( ١٥٣/٤ ) ، وجامع بيان العلم ( ٣٣/٢ ) .

يوافق ذلك فاتركوه» (١) .

وبهذا يتبين أن مالكا لم ينظر إلى اجتهاداته على أنها هي الصواب القطعي الذي لا احتمال فيه لخطأ ، إنما هو قد نظر إليها على أنها ما ترجح عنده أنه الصواب أو الحق في المسألة فعمل به . لكنه بعد ذلك بشر يخطئ ويصيب ، وأنه لا يلزم أحدًا من الناس بما يتبين أنه خطأ مخالف للكتاب والسنة .

لكن أقوال المجتهدين تتعدد في المسألة الواحدة ، وكل منهم يترجح عنده قوله فيها ، فهل الحق فيها - في ذاته - واحد أو متعدد ؟ .

يقرر ابن عبد البر ما تجمع عليه الروايات كلها في ذلك حيث يقول : ولا أعلم خلافاً بين الحذاق من شيوخ المالكيين ونظائرهم من البغداديين مثل : إسماعيل بن إسحاق القاضي وأبي بكير وأبي العباس الطيالسي ومن دونهم مثل : شيخنا عمرو بن محمد أبي الفرج المالكي وأبي الطيب محمد بن إسحاق بن راهويه وأبي الحسن بن المنتاب وغيرهم من الشيوخ البغداديين والمصريين المالكيين كل يحكي أن مذهب مالك رحمته الله في اجتهاد المجتهدين والقائسين إذا اختلفوا فيما يجوز فيه التأويل من نوازل الأحكام أن الحق من ذلك عند الله واحد من أقوالهم واختلافهم ، إلا أن كل مجتهد إذا اجتهد كما أمر وبلغ ولم يأل ، وكان من أهل الصناعة ، ومعه آلة الاجتهاد - فقد أدى ما عليه ، وليس عليه غير ذلك ، وهو مأجور على قصده الصواب ، وإن كان الحق عند الله من ذلك واحدًا (٢) .

\* \* \*

### سادساً : المصطلحات الفقهية الخاصة

بعد أن بينا في الفصول السابقة المفاهيم التي يستخدم فيها مالك مصطلحات (الاجتماع عليه) و (الاستحسان) و (المصلحة) وغيرها - نعرض لتقرير بعض المصطلحات الفقهية الأخرى الخاصة بمعانيها التي يستخدمها فيها مالك : يستخدم

(١) الموافقات (١٥٤/٤) ، وملخص القياس ص ٦٦ - ٦٧ ، وإرشاد الفحول ص ٢٤٩ ، وجامع بيان العلم (٣٢/٢) ، وإعلام الموقعين (٨٧/١) ، وبهذا يتأكد ما قرناه في الفصول السابقة من أن مالكا لا يرد خير الواحد لقياس أو مجرد مصلحة أو سداً للذريعة ، وأنه لا يرد الخبر الثابت لديه بشيء من نتائج اجتهاده الخاص ، إنما هو يرده بما هو أقوى منه عنده فحسب مما قرناه في الفصل الثاني من هذا القسم .

(٢) جامع بيان العلم (٧٣/٢) ، وراجع : ملخص إبطال القياس والرأي : ٢٠ ومختصر تنقيح الفصول : ٧٣ ، والموافقات (٦١/٤) ، وإرشاد الفحول ص ٢٤٣ .

مالك ( يحل ) و ( لا يحل ) و ( يجوز ) و ( لا يجوز ) بالمعنى المتبادر إلى الذهن (١) .  
كما يستخدم مصطلح ( ذلك أحب ما سمعت إلي ) فيما يختاره من أقوال الصحابة أو  
التابعين (٢) . ويستخدم مصطلح ( لا أرى بأسًا ) أو ( لا بأس بذلك ) فيما هو جائز  
وليس محرماً ولا واجباً (٣) .

ويستخدم مصطلح ( وذلك حسن وليس بواجب ) فيما هو سنة يستحب فعلها وإن  
لم يجب (٤) .

ويستخدم مصطلح ( لا أحب له أن يترك ) فيما هو سنة مؤكدة ، مثل قوله :  
« الضحية سنة وليست بواجبة ، ولا أحب لأحد ممن قوي على ثمنها أن يتركها » (٥) .

ويستخدم مصطلح ( لا خير فيه ) أو ( لا يصلح ) فيما هو محرم لا يجوز (٦) .

ويستخدم مصطلح ( بئس ما صنع ) فيما يحرم حرمة شديدة ، من مثل قسم المسلم  
بنحو قوله : ( كفرت بالله أو أشركت بالله إن كان كذا وكذا ... ) ثم حنثه بعد ذلك  
في قسمه (٧) .

ويستخدم مصطلح ( يكره ) أو ( مكروه لا ينبغي ) أو ( مكروه ولا يجوز ولا  
يصلح ) أو ( مكروه ولا خير فيه ) فيما هو حرام لا يجوز (٨) .

\* \* \*

(١) انظر : الموطأ ( ٣١٣/١ ، ٣١٨ ، ٢ / ٤٩٣ ، ٦٩٨ ، ٧٧١ ، ٧٧٣ ) .

(٢) انظر : الموطأ ( ١٢٥/١ ، ١٣٩ ، ١٤٩ ) .

(٣) انظر : الموطأ ( ١٣٣/١ ، ١٨٠ ، ٣١٣ ، ٣١٨ ، ٣٣٠ ، ٦٧٧/٢ ، ٦٨٦ ) .

(٤) انظر : الموطأ ( ١٦٢/١ ، ٥٠٢/٢ ) . (٥) انظر : الموطأ ( ٤٨٧/٢ ) .

(٦) انظر : الموطأ ( ٦٥٢/٢ - ٦٨٦ ) . (٧) انظر : الموطأ ( ٤٧٨/٢ ) .

(٨) انظر : الموطأ ( ٣١٨/١ ، ٤٩٢/٢ ، ٦٥٤ ، ٦٥٧ ، ٦٦٣ ، ٦٧٣ ، ٦٨١ ، ٦٩٩ ) .

# مَنَاهِجُ

## التَّشْرِيعِ الْأَسْلَامِيِّ

فِي الْقَرْنِ الثَّانِي الرَّجَبِيِّ

### البَابُ الْأَوَّلُ

المناهج والسمات التشريعية في القرن الثاني

( ويحتوي على تسعة أقسام )

● **القسم التاسع** : منهج الشافعي ( ١٥٠ - ٢٠٤ هـ )

( ويضم سبعة فصول )

- الفِضْلُ الْأَوَّلُ : القرآن الكريم .
- الفِضْلُ الثَّانِي : السنة .
- الفِضْلُ الثَّلَاثُ : الإجماع .
- الفِضْلُ الرَّابِعُ : قول الصحابي .
- الفِضْلُ الْخَامِسُ : القياس .
- الفِضْلُ السَّادِسُ : إبطال الاستحسان .
- الفِضْلُ السَّابِعُ : سمات منهجية أخرى .



رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
www.moswarat.com

## تقديم : الشافعي وفقهه

١ هو محمد بن إدريس بن العباس ، القرشي المطلبي الذي يلتقى مع رسول الله ﷺ في عبد مناف . ولد بغزة سنة ١٥٠ وتوفي بمصر سنة ٢٠٤ هـ . وأخذ من ثقافة عصره كلها بقدر كبير . ويقال : إنه حفظ القرآن الكريم وهو ابن سبع سنين ، وحفظ (الموطأ) وهو ابن عشر <sup>(١)</sup> ، وحفظ أشعار هذيل ، وقدم مكة فتفقه على مسلم بن خالد الزنجي مفتيها ( المتوفى سنة ١٨٠ هـ ) وسفيان بن عيينة الهلالي ( المتوفى سنة ١٩٨ هـ ) وغيرهما ، ثم رحل إلى المدينة فلزم مالك بن أنس وقرأ عليه الموطأ ، وتلقى في المدينة أيضاً عن علمائها الآخرين الذين عاصروا مالكا ، وقد عبر عن أسفه الشديد ؛ لأبنه لم يلق محمد ابن عبد الرحمن بن أبي ذئب الخزومي فقيه المدينة ( المتوفى سنة ١٥٩ هـ ) ثم خرج الشافعي إلى اليمن في طلب كتب الفراسة حتى كتبها وجمعها ، وكان يأتي البوادي ليتلقى الشعر أيضاً ، وتلقى في اليمن أيضاً عن مطرف بن مازن الصنعاني ( المتوفى سنة ١٩١ هـ ) وعمرو بن أبي سلمة صاحب الأوزاعي ( المتوفى سنة ٢١٤ هـ ) . وكان للشافعي في مطلع حياته اهتمام بالنجوم <sup>(٢)</sup> ، فطلب العلم فيها وبلغ فيه شأناً ، لكنه دفن كتب النجوم بعد ذلك . وكان له أيضاً علم بالطب ، وكان يعتبره ثلث العلم ويقول عن المسلمين : « إنهم ضيعوا ثلث العلم ووكلوه إلى اليهود والنصارى » <sup>(٣)</sup> . وقدم الشافعي إلى بغداد سنة ١٨٤ هـ - بعد وفاة أبي يوسف بستين - فلقى محمد بن الحسن وأخذ عنه ولازمه وروى عن أبي يوسف بطريقه ، كما أخذ في العراق عن وكيع بن الجراح الكوفي ( المتوفى سنة ١٩٠ هـ ) وحماد بن أسامة الكوفي ( المتوفى سنة ٢١٠ هـ ) وعبد الوهاب بن عبد المجيد البصري . ( المتوفى سنة ١٩٤ هـ ) وغادر بغداد بعد ذلك إلى مكة ، ثم قدم العراق مرة ثانية سنة ١٩٥ هـ وأقام بها سنتين واشتهر أمره بها حيث صنف كتابه القديم ويسمى ( كتاب الحجّة ) ، ثم خرج إلى مكة مرة أخرى حيث قدم العراق مرة ثالثة سنة ١٩٨ هـ وأقام بها شهراً إلى أن خرج إلى مصر حيث مات بها سنة ٢٠٤ هـ <sup>(٤)</sup> .

(١) توالي التأسيس لابن حجر ص ٥٠ ، ولعل في سن حفظه للموطأ شيئاً من المبالغة ، وإن كان ذلك لا يستبعد أصلاً بالنسبة للشافعي .  
(٢) يعني علم الفلك .

(٣) ويقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق : « وكان التنجيم يعتبر فرعاً من فروع العلوم الرياضية ، وكان الطب فرعاً من العلم الطبيعي والعلم الرياضي ، والعلم الطبيعي قسمان من أقسام الفلسفة التي كان مسلمو العراق أخذوا يتنسمون ريحها » . الإمام الشافعي ص ٥١ .

(٤) راجع : الانتقاء ص ٦٧ ، ٦٩ ، ١٠١ وتوالي التأسيس ص ٥٠ - ٦٦ ، وآداب الشافعي لابن أبي حاتم ص ٢٩ - =

وهكذا تلقى الشافعي فقه الأمصار الإسلامية كلها ؛ مكة والمدينة واليمن والعراق ومصر « فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث ، فتصرف في ذلك حتى أصّل الأصول ، وقعد القواعد ، وأذعن له الموافق والمخالف ، واشتهر أمره ، وعلا ذكره وارتفع قدره ... حتى صار منه ما صار » (١) .

٢ يعتبر الشافعي بحق معلماً بارزاً من معالم تاريخ التشريع الإسلامي بعمامة ، حيث يؤرخ به بدء حصر تدوين الأصول والقواعد فيه ، ذلك أن الشافعي هو أول من وضع أصول التشريع الإسلامي في صورة قواعد مقررة مدونة ، مصرحاً بها في وضوح وجلاء وتفصيل ، أعني في صورة ( علم منهجي ) . وكان عمل الشافعي هذا نتيجة ملاحظة دقيقة لما كان يراعيه الفقهاء من اعتبارات - وإن لم يدونها - في اجتهادهم . « فهو لم يتدع منهج الاستنباط الذي اهتدى إليه ، ولكن أسبقته في أنه جمع بين هذه الأجزاء . ومثله في ذلك مثل أرسطو في تدوينه لمنطق المشائين . فما كان ابتداعه لأصل المنهاج ، بل كان ابتداعه في ضبط المنهاج » (٢) .

ومما لاشك فيه أن معاني كثيرة من المباحث الأصولية التي قررها الشافعي كانت مراعاة ومعتبرة في التفكير والاستنباط الفقهي لكثير من الفقهاء الذين سبقوه منذ عصر الصحابة ، بيد أننا إذا أتينا إلى مجال التأليف المنهجي المدون في قواعد منظمة فلن نجد بين أيدينا ما يدل على أن أحداً سبق الشافعي إلى ذلك ، إلا بعض الدعاوي المجردة التي نعتقد أنها ترجع في حقيقتها إلى محاولة إسباغ قدر أكبر من الفضل والسبق على بعض الرجال العظماء من تابعيهم .

ومثل ذلك ما يذكره مؤرخو الشيعة من أن أول من دون في ( أصول الفقه ) هو الإمام أبو جعفر الباقر ، ثم بعده ابنه الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق ، حيث أمليا على أصحابهما قواعد ، فليس الإمام الشافعي هو الأول في ذلك (٣) بل إن بعضهم ليرجع أسبقية التأليف في الأصول إلى علي بن أبي طالب عليه السلام (٤) .

وقد رد أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة على هذه الدعوى بأن السيد حسن الصدر صاحبها

= ٣٥ ، وحلية الأولياء ( ٧٥/٩ - ٨١ ) ، ومناقب الإمام الأعظم للكردي : ١٥٠/٢ ، ١٥٣ ، والإمام الشافعي لمصطفى عبد الرازق : ص ٢٤ - ٣٢ ، ٥٠ . (١) توالي التأسيس ص ٥٤ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه الجعفري للأستاذ محمد أبي زهرة ص ٦ ، وراجع : التمهيد ، الجزء الأول من هذه الدراسة ، وآداب الشافعي ومناقبه ص ٥٧ ، وتوالي التأسيس ص ٥٧ ، والإمام الشافعي لمصطفى عبد الرازق ص ٦٤ - ٦٨ ، ومراجعته ، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٦٤ - ٦٩ ، ومراجعته .

(٣) انظر تأسيس الشيعة لعلم الإسلام : ٣١٠ ، وأعيان الشيعة ( ٢٤٢/١ ) .

(٤) أعيان الشيعة ( ٢٤٢/١ ) .

يقول : إن الباقر والصادق « أمليا » ، ولم يقل : إنهما « صنفًا » ، والكلام في أسبقية الشافعي إنما هو في التصنيف المتكامل لأبحاث علم الأصول ، وإلا فقد سجلت عن أبي حنيفة - قبل الشافعي - آراء في بعض المباحث الأصولية أملاها ، وكتبها عنه تلاميذه ، وقد سلم صاحب الدعوى بأنه لم يكن تصنيف من الإمامين الجليلين ، وإن كان ثمة إملاء غير مرتب (١) .  
أما الشافعي فقد قدم دراسة متكاملة منهجية لشتى أبواب علم الأصول ، فاستحق بذلك أن يكون واضعه .

وقد أشار الدكتور علي سامي النشار إلى أنه وجدت قبل أرسطو معارف منطقية ، كالاستقراء السقراطي أو القسمة الأفلاطونية كان لها أثر بالغ في تكوين ( الأورجانون ) ، كما وجدت قبل الشافعي معارف أصولية أثرت في تكوين منهجه في ( الرسالة ) لكن ذلك كله لا ينقص من فضل أرسطو والشافعي ، ولا ينفي نسبة وضع المنهج إلى كل منهما (٢) .  
وقد سبق أن أشرت إلى ما ذكره الموفق المكي من أن أبا يوسف هو « أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة » (٣) . لكننا لم نجد لأبي يوسف أو لمحمد ما يمكن أن نعتبره كتابًا في التأليف الأصولي المنهجي ، ولم تنقل إلينا معلومات وافية عن مثل هذا الكتاب ، بحيث يترجح عندنا أنه وجد فعلاً (٤) . وقد ذكر الأستاذ مصطفى عبد الرازق هذه الدعوى - وما يماثلها بالنسبة لمحمد بن الحسن أيضًا - ثم علق عليها بقوله : « وإذا صح أن لأبي يوسف - أو لمحمد - كتابًا في ( أصول الفقه ) - فهو - فيما يظهر - كتاب لنصرة ما كان يأخذ به أبو حنيفة ، ويعيبه أهل الحديث من الاستحسان . وقد يؤيد ذلك أن صاحب ( الفهرست ) ذكر في أسماء كتب أبي يوسف ( كتاب الجوامع ) ألفه ليحيى بن خالد ، يحتوي على أربعين كتابًا ، ذكر فيه اختلاف الناس والرأي المأخوذ به ، ولم يكن في طبيعة مذهب أهل الرأي - الذين كان من همهم أن يجمعوا المسائل ويستكثروا منها - النزوع إلى تقييد الاستنباط بقواعد لا تتركه متسعًا رحبًا .

على أن القول بأن أبا يوسف هو أول من تكلم في ( أصول الفقه على مذهب أبي

(١) محاضرات في أصول الفقه الجعفري ص ٨ - ٩ .

(٢) مناهج البحث ص ٦٨ - ٦٩ ، وراجع ما ذكرناه من احتياج التفكير الفقهي دائمًا إلى مراعاة أصول ، وأنه ليس هناك شيء من العلوم الإنسانية ينشأ من فراغ مطلق : التمهيد ، الباحثين الثاني والرابع من هذه الدراسة .

(٣) انظر : التعريف بأبي يوسف في الملحق بالقسم الرابع .

(٤) راجع في ذلك : تاريخ الإسلام ص ٢١٨ ، ومحاضرات في تاريخ الفقه ، عصر نشأة المذاهب ص ١٦٤ - ١٦٥ ، ومراجعهما .

حنيفة ) لا يعارض القول بأن الشافعي هو الذي وضع ( أصول الفقه ) علمًا ذا قواعد عامة يرجع إليها كل مستنبط لحكم شرعي « (١) .

نريد أن نصل من هذا كله إلى أن مجموع ما بأيدينا من النصوص عن القرن الثاني يدل بصورة واضحة على أن الشافعي هو الجدير بأن ينسب إليه حقًا وضع ( أصول التشريع الإسلامي ) كعلم منهجي ذي قواعد مقررة في نظام محكم مقصود مدون . وهذا ما يجمع عليه مؤرخو علم الأصول (٢) .

### ٣ من أين نستقي منهج الشافعي ؟

يقول أستاذنا الكبير علي الخفيف بحق : « وقد امتاز مذهب الشافعي بأصوله التي ذكرها صاحبه ، ففصلها وناضل عنها في كتابيه ( الأم ) و ( الرسالة ) التي وضعها في هذا الغرض ، فكانت أصولاً لمذهبه مقطوعاً بها غير مظنونة مروية عن الشافعي نفسه غير مستنبطة من النظر في مذهبه « (٣) .

وقد بقي لنا الكتابان - بحمد الله - وهما يسجلان الصورة الأخيرة من فقه الشافعي حيث وضعهما بمصر في السنوات الأخيرة من حياته (٤) ، وهذه الصورة تختلف بعض الاختلاف عمّا كان قد كتبه بالعراق (٥) ، وقد روى الرسالة والأم عن الشافعي الربيع بن سليمان المرادي ( المتوفى سنة ٢٧٠ هـ ) ، « والأخبار متضاربة ، والأسانيد متصلة مثبتة أن الشافعي رحمه الله كان يدون كتبه ، وأنه دون كتباً بالعراق ، ودون مثلها بمصر ، وكان يكتب ثم يقرئ ما كتب تلاميذه ، ثم ينسخونه ، وأحياناً كان يملئ ، وأن الربيع بن سليمان هو الذي روى كتب الشافعي التي انتهى إليها ، ودون آخر آرائه فيها ، وأن العلماء كانوا يشدون الرحال إليه لنقل كتب الشافعي « (٦) . ثم إن بعض الفقهاء قد استخراجوا من كتابي الشافعي الأحاديث التي استدل بها ، وذكروها بأسانيدها فيما يسمى ( مسند الإمام الشافعي ) (٧) . ومن كل ذلك نستخلص منهج الشافعي في صورته الناضجة الأخيرة ، وذلك في الفصول التالية ، إن شاء الله .

(١) الإمام الشافعي ص ٦٨ .

(٢) راجع مثلاً : المرجع السابق ص ٦٦ - ٦٧ ، وتمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٣٥ ، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٦٥ - ٦٦ ومراجعتهما . (٣) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٧٧ .

(٤) انظر : آداب الشافعي ص ٧٠ ، وتوالي التأسيس ص ٧٧ .

(٥) راجع : التمهيد في الجزء الأول من هذه الدراسة .

(٦) راجع : الشافعي لأبي زهرة ص ١٦٤ .

(٧) راجع : تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ( ٢٩٦/٣ ) ، ومراجعته .

## البصير الأول القرآن الكريم

### ١ - القرآن عربي كله

القرآن الكريم عند الشافعي هو أصل الدين ، والمصدر الأول الذي « ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا في كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها » (١) . وكان الشافعي ينطق لفظ القرآن دون همز ، فهو يقول دائماً : ( القرآن ) ، وهي قراءة ابن كثير (٢) . والقرآن عنده هو كلام الله الذي نزله بلغة العرب وحدها ، ومن ثم ينكر الشافعي قول من قال : « إن في القرآن عربياً وأعجمياً » (٣) ويطيل في الاستدلال على عرية كل كلماته والرد على المخالف (٤) .

والحقيقة أن لهذه الفكرة التي يدافع عنها الشافعي بقوة صلة وثيقة بالتشريع عنده ، حيث يقول : « وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره ؛ لأنه لا يعلم من إيضاح حمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانية وتفرقها ، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها » (٥) .

فالشافعي يرى أن كل ما نزل به القرآن إنما هو بلسان العرب ، ومن ثم لا يعلم كل أوجه البيان فيه إلا العليم بالعربية بأوجه البيان فيها وطرق تعبيرها عن المعاني .

ويستدل الشافعي على فكرته بمثل قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٣٨﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٣٩﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿٤٠﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥] . وقوله : ﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ﴿٣٧﴾ [الرعد: ٣٧] ، وغيرها من الآيات التي تصرح بأن القرآن نزل عربياً .

\* \* \*

(١) الرسالة ص ٢٠ .

(٢) انظر : هامش الرسالة ص ١٤ - ١٥ ، وابن كثير هو عبد الله بن كثير الداري المكي ، أحد القراء

السبعة ( ٤٥ - ١٢٠ هـ ) . (٣) الرسالة ص ٤١ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٤ - ٤٩ . (٥) نفس المرجع ص ٥٠ .

## ٢ - هل البسمة آية من كل سورة ؟

يقول الغزالي : إن ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ [الفاتحة : ١] آية من القرآن ، لكن هل هي آية من كل سورة ؟ في ذلك خلاف بين العلماء ، « وميل الشافعي رحمته إلى أنها آية من كل سورة ، الحمد وسائر السور . لكنها في أول كل سورة آية برأسها ، أو هي مع أول آية من سائر السور آية ؟ هذا ما نقل عن الشافعي رحمته فيه تردد » (١) وفي الحق أننا لا نجد للشافعي عبارة حاسمة في ذلك ، وربما ظل رأيه متردداً فيها .

ويبدو أن بعض العلماء قد حمل تردد قول الشافعي هذا - في البسمة - على أنها : هل هي من القرآن في كل سورة أم لا ؟ لكن الغزالي يضعف هذا القول ، ويحمل التردد ما سبق أن قرره .

وأيضاً فإن الغزالي ( الشافعي المذهب ) يفرق بحق بين إيجاب قراءة البسمة في الصلاة ( مع الاختلاف فيها ) ، وعدم قبول قراءة ابن مسعود في اشتراط التابع في صوم كفارة اليمين ونحوها - بأنه قد وردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسمة ، وهي - من سورة النمل - قرآن متواتر بالاتفاق ، فكيف تساوي قراءة ابن مسعود التي لا يثبت بها قرآن متواتر ، وليست خبراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحتمال كونها مذهبا لابن مسعود (٢) .

\* \* \*

## ٣ - العام والخاص في القرآن

يقرر الشافعي أنه يجب إجراء ألفاظ العموم على عمومها ، حتى تقوم الدلالة على غير ذلك ، يقول : « ولا يقال بخاص في كتاب الله ولا سنة إلا بدلالة فيهما » (٣) .

ويقول الشافعي : إن ألفاظ العموم في القرآن الكريم تنقسم إلى الأقسام الآتية :

١ - ما هو عام يراد به العموم الذي لا خصوص فيه ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [هود : ٦] .

٢ - ما هو عام ظاهر يراد به العام ويدخله الخصوص ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ ﴾

(١) المستصفي ( ٦٥/١ - ٦٦ ) ، وراجع ( القرآن ) عند الأوزاعي .

(٢) راجع : المستصفي ( ٦٦/١ - ٦٧ ) وتفسير القرطبي ( ٨١/١ - ٨٤ ) .

(٣) الرسالة ص ٢٠٧ .

(٤) انظر : الرسالة ص ٥٤ ، وأحكام القرآن للشافعي ( ٢٣/١ ) .

مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوَالِدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ ﴿النساء: ٧٥﴾ ،  
« ففي القرية الظالم أهلها خصوص ؛ لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً ، قد كان فيهم  
المسلم ولكنهم كانوا فيها مكثورين وكانوا فيها أقل » (١) .

٣ - ما هو عام الظاهر إلا أنه يراد به كله الخصوص ، مثل قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ قَالَ  
لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَرِعْمَ  
الْوَكِيلِ ﴾ [آل عمران: ١٧٣] . فإذا كان من مع رسول الله ﷺ ناسًا غير من جمع لهم  
من الناس ، وكان المخبرون لهم ناسًا غير من جمع لهم وغير من معه ممن جمع عليه  
معه ، وكان الجامعون لهم ناسًا - فالدلالة بينة مما وصفت من أنهم إنما جمع لهم بعض  
الناس دون بعض .

والعلم يحيط أنه لم يجمع لهم الناس كلهم ، ولم يخبرهم الناس كلهم ، ولم يكونوا  
هم الناس كلهم . ولكنه لما كان اسم ﴿ النَّاسُ ﴾ يقع على ثلاثة نفر ، وعلى جميع  
الناس ، وعلى من بين جميعهم وثلاثة منهم - كان صحيحًا في لسان العرب أن يقال :  
﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ ﴾ وإنما الذين ﴿ قَالُوا ﴾ لهم ذلك أربعة نفر ﴿ إِنَّ النَّاسَ قَدْ  
جَمَعُوا لَكُمْ ﴾ يعنون المنصرفين عن أحد ، وإنما هم جماعة غير كثير من الناس ، الجامعون  
منهم غير المجموع لهم ، والمخبرون للمجموع لهم غير الطائفتين ، والأكثر من الناس في  
بلدانهم غير الجامعين ولا المجموع لهم ولا المخبرين » (٢) .

وتخصيص العام عندئذ إما أن يكون مفهومًا من النص القرآني ذاته وسياق نزوله -  
كما سبق - أو مفهومًا من جمعه إلى آية أخرى ، مثل قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا  
كُلَّ وَجْهِ مِئَاتَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢] مضافًا إلى قوله تعالى في الإماء : ﴿ فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنْ  
أَتَبَرَكْنَ يَفْجَسْنَ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [النساء: ٢٥] حيث بينت  
الآية الثانية أن العموم في الأولى مراد به الخصوص ، أعني تطبيق حكمه على الأحرار  
فحسب (٣) .

وقد يكون الخصوص مستفادًا من السنة حيث يقرر الشافعي أن في القرآن ما نزل  
عامةً ، ودلت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا بَوَيْهَ لِكُلِّ  
وَاجِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ﴾

(٢) الرسالة ص ٥٩ - ٦٠ .

(١) الرسالة ص ٥٥ .

(٣) راجع : الأم (٦ / ١٤٤) .



[النساء: ١١] ، وقوله : ﴿ وَلكُمْ نَصْفُ مَا تَرَكَ أزْوَاجُكُمْ إن لَوْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ﴾ الآية [النساء: ١٢] . فأبان أن للوالدين والأزواج ما نص في الحالات ، وكان عام المخرج ؛ فدلّت سنة رسول الله ﷺ على أنه إنما أريد به بعض الوالدين والأزواج دون بعض ، وذلك أن يكون دين الوالدين والمولود والزوجين واحداً ، ولا يكون الوارث منهما قاتلاً ولا مملوكاً (١) .

وبين الشافعي السبب في وجوب قبول تخصيص السنة للقرآن - وهو نفس السبب الذي يجعل السنة نفسها مصدراً تشريعياً - وهو أن الله أوجب اتباع نبيه وطاعته في كتابه ، فكل اتباع للرسول ﷺ إنما هو طاعة لله وقرآنه (٢) .

ويتبين من مجموع كلام الشافعي في تخصيص القرآن بالسنة أنه يجوز تخصيصه عنده بكل أنواع السنة من حيث السند ، ومن ثم فإنه يجيز أن يخص خبر الواحد عموم القرآن . والأحاديث المخصصة لعموم آيات الموارث ونحوها أخبار آحاد . وسنرى دفاع الشافعي عن حجية خبر الواحد .

ويجب أن ننبه على أن عبارة الشافعي في تخصيص عام القرآن تدل على أنه كان يرى أن العام عندئذ مراد به أصلاً الخصوص ، وأن التخصيص مجرد تبيين لهذه الإرادة ، حيث يقول ما نصه : « وفي القرآن آيات أنزلت عامة الظاهر كلها ويراد بها كلها الخاص » (٣) .

كما يجب أن ننبه على أن بعض الباحثين قد استخلص من تخصيص الشافعي لعموم النص القرآني بخبر الواحد أنه كان يرى أن دلالة العام موجبة للحكم فيما تناوله مع ضرب شبهة فيه ، لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص إذا قام الدليل عليه (٤) . بيد أننا لم نجد في كلام الشافعي نفسه ما يؤيد أن دلالة العام عنده كان فيها شبهة لهذا الاحتمال ، إذ إن تخصيصه له بخبر الواحد مرجعه إلى أنه كان ينظر إلى أن كلاً منهما نص ثابت صحيح عنده ، وقد أمر القرآن الكريم بطاعة رسول الله ﷺ فيما يأمر به ، ومن طاعته تخصيص عموم النص القرآني بما جاء به مما صح عنده . وهذا ما يفهم بوضوح من عبارات الشافعي في ذلك .

\* \* \*

(٢) المرجع السابق ص ٧٣ .

(١) الرسالة ص ٦٥ .

(٤) انظر : أصول السرخسي ( ١٣٢/١ ) .

(٣) نفس المرجع ص ٥٩ .

### ٤ - تبين السنة للقرآن

كان الشافعي يرى أن من بيان السنة للكتاب تخصيصها لعموم ظاهرة - كما سبق - لكنه لم يكن يرى أن هذا البيان ينحصر في هذا التخصيص ، حيث يدل مجموع كلامه في هذا على أنه كان يرى أن السنة - بالإضافة إلى ذلك - تقوم بدور البيان بالنسبة للقرآن في حالتين أخريين :

الأولى : حين نلجأ إليها لتحديد أخذ معنيين - أو معان - يحتملها النص القرآني عقلاً ولغة . ويستشهد الشافعي لهذا بما في سورة المزمل من فرض : ﴿ قُرْ آيَاتِنَا إِلَّا قَلِيلًا نَرْتِيلاً ۝ نَصَفَهُ ۚ أَوْ أَنْقَضَ مِنْهُ قَلِيلًا ۝ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ ۚ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ﴾ [المزمل : ٢ - ٤] .  
ثم نسخه بقوله تعالى في نفس السورة : ﴿ فَأَقْرَأُوا مَا يَنْسَرُ مِنْهُ ﴾ [المزمل : ٢٠] .  
واحتمل هذا القول الأخير معنيين :

أحدهما : أن يكون فرضاً ثابتاً ؛ لأنه أزيل به فرض غيره ، والآخر : أن يكون فرضاً منسوخاً ، أزيل بغيره كما أزيل به غيره . فلما لجأ الشافعي إلى السنة لتحديد أحد المعنيين وجد أن رسول الله ﷺ لم يفرض إلا الخمس صلوات ، فدل هذا على أن : ﴿ فَأَقْرَأُوا مَا يَنْسَرُ مِنْهُ ﴾ منسوخة هي الأخرى بأية الإسراء ﴿ وَمِنَ آيَاتِنَا فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ [الإسراء : ٧٩] <sup>(١)</sup> .

وأيضاً فإن الشافعي لجأ إلى السنة لبيان أحد المعنيين في قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ [البقرة : ٢٣٠] حيث يحتمل لفظ ( النكاح ) العقد أو الجماع ، وقد بينت السنة أن المراد هو المعنى الثاني <sup>(٢)</sup> ، ولجأ الشافعي إلى السنة لبيان معنى ( الإحصان ) في قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا أَحْصَيْتَ فَإِنْ أَتَيْتَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْتِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [النساء : ٢٥] حيث يحتمل الإسلام ، والحرية ، والتحصين بالحبس وبالعتاف . وقد بينت السنة أن المراد هو الإسلام <sup>(٣)</sup> .

والثانية : أن يكون القرآن مجملاً فلجأ لبيان المراد تفصيلاً ، وذلك مثل أمر القرآن بإقامة الصلاة والصيام والزكاة والحج أمراً مجملاً لا يبين كيفية أو مقداراً ، وتبين السنة لكل ذلك تفصيلاً <sup>(٤)</sup> ، .. هذه هي وجوه بيان السنة للقرآن عند الشافعي .

(٢) الرسالة : ص ١٦١ .

(١) انظر : الرسالة ١١٥ - ١١٦ .

(٤) راجع : الرسالة ص ٩١ - ٩٣ .

(٣) المرجع السابق ص ١٣٥ - ١٣٧ .

## ٥ - نسخ القرآن بالقرآن

يرى الشافعي أن القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن ، وأن السنة - ولو كانت متواترة (١) - لا تنسخ القرآن . ويستدل الشافعي لذلك بقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِنَا بِشْرَاءٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْفَازِي نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوَدُّ عَظِيمٌ ﴾ [يونس: ١٥] ، وقوله : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ١٠٦] ، وقوله : ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُزِيلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ١٠١] (٢) .

ويشرح الشافعي معنى ( نسخ ) بأنها : ترك فرضه الذي كان حقاً في وقته قبل نسخه ، وحين نسخه أصبح تركه حقاً ، « فيكون من أدرك فرضه مطيعاً به لا بتركه ، ومن لم يدرك فرضه مطيعاً باتباع الفرض الناسخ له » (٣) .

ويرى الشافعي أن النسخ يقتضي بالضرورة إزالة حكم آخر ، وليس إزالته إلى شيء (٤) . كما يرى أن دعوى النسخ في النصوص : « إنما تؤخذ بخبر عن النبي ﷺ ، أو عن بعض أصحابه لا مخالف له ، أو أمر أجمعت عليه عوام الفقهاء » (٥) .

وبالرغم من أن الشافعي يرى أن القرآن لا يُنسخ إلا بمثله - فإنه يرى أننا قد نلجأ إلى الكتاب والسنة معاً للاستدلال على حكم شرعي وقع فيه نسخ ، وذلك مثل الصلاة المفروضة حيث يقول الشافعي : « مما نقل بعض من سمعت منه من أهل العلم أن الله أنزل فرضاً في الصلاة قبل فرض الصلوات الخمس فقال تعالى : ﴿ يَأْتِيهَا الزَّمِيلُ ﴿١﴾ أَيْلٌ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢﴾ يَصْفَهُ أَوْ أَنْقَضَ مِنْهُ قَلِيلًا ﴿٣﴾ أَوْ زِدَ عَلَيْهِ وَرَبَّلَ الْقُرْآنَ تَرْبِيلاً ﴾ [المزمل: ١-٤] ، ثم نسخ هذا في السورة معه فقال : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي إِلَيْلٍ وَنِصْفَهُمْ وَأَنْتُمْ مُطَافِقَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَعَاخِرُونَ بَصْرٍ وَبَعْضٌ فِي الْأَرْضِ مُبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَعَاخِرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [المزمل: ٢٠] ،

(١) راجع : الإحكام للآمدي ( ٢١٧/٣ ) .

(٢) انظر الرسالة ص ١٠٨ ، واختلاف الحديث : ٤١ .

(٣) الرسالة ص ١٢٢ - ١٢٣ . (٤) المرجع السابق ص ١٢٤ .

(٥) الأم ( ١٢٥/٦ ) .

فكان بيننا في كتاب الله نسخ قيام الليل ، ونصفه ، والنقصان من النصف ، والزيادة عليه بقول الله : ﴿ فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ ﴾ ، فاحتمل قول الله : ﴿ فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ ﴾ معنيين : أحدهما : أن يكون فرضاً ثابتاً ؛ لأنه أزيل به فرض غيره . والآخر : أن يكون فرضاً منسوخاً أزيل بغيره كما أزيل به غيره . « فكان الواجب طلب الاستدلال بالسنة على أحد المعنيين ، فوجدنا سنة رسول الله ﷺ تدل على أن لا واجب من الصلاة إلا الخمس ، فصرنا إلى أن الواجب الخمس وأن ما سواها من واجب من صلاة قبلها منسوخ بها استدلالاً بقول الله : ﴿ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ ﴾ وأنها ناسخة لقيام الليل ، ونصفه ، وثلثه ، وما تيسر » . ثم يذكر الشافعي السنة التي استدل بها على أحد المعنيين المحتملين في الآية ، وهي حديث طلحة بن عبيد الله « جاء أعرابي من أهل نجد نائراً الرأس نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال النبي ﷺ : خمس صلوات في اليوم والليلة . قال : هل علي غيرها ؟ قال : لا ، إلا أن تطوع » (١) .

ويكون الرجوع إلى السنة هنا لبيان الناسخ والمنسوخ في القرآن داخلاً فيما ذكرناه من أنواع بيان السنة للقرآن . على أننا يجب أن نلاحظ أن الناسخ والمنسوخ في المسألة قرآن فحسب ؛ تبعاً لأصل الشافعي في ذلك ، أما السنة فإنه يلجأ إليها في مجرد الاستدلال على هذا النسخ ، دون أن تكون هي الناسخة .

وأيضاً فإن الشافعي يرى أن آتي : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾ [البقرة: ١٨٠] ، ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّبِعًا إِلَى الْوَلَدِ عِزًّا حَرَجًا ﴾ [البقرة: ٢٤٠] . منسوختان بآيات الموارث في سورة النساء التي فصل الله فيها ميراث الوالدين والزوجين والأقربين . والذي دل على هذا النسخ هو السنة وإجماع أهل العلم على نقلها (٢) .

\* \* \*

## ٦ - تفسير القرآن بالشعر

بناءً على الفكرة التي قوّزها الشافعي من أن القرآن كله عربي - فإنه يلجأ في تفسير بعض كلماته إلى ديوان العرب وهو الشعر العربي . فيفسر « شطره » في قوله تعالى :

(١) رواه مالك في الموطأ والبخاري ومسلم وأبو داود والنسائي . انظر : الرسالة ص ١١٣ - ١١٦ .

(٢) الرسالة : ص ١٣٨ - ١٣٩ .

﴿ وَمِنْ حَيْثُ حَرَجْتَ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطَرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾  
[البقرة: ١٥٠] بأنها « بهته » أو « تلقاه » ، ويستدل لذلك بالشعر فيقول : قال خفاف  
ابن ندبة :

ألا من مبلغ عمرًا رسولاً      وما تغني الرسالة شطر عمرو  
وقال ساعدة بن جؤية :

أقول لأم زنباع أقيمي      صدور العيس شطر بني تميم  
وقال لقيط الإيادي :

وقد أظلكم من شطر ثغركم      هول له ظلم تغشاكم قطعاً  
وقال الشاعر :

إن العسيب بها داء مخامرها      فشطرها بصر العينين مسجور

ثم يقول : « وهذا كله مع غيره من أشعارهم يبين أن شطر الشيء قصد عين الشيء ، إذا كان معانين بالصواب ، وإن كان مُعَيَّبًا فبالاجتهاد بالتوجه إليه ، وذلك أكثر ما يمكنه فيه » (١) .

وتفسير الشافعي للقرآن بالشعر عندئذٍ له نتائج تشريعية تبدو واضحة في تفسيره (الملامسة) بأنها تستخدم بمعنى (اللمس باليد) مستدلاً على ذلك بالشعر العربي رداً على من فسرها بالجماع وحده (٢) . وقد كان من منهج عمر بن الخطاب أيضاً تفسير بعض ألفاظ القرآن الكريم بالشعر وحضه المسلمين على ذلك (٣) . أيضاً كان هذا من منهج عبد الله بن عباس ، وقد رُوِيَ في ذلك القصة المشهورة التي حدثت بينه وبين نافع بن الأزرق ورُوِيَ فيها عشرات الآيات من الشعر في تفسير كلمات من القرآن الكريم (٤) .

وتفسير القرآن الكريم بالشعر سمة منهجية للسلف على وجه العموم ، لكنها تحتاج

(١) الرسالة ص ٣٥ - ٣٨ وراجع : ص ٤٨٧ وخفاف هو : ابن عمير بن الحارث السلمي ، وهو ابن عم الخنساء ، وراجع : تحقيق الشيخ أحمد شاكر في أسماء هؤلاء الشعراء (هامش الرسالة) .

(٢) انظر : آداب الشافعي ومناقبه ص ١٤٠ - ١٤١ وراجع : تفسير الرازي (٢٢٦/٣) ، وتفسير القرطبي (٢٣/٥) والمغني (١٨٦/١) ، والسنن الكبرى (١٢٣/١) ، وقد روى الغزالي عن الشافعي في قوله تعالى : ﴿ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ أنها للمس والوطء جميعاً . ويرى الغزالي أنها لفظ مشترك بينهما لا بد أن يراد به أحد معنييه - أو معانيه - فقط دون إرادة الجميع . المستصفي (٢٤/٢) .

(٣) انظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٥٠٣ ومراجعته .

(٤) انظر : الاتقان (٢٠٦/١ - ٢٢٧) وراجع كتابنا (بحوث إسلامية) ص ٥٠ - ٥٢ .

إلى علم كبير بكلام العرب ، وقد توافر هذا - بقدر كبير - عند الشافعي .

\* \* \*

## ٧ - الأمر والنهي

روى الغزالي : « قد صرح الشافعي في كتاب ( أحكام القرآن ) بتردد الأمر بين الندب والوجوب . وقال : النهي على التحريم » (١) . وفي الحقيقة لقد كانت مسألة ( الأمر والنهي ) من المسائل التي قرر الشافعي فيها وجهة نظره بأسلوبه العربي البليغ النادر المثال الذي يجمع بين الدقة والوضوح والجمال مما يجدر بنا معه أن ننقله عنه .

قال الشافعي : « والأمر في الكتاب والسنة وكلام الناس يحتمل معاني :

أحدهما : أن يكون الله ﷻ حَرَمَ شَيْئًا ، ثم أباحه ، فكان أمره إحلال ما حرم كقول الله ﷻ : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة: ٢٧] وكقوله : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ [الجمعة: ١٠] . الآية . وذلك أنه إذا حرم الصيد على المحرم ونهي عن البيع عند النداء ثم أباحها في وقت غير الذي حرّمها فيه فهو كقوله : ﴿ وَاتَّوَأُ النِّسَاءَ صَدَقْتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴾ [النساء: ٤] وكقوله : ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا ﴾ [الحج: ٣٦] .

وقال الشافعي : وأشباه لهذا كثير في كتاب الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ ، ليس أن حتمًا أن يصطادوا إذا حلوا ، ولا ينتشروا لطلب التجارة إذا صلوا ولا يأكل من صدقات امرأته إذا طابت عنه به نفسًا ، ولا يأكل من بدنته إذا نحرها .

وقال الشافعي : ويحتمل أن يكون دَلَّهْمُ عَلَى مَا فِيهِ رُشْدُهُمُ بِالنِّكَاحِ لِقَوْلِهِ ﷻ : ﴿ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْطِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ [النور: ٣٢] يدل على ما فيه سبب الغنى والعفاف كقول النبي ﷺ : « سافروا تصحوا وترزقوا » فإنما هذا دلالة لا حتم أن يسافروا لطلب صحة ورزق .

قال الشافعي : ويحتمل أن يكون الأمر بالنكاح حَقًّا ، وفي كل الحتم من الله الرشد ، فيجتمع الحتم والرشد .

وقال بعض أهل العلم : الأمر كله على الإباحة والدلالة على الرشد حتى توجد الدلالة من الكتاب والسنة أو الإجماع على أنه إما أريد الحتم فيكون فرضًا لا يحل تركه كقول

اللَّهُ ﷻ : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] فدل على أنها حتم ، وكقوله : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣] وكقوله : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٦] وقوله : ﴿ وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧] فذكر الحج والعمرة على الحتم ، وإن كنا نحب أن لا يدعها مسلم . وأشبه هذا في الكتاب الله ﷻ كثير .

قال الشافعي : : وما نهى الله عنه فهو محرم حتى توجد الدلالة عليه بأن النهي عنه على غير التحريم وأنه إنما أريد به الإرشاد ، أو تنزهًا أو أدبًا للمنهى عنه . وما نهى عنه رسول الله ﷺ كذلك أيضًا .

قال الشافعي : ومن قال : « الأمر على غير الحتم حتى تأتي دلالة على أنه حتم » ابتغى أن تكون الدلالة على ما وصفت من الفرق بين الأمر والنهي (١) .

ثم يستشهد الشافعي لذلك بقول رسول الله ﷺ : « ذروني ما تركتكم فإنه إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم . فما أمرتكم به من أمر فأتوا منه ما استطعتم وما نهيتكم عنه فانتهوا » . ثم يقول الشافعي : « وقد يحتمل أن يكون الأمر في معنى النهي فيكونان لازمين إلا بدلالة أنهما غير لازمين ويكون قول النبي ﷺ : « فأتوا منه ما استطعتم » أن يكون عليهم إتيان الأمر فيما استطاعوا ؛ لأن الناس إنما كلفوا ما استطاعوا في الفعل . وأما النهي فالترك لكل ما أراد تركه يستطاع ؛ لأنه ليس بتكلف شيء يحدث ، إنما هو شيء يكف عنه .

قال الشافعي : وعلى أهل العلم عند تلاوة الكتاب ومعرفة السنة طلب الدلائل ليفرقوا بين الحتم والمباح والإرشاد الذي ليس بحتم في الأمر والنهي معًا (٢) .

\* \* \*

## ٨ - دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة

قدّمنا أن أبا حنيفة كان لا يعتدّ بدليل الخطاب أو مفهوم المخالفة في نصوص القرآن والسنة ، وكان مالك يعتد به ، وتدل فروع الشافعي في عمومها على أنه كان يوافق مالكًا في ذلك . وهو ما يدل عليه كلام الآمدي والغزالي وغيرهما . قال الآمدي : « اختلفوا في الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم علم مقيد بصفة خاصة كقوله ﷺ « في الغنم السائمة زكاة » هل يدل على نفي الزكاة عن غير السائمة ، أو لا ؟ فأثبتته

(٢) المرجع السابق .

(١) الأم : ( ١٢٧/٥ ) .

الشافعي ومالك ، ونفاه أبو حنيفة وأصحابه (١) .

وقال الغزالي عن ( دليل الخطاب ) : « هو المفهوم ، ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عمّا عداه . ويسمى مفهومًا ؛ لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق ، وإلا فما دل عليه المنطوق أيضًا مفهوم . وربما سمي هذا دليل الخطاب . ولا التفات إلى الأسمي . وحقيقته : أن تعليق الحكم بأحد وَصْفَيْ الشيء هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة ؟ كقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعِدًا ﴾ [المائدة : ٩٥] وكقوله ﷺ : « في سائمة الغنم الزكاة » والثيب أحق بنفسها من وليها » و « من باع نخلاً مؤبرة فثمرتها للبائع » فتخصيص العمدة والسوم والثيوبة والتأبير بهذه الأحكام ، هل يدل على نفي الحكم عما عداها ؟ فقال الشافعي ومالك والأكثر من أصحابهما : إنه يدل (٢) . ثم يروي الغزالي ما يدل على أن أبا حنيفة كان من المنكرين لدلالة الخطاب (٣) .

ومن فروع الشافعي الدالة بوضوح على رأيه هذا قوله : « فإذا قيل في سائمة الغنم هكذا فيشبهه - والله تعالى أعلم - أن لا يكون في الغنم غير السائمة شيء ؛ لأنه كلما قيل في شيء بصفته - والشيء يجمع صفتين - يؤخذ من صفته كذا ، ففيه دليل على ألا يؤخذ من غير تلك الصفة من صفته (٤) .

\* \* \*

(١) الأحكام : ( ١٠٢/٢ ، ١٠٣ ) .

(٢) المستصفى : ( ٤٢/٢ ) .

(٣) المرجع السابق ص ٤٧ وراجع ص ٢٨٧ من هذه الدراسة .

(٤) الأم : ( ٤/٢ ) .



رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
www.moswarat.com

## ١ - حجية السنة\*

قال الشافعي : « متى عرفت لرسول الله ﷺ حديثاً ولم آخذ به فأنا أشهدكم أن عقلي قد ذهب » (١) . وقال : « إذا صح الحديث فهو مذهبي » . وقال : « إذا صح لكم الحديث فخذوا به ودعوا قولي » (٢) .

وكان الشافعي يرى أن وجوب قبولنا للسنة إنما هو بما فرضه الله في القرآن من طاعة الرسول ﷺ والانتهاة إلى حكمه : « فمن قبل عن رسول الله ﷺ فيفرض الله قبل » (٣) . وقد تصدى الشافعي للرد على ثلث فئات تنتسب إلى الإسلام ويجمعها إنكار حجية السنة ، أما الطائفة الأولى فقد أنكرت حجية السنة كلها ، وأنكرت الطائفة الثانية حجية ما زاد على القرآن منها ، وأنكرت الطائفة الثالثة حجية أخبار الآحاد أو أخبار الخاصة - كما يسميها الشافعي أحياناً - ويجب أن نلاحظ أن الشافعي حين يرد على الطائفة الثانية فإنه يرد على الطائفة الثانية فإنه يرد على من يقول منها : إنه لا حجية لسنة ترد عن رسول الله ﷺ إلا إذا وجد نص قرآن في معناها ، والشافعي يرد هذا القول بأنه في معنى قول الطائفة الأولى التي تنكر حجية السنة مطلقاً ؛ لأنه متى ورد القرآني بشيء فإنما هو الحجية فيه ، وهو كاف وحده في ذلك ، أما الحجية الحقيقية للسنة فإنما تبدو فيما انفردت به مما ليس فيه نص قرآن .

أما من يقول : إن السنة لا تأتي بشيء إلا إذا كان له في القرآن أصل - فهو قول مقبول لا يتطلب ردّاً من الشافعي أو غيره ؛ لأن أصول الدين كلها متضمنة ... في القرآن الكريم على وجه العموم . وهذا القول لا ينفي حجية ما زاد من السنة على ما في القرآن . وقد تصدى الشافعي في كتابه ( جماع العلم ) (٤) للرد على الطوائف الثلاث ، فرد

\* يجب أن ننبه على أننا نلتزم - ما استطعنا - بعبارة الشافعي ذاتها ، لما يجمعه أسلوبه من الدقة والوضوح والإحكام وجمال التعبير في نفس الوقت ، مما نرى معه - في كثير من الأحوال - أن محاولة التعبير عما قرره من أفكار أصولية بعبارة أخرى عبث لا طائل وراءه . (١) آداب الشافعي ص ٦٧ وتوالي التأسيس ص ٦٣ . (٢) المرجعان السابقان ص ٣٢٥ - ٣٦٣ . (٣) الرسالة ص ٢٢ .

(٤) وهو أحد الكتب المتضمنة في ( الأم ) ( ٢٥٠/٧ - ٢٦٧ ) ، وقد حققه الأستاذ أحمد محمد شاكر في طبعة مستقلة .

أولاً على الطائفتين الأولين معاً ؛ لأن مؤدى دعوى كل منهما إنكار كل حجية حقيقية للسنة ، وذلك على النحو التالي :

يلخص الشافعي وجهة نظرهم فيقول : إن قائلهم قال له : إن القرآن عربي لو شك مسلم في حرف منه وجبت استنابته فإن تاب وإلا قتلته ، وقد قال الله فيه : ﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهْدًى ﴾ [النحل : ٨٩] . فيكف جاز عندك - أو عند غيرك - أن يقول : إن الفرض في القرآن عام مرة ، وخاص مرة ، والأمرفيه فرض مرة ، وإباحة مرة ؟ وإنما ترجع في ذلك إلى حديث ترويه عن رجل أو آخر ، أو حديثين أو ثلاثة ، حتى تبلغ رسول الله ﷺ : « وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحداً لقيتموه وقدمتموه في الصدق والحفظ ولا أحداً لقيت - ممن لقيتم - من أن يغلط وينسى ويخطيء في حديثه . بل وجدتم تقولون لغير واحد منهم : أخطأ فلان في حديث كذا وفلان في حديث كذا » أفيجوز أن يفرق بين شيء من أحكام القرآن - وظاهرة واحد عند من سمعه - بخبر من هو كما وصفتم فيه ؟ وتقيمون أخباركم مقام كتاب الله ، وأنكم تعطون بها وتمنعون بها » (١) .

ويقول الشافعي : إن ما يأخذ به المجتهد من المصادر يختلف في درجة الثبوت والقطع كما يختلف ما يأخذ به القاضي من أدلة مختلفة في درجة الثبوت بين الإقرار ، والبينة ، وإبائه المدعى عليه اليمين وحلف صاحب الحق . وبعض هذه الأدلة أقوى من بعض (٢) .

فيقول للشافعي : فنحن لا نقبل ما يحتمل الوهم ثم نحكم به على علم الإحاطة القطعي في القرآن . وإذا كنتم تقبلون مثل هذه الأخبار التي تحتمل ما سبق ، فما حجبتكم على من ردها (٣) ؟ .

وهنا يرجع الشافعي إلى القرآن الكريم نفسه الذي يستشهد له المجادل فيقول : إن ما فيه يدل قطعاً على وجوب قبول حديث رسول الله ﷺ وقبول أخبار الصادقين عنه على من لم يشاهده وهى أخبار الخاصة وخبر العامة . ولا يملك المجادل إلا أن يسلم بأن في القرآن ذلك ، ويطلب تفصيله من الشافعي فيقول له الشافعي : إن الله ﷻ قال : ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ [الجمعة : ٢] والحكمة هي سنة رسول الله ﷺ .

فيقول له المجادل : إن الآية تحتمل ذلك كما تحتمل أن يكون الكلام فيها على مذهب

(٢) المرجع السابق ص : ١٥ .

(١) جماع العلم ص ١٣ - ١٤ .

(٣) جماع العلم ص : ١٥ - ١٦ .

التكرار فيكون ما ذكر فيها شيئاً واحداً . فيقول له الشافعي : إن في القرآن ما يدل على أنهما شيخان وهو آية ﴿ وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ﴾ [الأحزاب : ٣٤] فأخبر أنه يُتلى في بيوتهن شيخان ، ومعنى تلاوة السنة أن ينطق بها كما ينطق بالقرآن (١) .

وهنا يسلم المجادل بوجهة نظر الشافعي فيقول له الشافعي : إن الله افترض علينا في القرآن الكريم اتباع نبيه ، ويستشهد لذلك بآيات متعددة (٢) ، ويقول : فمن لم يأخذ بحديث رسول الله ﷺ فقد خالف هذه الآيات .

ويقول له الشافعي أيضاً : إن الله فرض علينا اتباع أمر رسوله فقال : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر : ٧] .

( فهل تجد السبيل إلى تأدية فرض الله ﷻ في اتباع أوامر رسول الله ﷺ ، أو أحد قبلك أو بعدك ممن لم يشاهد رسول الله ﷺ - إلا بالخبر عن رسول الله ﷺ ؟ ) (٣) .

ثم يبين المجادل - الذي رجع عن قوله في ردّ الأخبار إلى قول الشافعي في وجوب قبولها على المسلمين - أن الذين ردوا الأخبار كلها كانوا فريقين :

أولهما : لا يقبل خبراً عن رسول الله ﷺ مطلقاً ، ويقول : في كتاب الله البيان فلا نحتاج معه إلى شيء من السنة أبداً . وهذا القول يؤدي إلى الضلال ؛ لأن من أتى بما يقع عليه اسم ( صلاة ) أو ( زكاة ) فقد أدى ما عليه ، ولا وقت في ذلك ولا تفصيل ولا شروط مما جاءت به السنة .

وثانيهما : قالوا : ما كان فيه قرآن يقبل فيه الخبر . وهذه الطائفة تقبل من الأخبار ما كان تكراراً وتأكيدياً لما في القرآن فحسب . وهذا يؤدي أيضاً إلى ما أدى إليه القول الأول ؛ لأن كل زيادة في الدلالة عما في ظاهر القرآن لا يقبله (٤) .

ومن ثمّ يقول محدث الشافعي : « والخطأ ومذهب الضلال في هذين المذهبين واضح . لست أقول بواحد منهما » (٥) ؟

ثم يتصدى الشافعي (٦) لمناقشة الطائفة الثالثة التي ردت أخبار الآحاد وهي التي لم

(١) راجع : جماع العلم ص ١٧ - ١٩ .

(٢) راجع مثلاً سورة النساء : ٦٥ ، ٨٠ وسورة النور : الآية ٦٣ .

(٣) جماع العلم ص ٢١ - ٢٢ . (٤) المرجع السابق ص ٢٧ - ٢٨ .

(٥) نفس المرجع ص ٢٩ .

(٦) في ( جماع العلم ) وفي ( الرسالة ) وفي مواضع متعددة من ( الأم ) .

تواتر ولم تستفرض روايتها عن رسول الله ﷺ بين عامة المسلمين وجمهورهم ، فيروي أن قائلهم قال له : لا يسع أحدًا أن يفتي أو يحكم إلا من جهة الإحاطة ، وهي كل ما علم أنه حق في الظاهر والباطن ، وذلك إنما يكون القرآن ، والسنة المجتمع عليها ، وكل ما اجتمع الناس عليه مثل أن الظهر أربع (١) .

ويرد الشافعي على ذلك بأن العلم درجات كل منها له درجة من اليقين ، وأولها العلم الناتج عن الكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها ، وهو علم « بالحق في الظاهر والباطن » . ويتلو ذلك العلم الناتج عن خبر الواحد المنفرد في السنة التي لا يجتمع عليها الناس ، وهو علم « بالحق في الظاهر » ، لكنه يلزمنا الأخذ به كما لزمنا الأخذ بمراتب مختلفة اليقين في القضاء لا يطعن في لزوم بعضها أنه أقل درجة في اليقين من بعض حيث « أقضي على الرجل بعلمي أن ما ادعى عليه كما ادعى ، أو إقراره ، فإن لم أعلم ولم يقر قضيت عليه بشاهدين - وقد يغلطان ويهيمنان - وعلمي وإقراره أقوى عليه من شاهدين . وأقضي عليه بشاهد ويمين وهو أضعف من شاهدين . ثم أقضي عليه بنكوله عن اليمين ويمين صاحبه ، وهو أضعف من شاهد ويمين ؛ لأنه قد ينكل خوف الشهرة واستصغار ما يحلف عليه ويكون الخالف لنفسه غير ثقة وحريصًا فاجرًا » (٢) .

ويقول مجادل الشافعي : إن خبر الواحد لم يجمع العلماء على قبوله . ونحن لا نقبل من أخبارهم إلا ما أجمعوا عليه « فأما ما تفرقوا في قبوله فإن الغلط يمكن فيه ، فلم تقم حجة بأمر يمكن فيه الغلط » (٣) .

وهنا ينتقل الشافعي بمحدثه إلى حيث يناقش معه فكرته عن (الإجماع) مبطلًا أن يكون هناك إجماع إلا فيما علم من الدين بالضرورة فقط وهو الثابت بالنصوص المتواترة . أما ما يدعي من غير ذلك مما يسمى إجماعًا فإن الشافعي يبطله ، ليصل إلى حاجة المسلمين إلى الأخذ بخبر الخاصة ودون ادعاء إجماع فيه ، كما يرجع إلى تقرير ما سبق في القضاء من أن احتمال الخطأ فيما يقضي به القاضي من أدلة لا ينفي لزوم قضائه بها ؛ لأنها هي ما تيسر له .

ويستدل الشافعي لحجية خبر الواحد (٤) بأيات كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا

(١) جماع العلم ص ٤٧ - ٤٨ .

(٢) الرسالة ص ٥٩٩ - ٦٠٠ .

(٣) جماع العلم ص ٥٣ .

(٤) إذا استوفى الشروط عنده طبعًا ، كما ستأتي .

نُوحًا إِلَى قَوْمِيَّة ﴿ [نوح: ١] وقوله : ﴿ وَإِلَى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا ﴾ [الأعراف: ٦٥] وقوله : ﴿ وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ﴾ [الأعراف: ٧٣] وقوله : ﴿ وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ﴾ [الأعراف: ٨٥] ونحو هذا من الآيات التي تصرح بأن المرسل كان واحدًا « قامت به الحجة قيامها بأكثر من الواحد » (١) .

كما يستدل لذلك بحديث عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال : « نضر الله عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله ، والنصيحة للمسلمين ، ولزوم جماعتهم فإن دعوتهم تحيط من ورائهم » « فلما ندب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها أمرأ يؤديها - والامرؤ واحد - دل على أنه لا يأمر أن يؤدي عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه ؛ لأنه إنما يؤدي عنه حلال ، وحرام يجتنب ، وحد يقام ومال يؤخذ ويعطى ، ونصيحة في دين ودنيا » (٢) .

كما يستدل الشافعي لهذه الحجة بحديث الرجل الذي قبّل امرأته ، فأخبرتها أم سلمة أم المؤمنين بأن رسول الله ﷺ يفعل مثل ذلك ، وفي هذا الحديث أن رسول الله ﷺ قال لأم سلمة : « ألا أخبرتها أنني أفعل ذلك !؟ » حيث يرى الشافعي في هذه الجملة « دلالة على أن خبر أم سلمة عنه مما يجوز قبوله ؛ لأنه لا يأمرها أن تخبر عن النبي ﷺ إلا في خبرها ما تكون الحجة لمن أخبرته » (٣) .

كما يستدل الشافعي أيضًا لهذه الحجة بقبول المسلمين خبر الواحد - وهم بقاء يصلون الصبح - في تحول القبلة إلى الكعبة . ولم يكونوا ليرتكوا توجههم إلى بيت المقدس الثابت لديهم من قبل بأمر الرسول ﷺ « إلا عن علم بأن الحجة تثبت بمثله إذا كان من أهل الصدق » (٤) .

كما يستدل الشافعي بقبول جمع من الصحابة فيهم أبو طلحة وأبو عبيدة بن الجراح وأبي بن كعب لخبر الواحد في تحريم الخمر « وهؤلاء في العلم والمكانة من النبي ﷺ وتقدم صحبته بالموضع الذي لا ينكره عالم » (٥) ويعد الشافعي أخبارًا كثيرة صحيحة قبل فيها كبار الصحابة خبر الواحد (٦) ثم يقول : « في تثبيت خبر الواحد أحاديث

(١) أحكام القرآن للشافعي (٣١/١ - ٣٢) . (٢) الرسالة ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٤) نفس المرجع ص ٤٠٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٠٦ .

(٦) انظر : الرسالة ص ٤١١ - ٤٥٢ .

(٥) الرسالة ص ٤٠٩ .

يكفي بعض هذا منها . ولم يزل سبيل سلفنا والقرون بعدهم إلى من شاهدنا - هذا السبيل . وكذلك حكى لنا عمَّن حكى لنا عنه من أهل العلم بالبلدان » (١) .

ثم يحكي الشافعي عن عدد كبير من فقهاء التابعين وتابعيهم حجية خبر الواحد وأن كلاً منهم أخذ به ومنهم : سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد ومصعب ابن سعد بن أبي وقاص وإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف وخارجة بن زيد بن ثابت وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس ومجاهد وابن أبي مليكة وعكرمة بن خالد (٢) ، ثم يقول : « ووجدنا وهب بن منبه باليمن هكذا ، ومكحولاً بالشام وعبد الرحمن بن غنم والحسن وابن سيرين بالبصرة ، والأسود وعلقمة والشعبي بالكوفة ، ومحدثي الناس وأعلامهم بالأمصار - كلهم يحفظ عنه تثبيت خبر الواحد عن رسول الله ﷺ والانتفاء إليه والإفتاء به ويقبله كل واحد منهم عمَّن فوقه ويقبله عنه من تحته . ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة : أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد والانتفاء إليه بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين إلا وقد ثبته - جاز لي . ولكن أقول : لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد ، بما وصفت من أن ذلك موجود على كلهم (٣) .

.... وهكذا أطال الشافعي في الاستدلال لحجية خبر الواحد . وهنا يجب أن ننبه على أنه بالرغم من أن الشافعي يعتبر خبر الواحد المستوفي لشروطه - وفيما ليس فيه قرآن أو سنة متواترة - حجة ملزمة يجب على المسلمين اتباعها وتطبيقها إلا أنه لا يسوي حجيته بحجية القرآن أو السنة المجتمع عليها تسوية مطلقة ؛ ذلك أن من شك في القرآن أو في السنة المجتمع عليها فإنه يجب استتابته ، أما خبر الواحد فلو شك فيه شك « لم نقل له : تب . قلنا : ليس لك - إن كنت عالماً - أن تشك ، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول وإن أمكن فيهم الغلط ، ولكن نقضي بذلك على الظاهر من صدقهم ، والله ولي ما غاب عنك منهم » (٤) .

فالشافعي يسوي بين المصادر في وجوب الأخذ بها - كل في موضعه وبشروطه - إلا أنه لا يسوي بينها في درجة حجيتها وما تؤديه من اليقين بالنسبة لمن يأخذ بها . ومن ثم يرى - بحق وواقعية تفكير - أن إمكان الغلط - بصورة أو بأخرى - ليس مستحيلاً

(٢) انظر : نفس المرجع ص ٤٥٣ - ٤٥٦ .

(١) المرجع السابق ص ٤٥٣ .

(٤) الرسالة ص ٤٦٠ - ٤٦١ .

(٣) نفسه ص ٤٥٧ - ٤٥٨ .

عقلًا فيما يتصل بأخبار الآحاد ، لكنه إلى أن يثبت هذا الغلط غير المستحيل فليس لعالم إلا أن يقبل خبر الواحد .

لكن ، من هم الذين ردوا السنة كمصدر تشريعي ؟ يقول الأستاذ محمد الخضري : إن الشافعي لم يظهر لنا شخصية من كان يناقشهم ولا أبان لنا التاريخ ذلك « إلا أن الشافعي في مناظرته لأصحاب الرأي الآتي قد صرح بأن صاحب هذا المذهب منسوب إلى البصرة . وكانت البصرة مركزًا لحركة علمية كلامية ومنها نبعث مذاهب المعتزلة ، فقد نشأ بها كبارهم وكتابهم ، وكانوا معروفين بمخاصمتهم لأهل الحديث ، فلعل صاحب هذا القول منهم » (١) .

ثم يقول الأستاذ الخضري : إن هذا الظن تأيد بما ورد في كتاب ( تأويل مختلف الحديث ) لابن قتيبة (٢) حيث تحدث في مقدمته عن ثلث أهل الكلام لأهل الحديث ورميهم لهم برواية المتناقض في الحديث « ويأتي بعد ذلك بطعون شديدة ضد أهل السنة بعبارات تشبه ما يؤثر عن النظام والجاحظ من بلغاء المتكلمين » (٣) . وينتهي الأستاذ الخضري إلى قوله : « ومن ذلك يفهم أن غارة شعواء شنت في هذا العصر الذي كتب فيه الشافعي رسالته - أو قبل ذلك بقليل - من المتكلمين على أهل السنة . وأكثر المتكلمين كان بالبصرة ، فمن المؤكد أن يكون الذين ناظر الشافعي من هؤلاء » (٤) .

على أن أستاذنا محمد أبا زهرة يذهب إلى أن منكري حجية السنة كانوا من الزنادقة وبعض الشذاذ من الخوارج ، ويستدل لذلك ببعض الروايات المعاصرة للشافعي وما اشتهر عن بعض الخوارج من إنكارهم حكم الرجم ؛ لأنه لم يرد في القرآن الكريم (٥) ، ويقول : إنه لا مانع أيضًا من أن يكون هؤلاء الزنادقة قد انتحلوا نحلة الاعتزال سترًا لأهوائهم (٦) .

ثم إننا لو راجعنا أقوال بعض رؤساء المعتزلة وفرق الخوارج الذين عاصروا الشافعي ، أو سبقوه بقليل أو لحقوه ، فسنجد أن منهم من قال بشيء مما رد عليه الشافعي من إنكار الحجية السنة أو شيء منها (٧) مما يدل على أن ذلك العصر شهد فعلاً هذه الدعوى

(١) تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٢) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم المتوفي سنة ٢٧٦ هـ .

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٨٢ .

(٤) المرجع السابق ص ١٨٢ - ١٨٣ ، وانظر : تأويل مختلف الحديث ص ١٥ - ٧٣ .

(٥) الشافعي ص ٢١٤ - ٢١٥ .

(٦) المرجع السابق ص ٢١٥ .

(٧) راجع : التمهيد .



الخطيرة التي ربما ولدت قبل الشافعي وعاصرته واستمرت بعده بقليل .  
ومن ثم لا يبعد أن يكون المعتزلة ممن رد عليهم الشافعي - كما قال الأستاذ  
الخضري - كما لا يبعد أن يكون منهم بعض الخوارج والزنادقة الذين تظاهروا بالإسلام  
والاعتزال سترًا لحقيقتهم - كما قال الأستاذ أبو زهرة - أيضًا . ولعل هذه المسألة جديرة  
ببحث مستقل . على أنها - بحمد الله - أصبحت مجرد فكرة تاريخية ، حيث أصبح  
مقررًا في التشريع الإسلامي - دون مخالف يعاب به - أن السنة هي المصدر الثاني لهذا  
التشريع ، ولعل جزءًا كبيرًا من الفضل في وأد هذه الدعوى الخطيرة - إلى الأبد إن شاء  
الله - يرجع إلى حجاج الشافعي العظيم عن حجية السنة .

\* \* \*

## ٢ - خبر العامة وخبر الخاصة ( الواحد ) والمرسل

يقسم الشافعي سنة رسول الله ﷺ - من حيث عدد رواياتها - إلى قسمين  
أساسيين ، يقول : الخبر عن رسول الله ﷺ خبران :

فخبر عامة عن عامة عن النبي ﷺ يحمل ما فرض على العباد أن يأتوا به بألستهم  
وأفعالهم ويؤتوا به من أنفسهم وأموالهم . وهذا ما لا يسع جهله وما كان على أهل  
العلم والعوام أن يستووا فيه ؛ لأن كلاً كلفه ، كعدد الصلاة وصوم رمضان وتحريم  
الفواحش وأن لله عليهم حقًا في أموالهم .

وخبر خاصة : في خاص الأحكام له لم يكلفه العامة ، لم يأت أكثره كما جاء  
الأول ، وكلف علم ذلك من فيه الكفاية للخاصة به دون العامة ، وهذا مثل ما يكون  
منهم في الصلاة سهو يجب به سجود السهو ، وما يكون منهم فيما لا يجب به سجود  
سهو ، وما يُفسد الحج وما لا يُفسده ، وما تجب به البدنة ولا تجب مما يفعل ، مما ليس  
فيه نص كتاب . وهو الذي على العلماء فيه عندنا - والله أعلم - قبول خبر الصادق  
على صدقه ، ولا يسعهم رده كما لا يسعهم رد العدد من الشهود الذين قبلوا  
شهادتهم . وهو حق صدق عندهم على الظاهر كما يقول فيما شهد به الشهود . فمن  
أدخل في شيء من قبول خبر الواحد شيئًا دخل عليه في قبول عدد الشهود على القتل  
وغيره إن شاء الله » (١) .

فالشافعي يعتبر كل ما ليس متواتراً عن النبي ﷺ - بخبر العامة عن العامة - خبر آحاد ، وحكمه فيه ما صرح به . لكن الشافعي قد صرح بأنه يلزم الفقيه قبول خبر الواحد ( الصادق ) ، فما مقياس صدق الرواية وقبولها عنده ؟  
لقد صرح الشافعي بذلك في قوله : « لا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً :

منها : أن يكون مَنْ حَدَّثَ به ثقة في دينه ، معروفاً بالصدق في حديثه ، عاقلاً لما يُحدث به ، عالماً بما يُحيل معاني الحديث من اللفظ .

وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع ، لا يحدث به على المعنى ؛ لأنه إذا حدث به على المعنى - وهو غير عالم بما يحيل معناه - لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام ، وإذا أذاه بحروفه فلم يبق وجه يخاف فيه إحالة الحديث حافظاً<sup>(١)</sup> إن حدث به من حفظه ، حافظاً لكتابه إن حَدَّثَ به من كتابه .

إذا شرك أهل الحديث في الحديث وافق حديثهم .

برئاً من أن يكون مُدَلِّسًا ، يحدث عن لقي ما لم يسمع منه ، ويحدث عن النبي ﷺ مما يحدث به الثقات خلفه عن النبي ﷺ .

ويكون هكذا من فوَّقه ممن حدثه حتى ينتهي بالحديث موصولاً إلى النبي ﷺ أو إلى من انتهى به إليه دونه ؛ لأن كل واحد منهم مُثَبِّتٌ لمن حدثه ومُثَبَّتٌ على من حدث عنه ، فلا يستغني في كل واحد منهم عما وصفت «<sup>(٢)</sup> .

وقد علل الشافعي كل شرط من هذه الشروط بعبارته المحكمة البليغة ، فعَلَّلَ لاشتراطه - إلى جانب العدالة في الراوي - أن يكون عاقلاً لما يحدث به : « بأن الراوي قد يكون عدلاً لكنه غير مقبول الحديث ، إذا كان يحمل ولا يعقل وكان ممن لا يؤدي الحديث بحرفه فيلتمس تأديته على معانيه وهو لا يعقل المعنى . فهذه الحالة ( ظنة ) يُرَدُّ بها حديثه » .

وقد يكون الرجل عدلاً على غيره أميئاً في نفسه وبعض أقربيه ، ولعله أن يَخِرَّ من بُعْدِ أهون عليه من أن يشهد بباطل ، ولكن الظنة لما دخلت عليه تُرِكَتْ بها شهادته . فالظنة ممن لا يؤدي الحديث بحروفه ولا يعقل معانيه أيين منها في الشاهد لمن ترد شهادته فيما هو ظنين<sup>(٣)</sup> فيه بحال «<sup>(٤)</sup> .

(٢) الرسالة ص ٣٧٠ - ٣٧٢ .

(٤) الرسالة ص ٣٨١ .

(١) يعني : وأن يكون حافظاً .

(٣) منهم .

ويقول الشافعي في مثل هذا الراوي غير الفاهم : إنه إذا لم يكن له كتاب مدون محفوظ يرجع إليه - لم نقبل حديثه « ومن كثر غلطه من المُحدِّثين ولم يكن له أصل كتاب صحيح - لم نقبل حديثه » (١) .

ويعلل الشافعي لتفريقه بين الأحاديث المروية عن طريق تفريقه بين رواها بأن أهل الحديث متباينون في حالاتهم وصفاتهم ، فمنهم المتفرغ الضابط المُقَدِّم في الحفظ ومنهم مَنْ دون ذلك ، وعن طريق هذا التباين والاختلاف يأتي الترجيح بينهم في روايتهم (٢) . كما يعلل اشتراطه شروط قبول خبر الواحد في كل راوٍ على حدة بحيث إنه لا يقبل رواية ثقة عن آخر لا يعرفه الشافعي اعتمادًا على رواية هذا الثقة عنه - يعلل الشافعي لاشتراطه هذه الشروط في طبقات الرواة كلهم فيقول - في نظرة نافذة إلى الأمور : « وذلك أن الرجل يلتقى الرجل يرى عليه سيما الخير ، فيحسن الظن به ، فيقبل حديثه ، ويقبله وهو لا يعرف حاله ، فيذكر أن رجلاً يقال له ( فلان ) حدثني كذا ، إما على وجه يرجو أن يجد علم ذلك الحديث عند ثقة فيقبله عن الثقة ، وإما أن يحدث به على إنكاره والتعجب منه ، وإما بغفله في الحديث عنه .

ولا أعلمني لقيت أحدًا قطُّ برئًا من أن يحدث عن ثقة حافظ وآخر يخالفه ، ففعلت في هذا ما يجب عليّ . ولم يكن طلبي الدلائل على معرفة صدق من حدثني بأوجب عليّ من طلبي ذلك على معرفته صدق من فوَّقه ؛ لأنني أحتاج في كلهم إلى ما أحتاج إليه فيمن لقيت منهم ؛ لأن كلهم مثبت خبرًا عمن فوَّقه ولن دونه » (٣) .

ويقيس الشافعي ذلك على الشهادة فيقول : « المسلمون العدول عدول أصحاب الأمر في أنفسهم ، وحالهم في أنفسهم غير حالهم في غيرهم ، ألا ترى أنني إذا عرفتهم بالعدل في أنفسهم قبلت شهادتهم ، وإذا شهدوا على شهادة غيرهم لم أقبل شهادة غيرهم حتى أعرف حاله ؟ » .

كما يرى الشافعي أن من ثبتت عدالته فإنه تقبل روايته بناء على هذا الثبوت : « حتى نستدل من فعلهم على ما يخالف ذلك ، فنحترس منهم في الموضوع الذي خالف فعلهم فيه ما يجب عليهم » (٤) . وهذا نوع من تطبيق الشافعي للعمل باستصحاب الأصل الثابت حتى يقوم الدليل على خلافه .

(٢) الرسالة ص ٣٨٣ .

(١) المرجع السابق ص ٣٨٢ .

(٤) نفس المرجع ص ٣٧٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .

... هذه هي شروط الشافعي المعللة لقبول خبر الواحد . وقد مرّ بنا ما ذكره الشافعي عن اتصال سند الخبر إلى رسول الله ﷺ مع استيفائه لشروط الرواي في كل طبقة من طبقاته ، فهل معنى كلام الشافعي في ذلك أنه كان يرفض العمل بالمرسل ؟

في الحقيقة أن الشافعي روى عن مالك حديثاً مرسلًا ثم قال : « وحديث مالك عن عمرة مرسل ، وأهل الحديث ونحن لا نثبت مرسلًا »<sup>(١)</sup> . ويقول الشافعي أيضًا في : ( كتاب الحدود ) : « وقد رويت أحاديث مرسلّة عن النبي ﷺ في العقوبات وتوقيتها ، تركناها لانقطاعها »<sup>(٢)</sup> . ويقول : « إنه وأهل الحديث لا يثبتون حديثًا منقطعًا بنفسه بحال »<sup>(٣)</sup> .

وهذا يدل - في ذاته - على أن الشافعي لا يأخذ بالمرسل ، إلا أننا نجد في مواضع أخرى من ( الأم ) يقبل المرسل ويعمل به إذا اقترن بما يدل على صحته عنده ، مثل : « قال الشافعي : أخبرنا مالك ، عن زيد بن أسلم أن رجلاً اعترف على نفسه بالزنا على عهد رسول الله ﷺ ، فدعاه رسول الله ﷺ بسوط ، فأتي بسوط مكسور فقال : فوق هذا ، فأتي بسوط جديد لم تقطع ثمرته فقال : بين هذين ، فأتي بسوط قد ركب به ولان ، فأمر به رسول الله ﷺ فجلد ثم قال : « أيها الناس ، قد آن لكم أن تنتهوا عن محارم الله ، فمن أصاب منكم من هذه القاذورات شيئًا فليستتر بستر الله ؛ فإن من يُد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله » . قال الشافعي : هذا حديث منقطع<sup>(٤)</sup> ليس مما يثبت به هو نفسه حجة ، وقد رأيت من أهل العلم عندنا من يعرفه ويقول به - فنحن نقول به »<sup>(٥)</sup> .

فالشافعي هنا قَبِلَ المرسل لشهرته عند أهل العلم وإن كان لا يثبت به في نفسه حجة . وقد بين الشافعي في وضوح موقفه التفصيلي المتكامل من ( المرسل ) حيث ذكر أن للحديث المنقطع عنده عدة أحوال يبني عليها القول بحجتيه وإثباته أو رفضه وإهماله . يقول :

(١) الأم ( ٥/٣ ) والحديث في الموطأ ( ٦٢١/٢ ) ، وعمرة : هي عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية سيدة نساء التابعين ( ت ٩٨ هـ ) ، راجع : تهذيب التهذيب ( ٤٣٨/١٢ ) .  
(٢) الأم ص ١٣٢ .  
(٣) اختلاف الحديث ص ٥٤ .

(٤) يعني : غير متصل الإسناد من التابعي إلى رسول الله ﷺ . يعرفون المنقطع بأنه هو الذي سقط من إسناده رجل ، أو ذكر فيه رجل مبهم . ولعل الشافعي يريد المرسل خاصة وهو الذي سقط منه الصحابي الذي رواه عن رسول الله ﷺ .

(٥) الأم ( ١٣١/٦ - ١٣٢ ) ، والحديث في الموطأ ( ٨٢٥/٢ ) وزيد بن أسلم هذا تابعي فقيه من أهل المدينة وروى عن جمع من الصحابة منهم أبوه وابن عمر وجابر وأبو هريرة ، وتوفي سنة ١٣٦ هـ . انظر إسعاف المبطأ ص ١٣ - ١٤ .

« فمن شاهد أصحاب رسول الله ﷺ من التابعين فحدث حديثاً منقطعاً عن النبي ﷺ اعتبر عليه بأمر :

منها : أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث ، فإن شرکه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله ﷺ بمثل معنى ما روي كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه . وإن انفرد بإرسال حديث لم يشرکه فيه من يسنده قبل ما ينفرد به من ذلك ويعتبر عليه بأن ينظر : هل يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم ؟

فإن وجد ذلك كانت دلالة يقوي بها مرسله ، وهي أضعف من الأولى . وإن لم يوجد نظر إلى بعض ما يروي عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ قولاً له ، فإن وجد يوافق ما روى عن رسول الله ﷺ كانت في هذا دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح إن شاء الله .

وكذلك إن وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنى ما روى عن النبي ﷺ . ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمي من روي عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً عن الرواية عنه ، فيستدل بذلك على صحته فيما روي عنه . ويكون إذا شرك أحداً من الحفاظ في حديث لم يخالفه ، فإن خالفه ووجد حديثه أنقص كانت في هذا دلائل على صحة مخرج حديثه .

ومتى خالف ما وصفت أضرب بحديثه حتى لا يسع أحداً منهم قبول مرسله وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت أحببنا أن نقبل مرسله ، ولا نستطيع أن نزع أن الحججة تثبت به ثبوتها بالمتصل ، وذلك أن معنى المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمي ، وأن يكون بعض المنقطعات - وإن وافقه مرسل مثله - فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً من حيث لو سمي لم يقبل ، وأن قول بعض أصحاب النبي ﷺ إذا قال برأيه لو وافقه - يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها ، ويمكن أن يكون إنما غلط به حين سمع قول بعض أصحاب النبي ﷺ يوافقه ، ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء » (١) .

وهذا التفصيل الذي ذكره الشافعي في الحديث المنقطع الذي أرسله تابعي عن النبي ﷺ إنما يقال في بعض كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب رسول الله ﷺ أما من بعد كبار التابعين من صغارهم فيقول عنهم الشافعي : « لا أعلم منهم

واحدًا يقبل مرسله» (١) ؛ وذلك لأنهم أكثر تصرفًا فيما يروونه وأكثر إحالة للمعنى واحتمال الوهم بالنسبة لهم أكبر (٢) .

ومن ثم يروي الشافعي أن هناك من الأحاديث ما أرسله الثقة عن النبي ﷺ ومع ذلك لم يعمل أحد من أهل الفقه به لهذا السبب ، وذلك مثل حديث : أخبرنا سفيان ابن عيينة عن محمد بن المنكدر أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله ، إن لي مالاً وعبالاً ، وإن لأبي مالاً وعبالاً ؛ وإنه يريد أن يأخذ مالي فيطعمه عياله ، فقال رسول الله ﷺ : « أنت ومالك لأبيك » (٣) . ويقول الشافعي : إن محمد بن المنكدر غاية في الثقة والفضل في الدين والورع لكننا لا ندري عن من قبل هذا الحديث (٤) .

كان الشافعي إذن يقبل حديث رسول الله ﷺ بناء على التفصيل السابق . فإذا ما استوفى الحديث شروطه عنده أصبح حجة يجب عليه الالتزام به التزاماً مطلقاً دون أن يعرض على ظاهر القرآن ؛ لأن الشافعي يرى أن السنة الصحيحة : « لا تكون مخالفة لكتاب الله بحال » (٥) .

ويقول الشافعي : إن الحديث الصحيح لا يمكن أن يخالف شيئاً من ظاهر القرآن ، وعندما يحتج عليه محدثه بأن الله تعالى قال بعد أن عدد المحرمات : ﴿ وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ [النساء : ٢٤] . ثم جاء الرسول ﷺ فحرم شيئاً مما لم تحرمه الآية مما يدخل تحت ﴿ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ - يشرح الشافعي وجهة نظره فيقول : إن الله ذكر أولاً من هو حرام بكل حال مثل الأم والبنت ، ثم ذكر من هو حرام بكل حال من النسب والرضاع ، وذكر من حرم من الجمع بينه وكان أصل كل واحدة منهما مباحاً على الانفراد ، ثم قال : ﴿ وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ يعني بالحال التي أحلها به ، ألا ترى أن قوله : ﴿ وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ بمعنى ما أحل به ، لا أن واحدة من النساء حلال بغير نكاح يصح ، ولا أنه يجوز نكاح خامسة على أربع ، ولا جمع بين أختين ، ولا غير ذلك مما نهى عنه (٦) .

فالشافعي يقول : إن حديث تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها مخصص لعموم النص القرآني في الآيتين ، ويستدل لذلك بأن هناك محرمات مجتمعة على تحريمها ولم تذكر

(١) الرسالة ص ٤٦٢ .

(٢) نفس المرجع ٤٦٧ .

(٣) نفسه ص ٤٦٨ وراجع ترجمة محمد بن المنكدر في (إسعاف المبطأ) وقد أجمع العلماء على أنه ثقة

وتوفي سنة ١٣٠ أو ١٣١ هـ .

(٤) الرسالة ص ٢٢٩ .

(٥) الرسالة ص ٢٢٩ .

في الآية مما يقطع بأن جملة: ﴿وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ عامة معناها: (بالحال التي أحلها بها) وهي عامة خصصتها السنة، ولا يعتبر هذا التخصيص مخالفة لكتاب الله بحال. وبهذا لا يمكن أن يخالف الحديث الصحيح نص القرآن الكريم. لكن ما الحكم إذا خالف الحديث حديثاً آخر؟ ذلك ما سنعرض له في الصفحات التالية.

\* \* \*

### ٣ - اختلاف الحديث

يقول الشافعي: «إذا حدثت الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ فهو ثابت عن رسول الله ﷺ ولا نترك لرسول الله ﷺ حديثاً أبداً إلا حديثاً وجد عن رسول الله ﷺ حديث يخالفه. وإذا اختلفت الأحاديث عنه فلاختلاف فيها وجهان: أحدهما: أن يكون بها ناسخ ومنسوخ، فنعمل بالناسخ ونترك المنسوخ.

والآخر: أن تختلف، ولا دلالة على أيها الناسخ فنذهب إلى أثبت الروايتين، فإن تكافأتا ذهبت إلى أشبه الحديثين بكتاب الله وسنة نبيه فيما سوى ما اختلف فيه الحديثان من سنته. ولا يعدّ حديثان اختلفا عن النبي ﷺ أن يوجد فيهما هذا أو غيره مما يدل على الأثبت من الرواية عن رسول الله ﷺ.

فإذا كان الحديث عن رسول الله ﷺ لا مخالف له عنه، وكان يروى عن من دون رسول الله ﷺ حديث يوافقه - لم يزد قوة، وحديث النبي ﷺ مستغن بنفسه، وإن كان يروى عن من دون رسول الله ﷺ حديث يخالفه لم ألتفت إلى ما خالفه. وحديث رسول الله ﷺ أولى أن يؤخذ به» (١). وبهذا يبين الشافعي منهجه في الأحاديث المختلفة في المسألة الواحدة.

ومن أمثلة اختلاف الأحاديث الذي سببه وقوع النسخ فيها عنده ما يرويه من مثل: «أخبرنا ابن عيينة، عن الزهري، عن أبي عبيد مولى ابن أزر قال: شهدت العيد مع علي بن أبي طالب فسمعتة يقول: لا يأكلن أحدكم من لحم نسكه بعد ثلاث» (٢). ثم يروي: «أخبرنا ابن عيينة، عن إبراهيم بن ميسرة قال: سمعت أنس بن مالك يقول: إنا لنذبح ما شاء الله من ضحايانا، ثم تنزود بقيتها إلى البصرة» (٣).

(٢) الرسالة ص ٢٣٦.

(١) الأم (١٧٧/٧).

(٣) المرجع السابق ص ٢٣٧.

وقد روى الشافعي كيف حدث النسخ في أمر رسول الله ﷺ في هذه المسألة فيقول: « أخبرنا مالك ، عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ، عن عبد الله بن واقد ، عن عبد الله بن عمر قال : نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث . قال عبد الله بن أبي بكر : : فذكرت ذلك لعمره ، فقالت : صدق ، سمعت عائشة تقول : دَفَّ (١) ناسٌ من أهل البادية حضرة الأضحى في زمان النبي ﷺ ، فقال النبي ﷺ : « ادخروا ثلاثاً وتصدقوا بما بقي » . قالت : فلما كان بعد ذلك قيل : يا رسول الله ، لقد كان الناس ينتفعون بضحايهم يجمعون منها للودك (٢) ويتخذون الأسقية . فقال رسول الله ﷺ : « وما ذاك ؟ » أو كما قال - قالوا : يا رسول الله ، نهيت عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال رسول الله ﷺ : « إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى ، فكلوا وتصدقوا وادخروا » (٣) .

ويعلق الشافعي على مجموع هذه الأخبار بقوله : إن حديث علي وحديث عبد الله ابن واقد في النهي متفقان عن النبي ﷺ ، وفي كل منهما دليل واضح على أن عليًا وعبد الله قد بلغهما نهى النبي ﷺ ، وفي كل منهما أيضًا دليل على أن الرخصة التي نسخت النهي لم تبلغهما : « ولو بلغت الرخصة ما حدثا بالنهي والنهي منسوخ » . ويقول الشافعي عن حديث أنس بن مالك : إنه يحتمل أن يكون أنس قد سمع الرخصة الناسخة للنهي ولم يسمع النهي قبلها ، أو سمع الرخصة والنهي فكان النهي منسوخًا فلم يذكره . ويقول : « فقال كل واحد من المختلفين بما علم . وهكذا يجب على من سمع شيئًا من رسول الله ﷺ أو ثبت له عنه أن يقول منه بما سمع حتى يعلم غيره » (٤) .

ثم يقول الشافعي : « فلما حدثت عائشة عن النبي ﷺ بالنهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث ، ثم بالرخصة فيها بعد النهي ، وأن رسول الله ﷺ أخبر أنه إنما نهى عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث للدافة - كان الحديث التام المحفوظ أوله وآخره وسبب التحريم والإحلال فيه حديث عائشة عن النبي ﷺ وكان على من علمه أن يصير إليه . وحديث عائشة من أبين ما يوجد في النسخ والمنسوخ من السنن . وهذا يدل على أن بعض الحديث يخص فيحفظ بعضه دون بعضه ، فيحفظ منه شيء كان أولاً ولا يحفظ آخرًا ، ويحفظ آخرًا ولا يحفظ أولاً ، فيؤدي كل ما حفظ » (٥) .

(٢) يستخرجون الدهن .

(١) يعني : قدموا متتابعين .

(٤) للمرجع السابق ص ٢٣٨ .

(٣) الرسالة ص : ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٥) نفس المرجع ص ٢٣٩ وراجع : الأم ( ٢٤٧/٧ ) .



ومن أمثلة اختلاف الأحاديث التي لا دلالة فيها على أيها الناسخ ، مما يلجأ فيه الشافعي إلى أثبت الروایتين ما يرويه مثل : « أخبرنا سفيان : عن عاصم بن كليب قال : سمعت أبي يقول : حدثني وائل بن حجر قال : رأيت النبي ﷺ إذا افتتح الصلاة يرفع يديه حذو منكبيه ، وإذا ركع ، وبعد ما يرفع رأسه . قال وائل : ثم أتيتهم في الشتاء فرأيتهم أيديهم في البرانس » . كما يروي الشافعي أيضًا عن سفيان بن عيينة ، عن الزهري ، عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال : « رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة يرفع يديه حتى تحاذي منكبيه ، وإذا أراد أن يركع وبعد ما يرفع رأسه من الركوع ، ولا يرفع بين السجدين » . قال الشافعي : « وقد روى هذا سوى ابن عمر اثنا عشر رجلاً عن النبي ﷺ . وبهذا نقول » . ثم يقول الشافعي عن أحاديث الرفع هذه : « وبهذه الأحاديث تركنا ما خالفها من حديث ؛ لأنها أثبت إسنادًا ، وأنها حديث عدد ، والعدد أولى بالحفظ من الواحد » (١) . ويروي الشافعي أن بعض الفقهاء خالفوه في هذا الاختيار فقالوا : إذا افتتح المصلي الصلاة رفع يديه حتى يحاذي أذنيه ثم لا يعود يرفعهما في شيء من الصلاة . واحتجوا بحديث يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب قال : ( رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه ) . قال سفيان بن عيينة : ثم قدمت الكوفة فلقيت يزيد بها فسمعت يحدث بهذا وقد زاد فيه ( ثم لم يعد ) ، وأراهم (٢) لقنوه (٣) . ومن ثم يقول الشافعي : « وذهب سفيان إلى تغليب يزيد في هذا الحديث . ولم يكن سفيان يصف يزيد بالحفظ لذلك » (٤) .

ويوازن الشافعي بين الروایتين مناقشًا مخالفه فيقول : أحاديث الزهري عن سالم عن أبيه أثبت عند أهل العلم بالحديث أم حديث يزيد ؟ فيقول محدثه : بل حديث الزهري وحده . فيقول له الشافعي : ومع الزهري أحد عشر رجلاً من أصحاب النبي ﷺ منهم أبو حميد الساعدي وحديث وائل بن حجر عن النبي ﷺ ، وهذا كله أولى أن يثبت من حديث واحد : « ومن أصل قولنا وقولك أنه لو لم يكن معنا إلا حديث واحد ومعك حديث يكافئه في الصحة ، فكان في حديثك : ألا يعود لرفع اليدين ، وفي حديثنا : يعود لرفع اليدين - لكان حديثنا أولى أن يزيد به ؛ لأن فيه زيادة حفظ ما لم يحفظ صاحب حديثك . فكيف صرت إلى حديثك وتركت حديثنا !؟ » (٥) .

(١) الأم (٩٠/١) .

(٢) يعني فقهاء الكوفة .

(٣) يعني هذه الزيادة .

(٤) الأم (٩٠/١ - ٩١) .

ومن أمثلة اختلاف الأحاديث الذي يلجأ فيه الشافعي إلى أشبه الحديثين بكتاب الله وسنة نبيه - فيما تكافأ فيه الرواية - أن الشافعي أخذ في كيفية صلاة الخوف بما رواه مالك عن يزيد بن رومان عن صالح بن خوات عن عمن صلى مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف يوم ذات الرقاع حيث روى : « أن طائفة صفت معه ، وطائفة وجاه (١) العدو ، فصلى بالذين معه ركعة ، ثم ثبت قائماً وأتموا لأنفسهم ، ثم انصرفوا فصنفوا وجاه العدو ، وجاءت الطائفة الأخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلاته ، ثم ثبت جالساً وأتموا لأنفسهم ، ثم سلم بهم » ، يقول الشافعي : وقد روي أن النبي ﷺ صلى صلاة الخوف على غير ما حكى مالك . وإنما أخذنا بهذا دونه ؛ لأنه كان أشبه بالقرآن وأقوى في مكايده العدو » (٢) .

ويبين الشافعي شبه هذا الحديث بكتاب الله حين يقول : قال الله تعالى : ﴿ وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَلْتُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا بِأَسْلِحَتِهِمْ فإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ﴾ [النساء: ١٠٢] . وقال : ﴿ فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴾ [النساء: ١٠٣] ، يعني - والله أعلم - فأقيموا الصلاة كما كنتم تصلون في غير الخوف . فلما فرق الله بين الصلاة في الخوف وفي الأمن حياة لأهل دينه أن ينال منهم عدوهم غرة ، فتعقلنا حديث خوات بن جبير والحديث الذي يخالفه فوجدنا أن حديث صالح بن خوات بن جبير أولى بالحزم في الحذر منه وأحرى أن تكافأ الطائفتان فيها . ثم يأخذ الشافعي في تفصيل وجه موافقته للقرآن في حديث طويل (٣) كما يروي ويقرر أن حديث خوات وصله أيضاً من غير طريق مالك (٤) .

ويجب أن ننبه على أن الشافعي حينما يوازن بين روايات كل حديث معارض لآخر - من حيث ثبوت كل منهما - فإنه يلجأ في ذلك إلى النظر في رجال إسناده كل منهما ويختار الحديث الذي يكون من رواه أعرف إسناداً وأشهر بالعلم وأحفظ له ، أو يكون روي الحديث الذي ذهبنا إليه من وجهين أو أكثر ، والذي تركنا من وجه ، فيكون الأكثر أولى بالحفظ من الأقل » (٥) ، ولقد اتخذ الشافعي الموازنة بين عدد رواة كل حديث مقياساً للأخذ ببعضها وترك بعضها الآخر في المسألة الواحدة على النحو الذي

(٢) الرسالة ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(١) تجاه .

(٤) الرسالة ص ٢٤٤ .

(٣) انظر : الرسالة ص ( ٢٥٩ - ٢٦٧ ) .

(٥) المرجع السابق ص ٢٨٥ .

سبق في أحاديث رفع اليدين عند الركوع وبعده (١) .

كما يجب أن ننبه على أن الشافعي كان لا يحكم باختلاف الحديثين إلا إذا لم يجد وجهًا معقولًا للجمع بينهما معًا ، حيث يقول : « ولزم أهل العلم أن يمضوا الخيرين على وجوههما ما وجدوا لإمضائهما وجهًا ، ولا يعدوهما مختلفين وهما يحتملان أن يمضيا ، وذلك إذا أمكن فيهما أن يمضيا معًا أو وجد السبيل إلى إمضائهما ولم يكن منهما واحد بأوجب من الآخر .

ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجهان يمضيان معًا . إنما يختلف ما لم يمض إلا بسقوط غيره مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد ، هذا يحله وهذا يحرمه » (٢) وفي كتب الشافعي كثير من الأحاديث التي أوضح فيها الشافعي أنه لا اختلاف بينها ، كما قد يبدو لبعض الناس حين ينظرون إلى ظاهر كل منها (٣) .

وبهذا كله كان الشافعي يلجأ إلى ( النقد الداخلي ) المتمثل في نظرتة إلى مضمون الحديث ، وذلك بالإضافة إلى ( النقد الخارجي ) المتمثل في مراجعته لسنده وعدد رواته وحفظهم وجمعهم وفقههم - على التفصيل السابق ، وكان يرجع إلى ذلك فيما روي له عن رسول الله ﷺ وفيما روي له أيضًا عن صحابته مختلفًا .

ومن ذلك أنه يروي أن رسول الله ﷺ قال : « في الركاز الخمس » ، ثم يذكر أن بعض العلماء رووا عن الشعبي : « أن رجلاً وجد أربعة آلاف - أو خمسة آلاف - فقال علي بن أبي طالب ﷺ : لأقضين فيها قضاءً بيتاً ، أما أربعة أخماس فلك وخمس للمسلمين ، ثم قال : والخمس مردود عليك .

قال الشافعي : وهذا الحديث ينقض بعضه بعضًا ؛ إذ زعم أن عليًا قال : ( وخمس للمسلمين ) فكيف يجوز أن يكون الوالي يرى للمسلمين في مال رجل شيئًا ثم يرده عليه أو يدعيه له ؟ والواجب على الوالي أن لو منع رجل من المسلمين شيئًا لهم في ماله أن يجاهده عليه .

قال الشافعي : وهذا عن علي مستنكرٌ ، وقد روي عن علي بإسناده موصول أنه قال : أربعة أخماس لك واقسم الخمس على فقراء أهلك . وهذا الحديث أشبه بعلي ، لعل عليا علمه أميًا وعلم في أهله فقراء من أهل السهمان فأمره أن يقسمه فيهم » (٤) . وهكذا

(١) انظر أيضًا : الرسالة ص ٢٧٦ - ٢٨٠ . (٢) المرجع السابق ص ٣٤١ - ٣٤٢ .

(٣) راجع مثلاً : الرسالة ص ٢٨٠ . (٤) الأم (٢/٧٩ ، ٨٠) .

يلجأ الشافعي إلى ( النقد الداخلي ) و ( النقد الخارجي ) معاً في نقده الأثر المروي عن علي بن أبي طالب ، وذلك تبعاً لمنهجه .

ومن موازنة الشافعي بين روايتين لحديث بيع رسول الله ﷺ لمدير قوله : « ... ابن جريج أحفظ لحديث أبي الزبير من سفیان <sup>(١)</sup> ومع ابن جريج حديث الليث وغيره . وأبو الزبير يحد الحديث تحديداً يخبر فيه حياة الذي دبره ، وحماد بن زيد مع حماد بن سلمة وغيره أحفظ لحديث عمرو بن سفیان وحده ... » <sup>(٢)</sup> .

\* \* \*

#### ٤ - السنة بالنسبة للقرآن الكريم

ذكرنا في الفصل السابق وجوه بيان السنة للقرآن عند الشافعي ثم إنه كان يرى أيضاً أن السنة يمكن أن تأتي بحكم لم يرد في القرآن ، ويدل على ذلك رده على الطائفة الثانية التي ردت من الأخبار ما زاد عما في القرآن . ثم إن الشافعي يصرح بذلك أيضاً حيث يبين أن من أقسام السنة بالنسبة للقرآن : « ما سن رسول الله ﷺ فيما ليس فيه نص كتاب » <sup>(٣)</sup> . لكن ، ألا يكون لما جاء في السنة من مثل ذلك أصل مذكور في القرآن الكريم وإن لم يرد فيه نفس الحكم التفصيلي الوارد في السنة ؟

يحكي الشافعي أقوال العلماء في ذلك فيقول : « فمنهم من قال : جعل الله 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 ؛ لان الله تعالى قال : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ [النساء : ٢٩] ، وقال : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة : ٢٧٥] فما أحل وحرم فإتما بين فيه عن الله كما بين الصلاة .

ومنهم من قال : بل جاءته به رسالة الله فأثبت سنته بفرض الله .  
ومنهم من قال : ألقى في روعه كل ما سن ، وسنته الحكمة : الذي ألقى في روعه عن الله ، فكان ما ألقى في روعه سنته <sup>(٤)</sup> .

(١) ابن عينة . (٢) الأم ( ٣٤٨/٧ ) .

(٣) الرسالة ص ٩١ . (٤) الرسالة ص ٩٢ - ٩٣ .

ويعلق الشافعي على ذلك بقوله : « وأي هذا كان ، فقد بيّن الله أنه فرض فيه طاعة رسوله ، ولم يجعل لأحد من خلقه عذراً بخلاف أمر عرفه من أمر رسول الله ﷺ » (١) .

وقد مثل الشافعي للسنة التي لم يأت فيها بذاتها نص من القرآن بما ذكره عند حديثه عن اللعان الذي طبق فيه رسول الله ﷺ نص (٢) القرآن حينما أمر عويمر العجلاني بأن يلاعن امرأته لما اتهمها بالزنا ، ويقول الشافعي : إن الرواة « حكوا معاً أحكاماً لرسول الله ﷺ ليست نصّاً في القرآن ، منها تفريقه بين المتلاعنين ، ونفيه الولد ، وقوله : « إن أمره (٣) لبيّن لولاً ما حكى الله » (٤) ، وحكى ابن عباس أن النبي ﷺ قال عند الخامسة « ففوه فإنها موجبة » (٥) ، ويضيف الشافعي أن مما جاء به رسول الله ﷺ في ذلك مما لم يرد به نص قرآن : عدم رد الصداق على الزوج وقد طلبه (٦) . وكل هذه الأحكام لم يأت بها بذاتها نص قرآن كما يصرح الشافعي ، إلا أنه يمكن القول فيها جميعاً : إن أصل اللعان قد ورد في القرآن .

على أننا نجد أن مما مثّل به الشافعي في ذلك أموراً لا نجد لها أصلاً معيناً في النصوص القرآنية على نحو ما نجد في اللعان ، وذلك مثل تحريم الحمر الأهلية وفكك الأسير وغير ذلك مما يتكرر ذكره في ( الرسالة ) و ( الأم ) .

وقد أطال الشافعي في الاستدلال لحجية السنة الصحيحة في كل حالاتها ، ورفض القول بوجوب عرضها على ما في الكتاب ورد الزائد على ما فيه منها ، واستدل - ضمن ما استدل به - بحديث : « لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول : لا أدري ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه » (٧) .

ثم يعرض الشافعي لما روي من أن رسول الله ﷺ قال : « ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فأنا قلته ، وما خالفه فلم أقله » ، فيصف هذا القول بأنه : ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغر ولا كبير ، ويقول : هذه أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول ، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء » (٨) . على أن قول

(١) الرسالة ص ١٠٤ . (٢) انظر : سورة النور : ٦ - ٩ .

(٣) يعني ( الولد ) حيث تبين أنه ولد زنا حين جاء على صفة الرجل الذي اتهمت معه .

(٤) يعني من الأمر باللعان . (٥) انظر : الرسالة ص ١٤٩ .

(٦) والأم : ( ١١٤/٥ ) . (٧) الرسالة ص : ٧٩ .

(٨) الرسالة ص : ٢٢٥ وقد قال الأستاذ أحمد محمد شاكر محققاً : « هذا المعنى لم يرد فيه حديث صحيح

ولا حسن ، بل وردت فيه ألفاظ كثيرة كلها موضوع أو بالغ الغاية في الضعف » حاشية الرسالة ص : ٢٢٤ ، =

الشافعي بأن الرسول ﷺ « يسن فيما ليس فيه نص كتاب » يقودنا إلى قضية أخرى هي صلة السنة بالوحي والاجتهاد .

\* \* \*

## ٥ - السنة والوحي

هل سنة رسول الله ﷺ عن وحي أو اجتهاد ؟

يناقش الشافعي هذه القضية في سياق قصة لعان عويمر لزوجته حيث يقول الشافعي : إن رسول الله ﷺ انتظر الوحي في ذلك حتى نزلت آيات اللعان (١) ، « فلاعن بينهما كما أمر الله تعالى في اللعان ثم فرق بينهما وألحق الولد بالمرأة ونفاه عن الأب ، وقال له : لا سبيل لك عليها ، ولم يرد الصداق على الزوج . فكانت هذه أحكاما وجبت باللعان ، ليست باللعان بعينه (٢) ، فالقول فيها واحد من قولين :

أحدهما : أني سمعت من أرضى دينه وعقله وعلمه يقول : إنه لم يقض فيها ولا غيرها إلا بأمر الله - تبارك وتعالى - قال : فأمر الله إياه وجهان : أحدهما : وحي ينزله فيتلي على الناس (٣) .

والثاني : رسالة تأتيه عن الله تعالى بأن افعل كذا ، فيفعله .

ولعل من حجة من قال هذا القول أن يقول : قال الله تبارك وتعالى : ﴿ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ [النساء: ١١٣] . فيذهب إلى أن (الكتاب) هو ما يتلى عن الله تعالى و (الحكمة) هي ما جاءت به الرسالة عن الله مما بينته سنة رسول الله ﷺ . وقد قال ﷺ : ﴿ وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ﴾ [الأحزاب: ٣٤] . ولعل من حجته أن يقول : قال رسول الله ﷺ لأبي الزاني بامرأة الرجل الذي صالحه على الغنم والخادم : « والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله عز ذكره : أما إن الغنم والخادم رد عليك وأن امرأتك ترجم إذا اعترفت »

= وقد جعل ابن حزم من يقول بذلك كافرا بإجماع الأمة ؛ لأنه يجحد السنة كلها ، وبذلك يهدم الدين في الحقيقة . انظر : الإحكام : ( ٧٦/٢ - ٨٢ ) .

(١) انظر : سورة النور : ٦ - ٩ .

(٢) يعني ليست بنص حكم اللعان المذكور في القرآن حيث لم ينص فيه إلا على مطلق صورة اللعان ، دون هذه الأمور كلها .

(٣) وهو القرآن الكريم .

وجلد ابن الرجل مائة وغربه عامًا . ولعله يذهب إلى أنه إذا انتظر الوحي في قضية لم ينزل عليه فيها انتظره كذلك في كل قضية « (١) .

ثم يذكر الشافعي القول الثاني فيقول : « وقال غيره : سنة رسول الله ﷺ وجهان : أحدهما : ما تبين مما في كتاب الله المبين عن معنى ما أراد الله بحمله خاصًا وعمامًا . والآخر ما ألهمه من الحكمة ، وإلهام الأنبياء وحي .

ولعل من حجة من قال هذا القول أن يقول : قال الله ﷻ فيما يحكي عن إبراهيم : ﴿ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى ﴾ قَالَ يَتَأَبَّى أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ ﴿ [الصفوات : ١٠٢] .

فقال غير واحد من أهل التفسير رؤيا الأنبياء وحي ؛ لقول ابن إبراهيم الذي أمر بذبحه ﴿ يَتَأَبَّى أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ ﴾ ومعرفته أن رؤياه أمر أمر به .

وقال الله تبارك وتعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرَّؤْيَا أَلَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ ﴾ [الإسراء : ٦٠] .

وقال غيرهم : سنة رسول الله ﷺ وحي ، وبيان عن وحي ، وأمر جعله الله تعالى إليه بما ألهمه من حكمته ، وخصه به من نبوته وفرض على العباد اتباع أمر رسول الله ﷺ في كتابه « .

ويعلق الشافعي على ذلك بقوله : « وليس تعدو السنن كلها واحدًا من هذه المعاني التي وصفت باختلاف من حكيت عنه من أهل العلم .

وأياها كان فقد ألزمه الله تعالى خَلْقَهُ وفرض عليهم اتباع رسوله فيه . وفي انتظار رسول الله ﷺ الوحي في المتلاعنين حتى جاءه فلاعن ، ثم سن الفرقة ، وسن نفي الولد ، ولم يرد الصداق على الزوج وقد طلبه - دلالة على أن سنته لا تعدو واحدًا من الوجوه التي ذهب إليها أهل العلم بأنها تبين عن كتاب الله ، إما برسالة من الله أو إلهام له ، وإما بأمر جعله الله تعالى إليه لموضعه الذي وضعه من دينه (٢) .

وهذا نرى أن الشافعي لم يقطع - بصورة حاسمة - في القضية برأي ، ولعل ذلك مرجعه ما ذكره الشافعي من أن القضية لا يترتب عليها نتيجة عملية أو قاعدة أصولية ؛ لأن من المتفق عليه أن سنة رسول الله ﷺ ملزمة للمسلمين كيفما كان مصدرها ، فلتكن بعد ذلك عن وحي كلها ، أو ليكن بعضها عن اجتهاد رسول الله ﷺ الخاص

(١) الأم (١١٣/٥) .

(٢) الأم (١١٣/٥ - ١١٤) وراجع (٢٧١/٧) .

حيث فوضه الله تعالى في هذا الاجتهاد لموضعه الذي وضعه من دينه ؛ ولأنه شهد له بأنه يهدي إلى صراط مستقيم - كما قال الشافعي في موضع آخر (١) .

على أننا - في نهاية الأمر - نستطيع أن نلمح في تقرير الشافعي لأقوال العلماء في المسألة ميلاً واضحاً إلى الرأي القائل بأن السنة كلها صادرة عن الوحي ، إلا أنه ينهي تقريره للمسألة دائماً بأنه لا يترتب على أي قول في المسألة نتيجة عملية ، حيث تجب طاعة رسول الله ﷺ فيما أتى به على كل حال .

\* \* \*

### ٦ - نسخ السنة بالسنة

يرى الشافعي أن السنة لا تنسخ إلا بالسنة ، فلا تنسخ بالقرآن كما أنها لا تنسخه (٢) . يقول : « وهكذا سنة رسول الله ﷺ لا تنسخها إلا سنة لرسول الله ﷺ . ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله ﷺ فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها » . ويقول : لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبى فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله (٣) .

ويرفض الشافعي احتمال أن تنسخ سنة بسنة ، وأن تعرف السنة المنسوخة ويجهل المسلمون السنة الناسخة ، « فلا يحتمل هذا ، وكيف يحتمل أن يؤثر ما وضع (٤) فرضه ويترك ما يلزم فرضه ؟ ولو جاز هذا خرجت عامة السنن من أيدي الناس بأن يقولوا : لعلها منسوخة » (٥) .

يشرح الشافعي فكرته هذه بقوله : « ولو جاز أن يقال : قد سن رسول الله ﷺ ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله ﷺ السنة الناسخة جاز أن يقال فيما حرم رسول الله ﷺ من البيوع كلها : قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ، وفيمن رجم من الزناة : قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً ؛ لقول الله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢] وفي المسح على الخفين : نسخت آية الوضوء (٦) المسح ، وجاز أن يقال : لا يدرأ عن سارق

(٢) الرسالة ص ١٠٨ .

(٤) يعني : نسخ وأزيل .

(٦) يعني : جاز أن يقال ذلك .

(١) انظر : الأم ٢٧١/٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١١٠ .

(٥) الرسالة ص ١٠٩ .



سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار ؛ لقوله الله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨] ؛ لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً أو كثيراً ومن حرز ومن غير حرز . ولجاز رد كل حديث عن رسول الله ﷺ بأن يقال : لم يقله ، إذا لم يجد مثل التنزيل (١) .

وهكذا يقرر الشافعي أن السنة حين تنسخ فلا بد أن ترد عن رسول الله ﷺ سنة أخرى تبين هذا النسخ ، وبهذا لا يكون هناك احتمال لادعاء نسخ شيء من السنة إلا ما نسخ فعلاً بأحاديث تثبت عن رسول الله ﷺ ، أما ما لم يرد فيه حديث آخر ينسخه فلا يمكن ادعاء احتمال النسخ فيه بحال .

ويمثل الشافعي لنسخ السنة (٢) بالسنة بأن رسول الله ﷺ في غزوة الأحزاب حوضر ومعه المسلمون فلا يقدر على الصلاة في وقتها فأخبرها للعدو ، حتى صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء في مقام واحد (٣) .

وذلك قبل أن يشرع الله صلاة الخوف ، فلما نزلت آيتا : ﴿ وَإِذَا ضَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا .. ﴾ [الآيتين : النساء: ١٠١ ، ١٠٢] . صلى رسول الله ﷺ يوم ذات الرقاع صلاة صلاة الخوف في وقتها ، ومن ثم نسخ سنته في تأخير الصلاة عن وقتها في الخوف بأدائه صلاة الخوف في وقتها ، عندما نزل في القرآن تشريع صلاة الخوف .

فعمل رسول الله ﷺ وسنته في ذات الرقاع نسخ عمله وسنته يوم الأحزاب ، فالسنة هي التي نسخت السنة بعد التشريع القرآني .

يقول الشافعي : « وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل هذا في هذا الكتاب من أن رسول الله ﷺ إذا سن سنة فأحدث الله إليه في تلك السنة نسخها أو مخرجها إلى سعة منها ، سن رسول الله ﷺ سنة تقوم الحججة على الناس بها حتى يكونوا إنما صاروا من سنته إلى سنته التي بعدها » (٤) .

ولنا على ذلك كله ملاحظة هي أنه يبدو أن الشافعي لا يرى مانعاً - في الحقيقة - من أن تنسخ السنة بالقرآن إلا أنه يشترط عند حدوث هذا أن تأتي سنة أخرى تنفذ ما جاء به

(١) الرسالة ١١١ - ١١٣ وانظر : اختلاف الحديث ص ٤٨ - ٥٠ فقد أكد فيه هذا المعنى .

(٢) وقد قدمنا في ( اختلاف الحديث ) أيضاً مثال نسخ حديث النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث .

(٣) الرسالة ص ١٨٠ - ١٨٣ .

(٤) الرسالة ص ١٨٠ .

القرآن الناسخ للسنة الأولى ، وتكون هذه السنة الثانية هي التي يطلق عليها الشافعي اسم السنة الناسخة للسنة الأولى . ويبدو اشتراط هذا الشرط وجيهاً لما ذكره الشافعي من الخوف من أن ترد السنن بآيات من القرآن - كما مثل له - ويؤيد وجهة هذا الاشتراط أن نسخ السنة في عهد الرسالة كان لا بد أن يقترن بعمل يطبق في الحكم الجديد ، ومن ثم تكون أماننا السنة الأولى وآيات القرآن التي نسختها نظرياً ، والسنة الثانية المنفذة للحكم الناسخ والتي يطلق عليها الشافعي اسم : ( السنة الناسخة للسنة الأولى ) .

والدليل على أن الشافعي يرى أن القرآن هو الذي نسخ السنة الأولى في الحقيقة - نسخاً نظرياً - أنه قد ورد في كلامه في نسخ تأخير الصلاة بصلاة الخوف كما وردت في القرآن - قوله : « نسخ رسول الله سنته في تأخيرها بفرض الله في كتابه ثم بسنته ، صلاها رسول الله في وقتها كما وصفت » (١) .

لكن الشافعي يرفض - في تقريره الأصولي لفكرة النسخ - أن يصرح بجواز نسخ السنة بالقرآن ، وذلك خوفاً من أن تتخذ هذه الإجازة ذريعة إلى رد كثير من الأحاديث ببعض آيات القرآن الكريم على النحو الذي فصله فيما سبق .

\* \* \*

## ٧ - تخصيص السنة

يقرر الشافعي هذه القاعدة : « فكل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله ﷺ فهو على ظهوره وعمومه حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله ﷺ - بأبي هو وأمي - يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض » (٢) .

وقد طبق الشافعي فعلاً ما قرره هنا في نظرته إلى أحاديث رسول الله ﷺ كلها من حيث عموم دلالتها أو خصوصها . ومن ذلك أنه روي عن أبي هريرة وابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : « لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه » ويقول الشافعي : فلو لم تأت عن رسول الله ﷺ دلالة على أن نهيه عن أن يخطب المرء على خطبة أخيه على معنى دون معنى كان الظاهر أن حراماً أن يخطب المرء على خطبة أخيه من حين يتدبئ إلى حين يدعها » (٣) .

وقد رأى الشافعي هذه الدلالة فيما روته فاطمة بنت قيس حين ذكرت لرسول الله

(١) الرسالة ص ١٨٤ .

(٢) الرسالة ص ٣٤١ وانظر : جماع ص ١٢٥ . (٣) الرسالة ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

ﷺ أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباها ، فقال رسول الله ﷺ : « أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه ، وأما معاوية فصعلوك لا مال له ، انكحي أسامة بن زيد » (١) .

ويقرر الشافعي أن الدلالة في هذا الحديث تبدو في أن النبي ﷺ لم يقل لها عن تعاقب معاوية وأبي جهم على خطبتها : « ما كان لواحد أن يخطبك حتى يترك الآخر خطبتك » ، كما تبدو هذه الدلالة أيضًا في أن رسول الله ﷺ نفسه خطبها لأسامة بن زيد بعد خطبتها ، فهذا دليل على أن الحالة التي خطبها فيها غير الحالة التي نهى فيها عن خطبة الرجل على خطبة أخيه ؛ لأن رسول الله ﷺ - قطعًا - لا يفعل ما نهى المسلمين عنه . ومن ثمَّ يخصص الشافعي حديث النهي العام - بدلالة حديث فاطمة هذا - بأنه مقصور على الحالة التي ترضى المرأة المخطوبة فيها بهذه الخطبة وتأذن لوليها في أن يزوجها من الخاطب . أما حالة فاطمة بنت قيس فلم تكن كذلك ؛ لأنها استشارت رسول الله ﷺ في معاوية وأبي جهم ، وهو دليل على أنها لم تكن قد رضيت بأحدهما واطمأنت إليه وأذنت لوليها في أن يزوجها منه (٢) .

ومن تخصيص عموم الحديث بحديث آخر عند الشافعي ترخيص رسول الله ﷺ لصاحب العرية في أن يبيعها بخرصها ، حيث خصص هذا الحديث عموم حديث نهى الرسول ﷺ عن المزانية (٣) . فيكون نهى رسول الله ﷺ عن المزانية : « من الكلام العام الذي يراد به الخاص (٤) » يعني ما عدا العرايا المستثناة .

وهناك روايات كثيرة تدل على أن الشافعي كان يتمسك بظاهر عموم الحديث حتى يصح عنده حديث آخر مخصص له ، ومن ذلك أنه روى أن رسول الله ﷺ : ( نهى عن بيع الغرر ) ، ثم ذكر أن علي بن معبد روى حديثًا عن أنس أن رسول الله ﷺ : ( أجاز بيع القمح في سنبله إذا أبيض ) ، ثم يقول الشافعي : إذا ثبت الحديث الثاني قلنا به ، فكان خاصًا مستخرجًا من العام ؛ لأن بيع القمح في سنبله غرر ؛ لأنه لا يرى : « وكذلك بيع الدار والأساس لا يرى ، وكذلك بيع الصبرة (٥) بعضها فوق بعض - أجزنا ذلك كما أجازها النبي ﷺ فكان هذا مستخرجًا من عام : « هو نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر » (٦) .

(١) نفس المرجع ص ٣١٠ .

(٢) نفسه ص ٣١١ - ٣١٣ ، وانظر : جماع العلم ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٣) وهي بيع البلح على النخيل بالتمر وبيع العنب بالزبيب كيلاً . والنهي هنا سببه أن الرطب ينقص إذا يس وأصبح تمرًا ، ومثله العنب . راجع : الرسالة ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٤) الرسالة ص ٣٥ . (٥) الكومة المجموعة من الطعام وغيره .

(٦) الأم ٥٩/٣ وانظر : آداب الشافعي ص ٧٧ - ٧٨ .

الفصل الثالث الإجماع

قال الشافعي : « والعلم من وجهين : اتباع أو استنباط . والاتباع اتباع كتاب الله ، فإن لم يكن فسنة ، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفاً » (١) . وهكذا يذكر الشافعي الإجماع على أنه ثالث مصادره التشريعية بعد الكتاب والسنة (٢) .

فما هو مفهوم ( الإجماع ) عنده ؟ وما مجاله ؟ ومن المجموعون المعتبرون عنده ؟ وما مصدر حجيته ؟ وهل يعتبر الإجماع السكوتي ؟ وما صلة هذا المصدر ببقية مصادره التشريعية ؟ وما رأيه في ( إجماع أهل المدينة ) المدعى ؟

لقد سئل الشافعي في سياق طويل ناقش فيه الإجماع : هل من إجماع ؟ فقال : « نعم ، نحمد الله ، كثير من جملة الفرائض التي لا يسع جهلها . وذلك الإجماع الذي لو قلت : أجمع الناس - لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول لك : ليس هذا بإجماع . فهذا الطريق الذي يصدق بها من ادعى الإجماع فيها ، وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه ودون الأصول غيرها » (٣) .

كما يحكي الشافعي في الرسالة : « لست أقول - ولا أحد من أهل العلم - ( هذا مجتمع عليه ) إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك وحكاه ، عمن قبله كالظهر أربع وكتحريم الخمر وما أشبه هذا » (٤) . ويقول الشافعي : « إنه لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التي كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ، ولا التابعين ولا القرن الذين من بعدهم ، ولا القرن الذين يلونهم ، ولا عالم علمته على ظهر الأرض ، ولا أحد نسبته العامة إلى علم - إلا حديثاً من الزمان » (٥) .

وقد ناقش الشافعي بعض دعوي الإجماع في عصره في بعض الفروع الفقهية وأبطلها (٦) . وبهذه النصوص الصريحة يتبين لنا أن مجال الإجماع عند الشافعي محصور في الفرائض الرئيسية في الدين التي لا يسع مسلماً أن يخالفها ، أعني المعلوم من الدين

(١) الأم ١٣٥/١ - ١٣٦ واختلاف الحديث ص ١٤٨ .

(٢) انظر أيضاً : الرسالة ص ٣٩ ، ٥٩٩ - ٦٠٠ .

(٣) جماع العلم ص ٦٥ - ٦٦ . (٤) الرسالة ص ٥٣٤ - ٥٣٥ .

(٥) الأم ١٣٥/١ واختلاف الحديث ص ١٤٧ . (٦) انظر : الأم ١٣٤/١ - ١١٣٥ .

بالضرورة . وإذا كان هو مجال الإجماع عند الشافعي فإن المسلمين جميعًا يعتبرون أهلًا له بهذا الاعتبار ، لا فرق بين العلماء المتخصصين منهم وغيرهم من عامة المسلمين ؛ لأنهم جميعًا يعلمون جمل الفرائض التي كلف بها عامة المسلمين على حد تعبير الشافعي .

وعلى هذا لا نوافق على ما ذكره أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة من أن الشافعي : « لا يعتبر إلا إجماع العلماء ؛ لأنهم هم الذين يدركون الحلال والحرام في الأمور غير المنصوص عليها في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ » (١) ؛ لأن من المقطوع به أن أحدًا من المسلمين المكلفين لا يجهل شيئًا من المعلوم من الدين بالضرورة ، كيف والشافعي نفسه يقول عن هذا المعلوم لمحدثه : « إنه لا يسع أحدًا حولك جهله أو إنكار الإجماع فيه ؟ » كما يتحدث الشافعي أيضًا عما اجتمع ( الناس ) عليه مما ليس فيه نص حكم الله ولم يحكوه عن النبي ﷺ (٢) ، ويتحدث عن ( اتفاق الأمة ) عند حديثه عن دليل الإجماع (٣) . وكل هذا يدل على أن المجمعين عند الشافعي إنما هم أمة المسلمين كلها ، وليس العلماء منهم خاصة . وهو ما يتفق مع مجال الإجماع كما حدده الشافعي فيما سبق .

لكن ، ما مصدر الحجية في الإجماع بهذا المفهوم الذي قدمه الشافعي ؟ أيستند المجمعون فيه إلى نص عن رسول الله ﷺ أم لا ؟

يقول الشافعي : إن ما اجتمع عليه الناس فذكروا أنه حكاية عن رسول الله ﷺ فهو كما ذكروا - أي أن حجيته ترجع إلى حجية السنة في الحقيقة - وأما ما اجتمعوا عليه فلم يذكروا فيه أنه حكاية عن رسول الله ﷺ فإنه يحتمل أن تكون فيه سنة خاصة عن رسول الله ﷺ لم يحكوها ، ويحتمل ألا تكون فيه سنة خاصة لكنه - مع الاحتمالين - حجة ملزمة ؛ لأن المسلمين لا يجمعون على خلاف لسنة رسول الله ﷺ ولا على خطأ .

ويقول الشافعي : فيما لم يحك فيه المجمعون أنه رواية عن رسول الله ﷺ : « ولا يجوز أن نعهده له حكاية ؛ لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعًا ، ولا يجوز أن يحكى شيئًا يتوهم فيه غير ما قال . فكنا نقول بما قالوا به اتباعًا لهم ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله ﷺ لا تعزب عن عامتهم - وقد تعزب على بعضهم - ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ﷺ ولا على خطأ إن شاء الله » (٤) .

ومؤدى كلام الشافعي هنا أن هناك أمورًا أجمع عليها المسلمون على مر عصورهم ثم

(٢) الرسالة ص ٤٧١ .

(٤) الرسالة ص ٤٧٢ .

(١) الشافعي ص ٢٥٤ .

(٣) أحكام القرآن للشافعي ٣٩/١ .

لم يصرحوا بنسبتها - نسبة مباشرة عن طريق الرواية - إلى رسول الله ﷺ ، وأنه يجب علينا أن نتبع إجماعهم عليها دون أن ننسبها نحن أيضًا إلى رسول الله ﷺ ، ويكون مستند حجيتها وإلزامها هو مجرد إجماع المسلمين باعتباره المصدر التشريعي الثالث عند الشافعي . ونعتقد أن من هذه الأمور إجماع المسلمين على أن الجد يرث مع وجود الإخوة - والخلاف إنما هو في مقدار ميراثه - ونحو ذلك من الأمور التي لا تستند إلى نص خاص من قرآن أو سنة ثابتة مبينة ، لكن فيها إجماعًا من المسلمين من عصر الصحابة .

ولأن الشافعي قد خص الإجماع بالمعلوم من الدين بالضرورة الذي لا تجد مسلمًا إلا وهو يقول به - فإنه لم يعترف بما أطلق عليه اسم ( الإجماع السكوتي ) الذي يتكلم فيه بعض العلماء بالموافقة على حكم في مسألة من الفروع الفقهية ويسكت الباقون ، فيعتبر سكوتهم موافقة وإجماعًا منهم على الحكم الذي صرح به بعضهم . والشافعي ينكر أن يكون هذا إجماعًا لسببين :

**الأول :** أن ما أطلق عليه اسم ( الإجماع السكوتي ) إنما يتصور في الفروع الفقهية التي تخرج عن نطاق الإجماع كما حدده الشافعي فيما سبق .

**والثاني :** أنه : « لا يقال لشيء من هذا إجماع ، ولكن ينسب كل شيء منه إلى فاعله ؛ فينسب إلى أبي بكر فعله وإلى عمر فعله وإلى علي فعله ، ولا يقال لغيرهم ممن أخذ منهم موافقة لهم ولا مخالفة ، ولا ينسب إلى ساكت قول قائل ولا عمل عامل ، إنما ينسب إلى قوله وعمله . وفي هذا ما يدل على أن ادعاء الإجماع في كثير من خاص الأحكام (١) ليس كما يقول من يدعيه » (٢) .

وقد ناقش الشافعي دعوى الإجماع في كثير من هذه الفروع مدللًا على أنها كانت آراء اجتهادية فردية ، وقد حدث فيها خلاف بين الصحابة أنفسهم مما ينتفي معه القول بالإجماع (٣) . لكن ، ما الدليل على حجية الإجماع عند الشافعي وأنه مصدر تشريعي معتبر ملزم يجب على المسلمين اتباعه ؟ .

أما الدليل من القرآن الكريم فقد سئل الشافعي عن الحجة في دين الله فقال : كتاب ، ثم سنة رسوله ﷺ ثم اتفاق الأمة ، فقال له سائله : ومن أين قلت ( اتفاق الأمة ) من كتاب الله ؟ فتدبر الشافعي ساعة ، فقال له سائله : أجلتك ثلاثة أيام ، فتغير لون الشافعي ، ثم إنه

(١) يعني : الفروع الفقهية .

(٢) الأم ١/١٣٤ واختلاف الحديث ص ١٤٣ .

(٣) راجع الأم ١/١٣٤ - ١٣٥ واختلاف الحديث ١٤٢ - ١٤٣ .

ذهب فلم يخرج أياماً ، ثم خرج في اليوم الثالث فقال لسائله المنتظر : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، بسم الله الرحمن الرحيم ، قال ﷺ : ﴿ وَمَنْ يُسَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ١١٥] لا يصلية جهنم على خلاف سبيل المؤمنين إلا وهو فرض . فقال له سائله : صدقت . فقال الشافعي : قرأت القرآن كل يوم وليلة ثلاث مرات حتى وقفت عليه (١) .

أما دليله من السنة فهو ما يرويه بسنده عن عمر بن الخطاب أنه خطب الناس بالجابية (٢) فقال : إن رسول الله ﷺ قام فينا كمقامي فيكم فقال : « أكرموا أصحابي ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد . ألا فمن سره بحبوحه الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد ، ولا يخلون رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهم ، ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن » .

ويقول الشافعي : إن أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة ليس له إلا معنى واحد ؛ لأنه إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين ، وقد وجدت الأبدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجار فلم يكن لزوم الأبدان معنى ؛ لأنه لا يمكن ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً ، فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحریم والطاعة فيهما . ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها . وإنما تكون الغفلة في الفرقة ، فأما الجماعة فلا تكون فيها غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله (٣) .

ونستطيع أن نضيف إلى هذين الدليلين دليلاً عقلياً ثالثاً مأخوذاً من كلام الشافعي السابق ، وهو أن اجتماع المسلمين في هذه الأمور لا يمكن أن يكون خطأً ومن ثم يكون حجة واجبة الاتباع ؛ لأنه لا بد أن يكون مستمداً من روح النصوص وأهدافها العامة .

وقد سبق أن الشافعي يضع ( الإجماع ) - بهذا المفهوم الذي قدمه له - في المحل الثالث من مصادره التشريعية بعد القرآن والسنة وقبل الإجتهد والقياس الفرديين ؛ لأن ما أجمع عليه المسلمون من عصر الصحابة أولى بالاتباع من الرأي الصادر عن الاجتهد

(١) أحكام القرآن للشافعي ٣٩/١ - ٤٠ .

(٢) قرية من أعمال دمشق من ناحية الجولان ، راجع : معجم البلدان .

(٣) الرسالة ص ٤٧٣ - ٤٧٦ .

والقياس المحتملين للصواب والخطأ معًا ، في حين صرح الشافعي بأن المسلمين لا يمكن أن يجتمعوا على ما هو خطأ قط . ومؤدى هذا الترتيب أن القياس الذي يمكن أن يطوف بذهن الفقيه لا ينظر إليه إذا خالف ما أجمع عليه المسلمون .

ويجب أن ننبه على أن الإجماع بهذا المفهوم الذي قدمه الشافعي لا بد أن ينعقد في عصر الصحابة كما يقول أستاذنا الجليل علي حسب الله ؛ لأن من جاء بعدهم لا يعقل أن يظهر لهم - في مثل هذه الأمور التي خصها الشافعي بالإجماع - ما قد خفى على الصحابة قبلهم . وأيضًا فإنه إجماع يتوالى ويتتابع ، تنقله كافة المسلمين عن كافتهم ، ولا يقبل النسخ - مهما طال الزمن - وذلك بالنظر إلى طبيعة الأمور التي حدث فيها الإجماع (١) .

هذا هو مفهوم (الإجماع) عند الشافعي ، قد حصره في دائرة محدودة من المعارف الرئيسة في الدين التي لا تلقى مسلمًا يجهلها أو ينكرها .

ويجب أن نقرر ملاحظتين في هذا المجال :

**الأولى :** أن الشافعي يستخدم لفظ (الإجماع) أحيانًا بمعناه اللغوي الذي يعني مطلق الاتفاق فيقول مثلًا : « إن إجماع أكثر من حفظت عنه من أهل العلم قبلنا يدل على أن كل من كان له حق على أحد فمنعه إياه فله أخذه منه » (٢) .

ويجب ألا يخذعنا هذا التعبير فنفهم منه أن الشافعي يجيز اتفاق الأكثر في مقابل الأقل على أنه نوع من الإجماع المعتبر عنده ؛ لأن الشافعي يبطل - في مناقشة طويلة - أن يكون اتفاق الأكثر حجة (٣) . ومن ثم فإنه لا يستخدم مصطلح (إجماع أكثر أهل العلم) في هذا النص ومثله على أنه من (الإجماع) الذي هو المصدر التشريعي الثالث عنده ، إنما يستخدمه بمعناه اللغوي العام وهو مطلق الاتفاق .

**والثانية :** أن الشافعي لا يدخل في مفهوم الإجماع عنده - الذي هو اتفاق الأمة جميعها - مسائل الفروع التي حفظ عن بعض أهل العلم فيها رأى لم يحفظ عن غيرهم من معاصريهم فيها خلاف .

والشافعي قد يأخذ بهذا الرأي المحفوظ لكنه : لا يزعم أنه قول الناس كلهم ؛ لأننا لا نعرف من قاله من الناس إلا من سمعناه منه أو عنه (٤) .

(١) انظر : أصول التشريع الإسلامي ص ١٠٤ . (٢) الأم ٩٣/٥ .

(٣) انظر : جماع العلم ص ٥٧ . (٤) الأم ١٣٥/١ .



وهذا القول يؤيد ما ذهبنا إليه من رأيه فيما أطلق عليه اسم (الإجماع السكوتي) .  
وأيضاً فإنه حينما سئل الشافعي : « كيف يصح أن نقول إجماعاً ؟ » قال : « يصح في الفرض الذي لا يسع جهله من الصلوات والزكاة وتحريم الحرام .  
وأما علم الخاصة في الأحكام الذي لا يضير جهله على العوام ، والذي إنما علمه عند الخواص من سبيل خبر الخواص - وقليل ما يوجد من هذا - فنقول فيه واحد من قولين : نقول : لا نعلمهم اختلفوا فيما لا نعلمهم اختلفوا فيه ، ونقول فيما اختلفوا فيه : اختلفوا واجتهدوا فأخذنا بأشبه أقاويلهم بالكتاب والسنة » (١) .

فالشافعي يقصر وصف (الإجماع) هنا على المعلوم من الدين بالضرورة وبعض الأمور الدينية المجمع عليه منذ عصر الصحابة - كما سبق في أول هذا الفصل - ويكتفي في مسائل الفروع بذكر وصف (عدم المخالف) فيما لم يعلم خلافاً فيه .  
ثم إن الشافعي يدخل تحت وصف (لم أعلم خلافاً) عددًا من المسائل الفقهية التي تستند إلى نصٍّ مثل قوله : « ولم أعلم بين أحد لقيته ببلدنا اختلافاً فيما وصفت من أنه لا يقبل في الزنا أقل من أربعة ، وأنهم إذا لم يكملوا أربعة حدوا حد القذف . وليس هكذا شيء من الشهادات غير شهود الزنا » (٢) .

حيث يستند هذا القول إلى آية صريحة هي : ﴿ تَوَلَّأ جَاءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴾ [النور: ١٣] .

كما يدخل الشافعي تحت هذا الوصف عددًا من الفروع الفقهية التي يتفق عليها - فيما وصله - كل فقهاء الأمصار مثل قوله : « لم أحفظ عن مفتٍ لقيته خلافاً في أن تؤجل امرأة العنين سنة ، فإن أصابها وإلا خيرت في المقام معه أو فراقه (٣) ، وقوله : « فلم أعلم مخالفاً ممن حفظت عنه من أهل العلم في أن عدة الأمة نصف عدة الحرة فيما كان له نصف معدود ما لم تكن حاملاً » (٤) .

والشافعي يذكر هذه الأقوال تحت هذا الوصف ويأخذ بها كما قال ، إلا أنه لا يطلق عليها وصف (الإجماع) ، حيث سبق أن حصر مفهومه في المعلوم من الدين بالضرورة الذي لا يسع مسلماً جهله ، أما هذه المسائل فهي من خاص العلم الذي يحتوي فروغاً فقهية لا يعلمها إلا الفقهاء إلا أن الشافعي لم يحفظ خلافاً فيها . لكن ألم تكن تستحق

(٢) الأم ١٢٣/٦ .

(١) الأم ٢٤٤/٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٣) الأم ٣٥/٥ .

هذه المسائل أن يدخلها الشافعي في مفهوم ( الإجماع ) عنده ؟

في اعتقادي أن الشافعي لو عاش أطول مما عاش لنقح فكرته عن ( الإجماع ) وعدلها وكتب في تقريره لها أكثر مما كتب ، ذلك أن ما كتبه عن الإجماع أقل بكثير مما كتبه عن بقية مصادره التشريعية وبخاصة القرآن والسنة والقياس . ونحن ننظر إلى الشافعي - بالرغم من عبقريته الفريدة التي لا يجادل فيها عاقل - على أنه في نهاية الأمر إنسان كسائر الناس يعرض لفكره ما يعرض لأفكارهم جميعاً ونظرياتهم من نقص في بعض أجزائها ، وثغرات تحتاج إلى معاودة نظر وإعمال رأي ، كما أن الشافعي حين أملى آراءه الأصولية والفقهية - لم يكن قد وصل فيها جميعاً ودون استثناء إلى الفكرة النهائية المتكاملة التي لا يتصور معها تعديل أو تبديل ، إنما الشافعي بشر ، وهو إلى جانب ذلك عالم يدرك مسؤولية العلم ولا يفتر عن معاودة النظر فيما وصل إليه ، وتعديل ما انتهى به رأيه إلى وجوب تعديله .

أو ليس هو الذي غيّر مذهبه القديم حينما أتى إلى مصر وأقام بها بضع سنين اطلع فيها على أعراف ووجهات نظر غير ما ألفه من قبل ؟

لكل هذا نجرؤ على القول بأن الشافعي لو عاش أكثر مما عاش لعاود النظر في ( الإجماع ) عنده ، وتناوله بالتغيير والإضافة ، ولجعل مفهومه أكثر خصوبة وثراء وتحديداً مما نستطيع أن نستخلصه من كتبه كما هي عليه الآن . وذلك أن مفهوم ( الإجماع ) عنده - كما سبق - ضيق مغلق لا يحتوي خصوبة فكرية متجددة ، ولا مرونة تشريعية هي من السمات الأصلية للتشريع الإسلامي ومصادره كلها ؛ لأن المعلوم من الدين بالضرورة وما أجمع عليه الصحابة من بعض الأمور الدينية القليلة لا يتصور فيها إضافة أو تجديد أو إعادة نظر مهما مرت القرون على المسلمين ، فهو هو منذ عصر الصحابة محدود في مسائل معينة . وهذا المفهوم لا يسهم - كما يجب أن يسهم - في إثراء الفكر التشريعي الإسلامي ، وحل مشكلات المسلمين المتابعة التي يقدمها لهم تطور الحياة .

ويؤيد ما نذهب إليه من أن مفهوم ( الإجماع ) عند الشافعي لم يكن هو الكلمة الأخيرة التي تنتظر من مثل الشافعي في مثل هذا المصدر الخطير - أننا نجد في بعض كلام الشافعي ما يمكننا أن نلمح منه - بدون أن نحمل العبارات أكثر مما تحتمل - أن الشافعي يتحدث عن نوع من الإجماع يجاوز المعلوم من الدين بالضرورة ، فهو يقول :

إنه حين يحكم بالإجماع أو القياس حين لا يجد قرآنا ولا سنة فإنما يحكم بما هو أضعف من القرآن والسنة والمجتمع عليها ، وأضعف أيضًا من خبر الواحد المنفرد ، ويكون حكمه بالإجماع عندئذ حكم ضرورة بمنزلة التيمم عند فقد الماء <sup>(١)</sup> ، فهل يعني الشافعي بالإجماع هنا المعلوم من الدين بالضرورة الذي لا يسع مسلمًا جهله أو إنكاره ؟ لا نظن ذلك ؛ لأن المعلوم من الدين بالضرورة قد نقلته عامة المسلمين عن عامتهم وهو أثبت - قطعًا - من خبر الواحد المنفرد في النقل الذي يقدمه الشافعي عليه .

وهنا لا بد من أن نقول ما قاله الأستاذ أحمد محمد شاكر محقق الرسالة وشارحها في تعليقه على هذا النص حيث قال : إن الشافعي يريد هنا ( وهو أضعف من هذا ) أن الحكم بالإجماع والقياس أضعف من الحكم بالكتاب والسنة والمجتمع عليها والسنة التي رويت بطريق الانفراد ، وأنه يريد بلفظ ( الإجماع ) هنا : اتفاق العلماء المبني على الاستنباط أو القياس ، لا الإجماع الصحيح الذي هو قطعي الثبوت والذي فسره مرارًا في كلامه بما يفهم منه أنه المعلوم من الدين بالضرورة كالظهر أربع وكتحريم الخمر وأشبه ذلك <sup>(٢)</sup> .

وبهذا النص يتضح أن الشافعي استخدم مصطلح ( الإجماع ) في ثلاثة مفاهيم : المفهوم الذي قدمناه أولاً والذي تدل كثير من عباراته على أنه يحصر مفهوم الإجماع فيه ، وهو المعلوم من الدين بالضرورة ، والمعنى اللغوي الذي يعني مطلق الاتفاق ، ثم اتفاق العلماء الناتج عن مجرد الرأي والاستنباط والقياس في الفروع التي ليس فيها نص ولو خبر واحد منفرد . وهو لا يلجأ إلى هذا النوع الأخير إلا كما يلجأ فاقد الماء إلى التيمم ، ثم هو يعتبره في النهاية - وهو القياس - أضعف أنواع الحكم الذي لا يلجأ إليه إلا كما يلجأ المضطر فاقد الأصل .

بل إننا نجد في الجزء السابع من ( الأم ) نصًا نستطيع أن نفهم منه أيضًا - ودون تحميل للعبارات فوق ما تحتل - أن الشافعي قد رضي في آخر كتاب الأم أن يطلق وصف ( الإجماع ) على ما لم يعلم خلافًا مما سبق أن قال فيه : إنه يعمل به « دون أن يزعم أنه قوله الناس كلهم » .

حيث يقول الشافعي لمن ادعى أن الناس قد اجتمعوا « على أن سجود القرآن إحدى عشرة سجدة ليس في المفصل منها شيء » فقال له الشافعي : « يجب عليكم ألا تقولوا ( اجتمع الناس ) إلا لما إذا لقي أهل العلم فقل لهم : اجتمع الناس على ما قلتم

(٢) هامش الرسالة ص ٥٩٩ .

(١) الرسالة ص ٥٩٩ - ٦٠٠ .

أنهم اجتمعوا عليه ؟ قالوا : نعم . وكان أقل قولهم لك أن يقولوا : لا نعلم من أهل العلم مخالفاً فيما قلت ( اجتمع الناس عليه ) « (١) .

لهذا كله نقول : إن الشافعي لو عاش أطول مما عاش لنقح فكرته عن ( الإجماع ) وقررها تقريراً أصولياً جامعاً مانعاً جامعاً إياها أكثر تحديداً وخصوصية .

على أننا قدمنا في أول هذا الفصل ذلك الجزء اليقيني من مفهوم ( الإجماع ) عند الشافعي الذي تقطع عباراته كلها - دون استثناء - بانضوائه تحت مفهومه عنده ، وهو المعلوم من الدين بالضرورة ، ثم قدمنا هاتين الملاحظتين لنستكمل بهما بقية ما كتبه الشافعي مما يتصل اتصالاً وثيقاً بالإجماع ، وقد قدمنا في ذلك كله رأينا .

وبعد ذلك فإنه مما لا شك فيه أن الكلام عن الإجماع عند الشافعي لا ينتهي إلا بعد بيان موقفه مما أطلق عليه مالك ( الأمر المجتمع عليه عندنا ) - فماذا كان رأي الشافعي في إجماع أهل المدينة ؟

بالرغم من أنه لزم مالكا فترة طويلة جلس منه مجلس المتعلم من المعلم ، وبالرغم من أنه ناظر محمد بن الحسن وأهل العراق فيما خالفوا فيه مالكا (٢) وانتصر الشافعي لأستاذه ، وبالرغم من أنه ظل يقول - فيما يرويه عنه الربيع بن سليمان - : « إذا قلت : ( قال بعض أصحابنا ) فهم أهل المدينة ، وإذا قلت : ( قال بعض الناس ) فهم أهل العراق » (٣) - فإنه رد في آخر حياته بمصر بعض آراء مالك وأصوله .

وقد قال الشافعي في ذلك : « قدمت مصر ولا أعرف أن مالكا يخالف من أحاديثه إلا ستة عشر حديثاً ، فنظرت فإذا هو يقول بالأصل ويدع الفرع ، ويقول بالفرع ويدع الأصل » (٤) . ومن ثم فإنه أخذ يصنف في الرد على مالك وآرائه (٥) . وأهم ما رد فيه على مالك رأيه في إجماع أهل المدينة . حيث ينكر الشافعي أن يكون ما قال فيه مالك ( اجتمع عليه أهل المدينة ) مصدراً تشريعياً ملزماً واجب الاتباع . بل ينكر الشافعي أن يكون ما قال فيه مالك ذلك قد حدث فيه اتفاق من أهل المدينة كلهم عليه .

يقول الشافعي عن مالك : « وقد أجده يقول ( المجتمع عليه ) وأجد من المدينة من

(١) الأم ١٨٧/٧ .

(٢) انظر مثلاً : آداب الشافعي ص ١٦٤ - ١٦٧ ، ٢٠٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٠٢ . (٤) توالي التأسيس ص ٧٦ .

(٥) راجع : الأم ج ٧ ( كتاب اختلاف مالك والشافعي ) ص ١٧٧ - ٢٤٩ .

أهل العلم كثيرًا يقولون بخلافه ، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول ( المجمع عليه ) « (١) . ويقول الشافعي لمن يتحدث عن إجماع أهل المدينة وحجية ذلك الإجماع : إنه لا ينبغي أن تقولوا ( اجتمع الناس ) إلا لما حدث فيه اتفاق بين العلماء جميعًا ، أو لم يعرف فيه خلاف على الأقل » فأما أن تقولوا : ( اجتمع الناس ) وأهل المدينة معكم يقولون : ما اجتمع الناس على ما زعمتم أنهم اجتمعوا عليه - فأمران أسأتم النظر بهما لأنفسكم في التحفظ في الحديث وأن تجعلوا السبيل لمن سمع قولكم ( اجتمع الناس ) إلى رد قولكم « (٢) .

وبعد أن يناقشهم الشافعي في بعض دعاوى إجماع أهل المدينة في بعض الفروع الفقهية يقول لهم : « فأحسنوا الظن لأنفسكم واعلموا أنه لا يجوز أن تقولوا ( أجمع الناس بالمدينة ) حتى لا يكون بالمدينة مخالف من أهل العلم . ولكن قولوا فيما اختلفوا فيه : اخترنا كذا ، ولا تدعوا الإجماع فتدعوا ما يوجد على ألسنتكم خلافه » (٣) . فإذا قال مجادل الشافعي : « رأيت إن كان قولي ( اجتمع الناس عليه ) أعني من رضيته من أهل المدينة وإن كانوا مختلفين ؟ » يقول له الشافعي : أفرأيتم إن قال من يخالفكم ويذهب إلى قول من خالف قول من أخذت بقوله : ( اجمع الناس ) أيكون صادقًا ؟ فإن كان صادقًا وكان بالمدينة قول ثالث يخالفكما ( اجمع الناس على قوله ) - فإن كنتم صادقين معًا بالتأويل فبالمدينة إجماع من ثلاثة وجوه مختلفة !! » .

ثم يقول الشافعي : « لا تدعوا الإجماع أبدًا إلا فيما لا يوجد بالمدينة فيه اختلاف . وهو لا يوجد بالمدينة إلا وجد بجميع البلدان عند أهل العلم متفقين فيه ، لم يخالف أهل البلدان أهل المدينة إلا ما اختلف فيه أهل المدينة بينهم » (٤) .

فمدار رد الشافعي إجماع أهل المدينة المدعى أنه يرى أنه لم يحدث بينهم إجماع إلا في المسائل التي حدث فيها الإجماع في جميع بلدان المسلمين مما يتفق فيه أهل العلم جميعًا لا فرق بين المدينة وغيرها ، وإذ كان الأمر كذلك فلا ينسب الإجماع عندئذ إلى المدينة أو غيرها من البلدان الإسلامية ، إنما يقال فيه مطلق إجماع ، ويكون حينئذ حجة (٥) .

(٢) الأم ١٨٧/٧ .

(١) الرسالة ص ٥٣٤ - ٥٣٥ .

(٤) نفس المرجع .

(٣) المرجع السابق ص ١٨٨ .

(٥) نعتقد أن الشافعي يعني بهذه المسائل المعلوم من الدين بالضرورة ، وما لم يعلم فيه اختلاف بين المسلمين مثل تأجيل العين سنة ، وكون عدة الأمة على النصف من عدة الحرة وأمثال ذلك . راجع مفهوم الإجماع عنده فيما سبق من هذا الفصل .

وينكر الشافعي بقوة أن يكون قد حدث بالمدينة إجماع على مسائل يختلفون فيها - كمجموع - مع غيرهم من مسلمي - أو علماء - الأمصار الأخرى ، فكل ما ادعى فيه إجماع أهل المدينة منفردين فيه من غيرهم فإنما فيه خلاف بينهم أنفسهم ، وإنما هو قول ( بعض ) علمائهم دون بعضهم الآخر ، ومن ثم لا يصدق عليه وصف ( الإجماع ) بحال ، ولا محل لبحث حجبية ما لم يثبت أصلاً .

ويقول الشافعي : إنه إذا كان أمر ( الإجماع ) الذي وقع فعلاً شاملاً لبلاد المسلمين كلها دون فرق بين المدينة وغيرها فلا محل لتخصيص المدينة بالذكر في هذا المجال . ويقول الشافعي لمجاده : « أفتجعل هذا لغيرك في البلدان ؟ فما من بلاد المسلمين بلد إلا وقد صار أهله إلى اتباع قول رجل من أهله في أكثر أقاليله أفترى لأهل مكة حجة أن قلدوا عطاء ، فما وافقه من الحديث وافقوه ، وما خالفه خالفوه في الأكثر من قوله ؟ أو ترى لأهل البصرة حجة بمثل هذا في الحسن أو ابن سيرين ؟ أو لأهل الكوفة في الشعبي وإبراهيم ؟ ولأهل الشام - وكل من وصفنا - أهل علم وإمامة في دهره ؟ » (١) .

وبعد أن يبطل الشافعي دعوى إجماع أهل المدينة في كثير من الفروع الفقهية التي ادعى فيها الإجماع لهم خاصة (٢) - يقول : « ما علمت أحدًا انتحل قول أهل العلم من أهل المدينة أشد خلافاً لأهل المدينة منكم . ولو شئت أن أعد عليكم ما أملاً به ورقاً كثيراً مما خالفتم فيه كثيراً من أهل المدينة عددها عليكم » (٣) .

وعندئذ يقول له محدثه : « إن لنا كتاباً (٤) قد صرنا إلى اتباعه وفيه ذكر أن الناس اجتمعوا وفيه ( الأمر المجتمع عليه عندنا ) وفيه ( الأمر عندنا ) فيقول الشافعي : « قد أوضحنا لكم ما يدلكم على أن ادعاء الإجماع بالمدينة - وفي غيرها - لا يجوز أن يكون وفي القول الذي ادعيتم فيه الإجماع اختلاف .

وأكثر ما قلتم ( الأمر المجتمع عليه ) مختلف فيه . وإن شئتم مثلت لكم أشياء أجمع وأقصر وأحرى أن تحفظه مما فرغت منه » (٥) . ثم يمثل الشافعي بأمثلة مختصرة ينتهي منها إلى قوله : إنكم تقولون ( الأمر عندنا ) « فإن كان الأمر عندكم إجماع أهل المدينة

(١) الأم ٢٤٦/٧ .

(٢) راجع : ( كتاب اختلاف مالك والشافعي ) في الأم ١٧٧/٧ - ٢٤٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٤٨ ويبدو من السياق أنه كان يناقش بعض أصحاب الإمام مالك .

(٥) الأم ٢٤٨/٧ .

(٤) يعني ( الموطأ ) .

فقد خالفتموهم ، وإن كانت كلمة لا معنى لها فلم تكلفتموها ؟ فما علمت قبلك (١)  
أحدًا تكلم بها ، وما كلمت أحدًا منكم قط فرأيته يعرف معناها ، وما ينبغي لكم أن  
تجهلوا إذا كان يوجد فيه ما ترون « (٢) .

\* \* \*

---

(١) يقصد قبل مالك ، وقد خاطبه الشافعي هنا بضمير الحاضر ، وإن يكن ذلك بعد وفاة مالك قطعًا .  
(٢) الأم ٢٤٩/٧ .

## الفصل الرابع قول الصحابي

هل كان الشافعي ينظر إلى قول الصحابي الناتج عن اجتهاده الخاص على أنه حجة  
تشريعية ملزمة يجب الأخذ بها كسنة رسول الله ﷺ ؟

في اعتقادي أن صياغة هذه القضية - بالنسبة للشافعي خاصة - على هذا النحو  
صياغة غير دقيقة ، وهي على وجه التحقيق قد قادت بعض الأصوليين إلى نتائج تحمل  
من التعميم في الحكم بقدر ما يبعد بها عن الدقة .

ذلك أن الشافعي قد تعددت موافقة من ( قول الصحابي ) بالنظر إلى اعتبارات  
مختلفة سنينها في هذا الفصل ، مما يجعلنا لا نوافق بناء على نصوص الشافعي نفسه  
على ما ذكره بعض الأصوليين - في تعميم - من أن الشافعي في مذهبه الجديد الذي  
نستخلص منه منهجه لم يكن يرى أن قول الصحابي حجة تشريعية ملزمة (١) . على أننا  
في الوقت نفسه لا نذهب إلى أن الشافعي كان يأخذ بقول الصحابي بصورة مطلقة وفي  
كل حالاته كما يأخذ بسنة رسول الله ﷺ .

وذلك أن استقصاء نصوص الشافعي ، وجمعها ، وتحليلها ، والنظرة إليها نظرة كلية  
انتهت بنا إلى أن الشافعي تعددت موافقه من قول الصحابي على النحو التالي :

أ - لا يخلو إما أن يكون في المسألة التي روي فيها قول الصحابي سنة عن رسول  
الله ﷺ معارضة له ثابتة بطريق مقبول عند الشافعي أو لا يكون ، فإن وجدت السنة  
عندئذ في الشافعي لم يكن يتردد في رفض كل ما روي عن غيره مما يعارضه صحابياً  
كان أو غير صحابي ؛ لأن قول رسول الله ﷺ هو المفروض اتباعه على الصحابة  
والناس جميعاً « وليس هكذا قول بشر غير رسول الله ﷺ » ، كما يقول الشافعي (٢) .  
وكما يقول الآمدي فإن الشافعي رفض أيضاً تخصيص عموم الحديث الثابت عن رسول  
الله ﷺ بقول الصحابي المخالف له (٣) .

وبناء عليه فقد رفض الشافعي أن تعرض سنة رسول الله ﷺ على قول الصحابي أو

(١) انظر مثلاً : المستصفى ١٢٥/٢ ، ١٣٦ ، والإحكام للآمدي ٢٠١/٤ .

(٢) الأم ١٣٤/١ ، ٣/٤ ، ١٦٣/٦ واختلاف الحديث : ص ١٤٠ .

(٣) الإحكام ٤٨٥/٢ .



فعله ؛ لأن هذه السنة « لا ترد ؛ لأن عمل بعض أصحاب النبي ﷺ عملاً خالفه » ، كما يقول الشافعي (١) الذي يرى أيضًا أن قول بعض الصحابة أو عملهم إذا وافق الحديث الثابت عن رسول الله ﷺ فإنه لا يزيده ثبوتًا ، كما أن مخالفة بعضهم له لا يوهنه (٢) .

لكن ذلك يقودنا إلى سؤال مهم هو :

كيف يمكن أن يخالف الصحابي نفسه سنة لرسول الله ﷺ ؟

يرى الشافعي أن سبب ذلك إنما يرجع إلى خفاء هذه السنة على هذا الصحابي . ويدلل الشافعي على صحة تعليله هذا بخفاء بعض سنة رسول الله ﷺ على عمر بن الخطاب مع أنه « إمام المسلمين ، والمقدم في المنزلة والفضل وقدم الصحبة والورع والثقة ، والثبت ، والمبتدئ بالعلم قبل أن يسأله ، والكاشف عنه » كما يقول الشافعي بحق (٣) . كما خفيت بعض سنن رسول الله ﷺ على غيره من كبار الصحابة .

ولا يفرق الشافعي في هذا الموقف من ( قول الصحابي ) بين قول الصحابي الواحد وقول الجمع الكبير من الصحابة ، ويقول : « فإذا كان ثبت عن رسول الله ﷺ فهو أولى الأمور بنا ولا حجة في قول أحد دون النبي ﷺ وإن كثروا ، ولا في قياس ، فلا شيء في قوله إلا طاعة الله بالتسليم له » (٤) .

أما إذا لم يكن في المسألة التي روي فيها قول الصحابي سنة عن رسول الله ﷺ تعارضه ، فقد تعددت مواقف الشافعي من هذا القول تبعًا لتعدد الاعتبارات التالية : إما أن تروى أقوال الصحابي في صورة الإجماع منهم على قول واحد في المسألة ، أو يحدث فيها خلاف بينهم وتعدد أقوالهم فيها ، أو يروى في المسألة قول واحد لصحابي واحد لا يروى معه خلاف له من الصحابة أو موافقة . وقد كان للشافعي في كل منها موقف يناسبه .

ب - فإن روي عن الصحابة قول واحد في المسألة في صورة إجماع منهم عليه - فإن الشافعي كان يأخذ بهذا القول على أنه حجة شرعية ملزمة واجبة الاتباع مستندتها الإجماع نفسه وليس قول أي صحابي منهم في ذاته . فحجية إجماع الصحابة هنا إنما تدخل في حجية الإجماع كمصدر تشريعي عند الشافعي .

(٢) المرجع السابق .

(١) الأم ١٣٣/١ .

(٣) الأم ١٣٤/١ وانظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع : ص ٧٤ - ١٠٢ ومراجعته .

(٤) الأم : ٦١/٥ .

والشافعي يرى أن الصحابة لا يجمعون كلهم إلا على ما هو قطعي الدلالة مما علموه كلهم من الدين بالضرورة ومما لا يسع مسلمًا أن يخالفه ومن ثمّ لم نجد له مسألة واحدة خالف فيها أمرًا أجمع عليه كل الصحابة ، ذلك أنه لم يكن يجيز لأحد من العلماء مثل هذه المخالفة (١) .

على أن الشافعي في هذا المجال قد رد دعوى إجماع الصحابة في كثير من الفروع الفقهية التي قال فيها بعض الصحابة برأيهم وسكت الباقون ورأى أنه « لا يقال لشيء من هذا إجماع ، ولكن ينسب كل شيء إلى فاعله ، فينسب إلى أبي بكر فعله وإلى عمر فعله وإلى عليّ فعله ، ولا يقال لغيرهم ممن أخذ منهم موافقة له ولا مخالفة ، ولا ينسب إلى ساكت قول قائل ولا عمل عامل ، إنما ينسب إلى كل قوله وعمله . وفي هذا ما يدل على أن ادعاء الإجماع في كثير من خاص الأحكام ليس كما يقول من يدعيه » (٢) .

فإذا أتينا إلى الفروع الفقهية فإن الشافعي يروي أن الصحابة قد اختلفوا فيها ، فماذا كان موقفه من خلافهم عندئذ ؟

ج - يدل مجموع أقواله وآرائه في الفروع الفقهية على أنه كان يختار من أقوال الصحابة المختلفة في الفروع - وذلك بداهة فيما هو مجال للاجتهاد مما ليس فيه نص سنة مخالفة - وأنه كان في اختياره هذا يلتزم بمجموع أقوالهم في المسألة بحيث لا يخرج عنها باجتهاد له خاص يتعارض معها جميعها . ويبدو أنه كان يرى أن الحق متضمن في مجموع آرائهم الخلافية بحيث لا يتصور أن يغيب عنهم جميعًا ومن ثمّ ألزم نفسه بالاختيار ضمن دائرة هذه الآراء . لكن ما مقاييسه في هذا الاختيار ؟

يقول الشافعي عند اختلاف أقوال الصحابة : « نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة ، أو الإجماع ، أو كان أصح في القياس » (٣) .

لكنه يبدو أن الشافعي في بعض حالات الاختلاف لم يكن يجد في الأقوال ما يدلّه على ترجيح بعضها على بعض تبعًا لهذا المقياس ، وعندئذ يقول : « ثم كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان - إذا صرنا فيه إلى التقليد - أحب إلينا ، وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة فنتبع القول الذي معه الدلالة » .

ويعلل الشافعي لاختياره عند ذاك قول أئمة الصحابة : « لأن قول الإمام مشهور بأنه

(١) راجع : الرسالة ص ٥٩٧ .

(٢) الأم ١٣٤/١ وراجع مفهوم (الإجماع) عند الشافعي في الفصل السابق .

(٣) الرسالة ص ٥٩٧ .

يلزم الناس ، ومن لزم قوله الناس كان أشهر ممن يفتي الرجل أو النفر ، وقد يأخذ بفتياه أو يدعها . وأكثر المفتين يفتون للخاصة في بيوتهم ومجالسهم ولا تعني العامة بما قالوا عنايتهم بما قال الإمام .

وقد وجدنا الأئمة يتدثرون فيسألون عن العلم من الكتاب أو السنة فيما أرادوا أن يقولوا فيه ، ويقولون فيخبرون بخلاف قولهم فيقبلون من الخبر ولا يستتكفون على أن يرجعوا لتقواهم الله وفضلهم في حالاتهم .

فإذا لم يوجد عن الأئمة فأصحاب رسول الله ﷺ من الذين في موضع أخذنا بقولهم ، وكان اتباعهم أولى بنا من اتباع من بعدهم (١) .

ومن اختيار الشافعي من اختلاف الصحابة فيما رأى فيه أن الرأي الذي اختاره يؤيده القرآن الكريم : أن الشافعي يذهب إلى عدم الرد في المواريث - وهو قول زيد بن ثابت - على حين ذهب إلى الرد علي بن أبي طالب وابن مسعود .

ويقول الشافعي أن قول زيد بن ثابت هنا أشبه بكتاب الله ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿ إِنْ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَكَ وَلَدٌ وَكَأَنَّكَ أَخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ﴾ [النساء: ١٧٦] ، ويقول : ﴿ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَةِ ﴾ [النساء: ١٧٦] ، فذكر الأخت منفردة فأنتهى بها إلى النصف ، وذكر الأخ منفردًا فأنتهى إلى الكل ، وذكر الأخ والأخت مجتمعين فجعلها على النصف من الأخ في الاجتماع كما جعلها في الانفراد - أفرايت إن أعطيتها الكل منفردة أليس قد خالفت حكم الله تبارك وتعالى نصًّا ؛ لأن الله ﷻ أنتهى بها إلى النصف وخالفت معنى حكم الله إذ سويتها به وقد جعلها الله تبارك وتعالى على النصف منه ؟ » (٢) .

ومما اختاره الشافعي من أقوال الصحابة مما رأى فيه أن القياس يؤيده ما ذهب إليه في مسألة بيوع الآجال حيث يروى عن عائشة أم المؤمنين أن امرأة سألتها عن بيع باعته من زيد بن أرقم بكذا وكذا إلى مجيء العطاء ، ثم اشترته منه بأقل من ذلك نقدًا . فقالت عائشة : بئس ما اشتريت وبئس ما ابتعت ، أخبرني زيد بن أرقم أن الله ﷻ قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب .

ويقول الشافعي : إن القياس هنا مع زيد بن أرقم ، فإن قال قائل : فمن أين القياس مع قول زيد ؟ قلت : أرايت البيعة الأولى أليس قد ثبت بها عليه الثمن تائمًا ؟ فإن قال : بلى ،

قيل : أفرأيت البيعة الثانية أهي الأولى ؟ فإن قال لا ، قيل : أفحرام عليه أن يبيع ماله بنقد وإن كان اشتراه إلى أجل ؟ فإن قال : لا إذا باعه من غيره ، قيل : فمن حرمه منه ؟ .. (١) .  
ولا يعيننا هنا التصدي لاختيار الشافعي ومناقشته الآراء المخالفة لما اختاره مناقشة فقهية موضوعية تنتهي إلى رأي نختاره ، وإنما الذي يعيننا هو أن نقرر منهج الشافعي عند اختلاف أقوال الصحابة في المسألة الواحدة وأمثلة من اختياره المعلن .

وتجب الإشارة إلى أن الشافعي - بالرغم من اختياره قولاً معيناً - إلا أنه لم يكن يرى أن الصواب القطعي الذي لا مراجعة ولا احتمال لخطأ ، وذلك أنه قرر في وضوح أن نتائج الاجتهاد كلها ظنية ترجيحية ، محتملة عقلاً - هي والآراء المعارضة لها أيضاً - لأن تكون هي الصواب عند الله . وسوف تكون هذه الحقيقة - إن شاء الله - من مقررات الشافعي في الاجتهاد . ومن ثم فإنه يحكي - مثلاً - اختلاف الصحابة في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] حيث قالت عائشة وزيد بن ثابت وابن عمر وغيرهم : إن « الأقرء هي الأطهار » .

وقال غيرهم من الصحابة مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود : « الأقرء هي الحيض . فلا يحلوا المطلقة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة » . ويطيل الشافعي في بيان أن كلاً من الرأيين محتمل عقلاً ، وليس أحدهما خطأ قطعياً ؛ لأن الأقرء متفق على أنها أوقات وعلامات معينة ، وبناء على هذا المعنى العام المتفق عليه فإن لكل رأي منهما تأويلاً يستند إلى هذا المعنى اللغوي العام . ثم إن الشافعي بعد ذلك يختار القول الأول - وهو الأطهار - تبعاً لمقاييسه السابقة ، حيث رأى أن هذا القول يؤيده الكتاب والسنة واستعمالات اللسان العربي (٢) .

هذا كله حين تتعدد أقوال الصحابة في المسألة الواحدة .

لكن ، ما موقف الشافعي حين يروى له قول : « واحد » لصحابي واحد لا يعلم له مخالف فيه بين الصحابة أو موافق ؟

د - لقد سئل الشافعي : ماذا تفعل إذا قال واحد من الصحابة قولاً لا يحفظ عن غيره فيه موافقة ولا اختلاف ؟ فقال : أصير « إلى اتباع قول واحد إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه ، أو وجد معه قياس . وقل ما

(١) الأم ٦٨/٣ - ٦٩ .

(٢) الرسالة ص ٥٦٢ - ٥٧٢ ، الأم ١٩١/٥ - ١٩٢ .

يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا « (١) .

فالشافعي يصرح هنا بأنه يعتبر هذا القول المفرد للصحابي في المسألة حجة تشريعية ومصدرًا ينبغي أن يصار إليه وافقه نص أو إجماع أو قياس أم لا . وهذا مع تسجيل الشافعي أن هذه الصورة قليلة الحدوث .

وقد وجدت في ( الأم ) نموذجًا من هذه القلة التي يذكرها الشافعي حيث يروي الشافعي « عن مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قتل نفرًا خمسة أو سبعة برجل قتلوه غيلة ، وقال عمر : لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلهم جميعًا » .

ثم يروي الشافعي أن عددًا من العلماء أفتوا بقتل الجماعة بالواحد ، وقد بنيت جميع فتاويهم على هذا القول المفرد المأثور عن عمر بن الخطاب (٢) . ثم إن الشافعي يقيس على هذا القول سائر الجراح التي يشترك فيها أكثر من واحد ، فيذكر أنه ينبغي عنده « إذا قطع الاثنان يد رجل معًا قطعت أيديهما معًا ، وكذلك أكثر من الاثنين ، وما جاز في الاثنين جاز في المائة وأكثر » ، ثم يفرع الشافعي مسائل الجراح على هذا القياس (٣) . ويدافع عن قول عمر مدللًا على صحته بأنه لا يتعارض مع النصوص (٤) .

ولأن الشافعي - كما سبق - لا ينسب إلى ساكت قولًا فإنه لم يعتبر عدم المخالف من الصحابة إجماعًا منهم على قول عمر في المسألة كما اعتبرها الجصاص الحنفي - مثلًا - بعد ذلك حيث قال : إنه ثبت عن عمر قتل جماعة رجال بالمرأة الواحدة ، من غير خلاف ظهر من أحد نظرائه ، مع استفاضة ذلك وشهرته عنه ، ومثله يكون إجماعًا (٥) . أما الشافعي فقد اعتبر قول عمر فيها قولًا مفردًا لصحابي واحد ، والترم به ، وفرع عليه ، ودافع عنه .

هذا هو بالتفصيل موقف الشافعي من ( قول الصحابي ) وهو يدور بين الرفض والقبول والاختيار تبعًا لتعدد الاعتبارات السابقة .

ومن هنا قلنا في أول هذا الفصل إن صياغة القضية بالنسبة للشافعي في صيغة عامة من النفي أو الإثبات - قد قادت بعض الأصوليين إلى نتيجة غير سليمة ولا دقيقة ،

(١) الرسالة ص ٥٩٨ . (٢) الأم ١٩/٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩ - ٢٠ .

(٤) نفس المرجع ص ٢١ وانظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٢٨٠ - ٢٨٣ ففيه تفصيل المسألة .

(٥) أحكام القرآن ١/١٦٢ ، ١٦٣ .

حيث قالوا : إن الشافعي لم يكن يعتبر قول الصحابي حجة ملزمة ومصدرًا تشريعيًا ، ثم إن اختياره من آرائهم المختلفة في المسائل الواحدة مع عدم خروجه عنها جميعًا يدل على أنه كان يعتبرها - في مجموعها - حجة تشريعية ملزمة .

أما الحالة الوحيدة التي رفض فيها الشافعي الأخذ بقول الصحابي رفضًا مطلقًا فهي الحالة التي يتعارض فيها هذا القول مع السنة الثابتة عند الشافعي بطريق صحيح .

ولهذا كله فإننا نوافق الأستاذ محمد أبا زهرة حين خالف الأصوليين الذين قالوا : إن الشافعي لم يعتبر قول الصحابة مصدرًا تشريعيًا <sup>(١)</sup> . لكننا أيضًا نرفض التعميم والإطلاق في مثل القول بأن الشافعي كان « يأخذ بقول الصحابي ويهتدي به في سبيل الاستنباط » <sup>(٢)</sup> ، وذلك أننا قد رأينا أن الشافعي يرفض قول الصحابي رفضًا مطلقًا إذا تعارض مع سنة ثابتة عند الشافعي بطريق مقبول .

لكن ، ما ترتيب قول الصحابي - عندما يأخذ الشافعي به - بين مصادر التشريع عنده ؟ أما حين يروى عنهم في صورة إجماع فإنه يدخل في حجية وترتيب مصدر الإجماع عنده ، وهو في المنزلة الثالثة بعد الكتاب والسنة <sup>(٣)</sup> .

وأما حين يختار الشافعي قول صحابي تطبيقًا لمقاييسه الخاصة في ذلك ، أو حينما يأخذ بقول الصحابي المنفرد في المسألة - فإن قول الصحابي عنده حينئذ يكون في المنزلة الرابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع ، وقبل القياس .

والدليل على أن قول الصحابي - في أحواله التي يأخذ بها الشافعي - مقدم عنده على مجرد القياس العقلي كمصدر تشريعي مستقل ، أن الشافعي رفض قياسًا عقليًا في مسألة الجد والإخوة ؛ لأن قبول هذا القياس يخرج عن جميع أقوال الصحابة في المسألة إلى قول آخر مستنده مجرد القياس .

وهذا القياس العقلي الذي يرفضه الشافعي ؛ لأنه يخرج به في المسألة عن جميع أقوال الصحابة التي يلتزم بها في مجموعها هو أن الجد إنما هو أبو أبي الميت والأخ ابن أبي الميت ، فكلاهما يدلي بالأب وأحدهما أبوه والآخر ابنه ، فإذا تمشينا مع ذلك ، قلنا : إنه لو كان الميت قد ترك أباه وابنه فإنما يرث ابنه (وقياسه الأخ هنا) خمسة أسداس ، ويرث أبوه (وقياسه الجد هنا) سدسًا فقط . لكن الشافعي يرفض هذا القياس - الذي يورده في

(٢) المرجع السابق .

(١) الشافعي لأبي زهرة ص ٣٠١ .

(٣) انظر : الرسالة ص ٣٩ .

مجال الاستدلال فحسب - لأنه يخرج عن جميع أقاويل الصحابة : « فلم يكن لي عندي خلافهم ، ولا الذهاب إلى القياس والقياس مخرج من جميع أقاويلهم » (١) .  
 وذلك أن أقاويلهم في المسألة تنحصر في أن الجدل يقاسم الإخوة ما كانت المقاسمة خيرًا له من الثلث ، فإذا كان الثلث خيرًا له منها أعطيه - وهو قول زيد بن ثابت الذي اختاره الشافعي - وأن يكون الجدل أبا فيحجب الإخوة ويرث المال دونهم - وهو قول أبي بكر وعائشة وابن عباس وعبد الله بن عتبة وعبد الله بن الزبير (٢) .

أما هذا القياس العقلي فيخرج عن القولين جميعًا ، ومن ثم يرفضه الشافعي ؛ لأن التزام قول الصحابي في مجموعته عند الاختلاف مقدم عنده على مجرد القياس العقلي . وبهذا يتبين أيضًا أن الشافعي حين يختار من أقوال الصحابة - المختلفة في المسألة - على ضوء القياس فإنه يحرص على أن يكون القياس الذي يلجأ إليه لا يخرج عن أقوال الصحابة في مجموعتهم ، وإلا طرحه لتقدم قول الصحابي عنده في ترتيب المصادر التشريعية على مجرد القياس .

... هذا ما يتصل بقول الصحابي عند الشافعي . أما قول التابعي فلا يذكره الشافعي بين أصوله ، ولا يلتزم به التزامًا مطلقًا كمصدر تشريعي مستقل عنده ، بل إننا نجد له كلامًا - في سياق رد إجماع أهل المدينة - عن عطاء والحسن البصري وابن سيرين والشعبي وإبراهيم النخعي - وكلهم تابعون - ينكر فيه الشافعي أن يكون تقليدهم حجة ؛ لأن « العلم اللازم » كما يقول هو : الكتاب ، ثم السنة ، ثم الإجماع ، ثم أقوال الصحابة - على تفصيل فيها - ثم القياس (٣) .

\* \* \*

(٢) الأم : ( ١١/٤ ) .

(١) المرجع السابق ص ٥٩٦ .

(٣) انظر : الأم ( ٢٤٦/٧ ) .

## ١ - حجية القياس

يقرر الشافعي أن الفقيه حين لا يجد شيئاً من المصادر السابقة فإن عليه أن يجتهد في تعرف الحكم و ( الاجتهاد ) و ( القياس ) « اسمان لمعنى واحد » (١) .

ويقول الشافعي : إن « كل ما نزل بمسلم فيه حكم لازم ، أو على سبيل الحد فيه دلالة موجودة ، وعليه إن كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد القياس » (٢) .

وبالرغم من أن الشافعي يلزم الفقيه باللجوء إلى القياس عندئذ إلا أنه لا يسوي بين العلم الناتج عنه وبين العلم الناتج عن نص القرآن أو السنة المتواترة أو عن الإجماع ، ذلك أن العلم المستند إلى القرآن أو السنة المتواترة أو الإجماع « إحاطة في الظاهر والباطن » . أما العلم المستند إلى خبر الواحد فهو حق في الظاهر فحسب - كما سبق - وأما العلم الناتج عن القياس فهو « علم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق ، فذلك حق في الظاهر عند قياسه لا عند العامة من العلماء ، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله » (٣) ولكن الفقيه يلتزم بما أنتجه القياس عنده ؛ لأنه أقصى ما بوسعه لتعرف الحكم فيه .

ولأن القياس أضعف مراتب الاستدلال على الحكم عند الشافعي فقد جعله آخر مصادره العامة التي يصرح بها ، ورفض الرجوع إلى أي اعتبار تشريعي آخر بعده كما سيأتي .

ويستشهد الشافعي لحجية القياس بقوله تعالى : ﴿ لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ [المائدة : ٩٥] . وقوله ﷺ : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » (٤) .

ويرى الشافعي في ذلك دليلاً على وجوب اتباع المجتهد لنتيجة اجتهاده وقياسه ، حيث دل على أن المجتهد « قد كلف ما وسعه من الحكم بما يستطيع الوصول إليه من

(١) الرسالة ص ٤٧٧ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ص ٤٧٨ - ٤٧٩ .

(٤) راجع : الرسالة ص ٤٩١ - ٤٩٧ .



الحق الظاهر عنه أما المغيب <sup>(١)</sup> في الحقيقة فلم يكلف به <sup>(٢)</sup> .

\*\*\*

## ٢ - شروط المجتهد والقائس

يقول الشافعي : « ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها وهي العلم بأحكام كتاب الله فرضه ، وأدبه ، وناسخه ، ومنسوخه ، وعامه ، وخاصه ، وإرشاده . ويستدل على ما احتمال التأويل منه بسنن رسول الله ﷺ فإذا لم يجد سنة فيإجماع المسلمين ، فإذا لم يكن فبالقياس .

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن ، وأقاويل السلف ، وإجماع الناس ، واختلافهم ولسان العرب .

ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل ، وحتى يفرق بين المشتبه ، ولا يعجل القول به دون التثبت ، ولا يمنع من الاستماع ممن خالفه ؛ لأنه يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ، ويزاد به تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب ، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك .

ولا يكون فيما قال أعني <sup>(٣)</sup> منه بما خالفه حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء الله .

فأما من تم عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس ، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه ، كما لا يحل لفقير عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه . ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضاً بقياس ؛ لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني . وكذلك لو كان حافظاً مقصر العقل أو مقصراً عن علم لسان العرب لم يكن له أن يقيس من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس <sup>(٤)</sup> .

ويقول الشافعي أيضاً : إن المجتهد لو كان عالماً بالأصول غير عاقل للقياس - الذي هو فرع العلم بها - وطريقة إجرائه لم يجوز له أن يقيس ، وكذلك : « إن كان عاقلاً للقياس وهو مضيع لعلم الأصول - أو شيء منها - لم يجوز أن يقال له : قس على ما لا تعلم .

(٢) الرسالة ص ٤٩٧ .

(١) يعني : الحق والصواب في ذاته .

(٤) الرسالة ص ٥٠٩ - ٥١١ .

(٣) يعني : أكثر اهتماماً وعناية .

كما لا يجوز أن يقال ( قس ) لأعمى وصفت له ، اجعل كذا عن يمينك وكذا عن يسارك ، فإذا بلغت كذا فانتقل متيامنًا - وهو لا يبصر ما قيل له - يجعله يمينًا ويسارًا . أو يقال : سر بلادًا ، وهو لم يسرها قط ، وليس له فيها علم يعرفه ولا يثبت له فيها قصد سمت بضبطه ؛ لأنه يسير فيها على غير مثال قوم .

وكما لا يجوز لعالم بسوق سلعة منذ زمان ثم خفيت عنه سنة أن يقال له : قوم عبدًا من صفته كذا ؛ لأن السوق تختلف . ولا لرجل أبصر بعض صنف من التجارات وجهل غير صنفه - والغير الذي جهل لا دلالة عليه ببعض علم الذي علم - قوم كذا . كما لا يقال لبناء : انظر قيمة الخياطة ، ولا لخياط : انظر قيمة البناء .

فإن قال قائل : فقد حكم وأفتى من لم يجمع ما وصفت ؟ قيل فقد رأيت أحكامهم وفتياهم فرأيت كثيرًا منها متضادًا متباينًا « (١) .

فإذا توافرت هذه الشروط كلها فيمن يقيس فإنه لا يباح له أن يقيس إلا في : « كل حكم لله أو لرسوله ﷺ وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نص - حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها » (٢) .

ومن الواضح من مجموع كلام الشافعي أنه إذا توافرت شروط القائس فيمن يقيس فإنه يستطيع أن يحكم بأنها في معناها أولاً .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الشافعي كان يرى أن القياس إنما يجري في الفروع الفقهية حين تقاس على ما وردت به النصوص ذات الحجية عنده (٣) مما تكون فيه دلالة على الحكم ، ومن ثم « لا يقاس أصل على أصل ، ولا يقاس على خاص ، ولا يقال للأصل : لم ؟ ولا : كيف ؟ » « إنما يقال للفرع : لم ؟ فإذا صح قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة » (٤) .

وهذا تابع لما قرره الشافعي من أنه لا مجال للتعليل في الأحكام التي وردت بها النصوص في ذاتها فلا يقال فيها : لم ورد الحكم فيها هكذا ؟ ولا كيف ؟ إذ إنه يجب

(٢) الرسالة ص ٥١٢ .

(١) الأم ٢٧٤/٧ .

(٣) يصرح الشافعي بأن القياس لا يكون إلا على الكتاب أو السنة أو ما يقبله من أقوال الصحابة . راجع :

شذرات الذهب ٢٨٩/١ .

(٤) آداب الشافعي ص ٢٣٣ وحلية الأولياء ١٠٥/٩ .

على المسلم مطلق اتباعها فحسب . ومن ثم لا يقال مثلاً : لم ترك وجوب إعادة الصلاة على الحائض مع وجوب إعادة الصيام عليها مع أن كلاً من الصيام والصلاة أصل في الدين (١) .

ولا يقال : لم لا تسقط الزكاة عنها أيضاً قياساً على سقوط الصلاة وهي أهم ؟ لا يبحث عن التعليل إذن عند الشافعي إلا في مجال البحث عن حكم لفرع لم ترد فيه نصوص ، أعني في مجال القياس بشروطه عنده .

\* \* \*

### ٣ - مراتب القياس

يمكننا أن نفهم من مجموع كلام الشافعي أنه يقسم مراتب القياس ثلاثة أقسام : الأول : ما يطلق عليه اسم ( أقوى القياس ) وهو أن يحرم بالنص القليل من الشيء فيكون الكثير فيه محرماً مثله أو هو أكثر بالأولى . ويمثل له الشافعي بأن رسول الله ﷺ حرم أن يظن المؤمن إلا خيراً ، وعليه فإن ما هو أكثر من الظن من التصريح بقول غير الحق أولى أن يحرم (٢) .

ومن ذلك ما جاءت به النصوص من مثل قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ [الزلزلة : ٧ ، ٨] . فإن ما هو أكثر من مثقال الذرة أولى أن يحمده عليه أو يذم (٣) .

ويعلق الشافعي على هذا النوع بقوله : « وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمى هذا ( قياساً ) ويقول : هذا معنى ما أحل الله وحرم وحمد وذم ؛ لأنه داخل في جملته فهو بعينه لا قياس على غيره » ، ويقول : إن بعض أهل العلم « يمتنع أن يسمى ( القياس ) إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبهاً من معنيين مختلفين ، فصرفه على أن يقيس على أحدهما دون الآخر » .

لكن الشافعي يقول أيضاً : « ويقول غيرهم من أهل العلم : ما عدا النص من الكتاب أو السنة في معناه فهو قياس » (٤) يعني وإن يكن المقيس أقوى من المنصوص عليه .

(١) انظر : جماع العلم ص ١٠٤ - ١٠٨ . (٢) الرسالة ص ٥١٤ ، ٥١٥ .

(٣) الرسالة ص ٥١٥ . (٤) الرسالة ص ٥١٦ ، ٥١٥ .

ويقول الشافعي عن هذا النوع من القياس : إن العامة تدرك علمه <sup>(١)</sup> ، يعني أنه لا يختلف في حمله على النص .

والثاني : أن يكون المقيس مساويًا للأصل تمامًا ، وهو ما يطلق عليه الشافعي في (الأم) : « أن يكون القياس في مثل معنى الأصل » ويقول عنه : « فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه » <sup>(٢)</sup> .

ومن ذلك أنه ثبت بنص القرآن الكريم أن حد الأمة نصف حد <sup>(٣)</sup> الحرة في الجلد ، ومن ثمَّ يقاس عليها العبد ؛ لأنه في معناها تمامًا <sup>(٤)</sup> .

ويمكن أن نعتبر من هذا النوع - أو من النوع السابق أيضًا - ما يذكره الشافعي حيث يروي حديث : « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات أولاهن أو أخراهن بالتراب » ، ثم يقول : « فقلنا في الكلب بما أمر به رسول الله ﷺ . وكان الحنزير - إن لم يكن في شر حاله - لم يكن في خير منها ، فقلنا به قياسًا عليه » <sup>(٥)</sup> .

والثالث : ما عدا ذلك من القياس ، وهو ما لا يكون المقيس فيه أولى من الأصل ولا مساويًا له . وهو ما يقول عنه الشافعي : « ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل ، والشيء من الأصل غيره ، فيشبه هذا بهذا الأصل غيره .

قال الشافعي : وموضوع الصواب فيه عندنا - والله تعالى أعلم - أن ينظر ، فأيهما أولى بشبهه صيره إليه ، إن أشبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة ، ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين » <sup>(٦)</sup> .

وهذا النوع الثالث من القياس هو ما يحتاج - في الحقيقة - إلى جهد القائس المجتهد ، حيث يتطلب استخلاص أوجه تشابه الفرع مع غيره من الأصول ، ثم الموازنة بين أنواع هذا التشابه وعدده وإلحاقه بما هو أقرب إليه منها جميعًا . ويبدو من عبارة الشافعي السابقة أنه كان لا يأخذ بالقياس عندئذ إلا إذا تحقق فيه وجه شبه قوي ، أو أوجه شبه متعددة تزكي إلحاقه به .

وقد قدم الشافعي نفسه تطبيقات كثيرة على ذلك فيما أورده من أقيسة متعددة . منها أنه يروي أن رسول الله ﷺ « نهى عن بيع الذهب بالذهب ، والتمر بالتمر ، والبر

(٢) الأم ٨٥/٧ .

(٤) انظر الأم ١٩٨/٥ .

(٦) الأم ٨٥/٧ .

(١) المرجع السابق ص ٥١٧ .

(٣) راجع سورة النساء : ٢٥ .

(٥) الأم ٥/١ .

بالبر ، والشعير بالشعير إلا مثلاً بمثل يدًا بيد » .

ويروي الشافعي أن العلة في التمر والبر والشعير أنها مأكولة ، وكل ما كان فيه هذا المعنى فهو محرم فيه ما حرم فيها قياسًا عليها ، وذلك مثل العسل والسمن والزيت والسكر وغيرها .

وأما الدنانير والدرهم فيرى الشافعي أنها « محرمات في أنفسها ، لا يقاس شيء من المأكول عليها ؛ لأنه ليس في معناها » (١) .

ويذكر الشافعي أن رسول الله ﷺ لم يأمر الحائض بقضاء الصلاة ، ولما كان الحيض شيئًا خلق فيها « لم تجتلبه على نفسها فتكون عاصية به » ، زال عنها فرض الصلاة أيام حيضها . وبناء على هذه العلة فإن الشافعي يسقط الصلاة عن المغمى عليه ونحوه ، حيث يقول : « وقلنا في المغمى عليه والمغلوب على عقله بالعارض أمر الله الذي لا جناية له فيه - قياسًا على الحائض - : إن الصلاة عنه مرفوعة ؛ لأنه لا يعقلها ما دام في الحال التي لا يعقل فيها » (٢) .

وأيضًا فإن الشافعي يرى أن المغلوب على عقله بأمر الله الذي لا حيلة له فيه يفارق السكران « لأنه أدخل نفسه في السكر ، فيكون على السكران القضاء » (٣) .

وتفريق الشافعي بين المغمى عليه والسكران في هذا الحكم يدل بوضوح على أنه لم يكن يعمل بالقياس في كل ما قد يبدو فيه للعقل شبه بين شيئين ، إذ إن مجرد وجود هذا الشبه لا يكفي للعمل بالقياس إذا كانت هناك اعتبارات أخرى في المسألة تمنع من ذلك . وهذا يقودنا إلى أن نتحدث عن القياس المرفوض عنده .

\* \* \*

#### ٤ - القياس المرفوض

يرى الشافعي أن هناك حالات لا يقبل فيها القياس وهي :

أولاً : إذا عارض القياس النص الذي يلتزم به الشافعي ، ومن ذلك أنه يقول في صيد الكلب المعلم : إن صيده حلال ما لم يأكل منه فإذا أكل فقد قيل : يخرج هذا من أن يكون معلمًا ، وامتنع صاحبه من أن يأكل من الصيد الذي أكل منه الكلب ؛ لأن

(٢) الرسالة ص ١١٩ .

(١) الرسالة ص ٥٢٤ - ٥٢٧ .

(٣) الرسالة ص ١٢١ .

الكلب أمسكه على نفسه ، وإن أكل منه صاحب الكلب أكل من صيد غير معلم .  
ويحتمل القياس أن يأكل وإن أكل منه الكلب من قبل أنه صار معلماً صار قتله ذكاة  
فأكل ما لم يحرم أكله ما كان منه ذكياً ، كما لو كان مذبوحاً فأكل منه كلب لم يحرم  
وطرح ما حوله ما أكل . وهذا قول ابن عمر وسعد بن أبي وقاص وبعض أصحابنا وإنما  
تركنا هذا (١) للأثر الذي ذكر الشعبي عن عدي بن حاتم أنه سمع النبي ﷺ يقول :  
« ... فإذا أكل فلا تأكل » ، وإذا ثبت الخبر عن النبي ﷺ لم يجز تركه لشيء » (٢) .  
ومن الواضح أن الشافعي هنا قد رفض القياس لخبر آحاد وذلك من منهجه الذي  
يصرح به « لأن القياس أضعف في حجيته من خبر الواحد » ، وكلاهما ليس علم  
إحاطة » (٣) .

ثانياً : إذا كان النص المقيس عليه نفسه مستثنى من نص أعم منه ، فلا يقاس على  
هذا المستثنى وتعدى العلة فيه إلى غيره .

يقول الشافعي : إن هناك من النصوص ما لا يقاس عليه وهو « ما كان لله فيه حكم  
منصوص ، ثم كانت لرسول الله ﷺ سنة بتخفيف في بعض الغرض دون بعض ، عمل  
بالرخصة فيما رخص فيه رسول الله ﷺ دون ما سواها ، ولم يقس ما سواها عليها .  
وهكذا ما كان لرسول الله ﷺ من حكم عام بشيء ، ثم سن فيه سنة تفارق حكم  
العام » (٤) .

ويمثل الشافعي للحالة الأولى بالوضوء فهناك أولاً آية : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ  
فَأَغْسِلُوا ﴾ [المائدة : ٦] ، ثم هناك مسح رسول الله ﷺ على الخفين : « فلما مسح رسول  
الله ﷺ على الخفين لم يكن لنا - والله أعلم - أن نمسح على عمامة ولا برقع ولا  
قفازين قياساً عليهما ، وأثبتنا الغرض في أعضاء الوضوء كلها وأرخصنا بمسح النبي ﷺ  
في المسح على الخفين دون ما سواهما » (٥) .

(١) رغم ما فيه من قياس وقول صحابي وكل منهما - في ذاته وعلى التفصيل السابق - مصدر تشريعي عند  
الشافعي .

(٢) الأم ١٩٢/٢ .

(٣) راجع : جماع العلم ص ٨٧ ، ٨٨ ، واختلاف الحديث ص ٣٣٩ ، والأم ١٥٢/٥ .

(٤) الرسالة ص ٥٤٥ .

(٥) الرسالة : ٥٤٦ وقارن ضوابط القياس في منهج أبي حنيفة .

ويمثل الشافعي للحالة الثانية بنهي رسول الله ﷺ عن بيع التمر بالتمر إلا مثلاً بمثل « وسئل عن الرطب بالتمر ، فقال : أينقص الرطب إذا ييس ؟ فقيل : نعم ، فهى عنه ونهى عن المزابنة وهى كل ما عرف كييله مما فيه الربا من الجنس الواحد بجزاف لا يعرف كييله منه ، وهذا كله مجتمع المعاني . ورخص أن تباع العرايا بخرصها تمرًا يأكلها أهلها رطبًا . فرخصنا في العرايا بإرخاصه - وهى بيع الرطب بالتمر وداخله في المزابنة - بإرخاصه ، فأثبتنا التحريم محرماً عاماً في كل شيء من صنف واحد مأكول بعضه جزاف وبعضه بكيل - للمزابنة ، وأحللنا العرايا خاصة بإحلاله من الجملة التى حرم ، ولم نطل أحد الخبرين بالآخر ، ولم نجعله قياساً عليه (١) .

ثالثاً : إذا كان القياس مع فارق بين المقيس والمقيس عليه لا يصح معه إجراء القياس . ومن ذلك أن الشافعي يوجب كفارة الصيام في الجماع في نهار رمضان بنص الحديث المشهور (٢) ثم يقول : « ولا تجب الكفارة في فطر في غير جماع ولا طعام ولا شراب ولا غيره .

وقال بعض الناس : تجب إن أكل أو أشرب كما تجب بالجماع . قال الشافعي : فقيل لمن يقول هذا القول : السنة جاءت في المجمع ، فمن قال لكم في الطعام والشراب ؟ قال : قلنا قياساً على الجماع .

فقلنا : أو يشبه الأكل والشرب الجماع فنقيسهما عليه ؟

قال : نعم ، في وجه من أنهما محرمان يفطران .

فقيل لهم : فكل ما وجدتموه محرماً في الصوم يفطر قضيتم فيه بالكفارة ؟

قال : نعم .

قيل : فما تقول فيمن أكل طيباً أو دواء ؟ .

قال : لا كفارة عليه .

قلنا : ولم ؟

قال : هذا لا يغذو الجسد .

قلنا : إنما قسمت هذا بالجماع ؛ لأنه محرّم يفطر ، وهذا عندنا وعندك محرّم يفطر !

قال : هذا لا يغذو الجسد .

قلنا : وما أدراك أن هذا لا يغذو البدن وأنت تقول : إن ازدد من الفاكهة شيئاً

صحيحًا فطره ولم يكفر ، وقد يغذو هذا البدن فيما نرى ؟ وقلنا : وقد صرت من الفقه إلى الطب ، فإن كنت صرت إلى قياس ما يغذو فالجماع ينقص البدن وهذا إخراج شيء ينقص البدن وليس يادخال شيء ، فكيف قسته بما يزيد في البدن والجماع ينقصه ؟ وما يشبعه والجماع يجيع ، فكيف زعمت أن الحقنة والسعوط يفطران وهما لا يغذوان ؟ وإن اعتلتت بالغذاء - ولا كفارة عندك - كان يلزمك أن تنظر كل ما حكمت بحكم الفطر أن تحكم فيه بالكفارة إن أردت القياس ؟

قال الشافعي : قال قائل منهم : إن هذا ليلزمنا كله ، ولكن لِمَ لَمْ تقسه بالجماع ؟ فقلنا له : أخبرنا مالك بن أنس ، عن نافع ، عن ابن عمر أنه قال : من ذرعه القيء فلا قضاء عليه ، ومن استقاء عامدًا فعليه القضاء .

قال الشافعي : وهكذا نقول نحن وأنتم فقد وجدنا رجلًا من أصحاب النبي ﷺ يرى على رجل إن أفطر من أمر عمده القضاء ، ولا يرى عليه الكفارة فيه ، وبهذا قلت : لا كفارة إلا في جماع ، ورأيت الجماع لا يشبه شيئًا سواه ، رأيت حده مباينًا لحدود سواه ، ورأيت من رأيت من الفقهاء مجتمعين على أن المحرم إذا أصاب أهله أفسد حجه ومضى فيه وجاء بالبدل منه ، وقد يحرم عليه في الحج الصيد والطيب واللبس ، فأبي ذلك فعله لم يفسد حجه على الجماع ، ورأيت من جامع وجب عليه الغسل وليس كذلك من صنع ما هو أقدر منه فبهذا فرقنا بين الجماع وغيره <sup>(١)</sup> .

ويجب أن نلاحظ أن الفارق الذي يرجع إليه الشافعي في رفضه للقياس عندئذ لا يعود إلى مجرد الرأي ، بل إن الشافعي يرجع فيه إلى دلالات النصوص في الأحكام الشرعية نفسها ، وبهذا يكون الأمر منضبطًا ، ومن ثم فقد رجع الشافعي في المسألة السابقة إلى اختلاف حكم الجماع عن بقية أحكام فعل المحرمات في الحج وغيره كما سبق .

وبهذه الضوابط - مع ما سبقها من شروط في القائس - ينضبط العمل بالقياس عند الشافعي .

\* \* \*

وبعد فإن ( القياس ) آخر مصادر الشافعي العامة التي يذكرها ، ومن ثم فإنه قد رفض العمل بالاستحسان رفضًا مطلقًا وتفصيل ذلك في الفصل التالي .

(١) الأم ٨٥/٢ - ٨٦ وقول ابن عمر ( من ذرعه القيء ) في الموطأ ٣٠٤/١ .



رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري  
أسكنه الله الفردوس  
www.moswarat.com

القِصْلُ السَّادِسُ إبطال الاستحسان

في كتابات متفرقة للشافعي يتحدث عن مصطلح ( الاستحسان ) منكرًا أن يكون من المصادر المعتبرة في التشريع الإسلامي . وفي الجزء السابع من ( الأم ) عقد فصلًا تحت عنوان : ( كتاب إبطال الاستحسان ) (١) ، أقام فيه الأدلة المتتالية من القرآن على أن الله أوجب اتباع كتابه ونبيه ، وأنه أكمل الوحي قبل أن يموت نبيه ، وأنه أمر رسوله ألا يتبع ما لم ينزل فيه علم له ، وأمره - وأمر المسلمين معه - بالاعتصام على ما أوحى إليه ، وأمره - وأمر المسلمين معه - بأن يحكموا بين الناس على حسب ما يظهره الله لهم من أحوالهم ، دون ما قد يجوس بقلوبهم من ظن بباطنهم .

وفي سبيل التدليل على صحة هذه القضايا يستشهد الشافعي بآيات مثل : ﴿ وَزَلَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهَدًى وَرَحْمَةً ﴾ [النحل: ٨٩] ، ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مِؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٣٦] ، ﴿ وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ يَأْتِ اللَّهُ أَنْزَلَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ [المائدة: ٤٩] ، ﴿ أَيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [المائدة: ٣] .

كما يستشهد الشافعي بأن الله أمر رسوله بأن يعاملوا المنافقين في الدنيا معاملة المسلمين ، لنطقهم بكلمة الإسلام ، أما سرائرهم فالله هو الذي يعلمها حق العلم ويحاسبهم عليها حيث يقول : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴾ [النساء: ١٤٥] . كما يستشهد الشافعي بأن رسول الله ﷺ لم يقيم الحد على زوجة العجلاني الذي قذفها بشريك بن سحماء ، حيث لاعن رسول الله ﷺ بينهما وهي حبلى ثم قال : إن جاءت به على صفة الرجل الذي ادعاه زوجها عليها « فما أراه إلا قد صدق عليها » ، فجاءت به هذه الصفة مما قطع بزناها ، ومع ذلك لم يقيم عليها رسول الله ﷺ حد الزنا ، حيث وقف فيها على ما أمر الله به من اللعان وذلك رغم يقينه من زناها . فترك رسول الله ﷺ ظن نفسه إلى ما قضى الله به من اللعان المسقط للحد (٢) .

ويقول الشافعي إن الله عرف جميع خلقه بأنه لا علم إلا ما علمهم إياه حيث قال : ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾

[النحل: ٧٨] . وقال : ﴿ وَلَا يُجِطُونَ سِتْرِي مَنْ عَلَيْهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] . « ثم من عليهم بما آتاهم من العلم وأمرهم بالاعتصار عليه وألا يتولوا غيره إلا بما علمهم » (١) .  
ويصل الشافعي من ذلك كله إلى أن الله قد أمر رسوله - والمسلمين بالأولى - بألا يتعاطوا حكمًا على غيب أحد ، لا بدلالة ولا ظن ، وإنما عليكم الحكم بالظاهر الذي بينه الله لهم (٢) .

ويحصر الشافعي مصادر الحكم الذي بينه الله للمسلمين - والتي يجب أن لا يتخطاها أحد في الحكم على أحد - فيما يسميه (الخير اللازم) ، ويشرحه على هذا النحو حيث يقول : « لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكمًا أو مفتيًا أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خير لازم ، وذلك الكتاب ، ثم السنة ، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه ، أو قياس على بعض هذا لا يجوز له أن يحكم ويفتي بالاستحسان ، إذا لم يكن الاستحسان واجبًا ولا في واحد من هذه المعاني » (٣) .

يحصّر الشافعي إذن الخير اللازم الذي يجب أن يحكم به في التشريع - لأنه وحده هو الذي علمه الله للإنسان - في : القرآن والسنة ، والإجماع ، والقياس (٤) . فمن خرج عن هذه الأمور فإنما يحكم بمجرد عقله على الناس مما لا يدخل في الحكم الصادر عن تعليم الله له ، وذلك يسميه الشافعي (استحسانًا) و (حكمًا بالهوى والتعسف) و (تلذذًا) ، ثم يهاجمه في عنف (٥) ؛ لأنه يرى أن الإنسان لم يترك سدى يحكم في الأمور بما يؤديه إليه عقله وهواه ، إنما قد علمه الله علمًا يجب أن يحكم به دون سواه من خطرات عقله أو ظنون وهمه .

ويستشهد الشافعي على ذلك بقوله تعالى : ﴿ ائْتَسَبَ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴾ [القيامة: ٣٦] ، ويقول : « فلم يختلف أهل العلم بالقرآن - فيما علمت - أن السدى الذي لا يؤمر ولا ينهي ، ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى ، وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى » (٦) .

لكن الشافعي قد يسأل عندئذ : معنى ذلك أن الله قد شرع لكل شيء حكمًا

(١) الأم ٢٦٧/٧ . (٢) المرجع السابق : ٢٦٨ .

(٣) الأم ٢٧٠/٧ - ٢٧١ وأحكام القرآن للشافعي ٣٦/١ .

(٤) يضاف إليها (قول الصحابي) على تفصيل خاص - قد سبق - عند الشافعي ، كما بينه في أجزاء

أخرى كثيرة من كلامه وعمله . (٥) انظر أيضًا : الرسالة ص ٥٠٧ .

(٦) الأم ٢٧١/٧ .

يستطيع الإنسان أن يعلمه ثم يحكم به ؟ ومن ثم يقول الشافعي : « وليس يؤمر أحد أن يحكم بحق إلا وقد علم الحق ، ولا يكون الحق معلوماً إلا عن الله نصّاً أو دلالة من الله ، فقد جعل الله الحق في كتابه ، ثم سنة نبيه ﷺ فليس تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصّاً أو جملة .

فإن قيل : وما النص والجملة ؟

قيل : النص ما حرم الله وأحل نصّاً ، حرم الأمهات والجذات والعمات والحالات ومن ذكر معهن وأباح من سواهن ، وحرم الميتة والدم ولحم الخنزير والفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وأمر بالوضوء فقال : ﴿ فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾ [المائدة: ٦] فكان مكتفي بالتنزيل في هذا عن الاستدلال فيما نزل فيه ، مع أشباه له .

فإن قيل : فما الجملة ؟

قيل : ما فرض الله من صلاة وزكاة وحج ، فدل رسول الله ﷺ كيف الصلاة ، وعددها ، ووقتها ، والعمل فيها ، وكيف الزكاة ، وفي أي المال هي ، وفي أي وقت هي ، وكم قدرها ، ويَبَيَّن كيف الحج والعمل فيه وما يدخل به فيه ، وما يخرج به منه (١) .

ويقول الشافعي عن الأحكام المأخوذة من السنة إنها قبلت عن الله كأحكام القرآن حيث قال الله تعالى : ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ [النساء: ٨٠] ، ويقول الشافعي أيضاً عن الأحكام المأخوذة من الإجماع والقياس إنها هي الأخرى قبلت عن الله في جملتها ، أما الإجماع فلأن المجمعين لا يجهلون سنة رسول الله ﷺ ولا يخالفونها قط (٢) .

وأما القياس : فإن الله أمر بأن يطاع رسول الله ﷺ ثم إن رسول الله ﷺ أمر المسلمين بطاعة الله ، ثم رسوله ثم الاجتهاد « فيروي أنه قال لمعاذ : « بم تقضي ؟ » قال : بكتاب الله . قال : « فإن لم يكن في كتاب الله ؟ » قال : بسنة رسول الله ﷺ قال : « فإن لم يكن ؟ » قال : أجتهد . قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله » . وقال : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر » . فأعلن أن للحاكم الاجتهاد ، والمقيس في موضع الحكم (٣) .

والشافعي يقصر مجال الاجتهاد على القياس دون الاستحسان . ووجه نظره في هذا أن القياس يتوجه القائل فيه إلى دلائل قد نصبها الله ليقاس عليها ، وهذه الدلائل

(٢) راجع ( الإجماع ) في هذا القسم .

(١) الأم ٢٧١/٧ .

(٣) الأم ٢٧٢/٧ - ٢٧٣ .

المنصوبة نفتقدها في الاستحسان الذي لا يتبع فيه المستحسن دلالات ظاهرة ، إنما يتبع خطرات وهمة بلا دلالة منصوبة على حد تعبير الشافعي (١) .

ويمثل الشافعي لهذا الفرق بأن الله حين فرض على المصلين التوجه إلى الكعبة في صلاتهم ، فرض على من غابت عن نظره الكعبة أن يولي وجهه شطر المسجد الحرام وأن يجتهد في التعرف على جهته قدر استطاعته ثم يصلي ، وقد نصب الله لهذا المجتهد علامات ودلائل خارجية يهتدي بها في اجتهاده فقال : ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ [الأنعام: ١٧] ﴿ وَعَلَّمَنَّاكَ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ [النحل: ١٦] ، « وكانت العلامات جبلاً يعرفون مواضعها من الأرض وشمساً ، وقمرًا ، ونجمًا مما يعرفون من الفلك ، ورياحًا يعرفون مهاجها على الهواء تدل على قصد البيت الحرام . فجعل عليهم طلب الدلائل على شطر المسجد الحرام فقال : ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ [البقرة: ١٥٠] .

وكان معقولاً عن الله ﷻ أنه إنما يأمرهم بتولية وجوههم شطره بطلب الدلائل عليه ، لا بما استحسنا ولا بما سخ في قلوبهم ولا خطر على أوهامهم بلا دلالة جعلها الله لهم ؛ لأنه قضى ألا يتركهم سدى » (٢) .

وبهذه الدلائل الظاهرة التي يهتدي بها المجتهد يفرق الشافعي بين القياس والاستحسان ، ويرى أن الشواهد تضافرت على إباحة القياس وحظر الاستحسان الذي يعتبره الشافعي ( خلافة ) « لأن من طلب أمر الله بالدلالة عليه فإنما طلبه بالسبيل التي فرضت عليه . ومن قال : ( أستحسن ) لا عن أمر الله ولا عن أمر رسوله ﷺ فلم يقبل عن الله ولا عن رسوله . وكان الخطأ في قول من قال هذا بيئنا ، بأنه قد قال : أقول وأعمل بما لم أؤمر به ، ولم أنه عنه وبلا مثال على ما أمرت به ونهيت عنه . وقد قضى الله بخلاف ما قال فلم يترك أحداً إلا متعبداً » (٣) .

وهذا كله يدل بوضوح على أن ( الاستحسان ) الذي يرفضه الشافعي ويهاجمه في عنف إنما هو الحكم بمجرد ما تهواه النفس ويخطر على الوهم بلا مثال أو مقيس ، ولا دلالة خارجية - غير ما يجوس في النفس - يرجع إليها . ويقول الشافعي : إنه لو جاز

(١) المرجع السابق .

(٢) الأم ٢٧٢/٧ وسخ في القلب : خطر عليه ودخل فيه ، راجع : ( لسان العرب ) .

(٣) المرجع السابق . ونحن هنا نقرر وجهة نظر الشافعي فحسب ولا نقدها ، وسندقم في الباب الثاني - إن شاء الله - دراسة مقارنة في الموضوع .

الحكم مع تعطيل القياس على الدلائل المنصوبة « لجاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان » (١) ويقول لمن يجيز الاستحسان: « إن زعمتم أن واسعًا لكم ترك القياس ، والقول بما سخ في أوهامكم وحضر أذهانكم واستحسنته مسامعكم - حججتم بما وصفنا من القرآن ثم السنة وما يدل عليها الإجماع من أنه ليس لأحد أن يقول إلا بعلم ، وما لا تختلفون فيه من أن الحاكم لو تداعى عنده رجلان في ثوب أو عبد تبايعاه عيبًا لم يكن للحاكم إذا كان مشكلاً أن يحكم فيه ، وكان عليه أن يدعو أهل العلم به فيسألهم عما تداعيا فيه ، هل هو عيب ؟ فإن تطالبا قيمة عيب فيه - وقد فات - سألهم عن قيمته ، فلو قال أفضلهم دينًا وعلماً : إني جاهل بسوقه اليوم وإن كنت عالماً بها قبل اليوم ولكني أقول فيه - لم يسعه (٢) أن يقبل قوله بجهالته بسوق يومه ، وقبل قول من يعرف سوق يومه .

ولو جاء من يعرف سوق يومه ، فقال : إذا قست هذا بغيره مما يباع وقومته على ما مضى وكان عيبه دلني القياس على كذا ، ولكنني أستحسن غيره - لم يحل له أن يقبل استحسانه ، وحرّم عليه إلا أن يحكم بما يقال إنه قيمة مثله في يومه » (٣) .

ويقول الشافعي : « فإذا كان هذا هكذا فيما تقل قيمته من المال ويسر الخطأ فيه على المقام له والمقام عليه - كان حلال الله وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان . وإنما الاستحسان تلذذ » (٤) .

كما يبطل الشافعي حجية الاستحسان - كمصدر تشريعي - من وجه آخر يرتبه على الفكرة السابقة ، فيقول : إنه بناء على أن الاستحسان لا يقاس فيه على مثال ظاهر فإنه يكون غير منضبط بمقياس خارجي يرجع إليه كالمقياس . فهل لكل مجتهد أن يستحسن ما تؤديه إليه خطرات عقله وأوهام فكره في المسألة الواحدة « فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا » هكذا دون أي ضابط أو مقياس (٥) ؟ وإذا جاز لمن يدعي الاستحسان ترك القياس أفلا يجوز ذلك أيضًا لغيره من الناس ؟ وهذا يؤدي إلى اضطراب شديد في الأحكام وضياع للحق بين الأهواء المتباينة والعقول المختلفة . ولا ينكر الشافعي - في نهاية الأمر - أن يكون الحكم بالاستحسان مستندًا إلى

(٢) يعني : الحاكم .

(١) الرسالة ص ٥٠٥ .

(٤) الرسالة : ٥٠٧ .

(٣) الأم ٢٧٣/٧ وانظر الرسالة ص ٥٠٧ .

(٥) الأم ٢٧٣/٧ .

شيء من الظن الباطني الذي قد تؤيده بعض الدلالات ، إلا أن هذا لا يكفي عنده لقبول حججته ، حيث يشترط الشافعي الرجوع إلى دلالات وعلامات ظاهرة ومثل قائمة خارجة عن مجرد الاعتبارات الباطنية الذاتية ، بحيث يمكن للمجتهدين جميعًا الرجوع إليها والاحتكام لها .

يقول الشافعي في نهاية إبطاله للاستحسان : إن أحكام الله ﷻ ورسوله تدل على ما وصفت من أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بالظن وإن كانت له عليه دلائل قريبة ، فلا يحكم إلا من حيث أمره الله بالبينة تقوم على المدعى عليه أو إقرار منه بالأمر البين . ثم يقول : « فلا يجوز في شيء من الأحكام بين العباد أن يحكم فيه إلا بالظاهر لا بالدلائل » ، يعني مجرد الدلائل التي يجدها المجتهد في نفسه دون أن يؤيدها الظاهر الواقعي الملموس (١) ، أو ليس الرجل الذي جاء إلى رسول الله ﷺ يقول : إن امرأتي ولدت غلامًا أسود ، كان يعرض بالقذف ؟ فماذا فعل له رسول الله ﷺ ؟ لقد قاس له على الإبل التي عنده ثم لم يحكم عليه بحد ولا لعان إذ لم يصرح بالقذف ، مع أنه يغلب على ظن سامعه وفكره أنه أراد القذف ، ولكن رسول الله ﷺ أغفل الحكم عليه بهذا الظن ما دام لم يصرح بتصريحًا ظاهرًا ملموسًا بالقذف (٢) .

هذا هو مفهوم ( الاستحسان ) الذي أبطله الشافعي كمصدر تشريعي ، وعني عناية كبيرة بذلك ، وبهذا لا يصح على وجه الإطلاق ما نجده في ( دائرة المعارف الإسلامية ) من قول كاتب مادة ( الشافعي ) : إن الشافعي وضع قواعد للقياس « على حين لم يكن ثمة ما يجعله يعني بالاستحسان ، ذلك أن الشافعية المتأخرين كانوا هم أول من استحدث هذا المبدأ » (٣) .

\* \* \*

(٢) نفس المرجع ص ٢٧٦ .

(١) المرجع السابق ص ٢٧٧ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - مادة الشافعي .

الفصل التاسع : سمات منهجية أخرى

أولاً : تفسير الشريعة تفسيراً مادياً ظاهرياً وسد الذرائع

يقول أستاذنا الكبير محمد أبو زهرة : « إن الشافعي يعتمد في تفسيره للشريعة واستنباط أحكامها والاستدلال بأصولها على فروعها على الظاهر الذي تدل عليه النصوص ، ولهذا رفض الاستحسان ؛ لأنه يعتمد على ما ينقدح في نفس الفقيه أو روح الشريعة وذوق الفقيه (١) . ويقول « وليس المراد من الأخذ بالظاهر وأن أحكام الشريعة تناط بالظاهر أن يتبع كل ظاهر ولو كان يقبل التخلف . بل المراد أن تناط أحكام الشريعة بأمور لا تحتاج في تعرفها واستنباطها إلى الحدس والتخمين والظن ، بأن ترد إلى أمور منضبطة ، مطردة ، مستقيمة ، معروفة » (٢) .

ثم يقول : إن العز بن عبد السلام أحصى في قواعده طائفة من المسائل أخذ فيها الشافعي بالأصول المطردة البينة وإن عارضتها دلالات خاصة غير مطردة ، وساق الأمثلة على ذلك من فقه الشافعي (٣) .

وقد تبين لي من مراجعة فقه الشافعي أن هذه الملاحظة صادقة كل الصدق ، وأنها تكشف عن سمة واضحة كان الشافعي يصدر عنها في نظره إلى الأصول والفروع . ويجب أن يسجل لأستاذنا الكبير أبي زهرة فضل السبق في تقرير هذه الملاحظة والاستشهاد لها .

ويكاد الشافعي في بعض كتاباته يصرح بهذه النزعة . ومن ذلك أنه بعد أن يذكر أن رسول الله ﷺ كان يعامل الناس على حسب ظواهرهم التي يبدونها له ، ويدع بواطنهم وضمائرهم لله ، كما فعل مع المنافقين ومع زوجة العجلاني الذي تأكد من زناها بعد ولادتها (٤) ، يقول : « وهذا يدل على أنه لا يفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه ، لا يفسد بشيء تقدمه ، ولا تأخره ، ولا بتوهم ، ولا بأغلب » (٥) .

(٢) المرجع السابق ص ٣١٨ .

(٤) راجع الفصل السابق .

(١) الشافعي ص ٣١٣ .

(٣) المرجع السابق .

(٥) يعني : أغلب الظن .



وكذلك كل شيء لا نفسه إلا بعقده ، ولا يفسد البيوع بأن يقول (١) : هذه ذريعة ، وهذه سوء نية .

ولو جاز أن نبطل من البيوع بأن يقال : متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل - كان أن يكون اليقين بعقد ما لا يحل أولى أن يرد به من الظن ألا ترى أن رجلاً لو اشترى شيئاً ونوى بشرائه لن يقتل به كان الشراء حلالاً وكانت النية بالقتل غير جائزة ولم يبطل بها البيع . وكذلك لو باع البائع شيئاً من رجل يراه أن يقتل به رجلاً كان هكذا ، وكذلك لو اشترى فرساً وهو يراها عقوقاً (٢) فقال هو : والله ما اشتريتها بمائة إلا لعقاقها وما تساوي لولا العقاق خمسين ، وقال البائع : ما أردت منها العقاق - لم يفسد البيع بهذه النية إذا انعقدت صفقة البيع على الفرس ولم يشترط فيها العقاق ، ولو اشترط فيها العقاق فسد البيع ؛ لأنه يبيع ما لا يدري أيكون أو لا يكون .

ألا ترى لو أن رجلاً شريفاً نكح ذنية أعجمية أو شريفة نكحت دنياً أعجمياً فتصادقا في الوجهين على أن لم ينو واحد منهما أن يثبتا على النكاح أكثر من ليلة - لم يحرم النكاح بهذه النية ؛ لأن ظاهر عقده كانت صحيحة ، إن شاء الزوج حبسها وإن شاء طلقها .

فإذا دل الكتاب ثم السنة ثم عامة الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها لا يفسدها نية العاقدين - كانت العقود إذا عقدت في الظاهر صحيحة أولى أن لا تفسد بتوهم غير عاقدتها (٣) .

وبناء على ذلك فقد قال الشافعي في (بيوع الآجال) : « ومن باع سلعة من السلع إلى أجل من الآجال وقبضها المشتري فلا بأس أن يبيعها الذي اشتراها بأقل من الثمن ، أو أكثر ، ودين ، ونقد ؛ لأنها بيعة غير البيعة الأولى . وقال بعض الناس : لا يشتريها البائع بأقل من الثمن ، وزعم أن القياس في ذلك جائز ، ولكنه زعم تبع الأثر - ومحمود منه أن يتبع الأثر الصحيح - فلما سئل عن الأثر إذا هو أبو إسحاق عن امرأته عالية بنت أنفع أنها دخلت مع امرأة أبي السفر على عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فذكرت لعائشة أن زيد بن أرقم باع شيئاً إلى العطاء ثم اشتراه بأقل مما باعه به . فقالت عائشة : أخبرني زيد بن أرقم أن

(١) يعني قائل .

(٢) يعني : حاملاً ، انظر : القاموس المحيط ٢٦٦/٣ .

(٣) الأم ٢٧٠/٧ .

اللَّهُ قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب .

فقال أبو إسحاق : رواه عن امرأته ، فقيل : فتعرف امرأته بشيء يثبت به حديثها ؟  
فما علمته قال شيئاً ، فقلت : ترد حديث بسرة بنت صفوان مهاجرة معروفة بالفضل  
بأن تقول : حديث امرأة ، وتحتج بحديث امرأة ليست عندك منها معرفة أكثر من أن  
زوجها روى عنها ؟ ولو كان هذا من حديث مَنْ يثبت حديثه هل كان أكثر من أن في  
هذا إلا أن زيد بن أرقم وعائشة اختلفا ؛ لأنك تعلم أن زياداً لا يبيع إلا ما يراه حلالاً له ،  
ورأته عائشة حراماً ، وزعمت أن القياس مع قول زيد ، فكيف لم تذهب إلى قول زيد  
ومعه القياس ، وأنت تذهب إلى القياس في بعض الحالات فتترك به السنة الثابتة ؟ قال :  
أفليس قول عائشة مخالفاً لقول زيد ؟ قيل : ما تدري ، لعلها إنما خالفته في أنه باع إلى  
العطاء ، ونحن نخالفه في هذا الموضوع ؛ لأنه أجل غير معلوم ، فأما إن اشتراه بأقل مما  
باعه بها فلعلها لن تخالفه فيه قط ، لعلها رأت البيع إلى العطاء منسوخاً ، ورأت يبعه إلى  
العطاء لا يجوز فرأته لم يملك ما باع .

ثم يقول الشافعي : « وإن اشترى الرجل طعاماً إلى أجل فقبضه فلا بأس أن يبيعه ممن  
اشتراه منه ومن غيره بنقد وإلى أجل ، سواء في هذا المعين وغير المعين » (١) .

ويقول الشافعي : « الأحكام على الظاهر ، والله ولي المغيب ، ومن حكم على الناس  
بالإزكان (٢) جعل لنفسه ما حظر الله تعالى عليه ورسوله ﷺ ؛ لأن الله ﷻ إنما يولي  
الثواب والعقاب على المغيب ؛ لأنه لا يعلمه إلا هو جل ثناؤه . وكلف العباد أن يأخذوا  
من العباد بالظاهر . ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة كان ذلك لرسول الله ﷺ ،  
وما وصفت من هذا يدخل في جميع العلم (٣) يعني في جميع مصادر التشريع عنده .

ويستشهد الشافعي بمعاملة رسول الله ﷺ للمنافقين على ظواهرهم ، ثم قوله : « إنما  
أنا بشر وأنتم تختصمون إليّ ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له  
على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ به فإنما أقطع له  
بقطعة من النار » كما يستشهد بقصة زوجة العجلاني ، ثم يقول : « ما أشباه لهذا كله  
يبتل حكم الإزكان من الذرائع في البيوع وغيرها من حكم الإزكان . فأعظم فيما  
وصفت من الحكم بالإزكان خلاف ما أمر الله ﷻ به أن يحكم بين عباده من الظاهر ،

(٢) بالفراصة وأغلب الظن .

(١) الأم ٣/٣٣ .

(٣) الأم ٤/٤١ .

وما حكم به رسول الله ﷺ ثم لم يمتنع من حكم بالإزكان إن اختلفت أقاويله فيه حتى لو لم يكن أثمًا بخلافه ما وصفت من الكتاب والسنة - كان ينبغي أن تكون أكثر أقاويله متروكة عليه لضعف مذهبه فيها ، وذلك أنه يزكن في الشيء الحلال فيحرمه ، ثم يأتي ما هو أولى أن يحرمه منه - إن كان له التحريم بالإزكان - فلا يحرمه .

فإن قال قائل : ومثل ماذا من البيوع ؟ قيل : رأيت رجلاً اشترى فرساً على أنها عقوق ؟ . فإن قال : لا يجوز البيع لأن ما في بطنها مغيب غير مضمون بصفته عليه . قيل له : وكذلك لو اشتراها وما في بطنها بدينار ؟ فإن قال : نعم . قيل : رأيت إن كان المتبايعان بصيرين فقالا : هذه الفرس تساوي خمسة دنانير إن كانت غير عقوق وعشرة إن كانت عقوقاً ، فأنا أخذها منك بعشرة ، ولولا أنها عندي عقوق لم أزدك على خمسة ، ولكننا لا نشترط معها عقوقاً لإفساد البيع ؟ فإن قال : هذا البيع يجوز ؛ لأن الصفقة وقعت على الفرس دون ما في بطنها ، ونيتها معاً وإظهارهما الزيادة لما في البطن لا يفسد البيع إذا لم تعقد الصفقة على ما يفسد البيع ، ولا أفسد البيع ههنا بالنية - قيل له إن شاء الله تعالى : وكذلك لا يحل نكاح المتعة ويفسخ ؟ فإن قال : نعم ، قيل : وإن كان أعزب أو أهلاً ؟ فإن قال : نعم . قيل : فإن أراد أن ينكح امرأة ونوى أن لا يحسبها إلا يوماً أو عشراً ، إنما أراد أن يقضي منها وطراً ، وكذلك نوت هي منه ، غير أنهما عقداً النكاح مطلقاً على غير شرط ؟ فإن قال : هذا يحل . قيل له : ولم يفسده بالنية إذا كان العقد صحيحاً ؟ فإن قال : نعم . قيل له إن شاء الله تعالى : فهل تجد في البيوع شيئاً من الذرائع أو في النكاح شيئاً من الذرائع تفسد به بيعاً أو نكاحاً أولى أن تفسد به البيع من شراء الفرس العقوق على ما وصفت - وكل ذات حمل سواها - والنكاح على ما وصفت ؟ فإذا لم تفسد بيعاً ولا نكاحاً بنية يتصادق عليها المتبايعان والمتناكحان - أيما كانت نيتها ظاهرة قبل العقد ومعه وبعده - وقلت : لا أفسد واحداً منهما ؛ لأن عقد البيع وعقد النكاح وقع على صحة والنية لا تصنع شيئاً وليس معهما كلام - فالنية إذا لم يكن معها كلام أولى ألا تصنع شيئاً يفسد به بيع ولا نكاح .

قال الشافعي : وإذا لم يفسد على المتبايعين بنيتها أو كلامهما فكيف أفسدت عليهما أنهما نويًا - أو أحدهما - شيئاً والعقد صحيح ، فأفسدت العقد الصحيح بإزكائك أنه نوى فيه ما لو شرط في البيع والنكاح فسد ؟ « (١) .

وموجز هذا كله عند الشافعي أنه لا يفسد العقود إلا ما نص فيها من شروط مفسدة ، وهي نزعة لتفسير الشريعة ومصادرها تفسيراً مادياً ظاهرياً - كما أشار إلى ذلك أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة - لكن ، كيف نفسر هذا الاتجاه عند الشافعي ؟ بمعنى لماذا اتجه الشافعي هذا الاتجاه الظاهري في تفسيره للشريعة وتقريره لأصولها عنده ؟

في اعتقادي أن هذه النزعة عنده يفسرها اتجاهه الواضح إلى تقنين أصوله وخطته التشريعية باعتباره أول واضع لعلم الأصول . ومن المُسَلَّم به أن التقنين ووضع القواعد يحتاج إلى أمور ظاهرة واضحة منضبطة تُبنى عليها هذه القواعد وتُستخلص منها ، أما الاعتبارات الباطنية الداخلية المتعلقة بالنيات والأهداف الخفية فهي أمور غير ظاهرة أو منضبطة بحيث لا يمكن رصدها بوضوح وتقريرها وتقنينها في قواعد يُعبر عنها بألفاظ واضحة منضبطة مطردة الحدود والمعاني .

ولأن الشافعي هو أول من اتجه إلى تقنين القواعد وتقريرها في عبارات واضحة فإنه قد واجه مشكلة كبيرة فيما يتصل بمراعاة النيات الباطنية والاعتبارات الداخلية في العقود والمسائل التشريعية بعامة ؛ لأن هذه النيات غير ظاهرة ظهوراً واضحاً بحيث يمكن أن تنضبط في قواعد مقننة ، فهي لا يمكن الاطلاع عليها دائماً أو ييقن واضح ، وتقنين القواعد يحتاج إلى الظاهر الواضح المنضبط الذي يمكن رصده والاطلاع عليه ، مما جعل الشافعي في نهاية الأمر يُغفل كل هذه الأمور ويقتصر على الظاهر المنضبط الواضح .

لكن هل معنى هذا أن الشافعي رفض قاعدة ( سد الذرائع ) رفضاً مطلقاً ؟

في الحقيقة ، إننا لا نجد كلاماً له في تفصيل ذلك ، إلا أننا لا نعتقد أنه رَفَضَ هذه القاعدة رفضاً مطلقاً ؛ لأنها قد ثبتت بنصوص كثيرة جداً من القرآن والسنة وعمل الصحابة حتى أصبحت من مقررات التشريع الإسلامي الثابتة <sup>(١)</sup> ، بيد أنه من المقطوع به من كلام الشافعي السابق أنه رفض تحكيمها في العقود خاصة ؛ لأن للعقود بُعْدَيْن تشريعيين :

البعد الأول : الظاهري بما يتضمن من ألفاظ منطوق بها وإيجاب وقبول .

والبعد الثاني : الباطني بما يتضمن من نية حقيقية خفية للمتعاقدين لا يطلع عليها إلا الله ، والذرائع تابعة للبعد الثاني ، ومن ثَمَّ يرفضهما الشافعي مجيزاً العقود بناء على الاعتبار - أو البعد - الأول فقط .

(١) انظر : سد الذرائع في الشريعة الإسلامية ص ٢٧٥ - ٤٥١ .

على أن الشافعي قد عمل بسد الذرائع في شيء من فقهه ، حيث يقول الشاطبي : إن خلاف المتصل بسد الذرائع إنما هو في مسألة ( بيع الآجال ) وحدها ، وقد ترك القول بالذرائع فيها لمعارض أرجح عنده منها ، ومن ثم لا يعد مخالفاً في أصل العمل بالذرائع حيث يدل مجموع فقهه على أنه عمل بسدها في مثل قوله بترك الأضحية إعلماً بعدم وجوبها وسداً لذريعة من قد يعتقد هذا الوجوب (١) .

على أنه يمكن أن يقال في هذه المسألة أيضاً : إن الشافعي اتبع فيها قول بعض الصحابة ، وهذا الاتباع هو مستنده فيها (٢) ، لكن هذا لا ينفي إقراره العمل بها ضمناً . ثم إن زميلنا الأستاذ محمد هشام برهاني قد ذكر شيئاً من مسائل الشافعي التي عمل فيها هو وأصحابه بسد الذرائع ، ومنها : أن المعذورين في ترك الجمعة كالمرضى والمسافرين إذا كانوا جماعة فإنهم يصلون الظهر ، لكن الشافعي وأصحابه قالوا : يستحب لهم إخفاء صلاة الجماعة ظهرًا لئلا يُتهموا في الدين ويُنسبوا إلى ترك الجمعة (٣) .

وأيضاً فإننا نجد أن الربيع بن سليمان روى ما نصه : « كان الشافعي يرى أن الصناع لا يضمنون إلا ما جنت أيديهم ، ولم يكن يُظهر ذلك كراهة أن يجترئ الصناع » (٤) . وهذا يدل بوضوح على أن الشافعي عمل فعلاً بقاعدة سد الذرائع . على أن مجموع ما صححت نسبته إليه مما يمكن القول بأن مستنده فيه هو مراعاة سد الذرائع - قليل بالنسبة لمجموع فقهه ، مما يدل على أنه كان لا يتوسع في العمل بهذه القاعدة .

وفي اعتقادي أن هذا كان نتيجةً لنزعة بناء الشريعة على أمور ظاهرة يمكن تقنينها في

(١) الموافقات (١٥٥/٣) .

(٢) المرجع السابق ، والنص الذي يشير إليه الشاطبي هو قول الشافعي : « وقد بلغنا أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا لا يضحيان كراهية أن يقتدى بهما ، فيظن من رأهما أنها واجبة . وعن ابن عباس أنه جلس مع أصحابه ثم أرسل بدرهمين فقال : اشتروا بهما لحمًا ، ثم قال ، هذه أضحية ابن عباس . وقد كان قلما يمر يوم إلا نحر فيه أو ذبح بمكة ، وإنما أراد بذلك مثل الذي روى عن أبي بكر وعمر » . والشافعي يرى أن الأضحية « سنة لا نحب تركها » الأم (١٨٩/٢) .

(٣) سد الذرائع ص ٤٩٧ وانظر : المجموع للنووي (٣٦٣/٤) ، والمهذب للشيرازي (١١٠/١) ، ويجب أن نلاحظ أن معظم المسائل التي ذكرها الأستاذ برهاني من فقه أصحاب الشافعي بعد القرن الثاني ، وليست من فقه الشافعي نفسه مما يخرج بها عن موضوعنا . انظر : سد الذرائع ص ٤٩٧ - ٥٠٢ .

(٤) آداب الشافعي ص ٣٠٢ ، وانظر : الأم (٢٦٤/٣) ، (٨٨/٧) .

قواعد مطردة واضحة ، وذلك أن العمل بسد الذرائع يرجع في كثير من مسائله إلى اعتبارات خارجة عن حدود الفعل المحكوم فيه نفسه مما لا ينضبط ظاهريًا ويقرب من معنى ( الاستحسان ) الذي رَفَضَهُ الشافعي في إصرار .

\* \* \*

### ثانيًا : الاستصحاب

في كثير من مسائل الشافعي الاجتهادية نجد أنه رجع إلى ( الاستصحاب ) بمعانيه المختلفة من استصحاب الأصل واستصحاب البراءة الأصلية ، واستصحاب اليقين وطرح الشك . ومن ذلك أنه أراد الخروج إلى مكة ، فأسلم إلى قصر ثيابًا بغدادية ، فوقع حريق احترق فيه دكان القصار والثياب ، فجاء القصار ومعه قوم يتحمل بهم على الشافعي في تأخيره دفع قيمة الثياب ، فقال له الشافعي : قد اختلف أهل العلم في تضمين القصار ، ولم أتبن أن الضمان يجب فلست أضمنك شيئًا (١) .

وهكذا عمل الشافعي بأصل براءة الذمة ، فلم يوجب على القصار شيئًا ؛ لأن الأصل فيه براءة ذمته حتى يتبين خلاف ذلك .

ومن عمل الشافعي بالاستصحاب قوله : « وإذا كان الرجل مسافرًا وكان معه ماء فظن أن النجاسة خالطته فتنجس ، ولم يستيقن - فالماء على الطهارة ، وله أن يتوضأ به ويشربه حتى يستيقن مخالطة النجاسة به . وإن استيقن النجاسة ، وكان يريد أن يهريقه ويبدله بغيره فشك أفعّل أم لا - فهو على النجاسة حتى يستيقن أنه أهرقه وأبدل غيره » (٢) .

وقال الشافعي : « ولو شك رجل أنزل أو لم ينزل لم يجب عليه الغسل حتى يستيقن بالإنزال ، والاحتياط أن يغتسل » (٣) .

ويقول الشافعي في الصلاة في الأثواب : « والثياب كلها على الطهارة حتى يعلم فيها نجاسة ، وإن كانت ثياب الصبيان الذين لا يتوقون النجاسة ولا يعرفونها ، أو ثياب المشركين كلها أو أزرهم وسراويلهم وقمصهم ، ليس منها شيء بعيد من صلى فيه الصلاة حتى يعلم أن فيه نجاسة وهكذا البسط والأرض على الطهارة حتى تعلم نجاسة » .

ويستشهد الشافعي لعمله بهذه القاعدة بأن رسول الله ﷺ كان يصلى وهو حامل

(١) آداب الشافعي ص ١٠٢ . والقصار هو الصانع الذي يبيض الثياب ويصلحها .

(٢) المرجع السابق ص ٣٢ .

(٣) الأم ٩/١ .

أمامة بنت أبي العاصي ، « قال الشافعي : وثوب أمامة ثوب صبي » (١) .

وقال الشافعي تحت عنوان ( جماع ما يحل من الطعام والشراب ويحرم ) : « أصل المأكول والمشروب - إذا لم يكن لملك من الآدميين أو أحله مالكة من الآدميين - حلال إلا ما حرم الله ﷻ في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ » (٢) .

ويقول : « وأصل البيوع كلها مباح إذا كانت برضا المتبايعين الجائزي الأمر فيما تبايعا إلا ما نهى عنه رسول الله ﷺ منها ، وما كان في معنى ما نهى عنه رسول الله ﷺ محرم ياذنه داخل في المعنى المنهى عنه ، وما فارق ذلك أبحناه مما وصفنا من إباحة البيع في كتاب الله تعالى » (٣) .

... نأخذ من هذا كله أن الشافعي كان يطبق قاعدة استصحاب الأصل المستيقن منه وطرح الظن أو الشك حتى يقوم دليل يقيني عليه ، فاليقين لا يترك إلا باليقين . وله في هذا دليل من حديث رسول الله ﷺ : « إذا شك أحدكم في صلاته ... فليطرح الشك ... » (٤) .

هذا مع نزعة واضحة إلى رفع الحرج عن الناس ، متمثلة في أن الأصل عنده في الأشياء هو الإباحة حتى يقوم دليل شرعي على تحريمها ، وليس العكس .

فالأصل في المأكول الحل حتى يقوم الدليل على تحريمه ، والأصل في البيوع الحل حتى يقوم الدليل على تحريمها ، والأصل في الثياب والبسط والأرض الطهارة حتى يقوم الدليل على غير ذلك .

وفي اعتقادي أن هذه النزعة تتمشى مع نزعته العنيفة لإبطال الاستحسان ، بل تكملها ، حيث رفض الشافعي أي حكم لا يرجع إلى نص أو إجماع أو قياس واضح ؛ لأن الإنسان عنده لم يترك سدى بمعنى أنه لا يؤمر ولا ينهي ، بل إن الله قد شرع لكل شيء حكماً ، أمر الإنسان بأن يبحث عنه ويعمل به ، ونصب له الدلائل الشرعية في سبيل ذلك . ومن الطبيعي أن قصر الشافعي لجمال الاجتهاد عنده على القياس - دون الاستحسان - كما صرح به ، إنما هو تضييق نسبي لجمال العمل بالرأي عنده لا بد أن يقابله توسع نسبي في دائرة المباحات الأصلية التي لا تحتاج إلى نص خاص بها أو اجتهاد

(١) الأم ( ٧٧/١ ) .

(٢) الأم ( ٤١٢/٢ ) .

(٣) الأم ( ٢/٣ ) ، والشافعي يشير إلى قوله : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ .. ﴾ [البقرة: ٢٧٥] .

(٤) راجع : أصول التشريع الإسلامي ص ١٩٩ .

بالرأي فيها ؛ لأن حكم الشرع الأصلي فيها عند الشافعي هو الإباحة المطلقة .

\* \* \*

### ثالثاً : المسائل التقديرية والفقهاء الافتراضي عند الشافعي

قال الأستاذ محمد زاهد الكوثري : إن الشافعي « كان ارتوى من المعينين الحجازية والعراقية ، وكان يتلقى الأخذ والرد بصدر رحب ، فملاً العالم بالمسائل التقديرية وخدم نضوج الفقه » (١) .

وفي الحقيقة نحن نجد حين نراجع فقه الشافعي أنه لا يقتصر فيه على البحث عن أحكام للمسائل والوقائع التي تحدث في عصره ، بل إنه ليقدم لنا أيضاً بعض الصور المفترضة ويذكر حكمها . ولكن هذه الصور المفترضة تنقسم من وجهة نظري - قسمين رئيسين :

**الأول :** صور مفترضة لم تحدث في عصر الشافعي أو قبله ، إلا أنها تحتوي إمكان الوقوع عقلاً وعادة ، مثل : ( باب صلاة العراة ) الذي قال فيه الشافعي : « وإذا غرق القوم فخرجوا عراة كلهم ، أو سلبوا في طريق ثيابهم ، أو احترقت فيه ، فلم يجد أحد منهم ثوباً - وهم رجال ونساء - صلوا فرادى وجماعة ، رجالاً وحادهم قياما يركعون ويسجدون ويقوم إمامهم في وسطهم ويغض بعضهم عن بعض وتنحى النساء فاستترن - إن وجدن سترًا عنهم - فصلين جماعة أمتهن إحداهن وتقوم وسطهن ، ويغض بعضهن عن بعض ، ويركعن ويسجدن ويصلين قيامًا كما وصفت . فإن كانوا في ضيق لا ستر بينهم من الأرض ولئین وجوههن عن الرجال ، حتى إذا صلوا ولى الرجال وجوههم عنهن ، حتى يصلين كما وصفت . وليس على أحد إعادة إذا وجد ثوبًا في وقت ولا غيره » (٢) . ويلاحظ أن الشافعي يقيس فقدان ساتر العورة هنا - وهو من شروط الصلاة - على فقدان الماء ، فإذا وجد المصلي الماء بعد أن تيمم وصلى بتيممه فليس عليه الوضوء للإعادة (٣) .

**والثاني :** صور مفترضة لا نجد ما يدل على حدوثها في عصر الشافعي أو قبله ، ثم هي صور غريبة يستبعد حدوثها عادة ، وإن كان العقل المجرد لا يحيل هذا الوقوع .

(٢) الأم ( ٧٩/١ ) .

(١) حسن التفاضي ص ٦٢ - ٦٣ .

(٣) راجع الأم ( ٤١/١ ) .



ومن ذلك ( باب الطلاق بالحساب ) حيث يقول الشافعي فيه : « وإذا قال لها : أنت طالق واحدة قبلها واحدة ، أو واحدة بعدها واحدة كانت طالقاً اثنتين » ، « ولو طلقها واحدة ، ثم راجعها ، ثم قال : أنت طالق واحدة قبلها واحدة .. إلخ » ، « ولو قال لها : أنت طالق نصف ، أو ثلث ، أو ربع تطليقة ، أو جزءاً من ألف جزء - كانت طالقاً » ، « ولو قال لها : أنت طالق نصفي تطليقة ، كانت طالقاً واحدة ، إلا أن يريد اثنتين ، أو يقول : أردت أن يقع نصف بحكمه ما كان ، ونصف مستأنف بحكمه ما كان فتطلق اثنتين . وكذلك لو قال لها : أنت طالق ثلاثة أثلاث تطليقة ، أو أربعة أرباع تطليقة كان كل واحد من هؤلاء تطليقة واحدة ؛ لأن كل تطليقة تجمع نصفين أو ثلاثة أثلاث أو أربعة أرباع ، إلا أن ينوي به أكثر فيقع بالنية مع اللفظ . وهكذا لو قال لها : أنت طالق نصف وثلث وسدس تطليقة أو نصف وربع وسدس تطليقة .. » ، « ولو قال لامرأته : أنت طالق واحدة في ثنتين كانت طالقاً واحدة » وإن قال : أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً كانت طالقاً ثلاثاً ... » <sup>(١)</sup> . إلى آخر هذه الصور التي نعتبرها غريبة مستبعدة الوقوع عادة ، ونحن نقدر الروح التشريعية المنطقية التي عالج بها الشافعي هذه المسائل ، لكننا نتساءل : لماذا أتعب الشافعي نفسه بافتراض هذه المسائل التي ننظر إليها في عصرنا على أنها مستبعدة الوقوع عادة ، وربما كانت مستحيلة بالنظر إلى حال المطلق النفسية ؟ هل كانت أمور الطلاق قد هانت على الناس في عصره ، فتلاعبوا بها إلى هذا الحد ، فأصبحت هذه الصور ممكنة الوقوع عادة ؟ .

\* \* \*

### رابعاً : اللجوء في الاجتهاد إلى نوع من الاستقراء التجريبي

يمكننا أن نلمح - في مسائل متعددة من فقه الشافعي - رجوعه إلى نوع من الاستقراء التجريبي وعادات الناس الطبيعية ، وذلك فيما يمس أمور التشريع . ومن ذلك أنه يذكر أن بعض من خالفه في مدة الحيض قال : لا يكون الحيض أقل من ثلاثة أيام ، فإن امرأة رأت الدم يوماً أو يومين أو بعض يوم ثالث ، ولم تستكمل له ليس هذا بحيض ، وهي طاهر تقضي الصلاة فيه ، ولا يكون الحيض أكثر من عشرة أيام ، فما جاوز العشرة بيوم أو أقل أو أكثر فهو استحاضة ، ولا يكون بين حيضتين أقل من خمسة عشر .

قال الشافعي : « فقيل لبعض من يقول هذا القول : أرأيت إذا قلت : لا يكون شيء ، وقد أحاط العلم أنه يكون ، أتجد قولك : « لا يكون » إلا خطأ عمدته ، فيجب أن تأثم به ، أو تكون غباوتك شديدة ؛ ولا يكون لك أن تقول في العلم !؟ قال : لا يجوز إلا ما قلت إن لم تكن فيه حجة أو تكون .

قلت : قد رأيت امرأة أثبت لي عنها أنها لم تنزل تحيض يوماً ولا تريد عليه ، وأثبت لي عن نساء أنهن لم يزلن يحضن أقل من ثلاث ، وعن نساء أنهن لم يزلن يحضن خمسة عشر يوماً ، وعن امرأة أو أكثر أنها لم تنزل تحيض ثلاث عشرة ، فكيف زعمت أنه لا يكون ما قد علمنا أنه يكون !؟ » (١) .

ومن ذلك أن الشافعي كان يلجأ إلى ذوي العلم من الأطباء في بعض الأمور التشريعية ، مثل أنه كان يجعل للزوج الخيار في برص الزوجة إذا اكتشفه بعد الزواج ، حيث يقول : « وله الخيار في البرص ؛ لأنه ظاهر ، وسواء قليل البرص وكثيره ، فإن كان بياضاً ، فقالت : ليس هذا برصاً ، وقال : هو برص - أريه أهل العلم به ، فإن قالوا : هو برص فله الخيار ، وإن قالوا : هو مرار لا برص ، فلا خيار له (٢) .

كما كان الشافعي يعرض بعض الجراح غير الواضحة على « أهل العلم بها » من الأطباء ، ثم يرتب مقدار الدية على نتائج ما يقولونه فيها (٣) .

وهكذا كان الشافعي يبحث عن العلم في مصادره المتوقعة ، وهو تطبيق عملي لقول تعالى : ﴿ فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل : ٤٣] .

\* \* \*

### خامساً : الاجتهاد بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ

يصرح الشافعي في مواضع (٤) متعددة بأن الفقهاء حينما يجتهدون ويقيسون ، فإن على كل منهم أن يقول ويعمل بما أداه إليه اجتهاده « ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه

(١) الأم ( ٥٥/١ ) .

(٢) الأم ( ٧٥/٥ ) ، والمرار : مرض يترك أثراً بالجلد ، لكنه ليس برصاً .

(٣) المرجع السابق ( ٧١/٦ ) ، وذلك في الإصابات التي لا تتضح إلا بسؤال الأطباء ذوي الخبرة ، مثل إصابات الظهر التي يدعي المصاب فيها أنه ذهبت قدرته على الجماع بسببها .

(٤) الأم ( ١٣٦/٢ ) ، واختلاف الحديث ص ١٤٨ ، وجماع العلم ص ٩٢ .

اجتهاده بخلافه» (١) . والشافعي لا يرضى للفقهاء تقليد غيره عندئذ .

ويرى الشافعي أن اختلاف المجتهدين في النتائج الاجتهادية ليس هو الاختلاف المحرم ؛ لأن الاختلاف المحرم إنما هو الاختلاف فيما أقام الله به الحجة في كتابه ، أو على لسان نبيه ﷺ ، مما لا يحل الاختلاف فيه لمن علمه ، أما خلاف المجتهدين المقبول فإنما كان ويكون فيما يحتمل التأويل العقلي ، فيذهب فيه المتأول أو القائس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس ، وإن خالفه فيه غيره بتأويل ومعنى آخر محتمل أيضًا (٢) .

لكن ، ما الحق عند الله في كل هذه الآراء المختلفة ؟ يقول الشافعي : « إن قال قائل : أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله ؟ قيل : لا يجوز فيه عندنا - والله تعالى أعلم - أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحدًا ؛ لأن علم الله ﷻ وأحكامه واحد لاستواء السرائر والعلانية عنده ، وأن علمه بكل واحد - جل ثناؤه - سواء .

فإن قيل : من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة ، هل يختلفون ويسعهم الاختلاف ؟ أو يقال لهم إن اختلفوا : مصيبون كلهم أو مخطئون ؟ أو لبعضهم مخطئ وبعضهم مصيب ؟ .

قيل : لا يجوز على واحد منهم - إن اختلفوا - إن كان ممن له الاجتهاد وذهب مذهبه محتملاً - أن يقال له : أخطأ مطلقاً ، ولكن يقال لكل واحد منهم قد أطاع فيما كلف وأصاب فيه ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد » (٣) .

وهكذا يفرق الشافعي - في نظرة صائبة وواقعية معاً - بين الحق بالنسبة لله ( وهو واحد قطعاً ) وبين الحق بالنسبة للمجتهدين جميعاً ( وكل منهم مصيب أمام نفسه ما دام قد بذل أقصى جهده فيما كلف من اجتهاد ) . وإذا طبقنا هذا على نتائج اجتهاد الشافعي نفسه فإن لنا أن نقول : إنه لم يذهب إلى أن نتائج اجتهاده هي الصواب القطعي ، وأن ما عداها هو الخطأ القطعي .

بل إنه يقول : « لقد ألفت هذه الكتب ولم آل فيها ، ولا بد أن يوجد فيها الخطأ ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿ وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء : ٨٢] . فما وجدتم في كتبني هذه مما يخالف الكتاب والسنة فقد رجعت عنه » (٤) .

(١) راجع أيضًا : هامش الأم ( ٢/١ ) .

(٢) الرسالة ص : ٥٦٠ ، وراجع ص ٥٦٢ - ٥٩٦ في الفرق بين النوعين من الاختلاف .

(٣) الأم ( ٢٧٤/٧ ) . (٤) توالي التأسيس ص ٦٢ - ٦٣ .

وهكذا كان الشافعي يلزم الفقيه المجتهد باتباع ما أداه إليه اجتهاده ، وإن لم يستطع الحكم عليه بأنه هو الصواب عند الله وفي ذات الأمر . ويستشهد الشافعي لصحة فكرته بحديث رسول الله ﷺ : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر » (١) ، كما يستدل على أن الحق - في ذاته - واحد لا يتعدد بأن من اجتهد وتبع الدلائل للتوجه شطر المسجد الحرام ، فرأى أن القبلة عن يمينه ، واجتهد آخر فرآها غير ذلك - كان على كل منهما أن يصلي حيث أداه إليه اجتهاده ، ويطلق على كل منهما مصيب ، هذا مع تعيين الجهة الواحدة - التي لا تتعدد في الحقيقة - وهي التي فيها المسجد الحرام (٢) .

ولم يكن الشافعي يوجب على الفقيه أن يخالف ما أداه إليه اجتهاده إلا إذا تبين له خطؤه بصورة قطعية ، يقول : « ومن اجتهد من الحكام ، ثم رأى أن اجتهاده خطأ ، أو قد خالف كتاباً أو سنة أو إجماعاً ، أو شيئاً في مثل معنى هذا - رده ، ولا يسعه غير ذلك . وإن كان يحتمل ما ذهب إليه ويحتمل غيره لم يرده » (٣) .

\* \* \*

### سادساً : المصطلحات الفقهية الخاصة

يستخدم الشافعي لفظ ( الفرض ) في معنى لفظ ( الواجب المحتم عمله ) لا فرق بينهما عنده (٤) .

كما يستخدم لفظ ( المحرم ) أو ( الحرام ) فيما يتحتم تركه ، وفيما هو نقيض الفرض (٥) .

ويستخدم لفظ ( الكراهة ) فيما يستحب عدم فعله ، مثل أنه يروي أن النبي ﷺ قال : « الأرض مسجد إلا المقبرة والحمام » ، ويعلل الشافعي ذلك بأن أرض المقبرة والحمام غير طاهرة ، ثم يقول : « والمقبرة : الموضع الذي يقبر فيه العامة ، وذلك كما وصفت مختلطة التراب بالموتى » (٦) .

(٢) المرجع السابق ص ٢٧٤ .

(١) الأم ( ٢٧٥/٧ ) .

(٣) المرجع السابق ص ٨٥ وراجع : ( ٢٠٧/٦ ، ٢٠٨ ) .

(٥) المرجع السابق .

(٤) انظر الأم ( ١٢٧/٥ ) .

(٦) يعني : فتحرم الصلاة عليه لذلك .

وأما صحراء لم يقبر فيها قط ، قبر فيها قوم مات لهم ميت ثم لم يحرك القبر - فلو صلى رجل إلى جنب ذلك القبر أو فوقه كرهته له ولم أمره أن يعيد ؛ لأن العلم يحيط بأن التراب طاهر لم يختلط فيه شيء » (١) .

كما يستخدم لفظ ( أحب ) فيما يستحب فعله أو تركه وليس بفرض حتمي ، مثل قوله في إرسال الكلب أو الطائر المعلم « قال الشافعي : وإذا أرسل الرجل المسلم كلبه أو طائره المعلمين أحببت له أن يسمى ، فإذا لم يسم ناسيًا ، فقتل ، أكل ؛ لأنهما إذا كان قتلهما كالذكاة فهو لو نسي التسمية في الذبيحة أكل ؛ لأن المسلم يذبح على اسم الله ﷻ وإن نسي (٢) .

ويقول : « وأحب في الذبيحة أن توجه إلى القبلة إذا أمكن ذلك ، وإن لم يفعل الذابح فقد ترك ما أستحبه له ، ولا يحرمها ذلك » (٣) . ويروي الربيع : « سألت الشافعي : أتقرأ خلف الإمام أم القرآن في الركعة الأخيرة تسر ؟ فقال الشافعي : أحب ذلك ، وليس بواجب عليه » (٤) .

وفي معنى ( أكره ) السابقة عند الشافعي يستخدم أحيانًا مصطلح ( لم أحب ) (٥) . ويستخدم الشافعي مصطلح ( لا بأس ) في معنى الجائز بغير كراهة ولا استحباب ، حيث يقول مثلًا في زكاة الفطر : « ولا بأس أن يؤدي زكاة الفطر ، يأخذها ، إذا كان محتاجًا . وغيرها من الصدقات المفروضات وغيرها » (٦) ، ويقول : « ومن باع سلعة من السلع إلى أجل من الآجال ، وقبضها المشتري ، فلا بأس أن يبيعها الذي اشتراها بأقل من الثمن أو أكثر ، ودين ونقد ؛ لأنها بيعة غير البيعة الأولى » (٧) .

كما يستخدم الشافعي كلمة ( جائز ) بنفس المعنى ، وهو الجواز دون كراهة أو استحباب (٨) . كما يستخدم مصطلح ( لا خير فيه ) في معنى المحرم غير الجائز (٩) .

\* \* \*

- |                                       |                                       |
|---------------------------------------|---------------------------------------|
| (١) الأم ( ٧٩/١ ) وراجع أيضًا ص ١١٩ . | (٢) الأم ( ١٩٢/٢ ) .                  |
| (٣) المرجع السابق ص ٢٠٣ .             | (٤) الأم ( ١٩٢/٧ ) .                  |
| (٥) راجع : الأم ( ٩٢/٤ ) .            | (٦) الأم ( ٦٠/٢ ) .                   |
| (٧) الأم ( ٣٣/٣ ) .                   | (٨) راجع مثلًا : الأم ( ٣٤/٣ ، ٣٥ ) . |
| (٩) راجع الأم ( ٣٤/٣ ) .              |                                       |

مَنَاجِحُ

التَّشْرِيعِ الْأِسْلَامِيِّ

فِي الْقَرْنِ الثَّانِي الْإِسْلَامِيِّ

الباب الثاني

مقررات ونتائج مستخلصة

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنها الفردوس  
www.moswarat.com

## تقديم

بعد أن انتهيت من تقرير ما أداني إليه البحث من مناهج القرن الثاني - على التفصيل السابق - أقدم في هذا الباب إن شاء الله استخلاص مقررات ونتائج عامة ، مقارنة تتخذ مادتها العلمية مما وصلت إليه في الباب السابق من سمات وخطوات منهجية مضاعفاً إليه بعض المسائل التي تستلزمها ضرورة هذه المقارنة مما سأعرض له تفصيلاً في هذا الباب وسألتزم في هذه الدراسة المقارنة بشيئين :

الأول : أني سأقف - بصورة أساسية - موقف المقارن المقرر في سبيل الوصول إلى نتائج عامة ، وهو موقف يعتمد أساساً على ما تقرر من خطوات وسمات منهجية في الباب السابق ، إلا أن هذا لن يحول بيني أن أدلي برأي خاص في شيء مما ستحتويه هذه الدراسة كلما اقتضى الأمر ذلك ، وكلما وجد ذلك الرأي الذي قد يسهم في تقرير المسألة والوصول بها إلى نتيجة أكثر وضوحاً أو تحديداً . وحينذاك سيكون هذا الموقف موقفاً تقريرياً نقدياً في الوقت نفسه .

والثاني : أني سألتزم في هذا الباب موقف الإيجاز والتركيز ، الذي يحاول تقرير النتائج المستخلصة في سطور قليلة تتوخى الدقة والاستيعاب الموجز والتركيز الواضح معاً . وسأحاول في سبيل هذا أن أنهج نهج بعض علمائنا من الأصوليين القدامي ، الذين كانت هذه الصفات سمة مميزة لكتاباتهم الأصولية في تقرير النتائج واستخلاص المقررات . وأرجو أو أوفق إلى شيء مما أبتغيه في هذا النهج . على أن هذا لن يحول بيني أن أعرض لبعض المسائل القليلة بشيء من التفصيل ، وذلك كلما اقتضت ضرورة البحث مثل هذا التفصيل . والسبب في التزام هذا الموقف هو أنه يستحسن في النتائج المستخلصة دائماً أن تصاغ في أوجز عبارة جامعة للدقة والوضوح والاستيعاب معاً ، وأيضاً فإن حجم البحث - بعد ما تطلبه الباب السابق من حيز كبير - لا يسمح إلا بمثل هذا الإيجاز المستند إلى الشروط السابقة .

... ويجب أن ننبه على أن هذه المقررات ستعرض لما اشترك فيه القول بين أكثر من فقيه ذي منهج ، وستبقى بعد ذلك بعض المسائل الجزئية التي انفرد فيها بعض الفقهاء كل برأيه ، ولم يعرض لها الآخرون في فقههم ومسائلهم بصورة يمكن معها استخلاص قول لكل منهم فيها نظمتن إليه . وهذه المسائل الجزئية المنفردة - على أية حال - مذكورة في مواضعها من الباب السابق .



## ١ - القرآن الكريم

لم يخالف أحد من فقهاء القرن الثاني في أن القرآن الكريم هو مصدر التشريع الإسلامي الأول ، وهذا الأمر معلوم من الدين بالضرورة يكفر جاحده أو المخالف فيه . إلا أن هذا الاتفاق لا يعني اتفاق ذوي المناهج جميعًا في كل المباحث المتصلة بالقرآن ، فقد اختلفت النظرة بينهم في بعض مباحثه ، ذلك الاختلاف المباح الذي لا يؤدي إلى التعرض لشيء معلوم من الدين بالضرورة بالإنكار أو الشك أو الجدل .

ومن ذلك ما ذهب إليه الشافعي من أن ألفاظ القرآن الكريم كلها عربية ، في حين رأى معظم الفقهاء أن فيه ألفاظًا غير عربية ، لا تطعن في كونه عربيًا في الجملة من حيث التركيب والسياق والإعجاز ، حتى قال الشوكاني : « في القرآن من اللغات الرومية والهندية والفارسية والسريانية ما لا يجحده جاحد ، ولا يخالف فيه مخالف ، حتى قال بعض السلف : إن في القرآن من كل لغة من اللغات <sup>(١)</sup> وإلى هذا الرأي الأخير نميل ؛ لأن الاستقصاء اللغوي لألفاظ القرآن يدل عليه .

والقرآن عند جمهور الفقهاء هو المسجل في المصحف العثماني المتواتر المتفق عليه ، ولا تقوم بما في غيره حجة ولا يؤخذ منه تشريع ، وقد سبق أن أبا حنيفة وأصحابه قد آثروا قراءات غير متواترة كان لها أثر تشريعي في استنباطهم ، وخالفهم في هذا بقية فقهاء القرن الثاني مما يبدو معه واضحًا أنهم اشترطوا التواتر في إثبات آيات القرآن الكريم .

وقد قرر الآمدي هذه القضية بقوله : « اتفقوا على أن ما نقل إلينا من القرآن نقلًا متواترًا ، وعلمنا أنه من القرآن - أنه حجة ، واختلفوا فيما نقل إلينا آحادًا ، كمصحف ابن مسعود وغيره : هل يكون حجة أم لا ؟ فنفاه الشافعي ، وأثبت أبو حنيفة ، وبنى عليه وجوب التابع في صوم <sup>(٢)</sup> اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله : « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » .

وقد اختار الآمدي قول الشافعي ؛ ونحن نختاره أيضًا ؛ لأن النبي ﷺ كان مكلفًا بإلقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم ، وهذا لا ينطبق على قراءة الواحد ؛ لأنه إن ذكره على أنه قرآن فهو لا يصح ؛ لأنه لا يتحقق فيه ما يشترط في القرآن من تواتر ، وإن لم يذكره على أنه قرآن فقد تردد بين أن يكون خبرًا عن النبي ﷺ وبين أن يكون مذهبًا للصحابي نفسه أو تفسيرًا منه للآية - فلا يكون حجة ، وهذا كله بخلاف خبر الواحد عن النبي ﷺ نفسه ؛ لأنه لم يكلف في خبر

(٢) يعني : كفارته .

(١) إرشاد الفحول ص ٣١ .

الواحد بمثل ما كلف به في القرآن (١) .

وفي مجال إثبات نصوص القرآن يجب أن يصرف النظر عما عرضنا له مما ينسبه الإمامية الاثنا عشرية إلى جعفر الصادق عن النص القرآني ؛ لأن ذلك لا تصح نسبته إليه بحال - كما أسلفت - ولأن القول به يخرج صاحبه أصلاً عن مفهوم التشريع (الإسلامي) .

وفي مجال نسخ القرآن ، فقد رفض الشافعي إمكان نسخه بشيء سوى القرآن ، على حين أجاز أبو حنيفة ومالك (٢) وغيرهما نسخه بالسنة المتواترة والمشهورة ؛ لأن رسول الله ﷺ مبلغ فيهما معاً عن الله ، ولو قال لنا عن آية ما : لا تعملوا بها فإنها منسوخة - وجب اتباعه ، كما يقول السرخسي (٣) بحق . و « لا مخالف بين جمهور العلماء في أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس » (٤) ولا بالاستحسان ولا بالمصلحة المرسله ، ولا بغيرهما من الأصول والاعتبارات الاجتهادية . ويجب أن ننبه على أن النسخ الذي نقصده هنا هو (رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر) وهو بهذا يفترق عن كل من التخصيص والتقييد (٥) ، أما تخصيص عموم النص القرآني بالقرآن أو بالسنة المتواترة فليس فيه خلاف (٦) ، وقد قبل مالك والشافعي الزيادة على الكتاب بخبر الواحد الذي يصح لدي كل منهما - بحسب مقاييسه - وتخصيص عام القرآن به ، على حين كان أبو حنيفة يترك العمل بخبر الواحد الخاص إذا عارض ما هو أقوى منه عنده ، مثل القرآن أو السنة المتواترة أو المشهورة . كما أجاز أبو حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم تخصيص عام القرآن بالقياس على نص خاص ثابت لدى كل منهم ، ومن ثم فإنهم حرموا جميعاً بيع الأرز متفاضلاً ونسيئة ، قياساً على ما ورد في الحديث المخصص لعموم قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (٧) [البقرة: ٢٧٥] .

ودليل الخطاب - أو مفهوم المخالفة - في نصوص القرآن والسنة حجة عند مالك والشافعي ، أما أبو حنيفة وأصحابه فلا يعتدون به كما سبق (٨) .

(١) انظر : الإحكام ( ٢٢٩/١ - ٢٣٠ ) . (٢) انظر : الإحكام للآمدي ( ٢١٧/٣ ) .

(٣) راجع : (النسخ بين القرآن والسنة) في منهج أبي حنيفة .

(٤) أصول السرخسي : ( ٦٦/٢ ) .

(٥) انظر : النسخ في القرآن لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ، المجلد الأول ص ١١١ - ١٦٥ ومراجعته .

(٦) انظر الإحكام للآمدي ( ٢٧٢/٢ ) .

(٧) المرجع السابق ص ٤٩١ ، والمستصفي ( ٣٠/٢ ) .

(٨) نبه هنا على أن تفصيلات الخلاف في مذاهب هؤلاء الأئمة - فيما يتصل بمفهوم المخالفة وأقسامه - إنما

نشأت بعد القرن الثاني ، فيما يبدو لنا من استقراء النصوص .

ويجب أن ننبه على أن القرآن هو اللفظ والمعنى جميعاً في قول جمهور الفقهاء ، إلا ما قد يفهم من قول أبي حنيفة في إجازته القراءة في الصلاة بالفارسية على حسب ما فصلناه في موضعه . ونحن في نهاية الأمر لا نوافق أبا حنيفة في إجازته القراءة في الصلاة بالفارسية ، ونرى أن رأى جمهور العلماء في ذلك أحق بالاتباع ؛ لأن المصلى يستطيع على أية حال أن يحفظ الفاتحة سماعاً ومشاهدة من حيث اللفظ ، وإن لم يفهم معنى كل كلمة منها بذاتها ، ثم إنه يستطيع بعد ذلك أن يردد ألفاظها بحسب استطاعته ، حتى يتمرس لسانه بالنطق العربي الصحيح . وهكذا يفعل كثير من المسلمين غير العرب ، حتى يذلل الله لهم صعوبات النطق باللسان العربي ثم فهمه ودراسته . ... هذه هي الأمور المشتركة التي يمكن فيها استخلاص مقررات عامة من أقوال الفقهاء ومسائلهم ، فيما يختص بالقرآن ، وتبقى بعد ذلك أمور تفصيلية استقل فيها بعض الفقهاء ذوي المناهج كل برأيه ، ولم يعرض لها الآخرون ، وقد قررتها في مواضعها من الباب السابق منسوبة إلى أصحابها .

\* \* \*

## ٢ - السنة

١ إذا استثنينا الفئات الثلاث التي رد عليها الشافعي في إثبات حجية السنة - وليس فيهم ذو منهج مما عرضنا له في القرن الثاني - فإنه لم يجادل أحد في هذا القرن في أن السنة هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم . وأيضاً فإننا لم نجد ذا منهج يخالف حديثاً واحداً صح لديه عن رسول الله ﷺ . لكن ، كيف اختلفت نظراتهم إلى كثير من الأحاديث هذا الاختلاف الكبير الذي نجده في فروعهم الفقهية ؟ لقد كان مرجع ذلك إلى عوامل ، هي :

الأول : اختلاف مقاييس كل منهم عن مقاييس الآخر في إثبات الأحاديث وفي النظرة إليها من حيث القبول أو الرفض ، وأعني مقاييس ( النقد الخارجي ) لسند الحديث ، و( النقد الداخلي ) لمضمونه ، واختلاف نظراتهم في الأخذ بـ ( المرسل ) و( البلاغ ) وغيرهما من أنواع الأحاديث من حيث السند .

الثاني : اختلاف البيئة والظروف الذي تسبب في وصول أحاديث بطرق قوية إلى بعض الفقهاء لوجودهم في البلاد التي انتشرت فيها رواية هذه الأحاديث قولاً وعملاً ، في حين أنه لم يتيسر لغيرهم من فقهاء البلدان الأخرى أن يطالع عليها أصلاً ، أو لم

يتيسر له أن يطلع على طرق روايتها القوية في بعض البلدان الأخرى ، وقد رأينا أن أبا يوسف ومحمد بن الحسن صاحبي أبي حنيفة قد عملا ببعض الأحاديث التي لم يعمل بها هو في حياته ، وذلك حينما اتصل كل منهما ببيئة الحجاز والمدينة ؛ فاطلعا (١) على أحاديث لم تكن قد وصلت إلى العراق بطرق روايتها القوية وانتشارها كما كانت في الحجاز أو في المدينة خاصة ، وذلك بالرغم من أن صاحبي أبي حنيفة كانا - على وجه العموم - يطبقان مقاييسه في الرواية ، مما جعلنا نقول : إن أبا حنيفة نفسه لو عاش ، واطلع على ما اطلعا عليه لأخذ بكثير مما أخذنا به بعد وفاته من أحاديث .

والثالث : اختلاف وجهة نظر كل فقيه في فهم الأحاديث المتفق على قبولها وكيفية تطبيقها ، وصلاتها ببقية النصوص التشريعية الخاصة والعامة في المسألة . فكثيرًا ما يتفق الحديث المستشهد به في المسألة مع اختلاف الحكم المستنبط فيها بين الفقهاء ، حتى هؤلاء الذين يطبقون منهجًا تشريعيًا متحد الأسس العامة ، كما قدمنا بالنسبة لأبي حنيفة وأصحابه (٢) وإذا كان العاملان الثاني والثالث قد أثمرًا خلافاً في الفروع بين من يطبقون منهجًا تشريعيًا متحد الأصول ، فهما أكثر إثمارًا للاختلاف بين من يطبقون مناهج مختلفة في الأصول .

**٢** وفيما يتصل بالعامل الأول فإنه يجب أن ننبه على أنه لم يحدث اختلاف بين فقهاء القرن الثاني في شيء من السنة المتواترة ، وفي معظم ما يعتبره بعضهم سنة مشهورة مستفيضة ، وإنما وقع الاختلاف في أخبار الآحاد - أو أخبار الخاصة كما يسميها الشافعي - وفي بعض الأخبار التي يراها بعض ذوي المناهج مشهورة مستفيضة ، على حين ينكر بعضهم الآخر شهرتها أو استفاضتها أو صحتها ، وذلك مثل : ( القضاء بالشاهد ويمين صاحب الحق ) ، الذي يروي مالك والشافعي وغيرهما شهرة قضاء الرسول ﷺ والصحابة به واستفاضته ، وينكره أبو حنيفة وأصحابه .

ويجب أن نلاحظ أيضًا أن مقاييس نقد الأحاديث التي عمل بها ذوو المناهج في القرن الثاني إنما ينصب العمل بها بصفة أساسية على ( أخبار الآحاد ) التي لا اتفاق بين العلماء على تواترها أو شهرتها واستفاضتها ، وفيها حدث معظم الخلاف بين الفقهاء في إثباتها وفهمها وتأويلها وتطبيقها . وبالرغم من أن هناك مقاييس عامة يتفقون عليها جميعًا - مثل أن يكون الراوي مسلمًا ثقة ، مشهورًا بالصدق والعدالة ضابطًا لما يحدث

(١) انظر : الملحق بالقسم الرابع من السابق ، الفصل الثاني .

(٢) راجع الجزء الأول من هذه الدراسة .

به ، وأن يكون من أهل هذا الشأن - إلا أن هناك شروطاً انفرد بها بعض ذوي المناهج مما فصلناه في الباب السابق ، وذلك مثل أن لا يرد خبر الواحد فيما تعم به البلوى عند أبي حنيفة ، وأن لا يخالف ما يطلق عليه ( إجماع ) أو ( عمل أهل المدينة ) عند مالك . وفي هذا المقام نلاحظ أن مقاييس الشافعي كانت أرحب هذه المقاييس جميعاً في قبول أخبار الآحاد حيث لم يشترط مقاييس خاصة مثل المقياسين السابقين اللذين اشترطهما أبو حنيفة ومالك <sup>(١)</sup> ، إلا أنه في مقابل ذلك قيد الأخذ بالمرسل الذي يسميه ( المنقطع ) بما لم يعتبره به أبو حنيفة ومالك <sup>(٢)</sup> .

وأيضاً فإننا نلاحظ أنه حتى في تطبيق المقاييس المتفق عليها قد تختلف النتائج بحسب نظرة من يطبقها إلى الرواة ، وقد تبين هذا بوضوح في الحوار العنيف الذي دار بين الأوزاعي وكل من أبي حنيفة والثوري في حديث رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع عنه <sup>(٣)</sup> . ومن المتفق عليه بينهم جميعاً أنه تجب الموازنة بين الرواة ، والحكم على مروياتهم بمقياس العدالة والضبط ، لكن نظرة كل منهم إلى توافر هذا المقياس في رواة معينين تختلف كما تحدث في النظرة إلى رواة هذين الحديتين المتعارضين .

**٣** أما اختلاف وجهة نظر الفقهاء في فهم نصوص السنة وكيفية تطبيقها - وهو صادق أيضاً بالنسبة لنصوص القرآن الكريم - فهو بحر لا ساحل له ، ولا ينضبط كل الاختلاف فيه بضوابط منهجية محددة جامعة مانعة ، ذلك أنه في كثير من النصوص يحتاج الباحث إلى تقرير قاعدة مستقلة تفسر نظرة الفقيه إلى النص ، ونحن حينئذ محتاجون إلى مئات القواعد المستخلصة التي يفاجأ الباحث كثيراً بعدم اطرادها وانضباطها في كل فروع الفقيه ، حيث يفاجأ بتناقض بعض القواعد المستخلصة من الفروع معينة مع قواعد أخرى مستخلصة من فروع أخرى لنفس الفقيه ، فهو مثلاً يأخذ بالأحوط في بعض فروعه - وإن كان شاقاً - لكنه في فروع أخرى يأخذ بالأيسر والأسهل ، دون أن يستطيع الباحث أن يجد فروقاً واضحة بين عمله في هذين النوعين

(١) راجع مثلاً : الموافقات ج ٣ ص ٨ - ١٠ .

(٢) يذكر الغزالي أن ( المرسل ) مقبول عند مالك وأبي حنيفة ، ومردود عند الشافعي ( المستصفي ج ١ ص ١٠٧ ) وهي قضية ليست على إطلاقها عند الشافعي كما سبق في منهجه ، حيث كان يقبل المرسل بشروط ، وراجع في احتجاج الشافعي بمرسل سعيد بن المسيب مثلاً : مقدمة ابن الصلاح ص ٢٦ ، وإسعاف المبطل ص ١٧ ، وراجع : المحلى ج ٦ ص ١٣٧ في حكم ابن حزم بأن الشافعي لا يأخذ بالمرسل بإطلاق ، وهو ما لم يصح لدينا .

(٣) انظر ( فقه الراوي ) في مقاييس أبي حنيفة ، و( أخبار الآحاد ) عند الأوزاعي .

من الفروع ، وذلك راجع لاستناد كثير من الفقهاء في نظرهم لمضامين النصوص إلى اعتبار من الحدس والميل الباطني نحو أحد المعاني المحتملة فيها ، بناء على أمور لا ينضبط معظمها في صورة تقرير عقلي واضح حاسم جامع مانع . وهذا يصدق حتى على الشافعي رغم اتجاهه لبناء أحكام الشريعة على أمور مادية ظاهرية .

وقد مثل أستاذنا الشيخ علي الخفيف لكثير من الفروع التي تصدق عليها هذه القضية ، ومن أشهرها أفعال رسول الله ﷺ بالرغم من أن رسول الله ﷺ قد أمر المسلمين صراحة بأن يُصَلُّوا ويحجوا كما رأوه يفعل ، وقد يظن لأول النظر أن فعل الرسول في مثل هذه الحال لا يكون في حكمه ولا في دلالته اختلاف ، ولكن الواقع غير ذلك ؛ لأن أفعال الصلاة وأفعال الحج متعددة ، وقد اختلف الفقهاء في حكم كثير منها ، فكان منها يعده بعض الفقهاء واجباً ويعده آخرون مندوباً . وكذلك الحال في أمور كثيرة من أفعال الحج وبخاصة إذا لوحظ أن أفعال الحج يصاحبها أفعال قد يراها بعض الفقهاء أفعالاً عادية جاورت بحكم العادة والاتفاق أفعال الحج وليست منها ، وقد يراها آخرون أفعالاً منه صدرت من الرسول ﷺ على أنها قرينة ، فتكون مطلوبة فيه على وجه ما (١) .

ومن الأمثلة على ذلك أن رسول الله ﷺ كان يغسل وجهه ، والوجه يجاوره مواضع من البدن كان الغسل يتناولها أيضاً ، وقد تعد هذه المواضع من الوجه ، وقد لا تعد منه حسب اختلاف الأنظار ، فمن رأى أنها تعد منه ، وأن الرسول ﷺ قد عمها بالغسل ذهب إلى أن غسلها واجب ؛ لأن الرسول ﷺ غسلها ، وفعله مبین للواجب ، ومن رأى أنها لا تعد من الوجه عرفاً ، وإنما وصل إليها الغسل بحكم المجاورة لم ير غسلها واجباً . ومثل ذلك غسل ما تحت الذقن ، ففي مذهب الشافعي وجوب غسله لما ذكرت ، وفي مذهب أبي حنيفة لا يجب ؛ لأن غسل الرسول إياه كان بحكم المجاورة فقط ، ومن ذلك أيضاً تحريك الشعر الكثيف من اللحية عند الوضوء ، ففي مذهب مالك وجوبه ، وفي مذهب الشافعي عدم وجوبه . وغسل داخل الفم في الغسل أوجبه الحنفية والحنابلة ، ولم يوجبه غيرهم (٢) .

وهكذا الحال في مئات من الفروع ، وهي لا ترجع في مجموعها إلى أمور منهجية منضبطة بوضوح ودقة ، وإنما هي راجعة إلى ما ذكرته من اعتبارات الحدس الذاتي والميل

(١) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ١٠٥ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ١١٥ - ١١٨ .

الباطني ؛ فتارة يرجع الفقيه في بعضها إلى ( العمل بالاحتياط ) ، وتارة يعمل فيها بقاعدة ( التيسير ) و ( الأخذ بأخف ما يمكن أن يفهم ) .

وجمع الفقهاء يراعون كلا الاعتبارين ، بيد أن كلاً منهم يراعي بأولهما في بعض الفروع التي يعمل فيها الآخر بالاعتبار الثاني ، ثم يحدث العكس في فروع أخرى .... وهكذا مما نجد له مئات من الأمثلة في فقه ذوي المناهج في القرن الثاني .

وليس هذا صادقاً على ( أفعال الرسول ﷺ ) وحدها ، بل هو صادق أيضاً على سننه القولية التي نجد فيها أضعاف ما نجده في سننه الفعلية ، مما تصدق عليه هذه الظاهرة ؛ وذلك لأن هناك عامل آخر يتدخل في هذه السنن القولية وتكثر فيه الفروض والاعتبارات ، وأعني عاملا اللغة وبحوثها ، هذا العامل الذي يلجأ إليه الفقيه في تعرف قصد رسول الله ﷺ من أقواله . وفي هذا يقول أستاذنا الشيخ علي الخفيف بحق عن الفقهاء : « غير أن معرفتهم باللغة ، ودراستهم لها ، واستعانتهم بأهل النظر والبصر فيها - قد انتهت بهم إلى نتائج مختلفة ومبادئ متعارضة ، مثل اختلافهم فيما وضع له المشترك من المعاني ، واختلافهم في عموم دلالة الألفاظ وخصوصها ، واختلافهم في دلالة العام على أفرادها : أظنية هي أم قطعية ؟ واختلافهم في دلالة اللفظ على معناه الحقيقي ومعناه المجازي في آن واحد ، واختلافهم في بقاء المطلق على إطلاقه إذا ورد مقيداً في نص آخر ، واختلافهم فيما يدل عليه كل من الطلب والنهي ، واختلافهم فيما يفهم من أسلوب بعينه ، وفيما يدل عليه الكلام اقتضاء أو التزاماً ، ونحو ذلك مما هو مبين مفصل في أصول الفقه ، فيما بحث فيه من بحوث لغوية وبحوث تشريعية .

وقد تبع ذلك - بحكم الطبيعة وبحكم اختلاف الفقهاء نظراً ووزناً - اختلافهم فيما تدل عليه تلك النصوص الظنية في دلالتها ، سواء أكانت قطعية الورود كالقرآن أم ظنية كأكثر الآثار النبوية . وليس من اليسير في هذا الموضوع أن نستقرئ جميع ما اختلف فيه الفقهاء من تلك المبادئ والأصول التي أدت بهم إلى الخلاف في الأحكام ، فذلك ما لا يستطيع لفرد أن يقوم به ، ثم لا يتسع له وقتنا إن أردنا ، ولا تتحملة دراستنا إن حاولناه ، وإنما نكتفي بذكر بعض الأمثلة شرحاً لما أجملنا وتوضيحاً لما ذكرنا (١) .

وهذا التقرير يقصد به بالطبع كل هذا النوع من الخلاف في فهم النصوص بين جميع الفقهاء على مرّ العصور ، وهو من موضوع هذه الدراسة القيمة لأستاذنا الجليل .

وفيما يتصل بالقرن الثاني - موضوع دراستنا هذه - فقد استخلصت في هذا المجال ما دلت عليه فروع الفقهاء ذوي المناهج من قواعد صحت لدي نسبتها إليهم ، في فهم ألفاظ النصوص التشريعية في القرآن والسنة <sup>(١)</sup> وعلاقة بعضها ببعض ، وصرفت النظر عما ينسب إلى مذاهب هؤلاء الفقهاء على وجه العموم في هذا المجال مما تبين لي بالبحث في مسائلهم ذاتها أنه لا يطرد في هذه المسائل ، إنما هو من تطور الفكر الأصولي - بعد القرن الثاني - في هذه المذاهب المنسوبة إليهم <sup>(٢)</sup> .

ومن ثم استخلصت ما صحت لدي نسبته إلى القرن الثاني وحده تطبيقاً للالتزامي المبدئي بالمجال الزمني لموضوع هذا البحث .

نريد أن نصل من هذا كله إلى أن الخلاف في تفسير النصوص التشريعية في القرن الثاني منه ما يمكن أن نستخلص منه قواعد محكمة مطردة في كل فروع الفقه ذي المنهج - وهو ما فعلته في الباب السابق مما أشرت إليه آنفاً - ومنه ما يرجع إلى شيء من الحدس والميل الباطني ، الذي لا تطرد صياغته في قواعد محكمة جامعة مانعة ، وهو ما أشرت إليه ومثلت له في الفقرة السابقة - وهو أيضاً ما يمثل صدقاً انفراد كل فقيه - لا بل كل إنسان على وجه العموم - بإيثار أنماط من الحكم في الأشياء المحتملة لأكثر من معنى باختياره أحد معانيها خاصة ، دون أن يتضمن هذا الإيثار ما يمكن معه للباحث أن يضبطه في قواعد محكمة يقينية صادقة على كل الفروع دون استثناء على أن وجود مثل هذا النوع في فروع كل فقيه ذي منهج لا يؤدي إلى إبهام شيء من خطوات منهجه العام عند استخلاصه ؛ ذلك أن استخلاص المنهج إنما هو بحث عن الأسس الرئيسة في خطة الفقيه التشريعية وتقريرها في قواعد وأصول منضبطة . وهو ما تيسر لنا في منهج كل فقيه وجدنا

(١) انظر مثلاً في منهج أبي حنيفة : الخاص والعام في القرآن ، دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة العام المتفق عليه والخاص المختلف فيه ، دلالة العام إذا خصص منه شيء . وفي منهج مالك : تخصيص العام ، دليل الخطاب ، الأمر والنهي ، وفي منهج الشافعي : العام والخاص في القرآن ، تفسير القرآن بالشعر ، الأمر والنهي ، تخصيص السنة . (٢) انظر مثلاً الأبحاث الأصولية في دلالة ( اللفظ المشترك ) والذي يستشهد فيه بقولي الأئمة في تفسير كلمة ﴿ قُرُوءٌ ﴾ في قوله تعالى : ﴿ وَالْمَطْلَقَاتُ يَرَبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة : ٢٢٨] - حيث ذهب مالك والشافعي إلى أنه الطهر ، وذهب أبو حنيفة إلى أنه الحيض ، ولكل وجهة نظر استدلالية ( راجع : محاضرات في اختلاف الفقهاء ص ١١٠ - ١١١ ) إلا أننا لا نستطيع أن نخرج من ذلك وما يشابهه بقاعدة محكمة في فهم كل إمام اللفظ المشترك على وجه العموم . وقد انتهى بي البحث في هذه المسألة - وما يشابهها - إلى أن قول كل إمام فيها راجع إلى اختياره من قولي الصحابة فيها ، فتكييفها الفقهي يجب أن يرجع إلى تقرير موقف كل منهم إزاء ( أقوال الصحابة ) الاجتهادية . وقد قررته تفصيلاً في الباب السابق .



فقيهه كاملاً حيث استطعنا تقرير مواقفه التفصيلية من المصادر التشريعية، وصلاتها بعضها ببعض، ونظرته إلى نتائج اجتهاده واجتهاد الآخرين، على نحو ما بدت لنا هذه الأمور. لكن هذا الاستخلاص لا ينفي وجود مثل هذه المسائل الجزئية التي ترجع إلى شيء من فهم النصوص، والتي لا يمكن تفعيدها في قواعد منهجية منضبطة.

٤ ولقد كانت مسألة تفسير اختلاف نظرات الفقهاء إلى كثير من أحاديث رسول الله ﷺ ومخالفة بعضهم للعمل ببعضها - من المسائل المهمة التي شغلت كثيراً من العلماء والدارسين على مرّ العصور، وذلك لأهميتها التشريعية حيث تتصل بسنة رسول الله ﷺ المصدر الثاني بعد القرآن، ومن أبرز من تناولوها ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) في كتابه (رفع الملام عن الأئمة الأعلام) وقد قدم فيه مجموعة من الأسباب ترجع في أصلها إلى العوامل الثلاثة التي قدمتها في أول هذا المقرر، وإن كانت تحتوي تفصيلاً وتمثيلاً يجدر بنا أن نوجزه حيث يلقي أضواء على ما أسلفت القول فيه.

يقول ابن تيمية: إنه من المقرر أن أحداً من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً لم يتعمد مخالفة سنة رسول الله ﷺ في كثير أو قليل، فإذا وجد لواحد منهم قول قد صح الحديث بخلافه فلا بد له من عذر في تركه. ومجموع الأعدار في ذلك ترجع إلى الأسباب الآتية:

الأول: أن لا يكون الحديث قد بلغه فيقول في المسألة بظاهر آية أو حديث آخر، أو بموجب قياس أو استصحاب. وقد يوافق ذلك الحديث الذي لم يبلغه، وقد يخالفه. وهذا السبب هو الغالب على أكثر ما يوجد من أقوال السلف مخالفاً لبعض الأحاديث (١).

ويقرر ابن تيمية بحق أن الإحاطة بجميع أحاديث رسول الله ﷺ - دون استثناء - لم تتحقق لأحد من الأمة حتى الصحابة (٢). وقد قرر الشافعي ذلك في نهاية القرن الثاني حيث قال: «لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء» (٣). لكن مجموع السنة كان موجوداً عند مجموع العلماء والفقهاء، فلم يضع منه شيء على المسلمين في مجموعهم.

والثاني: أن يكون الحديث قد بلغه، لكن لم تثبت صحته عنده؛ لأن في سنده مجهولاً عنده، أو متهماً، أو سيئ الحفظ، أو لأنه بلغه منقطعاً لا مسنداً، أو لم يضبط لفظ الحديث له. هذا مع وصوله لغيره من المجتهدين بإسناد متصل من طريق يقبل صحته (٤).

(٢) المرجع السابق ص ٣ - ٥ .

(١) رفع الملام ص ٣ .

(٤) رفع الملام ص ٧ .

(٣) الرسالة ص : ٤٢ - ٤٣ .

والثالث : أن يعتقد ضعف الحديث باجتهاد قد يخالفه فيه غيره . ويذكر ابن تيمية تدليلاً على اختلاف النظر ووجهاته في رواية الحديث أن كثيراً من الحجازيين يرون أنه لا يحتج بحديث عراقي أو شامي إن لم يكن له أصل بالحجاز ، لاعتقادهم أن أهل الحجاز ضبطوا السنة فلم يشذ عنهم منها شيء ، وأن أحاديث العراقيين وقع فيها اضطراب أو جب التوقف فيها ، وبعض العراقيين يرى أنه لا يحتج بحديث الشاميين .. وهكذا (١) .

والرابع : اشتراط بعض المجتهدين في خبر الواحد العدل الحافظ شروطاً يخالفه فيها غيره ، مثل اشتراط عرض الخبر على الكتاب والسنة ، واشتراط انتشار الحديث وظهوره إذا كان فيما تعم به البلوى ، ونحو ذلك (٢) .

والخامس : أن يكون الحديث قد بلغ المجتهد وثبت عنده ، لكنه نسيه بعد ذلك حتى ليذكر به فلا يذكر .

والسادس : عدم معرفته بدلالة الحديث : إما لأن لفظه غريب عليه مثل لفظ (المزابنة) و (المحاقل) و (المخابرة) و (الملامسة) و (المنابزة) و (الغرر) وغير ذلك من الكلمات الغريبة التي يختلف العلماء في تفسيرها . وإما لأن معناه في لغته وعرفه غير معناه في لغة النبي ﷺ ، فلفظ (النبيد) عند بعضهم من أنواع المسكر في لغته ، وإنما قصد به ما لا يسكر مما ينبذ لتحلية الماء قبل أن يشتد ، وإما لأن لفظ الحديث مشترك ، أو مجمل ، أو متردد بين الحقيقة والحجاز ، أو لكون الدلالة من اللفظ خفية « فإن جهات دلالات الأقوال واسعة جداً يتفاوت الناس في إدراكها » (٣) .

والسابع : اعتقاد المجتهد أن لا دلالة في الحديث « والفرق بين هذا والذي قبله أن الأول لم يعرف جهة الدلالة ، والثاني عرف جهة الدلالة لكن اعتقد أنها ليست صحيحة ، بأن يكون له من الأصول ما يرد تلك الدلالة ، سواء كانت في نفس الأمر صواباً أو خطأ ، مثل أن يعتقد أن العام المخصوص ليس بحجة ، وأن العموم الوارد على سبب مقصور على سببه ، أو أن الأمر المجرد لا يقتضي الوجوب أو لا يقتضي الفور ، أو أن المعرف باللام لا عموم له ... » إلى غير ذلك مما يتسع القول فيه (٤) .

والثامن : اعتقاده أن تلك الدلالة قد عارضها ما دل على أنها ليست مرادة ، مثل معارضة العام بخاص ، أو المطلق بمقيد .... إلخ » .

(٢) المرجع السابق ص ٨ .

(٤) رفع الملام ص ١٠ .

(١) المرجع السابق ص ٧ - ٨ .

(٣) نفس المرجع ص ٨ - ١٠ .

والتاسع : « اعتقاده أن الحديث معارض بما يدل على ضعفه ، أو نسخه ، أو تأويله إن كان قابلاً للتأويل بما يصلح أن يكون معارضاً بالاتفاق مثل آية أو حديث آخر أو مثل إجماع » (١) .

والعاشر : اعتقاده أن الحديث معارض بما يدل على ضعفه ، أو نسخه ، أو تأويله ، بما يعتقد غيره أنه معارض راجح ، كمعارضة كثير من الكوفيين الحديث الصحيح بظاهر القرآن ، واعتقادهم أن ظاهر القرآن من العموم ونحوه مقدم على نص الحديث ، ثم قد يعتقد ما ليس بظاهر ظاهرًا لما في دلالات القوم من الوجوه الكثيرة ، ولهذا رد حديث الشاهد واليمين وإن كان غيرهم يعلم أن ليس في ظاهر القرآن ما يمنع الحكم بشاهد ويمين ، ولو كان فيه ذلك فالسنة هي المفسرة للقرآن عندهم ، وكمعارضة بعض المجتهدين بعض الأحاديث بالقياس الجلي بناء على أن القواعد الكلية لا تنقض بمثل هذا الخبر .. إلى آخر ذلك ، سواء كان المعارض مصيبًا أو مخطئًا (٢) .

وقد عرضت تفصيلاً في الباب السابق لكثير مما مثل به ابن تيمية هنا . وهذه الأسباب العشرة ترجع في مجموعها - كما سبق - إلى العوامل الثلاثة التي بدأت بها هذا المقرر ، حيث ترجع الأسباب الثالث والرابع والعاشر إلى أولها ، والأول والثاني إلى ثانيها ، والسادس والسابع والثامن والتاسع إلى ثالثها ، أما السبب الخامس فيما ذكره ابن تيمية وهو نسيان الفقيه لحديث ما ثبتت صحته عنده من قبل ، فقد عرضت له في ثنايا الباب السابق .

**٥** وإذا كان أبو حنيفة - بصفة خاصة - قد اتهم بمخالفة الأخبار على النحو السابق (٣) ، فإننا لم نجد له - أو لغيره من المجتهدين - حديثاً واحداً يسلم بصحته - تبعاً لمقاييسه الخاصة - ثم يتركه ويخالفه . إنما كان هو وغيره يخالفون بعض الأحاديث التي لا تصح عندهم بحسب مقاييسهم ، وسواء كانت هذه المقاييس صالحة عندنا كذلك أو غير صالحة فإنها كانت نتاج اجتهادهم ، وهم مأجورون على الاحتمالين . ولعل أبرز مثال لمخالفة فقيه خبر نعتقد أنه مخطئ في اجتهاده في رده هو رد مالك لحديث ( المتبايعان بالخيار .. ) لمخالفته لما يطلق عليه ( عمل أهل المدينة ) (٤) ، وذلك أننا

(١) نفس المرجع ص ١١ - ١٢ .

(٢) نفسه ص ١٢ وبعد أن يذكر ابن تيمية هذه الأسباب العشرة يضيف إليها أنه يجوز أيضاً أن يكون لأحد

المجتهدين في ذلك وجهة نظر أخرى لم يطلع هو عليها ص ١٣ .

(٣) انظر ( أبو حنيفة ورفض السنة ) في ( رواية السنة ) عنده .

(٤) انظر : تطبيق السنة ومدى الأخذ بها عنده .

لا نجد للملك مبررًا قويًا في هذا الرد . كيف وقد كان من كبار فقهاء أهل المدينة من يشدد النكير على مالك لمخالفته هذا الخبر ؟ وكيف وقد رواه مالك نفسه بأصح طرق الرواية على وجه الإطلاق ؟ .

وأيضًا فإننا لا نوافق أبا حنيفة وأصحابه على ردهم ( خبر المصراة ) لما قدموه من اعتبارات <sup>(١)</sup> . ونرى أن الحديث إذا صح عن رسول الله ﷺ فليس أمام المسلم إلا إثباته والعمل به كما يقول الشافعي في رده المفصل على من رد <sup>(٢)</sup> هذا الخبر ، ذلك الرد الذي استحق به - وبأمثاله - لقب ( ناصر الحديث ) .

وقد سبق أن أشرت إلى أن مقاييس الشافعي في قبول خبر الواحد كانت أرحب من مقاييس أبي حنيفة ومالك ، وكان من نتائج ذلك أنه إذا صح سند الحديث عنده ؛ لزمه اتباعه والعمل به بإطلاق ، دون النظر إلى أي اعتبار آخر خارج عن هذا النطاق .

على أننا لم نجد أن أحدًا من ذوي المناهج في القرن الثاني قد ترك الخبر الذي صح لديه لمطلق القياس <sup>(٣)</sup> ، وانتهينا إلى أن ما اتهم به بعض الأئمة في ذلك راجع في حقيقته إلى التعصب المذهبي من بعض أتباع الأئمة بعدهم . كما أن أبا حنيفة ومالكًا والشافعي وجماهير الفقهاء أجازوا للعالم بمعاني الحديث أن يرويها بمعناها وحرموها على غيره ذلك تحريمًا قاطعًا مؤديًا إلى رفض روايته <sup>(٤)</sup> .

\* \* \*

### ٣ - الإجماع

ما هو تصور ذوي المناهج في القرن الثاني للإجماع كمصدر تشريعي ؟

إننا نجد عندهم جميعًا مفهوميًا له يتفقون على الأخذ بهما ، هما :

الأول : ما أجمع عليه المسلمون منذ العصر الأول فيما هو معلوم من الدين بالضرورة ، ما لا يخالفه أحد من المسلمين ، وإلا اعتبر خارجًا عن الإسلام : وذلك مثل كون الصلوات

(١) انظر : مقاييس النقد الداخلي لخبر الواحد عنده .

(٢) انظر : اختلاف الحديث ص ٣٣٢ - ٣٣٩ .

(٣) راجع مثلاً : ( خير الواحد والقياس ) عند أبي حنيفة ، و( تطبيق السنة ومدى الأخذ بها ) عند مالك ،

و( الفصل الثاني ) في منهج الشافعي .

(٤) انظر : المستصفى ج ١ ص ١٠٧ ومختصر تنقيح الفصول ص ٦٥ ، ٦٦ والإحكام للآمدي ج ٢ ص ١٤٦ -

١٤٧ ، وقد استدلل الآمدي لصحة ذلك بحديث رسول الله ﷺ : « إذا أصاب أحدكم المعنى فليحدث » .

الواجبة خمسًا ، وكون الظهر أربع ركعات ونحوها . وهذا النوع من الإجماع يستند في حقيقته إلى النصوص المتواترة قولاً أو عملاً ، ولا يخالف في حجيته أحد من الفقهاء ، بل المسلمين .

والثاني : إجماع الصحابة في بعض الأمور الاجتهادية : والإجماع هنا بمعنى عدم علم الفقيه بمخالف من طبقة الصحابة فيما أفتى فيه بعضهم بحكم ، وليس معناه عند أحد من فقهاء القرن الثاني أن الصحابة قد اجتمعوا كلهم - دون استثناء - وتشاوروا في المسألة ، وقال فيها كل منهم برأي منهم برأي اتضح أنهم اتفقوا جميعاً على القول به ، فصار مجتمعا عليه .

وكل فقهاء القرن الثاني ذوي المناهج يعملون بهذين المفهومين للإجماع (١) . فلم نجد أحداً منهم خالف ( المجمع عليه ) بمعنى المعلوم من الدين بالضرورة ، أو خالف ما وصله فيه إجماع عن الصحابة بمعنى عدم وجود المخالف فيه بينهم بالمعنى السابق .

لكن كلاً من هؤلاء الفقهاء انفرد - بالإضافة إلى ذلك - بسمات معينة أو تفصيلات خاصة في مفهوم الإجماع عنده تضاف إلى ما يتفقون عليه جميعاً وتمثل الطابع الخاص لتصوره الذاتي لفكرة الإجماع ، وفي ذلك نجد شيئاً من اختلافهم في مفهومه .

فالأوزاعي والثوري وابن أبي ليلى كانوا يرون تخصيص عموم النص القرآني بالإجماع - المفهوم الثاني - كما مر في مسألة وجوب العدة على المعقود عليها التي خلا بها زوجها ولم يصحبها ثم طلقها ، على حين ذهب الشافعي في نفس المسألة إلى التمسك بظاهر عموم الآية ؛ لأنه لم يصح له فيها إجماع من الصحابة ، بل صح لديه عن ابن عباس ما يؤيد التمسك بهذا الظاهر (٢) .

وكما سبق فقد كان كل منهم يحكم بما وصل إليه من آثار صححت لديه في المسألة . وأبو حنيفة كان يرى أن إجماع التابعين لا يرفع اختلاف الصحابة في المسألة مما يدل بوضوح على ارتباط فكرة الإجماع عنده بطبقة الصحابة ، قد خالفه في هذه الجزئية الملحقة بمفهوم الإجماع تلميذه محمد بن الحسن (٣) .

ومالك يرتبط مفهوم الإجماع عنده عامة بما أطلق عليه ( عمل ) أو ( إجماع ) أهل المدينة خاصة ، فهو يدخل المفهومين السابقين المتفق عليهما للإجماع في دائرة هذا المصطلح ، ثم يزيد عليهما بعض آثار الصحابة التي رأى أن العمل عليها بالمدينة ولم

(١) راجع ( الإجماع ) عند أبي حنيفة والأوزاعي والثوري والليث ومالك والشافعي .

(٢) انظر ( الإجماع ) عند الأوزاعي والثوري . (٣) انظر ( الإجماع ) في منهج أبي حنيفة .

ينظر فيها إلى خلاف صحابة آخرين لها فيما يرويه غير أهل المدينة من أهل البلدان الأخرى عن الصحابة . كما أدخل في هذا المفهوم ما لا يصح - في رأينا وفي رأي كثير من الفقهاء ، الذين خالفوه في ذلك - أن يدخل تحته مثل أقوال بعض التابعين واجتهادهم واجتهاد تابعيهم من الفقهاء بالمدينة ، هذه الأقوال التي لا اتفاق عليها في الحقيقة بينهم جميعاً ، ولا بينهم وبين غيرهم من فقهاء بقية الأمصار من معاصريهم ؛ مما جعل الشافعي يقول عن ذلك بحق : إنه ينبغي أن لا يقال ( اجتمع الناس بالمدينة ) إلا لما حدث فيه اتفاق بين علماء الأمصار جميعاً ، أو لم يعرف فيه خلاف بينهم على الأقل ، فذلك هو الذي تحقق فيه فعلاً إجماع أهل المدينة (١) .

والشافعي يعني المفهومين الأولين المتفق عليهما بين فقهاء القرن الثاني جميعهم ، وكما قال الشافعي : ( ما علمت بالمدينة ، ولا بأفق من آفاق الدنيا ، أحدًا من أهل العلم ادعى طريق الإجماع إلا بالفرض (٢) وخاص (٣) من العلم - إلا حدثنا ذلك الذي فيه إجماع يوجد فيه الإجماع بكل بلد (٤) .

على أننا نوافق مالكًا في أن هناك بعض الأمور التي تتميز بها ( المدينة ) بصفة خاصة عن بقية البلدان ، ومن ثم يصبح لما عليه العمل أو الإجماع بها ميزة خاصة تعتبر مرجحًا قويًا ، وأعني ما نقلته الكافة عن الكافة عن عصر رسول الله ﷺ في بعض الأمور الخاصة التي يصح فيها هذا النقل بحيث يعتبر سنة عملية منقولة بطريق أقوى من خبر الواحد وهو نقل الكافة عن الكافة . على أن ذلك لا يصدق إلا على قليل جدًا مما يطلق عليه في ( الموطأ ) هذا المصطلح الشهير (٥) .

أما الشافعي فقد قدمت تصوره الكامل لفكرة الإجماع ، وهو متفق في الجملة في العمل بالمفهومين السابقين المتفق عليهما ، وإن كان يتردد أحيانًا في إطلاق اسم الإجماع على ما لا يعرف فيه مخالف . وقد قدمت رأيًا في أنه كان سينقح فكرته عن الإجماع ويقررها بأوضح مما قررها ، وذلك لو عاش أطول مما عاش ، وقد قدمت المبررات لذلك من نصوصه نفسها (٦) .

(١) انظر ( الإجماع ) في منهج الشافعي .

(٢) يعني : المعلوم من الدين بالضرورة : المفروض علمه والتسليم به على المسلمين جميعًا ، وهو المفهوم الأول .

(٣) يعني : ما لا يعرف فيه مخالف مما اجتهد فيه الصحابة .

(٤) الأم ٧ ص ٢٢٤ .

(٥) راجع المفاهيم التي يستخدم فيها مالك هذا المصطلح الشهير .

(٦) راجع الإجماع عنده .

.... هذا هو الإجماع عند ذوي المناهج في القرن الثاني ، ومنه نستخلص ملاحظتين :

الأولى : أن ما يقوله ابن تيمية في أن الإجماع المدعى في الغالب « إنما هو عدم العلم بالمخالف » (١) ، يصدق تمام الصدق على مفهوم الإجماع لدى ذوي المناهج في القرن الثاني ، حيث لم يقل أحد منهم - أو يشترط - دعوة المسلمين - أو جميع أولي الرأي منهم - إلى الاجتماع وإبداء الرأي في المسألة والاتفاق فيها على رأى موحد يصبح هو (المجمع عليه) ، ولم يقل أحد منهم : إن ذلك حدث في عصر الصحابة أو بعدهم ، أما المعلوم من الدين بالضرورة فقد أثبتته النصوص المتواترة بما لا يحتاج معه إلى دعوة للإجماع وإبداء رأي واتفاق ، وأما ما لم يعلم فيه الفقيه خلافاً بين الصحابة من الأمور الاجتهادية فلم يثبت أنهم دعوا جميعاً لإبداء الرأي في مسألة منها ، إنما الذي كان يحدث فعلاً هو أن الحاضرين منهم - أو بعضهم - كانوا يفتون في المسألة بقول ما ، ثم إن بقية الحاضرين وجميع الغائبين لم يكن أحد منهم يعترض بعد ذلك على ما أفتى به هؤلاء ؛ فيصير إجماعاً سكوتياً ، بمعنى عدم العلم بالمخالف ، وبهذا تحقق الإجماع بينهم بهذا المعنى في مسائل متعددة (٢) . ويكون أخذ ذوي المناهج في القرن الثاني بالإجماع بهذا المفهوم موافقة ضمنية منهم على اعتبار ما كان أبو حنيفة وأصحابه يأخذون به من (الإجماع السكوتي) الذي يتكلم فيه بعضهم برأيه ولا يؤثر عن بقيتهم خلاف فيه ، وحتى الشافعي يأخذ به عملاً وإن كان يتردد - في بعض كلامه - في تسميته إجماعاً كما سبق .

ولقد كان أخذ ذوي المناهج في القرن الثاني بالإجماع في الأمور الاجتهادية ، بمعنى عدم العلم بالمخالف في طبقة الصحابة - سبباً في تحقيق الإجماع عندهم بهذا المعنى ، حيث لم يشترطوا فيه ما اشترط كثير من الأصوليين المتأخرين بعدهم من اتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور ، بمعنى اجتماعهم جميعاً دون استثناء وتصريح كل منهم برأيه (٣) . أو اشتراط انقراض العصر حتى يكون الإجماع حجة .

وقد قال الأستاذ عبد الوهاب خلاف بحق في سياق حديثه عن (الإجماع) : « أما إذا اشترطنا للاحتجاج بالإجماع التحقق من أن جميع المجتهدين في عصر على اختلاف بلادهم ومذاهبهم قد اتفقوا على حكم الواقعة ، فهذا لا سبيل إليه ، ويؤدي إلى أن

(١) رفع الملام ص ١١ .

(٢) انظر : (الإجماع) في منهج عمر بن الخطاب في التشريع .

(٣) راجع مثلاً : المستصفي (١/١٢١ ، ١٢٣) .

يكون هذا الإجماع مصدرًا فرضيًا»<sup>(١)</sup> ، يعني مجرد فرض لا سبيل إلى تحققه .  
ويقول الدكتور عبد الحميد متولى عند تقريره صورة الإجماع عند كثير من الأصوليين  
والفقهائ المتأخرين : « من عجب أن نجد بين هؤلاء من يأخذ بسنة الآحاد - وهي ظنية -  
بينما هو لا يكتفي في الإجماع بالأغلبية ، إنما هو يشترط ( اتفاق الجميع ) ؛ ليكون  
الإجماع حجة قطعية يقينية »<sup>(٢)</sup> .

أما فقهاء القرن الثاني : فقد كانوا واقعيين في نظرتهم إلى الإجماع حيث التزم كل  
منهم بما وصله من فتاوى الصحابة مما لم يعلم فيه خلافًا بينهم ، فأخذوا بذلك على أنه  
مصدر تشريعي ملزم ، يلجأ الفقيه إليه فيما لا يجد فيه نص قرآن أو سنة ثابتة .

والملاحظة الثانية نستخلصها من مفهوم ( الإجماع ) عند ذوي المناهج في القرن الثاني :  
أننا لا نجد من مفهوم الإجماع عندهم جميعًا إجماع من هم بعد طبقة الصحابة من  
التابعين وتابعيهم وفقهاء الطبقة الرابعة ، أما أبو حنيفة : فقد صرح بأنه إذا انتهى الأمر إلى  
التابعين فإنه يزاحمهم ويجتهد كما اجتهدوا ، وأما مالك فلا نجد فيما أطلق عليه ( إجماع  
أهل المدينة ) ، مما يعني ( فتاوى التابعين أو تابعيهم ) شيئًا يصح فيه وصف الإجماع ،  
فكلها آراء تجد لها مخالفًا بين تابعين أو تابعي تابعين آخرين بالمدينة أو غيرها من الأمصار .  
وأما الشافعي : فإن مقتضى كلامه في أكثر من موطن أن دعوى إجماع الفقهاء بعد  
عصر الصحابة لا تصح ، إلا فيما أجمع عليه الصحابة أنفسهم ، مما لا يعتبر إجماعًا  
جديدًا ، ومما لا تجد فقيهاً في مصر من الأمصار إلا وهو يعرفه ويقول به .

ويبدو أن سبب ذلك أنه لم يوجد إجماع فعلياً بعد عصر الصحابة إلا فيما أجمع  
عليه الصحابة أنفسهم ، حيث يستطيع الباحث أن يرجع كل مسائل الإجماع التي  
حدثت في عصر التابعين وتابعيهم ومن بعدهم أيضًا إلى ما أجمع عليه الصحابة من  
قبل ، مما يرجع إلى ( المعلوم من الدين بالضرورة ) ، أو ما لا يعلم فيه خلاف بين  
الصحابة من المسائل الاجتهادية - وهما المفهومان السابقان اللذان اتفق على الأخذ بهما  
كل ذوي المناهج في القرن الثاني مع تفصيلات جزئية مختلف فيها بينهم - فإذا ما  
تركنا هذين المفهومين فلن نجد للتابعين أو تابعيهم ، أو لمن تلاهم إجماعًا في مسألة  
واحدة تخرج عن ذلك .

(١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص ١٤ - ١٥ .

(٢) مبادئ نظام الحكم ص ٧٩ .



كما أنه لم يدع أحد من ذوي المناهج في القرن الثاني إلى اجتماع كل الفقهاء في عصره ، للاتفاق على قول موحد فيما حدث بينهم من خلاف في المسائل الاجتهادية ، ولعل أحدهم لو دعا لمثل ذلك الاجتماع وتحقق فإنه لم يكن ليحقق اتفاقاً كاملاً لا يشذ عنه أحد منهم . وعلى أية حال فإن مثل هذه الدعوة لم تتم ، ولو على لسان الشافعي الذي قرر أصوله وقعد القواعد وأحكمها وناضل عنها .

ولعلنا لو تصفحنا تاريخ الفقه الإسلامي كله على مر عصوره فلن نجد مسألة واحدة حدث فيها إجماع كل المجتهدين في عصر من العصور - على حسب ما تخيله كثير من الأصوليين - إلا في تلك المسائل التي أجمع عليها في عصر الصحابة بأحد المفهومين السابقين . ومن هنا كان تصور ذوي المناهج في القرن الثاني لفكرة الإجماع واقعياً في مجموعها ، وذلك مع ما سبق أن قدمته من تعليق في بعض المفاهيم التي أطلق عليها مالك مصطلحه الشهير ( إجماع أهل المدينة ) .

وإذا أردنا أن يكون ( الإجماع ) مصدرًا حقيقياً منتجاً في التشريع الإسلامي فيجب أن نحتذي مثل هذه النظرة الواقعية بما يلائم عصرنا ، وذلك بأن نقبل اتفاق الأكثر ، وألا نشترط اجتماع كل من هو أهل للاجتهاد على وجه الإطلاق ، بل نكتفي بمن يتيسر له ذلك - وقد أصبح اجتماع المجتهدين أكثر يسراً في هذا العصر - ثم إن علينا بعد ذلك أن نحرر هذا الاجتماع ، ونحميه من أي ضغط أو رغبة أو رهبة أو قرارات مملأة أو سابقة ، وبعد ذلك تعطى نتائج الإجماع صلاحية التطبيق ، وإلزامه دون أي عائق ، ثم نقبل إلغاءها ونسخها بعد ذلك باجتماع آخر مماثلاً إذا ما تغيرت الظروف (١) أو استجدت وجهات نظر أخرى في المسألة ، مادامنا ندور - في كافة الحالات - مع قوة الدليل الشرعي وتحقيق مصالح الناس المعبرة شرعاً .

\* \* \*

#### ٤ - أقوال الصحابة

تعددت مواقف ذوي المناهج في القرن الثاني من أقوال الصحابة الناتجة عن اجتهادهم ، الذي لا يستندون فيه إلى نص يروونه عن رسول الله ﷺ ، على النحو السابق . حيث كان أبو حنيفة يأخذ بما لا مخالف له من بين الصحابة مما أفتى فيه بعضهم ولو

(١) راجع : أصول التشريع الإسلامي ص ١٠٤ - ١٠٦ .

كان واحدًا ، وكان يختار من أقوالهم إذا تعددت في المسألة الواحدة دون أن يخرج عنها في مجموعها . وقد وافقه الشافعي في الخط العام للعمل بذلك مع شيء من الاختلاف في تطبيقه (١) ، ومع اتفاقهما على أنه لا يلجأ إلى أقوال الصحابة إلا حيث لا يوجد نص خاص من القرآن أو السنة الصحيحة لدي الفقيه ، وقد وافقهما الليث على وجه العموم فيما يبدو مما سجل من فقهه (٢) .

أما مالك فقد حكم ( عمل أو إجماع أهل المدينة ) في أقوال الصحابة المروية له ، فقبل منها ما وافق هذا العمل واختاره ورفض منها ما خالفه ، على تفصيل قُرّر في منهجه (٣) .  
وأما زيد بن علي فقد خالف قول الصحابي الذي يعني عنده علي بن أبي طالب وحده ، على تفصيل سبق (٤) .

وأما ابن أبي ليلى والأوزاعي والثوري وهم من ذوي المناهج التي لم نستطع استخلاصها كاملة - فيبدو من مجموع فقههم أنهم يلتزمون بأقوال الصحابة في مجموعها كما يلتزم أبو حنيفة والشافعي ، وإن كان قد سجلنا لهم مسائل قليلة خالفوا فيها بعض أقوال الصحابة فيما يبدو أنه اجتهادهم الخاص ، وقد قدمنا في ذلك عدة احتمالات لم نستطع القطع بأحدها (٥) وإن كنا نرجح - بالنسبة للأوزاعي والثوري بصفة خاصة - أن كلاً منهما كان يلتزم بأقوال الصحابة ، وأن المسائل القليلة التي تبدو فيما سجل من فقههما مخالفة لذلك ترجع إلى ظروف عدم تدوين فقههم كاملاً . ونحن نرجح هذا بالنسبة لكل منهما ؛ لأن مجموع ما أثر عنهما يقطع بأنهما كانا من الفقهاء الذين يتبعون الأثر إذا صح لديهم ، ولا يتركونه لاجتهادهم الخاص .

والذين يلتزمون بقول الصحابي يقدمونه على القياس في مراتب الاستدلال . وهذا الموقف راجع في حقيقته إلى نظرة مجموع الفقهاء إلى الصحابة نظرة خاصة يتميزون بها - حتى في اجتهادهم الخاص - عن طبقات الفقهاء الذين أتوا بعدهم دون استثناء . فلماذا يتميز الصحابة وحدهم بهذه النظرة الخاصة ؟ .

يوجز ابن القيم - بنظرة نافذة - السبب في ذلك حين يقول : ( وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمрад نبيها (٦) ، وأتبع له وإنما كانوا يدندون (٧) حول معرفة مراده ومقصوده ،

(١) انظر ( قول الصحابي ) في منهج كل منهما . ( ٢ - ٥ ) انظر ( قول الصحابي ) عنده .

(٦) بحكم معاشتهم له وظروف عصر التنزيل واطلاعهم الوثيق على أسبابه .

(٧) الدندنة صوت الزناير وهيمنة الكلام ( القاموس المحيط ٢٢٣/٤ ) ، والمراد هنا يتدارسون ويتبادلون الرأي

في تعرف مراد رسول الله ﷺ .

ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ ، ثم يعدل عنه إلى غيره البتة » (١) وإذا كان الصحابة أفهم الأمة لمدلولات النصوص ومقاصدها ، وإذا كانوا أيضًا أتبع الأمة لما يفهمونه ؛ فمما لا شك فيه أن لاجتهادهم مزية واضحة على اجتهاد غيرهم ممن لم يشاهد رسول الله ﷺ وظروف التنزيل ، ولم يشهد له رسول الله ﷺ بما شهد الله ورسوله لأصحابه في نصوص كثيرة ثابتة صحيحة .

ويجب أن ننبه على أن ( الصحابي ) المقصود بهذا هو « من طالت صحبته للنبي ﷺ ، وكثرت مجالسته له عن طريق التبعية والأخذ له » ولو كان صغير السن حينئذ ، مادام قد وعى أحداث الصحبة . « وهذا طريق الأصوليين » في تعريف الصحابي كما قال ابن الصلاح (٢) ، على حين رأى المحدثون أن كل مسلم رأى رسول الله ﷺ فهو من الصحابة (٣) . والفرق الأساسي بين التعريفين راجع إلى ما أسلفته من اعتبار يميز الصحابي ، حيث تكفي مجرد الرؤية مرة في صحة الرواية عنه لمن كان عدلاً ضابطاً ، مع أن الاطلاع على مدلولات النصوص وأسباب التنزيل يتطلب شيئاً من طول الصحبة النسبي ، وهو ما اشترطه الأصوليون .

ويضيف بعض الأصوليين إلى ما ذكره ابن القيم اعتباراً آخر يميز أقوال الصحابة في مجموعها ، وهو احتمال السماع من رسول الله ﷺ ، مع عدم الرواية عند بطريق مباشر (٤) . وهو احتمال إن يكن مستبعداً إلى حد ما - في رأينا - لكنه غير مستحيل ، ثم هو في ذاته - ولو كان ضعيفاً - يقوي ما ذكره ابن القيم من اعتبار ، أو هو على الأقل يدل على أن الصحابي لم يسمع من رسول الله ﷺ خلاف ما يفتي به ، أو هو قد يدل على أن ما يفتي به جارٍ على قياس شيء سمعه من رسول الله ﷺ .

على أن احتمال السماع إنما يتأتى فيما انفرد فيه بعض الصحابة - ولو كان واحداً - بقول لا مخالف له من بينهم ، أما إذا اختلفوا « ولم تجر المحاجة بينهم بالرواية ، فقد انقطع احتمال السماع وتعين القول بالرأي » كما يقول السرخسي بحق (٥) .

على أن بعض الأصوليين - بعد القرن الثاني - يرفض فكرة تمييز الصحابة في اجتهادهم الخاص على غيرهم ممن بعدهم ، بما يتبع ذلك من النظرة الخاصة إلى أقوالهم .

(٢) انظر : مقدمة ابن الصلاح ص ١٤٦ .

(٤) راجع مثلاً : المبسوط ( ٨٣/١٦ ) .

(١) إعلام الموقعين ( ٢٦٥/١ ) .

(٣) المرجع السابق .

(٥) المرجع السابق .

يعبر الغزالي عن وجهة نظرهم في ذلك حينما يعتبر قول الصحابي من ( الأصول الموهومة ) التي يرجع إليها بعض الفقهاء في اجتهادهم ، مع أنها ليست أصولاً صحيحة في تلقي الأحكام ، ويقول : إن الأقوال التي تقول : إن قول الصحابي حجة « كلها باطل عندنا ، فإن من يجوز عليه الغلط والسهو ، ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله . فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ ؟ وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة ؟ وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف ؟ وكيف يختلف المعصومان ؟ كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد ، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه ؟ فانتفاء الدليل على العصمة ، ووقوع الاختلاف بينهم ، وتصريحهم بجواز مخالفتهم ، فيه ثلاثة أدلة قاطعة » (١) .

ويقول الشوكاني أيضًا عن ( قول الصحابي ) : « الحق أنه ليس بحجة ، فإن الله ﷻ لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمدًا ﷺ ، وليس لنا إلا رسول واحد وكتاب واحد ، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه . ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك ، فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية واتباع الكتاب والسنة ، فمن قال : إنها تقوم الحجة في دين الله ﷻ بغير كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وما يرجع إليهما - فقد قال في دين الله بما لا يثبت ، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعًا لم يأمر الله به » (٢) .

ثم يقول الشوكاني : إن هذا لا يطعن في الدرجة العالية العظيمة الثابتة للصحابة ، ولكن لا تلازم بين هذا وبين جعل أحدهم في موضع رسول الله ﷺ .

ثم يطعن الشوكاني في صحة حديث « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، ويقول : إن هذا القول لم يثبت كحديث قط « والكلام فيه معروف عند أهل الشأن ؛ بحيث لا يصح العمل بمثله في أدنى حكم من أحكام الشرع » (٣) .

... هذا تقرير وجهتي النظر إلى ( أقوال الصحابة الاجتهادية ) كما فصلهما الأصوليون بعد القرن الثاني . ولا نريد أن ندخل إزاءه في نقاش نظري ، فالذي يعنينا أساسًا في هذه الدراسة هو تقرير مواقف ذوي المناهج في القرن الثاني منها ، وقد قررناها تفصيلًا ثم إجمالًا ، بحسب ما ظهرت مما سجل من فقه كل منها . على أننا نقول كلمة

(١) المستصفى ( ١٣٥/١ ) ، وراجع : الإحكام للآمدي ( ٢٠١/٤ ) ، والفكر السامي ( ٧٥/١ ) .

(٢) إرشاد الفحول ص ٢٢٦ - ٢٢٧ . (٣) المرجع السابق ص ٢٢٧ .

موجزة : إنه مما لا شك فيه أن من يأخذ بأقوال الصحابة فإنما يأخذ بها على أنها أقوال اجتهادية صدرت عن غير المعصومين ، لكنها تحتوي قدرًا كبيرًا من إمكان الصواب أكبر مما يحتويه اجتهاد غيرهم ؛ نظرًا لما تميز به الصحابة مما أسلفنا القول فيه . ثم إن من يأخذ بأقوال الصحابة لا يأخذ بأقوال الصحابة لا يأخذ بها على أنها في مستوى النصوص التشريعية في القرآن والسنة ، بل إنه لا يلجأ إليها إلا حين لا يجد نصًّا فيهما ، وليس هذا وضعًا للصحابة في موضع رسول الله ﷺ ، وقد نص على ذلك الشافعي في أصرح عبارة (١) .

وعلى هذا لم يدع أحد من ذوي المناهج في القرن الثاني عصمة أحد من الصحابة ، ولم ينزهوا أحدًا منهم عن إمكان السهو والخطأ في الرأي . بيد أنه إذا كان هذا جائزًا على كل المجتهدين فهو أقل احتمالًا بالنسبة للصحابة ؛ نظرًا لما تميزوا به مما لا يخالف فيه أحد . وسواء صح بعد ذلك حديث « أصحابي كالنجوم ... » أو لم يصح - فإنه لم يخالف أحد في خصوصية الصحابة ، بشهودهم عصر التنزيل ومعايشتهم لظروفه وأسبابه ، وهذا هو المرجع الأساسي - بالإضافة إلى احتمال السماع - في تلك النظرة الخاصة التي خصت بها أقوال الصحابة .

ثم إننا بعد ذلك يجب أن نبه على ملاحظتين مهمتين :

الأولى : ما يقرره ابن حزم حين يقول : « لا يختلف من ينتمي إلى الإسلام أن صاحب إذا أداه اجتهاده إلى خلاف نص غائب عنه فإنه مخطئ في اجتهاده ذلك » (٢) . ويجب على كل فقيه حين يكتشف ذلك أن يرفض العمل بقول الصحابي ، ويرده إلى ما صح لديه من النص . وقد ردد الشافعي هذه الفكرة وعمل بها وعلل لها (٣) . وهي مقتضى عمل أبي حنيفة ومالك وغيرهما في فروعهم .

والثانية : أننا نعني بقول الصحابي في هذا المقرر ما قاله نتيجة لاجتهاده الخاص ، فيما لم ترد فيه سنة عن رسول الله ﷺ . أما روايته عن رسول الله ﷺ فهي حجة ملزمة بشروط الرواية فيها وتفصيلاتها ، والحجية والإلزام فيها راجعان إلى إلزام السنة المروية وحجيتها وليس إلى الصحابي الراوي ، وهي قضية لا يخالف فيها أحد من المسلمين (٤) .

لكن ، ما الحكم إذا قال الصحابي : ( أمرنا بكذا ) أو ( نهينا عن كذا ) : أو ( السنة

(٢) ملخص إبطال القياس ص ٢٠ .

(١) راجع ( قول الصحابي ) عنده .

(٣) راجع ( قول الصحابي ) عنده .

(٤) انظر : المستصفى ( ١٣٦/١ ) ، وإرشاد الفحول ص ٢٢٦ .

كذا) دون أن يصرح فيه بأن الأمر أو النهي رسول الله ﷺ أو غيره؟ يبدو من فروع ذوي المناهج في القرن الثاني أنهم لم يكونوا يأخذون بذلك على أنه سنة لرسول الله ﷺ ، إلا إذا اقترن كلام الصحابي بما يترجح معه ذلك ؛ لاحتمال أن يكون مراد الصحابي بقوله هذا سنة البلدان أو أمر الرؤساء ، حيث عاشوا بعد رسول الله ﷺ سنوات طويلة ، وتنقلوا في بلدان متعددة ، ولا تثبت السنة بصورة يقينية مع هذا الاحتمال القوي الذي يؤكد أن الصحابة كانوا حريصين على إسناد ما لرسول الله ﷺ إليه في مثل المواقف تأكيداً لحجتيه وإلزامه (١) .

\* \* \*

### ٥ - القياس

لم يخالف أحد من ذوي المناهج التشريعية في القرن الثاني في أصل العمل بالقياس إلا ما رُوي عن جعفر الصادق في ذلك . لكن الخلاف بينهم في الحقيقة كان في مدى العمل به وحدوده ، وقد اختلفوا في هذا بنسب متفاوتة ، حيث أكثر منه بعضهم وضيق آخر أو آخرون مجال العمل به على التفصيل السابق في الباب الأول ، كما أنهم اختلفوا في بعض الأمور التفصيلية الخاصة بالعمل بالقياس وشروطه عند كل منهم .

وكما سبق فإن زيد بن علي وابن أبي ليلى يعملان به ، وبينان أحكامهما على اعتباره . وأبو حنيفة قد أكثر من العمل به إلى الحد الذي اتهم معه بأنه يحول دين الإسلام بالقياس ، لكننا لم نجد له مسألة واحدة تحقق فيها أنه ترك نص قرآن أو سنة ثابتة عنده لمطلق القياس (٢) ، بل إنه كان يترك القياس لما صح عنده من الخبر أو الأثر ، ويسمى ذلك استحساناً كما سبق وقد استخلصنا من فروع وأقواله بعض الضوابط التي رأينا أنه كان يراعيها في عمله بالقياس ، وإن لم يفصل هو هذه الضوابط بكلام صريح .

والأوزاعي يعمل بالقياس لكن في حدود ضيقة على التفصيل السابق ، وهكذا يفعل الثوري وإن كنا نجد بين مسائله ما يجوز لنا أن نقول معه إنه كان يرى جواز تخصيص

(١) راجع أيضاً : أصول السرخسي (١/٣٨٠ - ٣٨١) ولم يصح لدينا ما ذكره الآمدي من أن « مذهب

الشافعي وأكثر الأئمة أنه يجب إضافة ذلك إلى النبي ﷺ » انظر : الإحكام ج ٢ ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(٢) وهذا صادق أيضاً على جميع ذوي المناهج في القرن الثاني . وتجدر الإشارة إلى أن ابن تيمية يقول : إن

استقراءه في الشريعة انتهى به إلى أن الحديث الصحيح لا يمكن أن يخالف القياس الصحيح . راجع : القياس

في الشرع الإسلامي ص ٦١ - ٦٢ .

عموم النص القرآني بالقياس (١) .

والليث بن سعد يعمل بالقياس في أضيق الحدود ، بيد أننا وجدنا من مسائله أيضًا ما جوز لنا القول بأنه كان يرى جواز تخصيص عموم الحديث بالقياس (٢) .

ومالك يعمل بالقياس على التفصيل السابق . وهكذا يفعل الشافعي الذي استشهد لحجته ، وفصل شروط المجتهد القائل ، وبين مراتب القياس عنده ، وضبط العمل به فيما قبله وفيما رفضه من أقيسة .

وبهذا تبين أنه لم يكره من ذوي المناهج - باستثناء جعفر الصادق - أصل العمل بالقياس إلى حد رفضه ، وأن الأمر كما قال ابن عبد البر : هو أن كل علماء الأمصار عملوا بالقياس ، ومنهم - فيمن ذكره - مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه والثوري والأوزاعي والليث وغيرهم ، « وعلى ذلك كان العلماء قديمًا وحديثًا عندما ينزل بهم (٣) . ولم يزالوا على إجازة القياس حتى جاء إبراهيم بن سيار النظام وقوم من المعتزلة سلكوا طريقة في نفي القياس والاجتهاد في الأحكام وخالفوا ما نص عليه السلف » (٤) . ويروي ابن عبد البر قول المزني (٥) : « الفقهاء منذ عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهم جراً استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم . قال : وأجمعوا على أن نظير الحق حق ، ونظير الباطل باطل . قال : فلا يجوز لأحد إنكار القياس ؛ لأنه التشبيه بالأموال والتمثيل عليها » (٦) .

وبناء على أن كل الفقهاء يستخدمون القياس فإن ابن عبد البر يروي أن بعض الأقيسة (مجمع عليها) فيما بينهم ، مثل صيد ما عدا الكلاب من الجوارح ؛ قياسًا على الكلاب لقوله تعالى : ﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾ [المائدة: ٤] . ودخول المحصنين من الرجال في حكم الآية قياسًا على المحصنات في قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ (٧) [النور: ٤] على أنني أرى أن المجمع عليه هنا داخل في دلالة النص ذاتها ، وليس هنا مجال تفصيل القول فيه . وفي الحق فإن القياس الصحيح يدفع خطر الانسياق

(١) انظر (القياس) عنده .

(٢) انظر (القياس) عنده .

(٣) يعني : ما ليس منصوصًا عليه .

(٤) جامع بيان العلم (٦٢/٢) .

(٥) هو أبو إبراهيم إسماعيل بن إبراهيم المزني ، كان أفقه أصحاب الشافعي ، وصاحب (المختصر الصغير) في فقهه ، توفي بمصر سنة ٢٦٤ هـ ، الفهرست لابن النديم ص ٢١٢ .

(٦) جامع بيان العلم (٦٧/٢) .

(٧) انظر : جامع بيان العلم (٦٧/٢) .

وراء مطلق الرأي ، الذي قد يؤدي بصاحبه إلى تنكب طريق الحق إن لم يتبع علامات تؤدي به إلى هذا الطريق ، ولهذا تبعه فقهاء المسلمين منذ عصر الصحابة ، وأقرهم عليه مفكروهم حتى أتى إبراهيم النظام الذي يصفه السرخسي بأنه « طعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس ، ونسبهم بتهوره إلى خلاف ما وصفهم الله به ، فخلع ربة الإسلام من عنقه »<sup>(١)</sup> ، غير أننا نرى في هذا الكلام شيئاً من المغالاة في الحكم على النظام الذي لعله أخطأ طريق الحق اجتهاذاً ، وليس كفرًا وعنادًا كما يقول السرخسي ، الذي يستطرد : « ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له : داود الأصبهاني<sup>(٢)</sup> فأبطل العمل بالقياس<sup>(٣)</sup> . على أن دواود الأصبهاني هذا وجد بعد ذلك من يدافع - في مراس عقلي عنيف - عن ترعته الظاهرية التي تلغي القياس ، مما ليس في موضوعنا<sup>(٤)</sup> .

ويجب أن نبه على أن الفقهاء الذين يتفقون في أصل العمل بالقياس وفي العمل به في فروع معينة - قد يختلفون في تفصيل العمل وتطبيقه ؛ بناء على اختلافهم في التعرف على علة الحكم في المنصوص على الثابت عندهم جميعًا ، وأبرز مثال على ذلك : ما يرويه ابن عبد البر من أن السنة المتفق عليها تحريم البر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والذهب بالذهب والورق بالورق والملح بالملح ، إلا مثلاً بمثل يدًا بيد . لكن ما العلة في هذه الأصناف ليقاس عليها غيرها ؟ أم هي كل ما يكال ويؤكل ويدخر كما ذهب مالك ؟ أم هي كل ما يوزن ويكال كما ذهب كثير من فقهاء الكوفة وفيهم أبو خنيفة وأصحابه ؟ أم هي غير ذلك مما ذهب إليه فقهاء آخرون ؟<sup>(٥)</sup> .

وهكذا يتحد أصل العمل بالقياس ، كما يتحد النص الذي يرجع إليه الفقهاء في ذلك ، لكن تختلف وجهات النظر في استخلاص العلة ، التي هي مناط الحكم والقياس عليها . أما الظاهرية فقد قالوا : إن حكم الربا مقصور على هذه الأشياء الستة المنصوص عليها لرفضهم العمل بالقياس .

(١) أصول السرخسي ( ١١٨/٢ ) ، والنظام هو إبراهيم بن سيار ( ت ٢٣١ هـ ) . وانظر في تفصيل رأيه في القياس : المستصفي ( ٦٩/٢ ) ، وإرشاد الفحول فصل ( حجة القياس ) .

(٢) هو داود بن علي الظاهري أول من استعمل قول الظاهر ، وأخذ بالكتاب والسنة وألغى ما سوى ذلك من الرأي والقياس وتوفي سنة ( ٢٧٠ ) هـ . الفهرست لابن النديم ص ٢١٦ .

(٣) أصول السرخسي ( ١١٩/٢ ) . (٤) راجع إبطال ص ٧٣ .

(٥) انظر في تفصيل ذلك : جامع بيان العلم ( ٧٥/٢ ) ، ومحاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٢٢ -



ثم إننا لا نجد في أقوال ذوي المناهج في القرن الثاني - حتى الشافعي - تلك التفصيلات المتعددة التي ذكرها الأصوليون المتأخرون ، عن ( العلة ) و ( الوصف المناسب ) وشروطه ، وأنواعه ، و ( مسالك العلة ) .. إلى آخر هذه المباحث المفصلة <sup>(١)</sup> . لكننا نجد أن كثيراً من هذه المعاني كانت مراعاة في أقيسة القرن الثاني ؟ وذلك حتى تكون أقيسة صحيحة <sup>(٢)</sup> . يقول ابن عبد البر <sup>(٣)</sup> : إن القياس الذي لا يختلف فيه بين الفقهاء هو الذي يلحق الأصل فيه بالفرع بجامع يشبهه فيه ، فهو حكم للنظير بحكم نظيره إذا كان في معناه ، وحكم للفرع بحكم أصله إذا تحققت فيه العلة التي من أجلها وقع الحكم . وهذا المعنى العام نلمحه واضحاً في أقيسة القرن الثاني . وكما يقول الغزالي فأمثلة قياس الشبه كثيرة « ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليها » <sup>(٤)</sup> . وهذا أيضاً ينطبق - على نحو عام - على أقيسة القرن الثاني .

\* \* \*

## ٦ - الاستحسان

هل كان مفهوم ( الاستحسان ) الذي هاجمه الشافعي في عنف هو نفس مفهومه الذي عمل به أبو حنيفة ، وقال عنه مالك : إنه تسعة أعشار العلم ؟ .

بداية يصعب على الباحث أن يسلم باختلاف وجهات النظر بين هؤلاء الأئمة الكبار إلى هذا الحد من التباين في أمر تتحد فيه المفاهيم ، حيث يجعل الشافعي الاستحسان مشاركة لله في حق التشريع ، على حين يكثر أبو حنيفة من العمل به ، ويعتبره مالك تسعة أعشار العلم . ثم إن البحث والاستقصاء في فروعهم وما يستخلص منها قد انتهى بنا إلى أن مناظ التباين والاختلاف لم يكن شاملاً لكل ما يطلق عليه عند كل منهم وصف الاستحسان ، وذلك على التفصيل الآتي :

أما مفهوم ( الاستحسان ) الذي يرفضه الشافعي ويهاجمه في عنف وإنما هو القول في دين الله بمطلق ما يخطر على ذهن الفقيه من اعتبارات لا يشهد لها شاهد من نص

(١) انظر مثلاً : المستصفي ( ٧١/١ - ١٠١ ) ، وأصول التشريع الإسلامي ( ص ١١٨ - ١٤٠ ) .

(٢) راجع : ضوابط القياس عند أبي حنيفة والقياس المرفوض عند الشافعي .

(٣) انظر : جامع بيان العلم ( ٧٤/٢ - ٧٥ ) .

(٤) المستصفي ( ٨١/٢ - ٨٢ ) ، وراجع فيه تفصيل القول في ( قياس الشبه ) ، مع ملاحظة أن تفصيلات الأصوليين في أنواع الأقيسة ودرجاتها إنما تقررت بوضوح بعد القرن الثاني .

أو إجماع أو قياس أو دلالة شرعية معتبرة ، وهو بناء الأحكام على ما تهواه النفس ويخطر على الوهم بلا مثال أو دلالة ظاهرة خارجية يرجع إليها ، وهو الحكم بما لا ينضبط مما يجوس في الذهن من ظنون وأوهام (١) .

أما (الاستحسان) الذي يعمل به أبو حنيفة وأصحابه فله عدة مفاهيم مستخلصة من فروعهم ، وهي : ترك القياس للسنة ، أو لإجماع الصحابة الذي لا يعلم فيه مخالف له بينهم ، أو لآثار عن الصحابة ، لفعل بعضهم ، أو للعرف السائد في المجتمع ، أو ترك القياس المتبادر إلى الذهن في المسألة لاعتبار عقلي ( قد يكون قياسًا أكثر خفاء ) يراه المستحسن مقتضياً لهذا الترك وأكثر تحقيقاً للمصلحة . ويجمعها كلها فكرة ( ترك القياس ) .

أما (الاستحسان) الذي عمل به مالك واعتبره تسعة أعشار العلم : فهو ترك مطلق القياس العقلي في المسألة والرجوع لمقررات التشريع وأهدافه العامة تحقيقاً لمصالح الناس ، أو هو استثناء مسألة جزئية من أصل القياس العام فيها للاعتبار السابق .

هذه مفاهيم (الاستحسان) عند كل منهم ، فهل يتفق ما عمل به أبو حنيفة ومالك مع ما رفضه الشافعي كل الاتفاق ؟ .

أما ترك القياس العقلي للسنة أو الإجماع الصحابة أو آثارهم ؛ فلا يخالف فيه الشافعي أو غيره من الفقهاء ، بل إننا نجد أن الشافعي نفسه عمل بذلك وسماه ( استحساناً ) ، في مثل قوله في ( باب زكاة الفطر ) : « أخبرنا مالك ، عن نافع ، عن ابن عمر : أنه كان يبعث بزكاة الفطر إلى الذي تجمع عنده قبل الفطر بيومين أو ثلاثة .

قال الشافعي : هذا حسن وأستحسنه لمن فعله ، والحجة بأن النبي ﷺ تسلف صدقة العباس قبل أن تحل ، ويقول عمر وغيره » (٢) ومطلق القياس العقلي يقضي بأن الزكاة لا تدفع إلا بيوم يحل أداؤها .

وأما ترك القياس العقلي للعرف السائد في المجتمع : فهو أيضاً من الأمور التي لا ينازع فيها الشافعي أو غيره ، وذلك أن كثيراً من الأحكام في النصوص الشرعية نفسها قد بنيت على مراعاة الأعراف والعادات ، ومن ذلك : وجوب الدية على العاقلة وبناء الإرث والولاية في الزواج على ما عرف من العصبية واعتبار الكفاءة في الزواج وغير ذلك (٣) . ويضاف إليه : أن من يرجع إلى العرف فإنما يرجع إلى أمر ظاهري خارجي منضبط بين الناس

(١) راجع (إبطال الاستحسان) في منهجه . (٢) الأم (٢٣٩/٧) .

(٣) انظر مثلاً : أصول التشريع الإسلامي ص ٢٧٦ .

جميعًا ، مما لا ينطبق معه كلام الشافعي السابق في رفض الاستحسان ، وأيضًا فإن الشافعي نفسه قد بنى كثيرًا من أحكام مذهبه الجديد على عرف مصر ، وترك منها ما بناه على عرف أهل العراق والحجاز من قبل<sup>(١)</sup> ، وإلى ذلك يرجع كثير من وجوه الاختلاف بين مذهبه القديم ومذهبه الجديد كما يبدو في ( الرسالة ) و ( الأم ) .

لم يبق إذن إلا ترك القياس المتبادر إلى الذهن في المسألة لاعتبار آخر ( قد يكون قياسًا أكثر خفاء ) يراه المستحسن مقتضيًا لهذا الترك وأكثر تحقيقًا للمصلحة ، وهو في معنى ترك مالك لمطلق القياس العقلي في المسألة والرجوع إلى مقررات التشريع وأهدافه العامة ، أو استثناء مسألة جزئية من أصل القياس العام فيها للاعتبار السابق ، وهذا في الحقيقة هو مناط الاختلاف بين الشافعي وكل من أبي حنيفة ومالك ، وهو ما ينصب عليه كلام الشافعي في ( إبطال الاستحسان ) بوجه ما ، ذلك أن ترك القياس في هذه الحالة - وإن كان يرجع إلى مقررات التشريع العامة - فيه بالتأكيد نوع من اختيار الفقيه المستحسن وجهده الخاص ، أو ليس هو الذي يترك ويستحسن ؟ لكنه لا يترك القياس عندئذ لمجرد ما تهواه نفسه ويخطر على وهمه ؛ حيث يرجع إلى مقررات عامة دلت نصوص الشريعة في مجموعها على اعتبارها ومراعاتها لتحقيقها المصلحة ، ومن ثم يمكن أن يقال - بشيء من التجوز - إن المستحسن يلجأ عندئذ إلى شيء من القياس على ما دلت عليه نصوص الشريعة من ترك القواعد الكلية أحيانًا واستثناء مسائل جزئية مفردة منها ، كاستثناء رسول الله ﷺ ( العرية ) من أصل تحريم بيع الرطب باليابس ، ومثل الجمع بين المغرب والعشاء للمطر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة ، والفطر في السفر الطويل وصلاة الخوف .. إلى آخر ما ذكره الشاطبي<sup>(٢)</sup> وغيره في ذلك .

لكن هذا كله لا ينفي فكرة ( الاختيار الذاتي للفقيه في ذلك ) بناء على ما يترجح عنده من اعتبارات . وتحقق هذه الفكرة هو مناط رفض الشافعي للاستحسان ، حيث أراد بناء أحكام الشريعة كلها على ما ينضبط أمره والعمل به خارج ذهن الفقيه ، ورفض إحالة أي حكم تشريعي إلى هذا الاختيار الباطني ، الذي قد تختلف فيه اعتبارات الفقهاء فتتعدد أحكامهم المستحسنة في المسألة ( ويقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا ) هكذا دون أي ضابط أو مقياس خارجي<sup>(٣)</sup> يرجع إليه عند الاختلاف ،

(١) المرجع السابق . وبالطبع نحن نتكلم هنا عن الأعراف ( المعبرة شرعًا ) مما لا يخالف نصًا أو قاعدة مقررة ،

وراجع في ضوابط ذلك ج ٢ من الموافقات . (٢) انظر ( الاستحسان ) في منهج مالك .

(٣) انظر ( إبطال الاستحسان ) في منهجه .

مما لا يتحقق شيء منه في العمل بالنص أو الإجماع أو القياس الصحيح الذي توجد فيه العلامات الخارجية التي يجب على كل فقيه أن يتبعها .

نريد أن نصل من ذلك إلى أن هناك خلافاً حقيقياً<sup>(١)</sup> بين الشافعي وكل من أبي حنيفة ومالك ، لكن دائرته منحصرة فيما حققته هنا ، ولا يظن بالشافعي العظيم أنه خصص فصلاً في كتابه لإبطال الاستحسان الذي قال به غيره من فقهاء القرن الثاني ، دون أن يكون قد رأى أن هناك خلافاً حقيقياً في شيء من مفهوم ما يعمل به هذا الغير . ولكل وجهة نظره في ذلك .

إلا أننا نرى أن الفقيه لا يمكن أن يستغني في بعض مسأله التي يستنبط فيها أحكاماً عن الرجوع إلى مقررات الشريعة العامة وأهدافها ؛ في سبيل تحقيق مصلحة الناس ، ولو أدى ذلك إلى ترك قاعدة القياس الكلي في هذه المسائل بعينها ، ولا يكون ذلك من قبيل إعطاء حق التشريع المطلق لعقل كل فقيه دون ضابط - وهو ما هاجمه الشافعي في عنف ؛ لأنه يجب على الفقيه عندئذ أن يلتزم بأن لا يخالف نص قرآن أو سنة أو إجماعاً ، وأن يتوخى استنباطه عندئذ أن يجري على نهج ما أقره الشارع في الجملة من قواعد عامة ومقررات مستخلصة من مجموع النصوص التشريعية ، وإن لم توجد للأحكام المستنبطة عندئذ نظائر قياسية في النصوص الخاصة تقاس عليها بعينها ، ويمكن عندئذ أن لا يسمح لكل فقيه منفرد باللجوء إلى ذلك ، بل يعهد به إلى مجموعة من كبار الفقهاء ممن يوثق بدينهم وعلمهم وعقلهم ، ولا بأس عندئذ بأن يستتيروا بما عمل به أبو حنيفة ومالك وغيرهما في مثل ذلك .

وبالإضافة إلى هذا : فهناك كثير من النصوص التي تصرح بأنه يجب توخي ما فيه مصلحة الناس ويسرهم دون أن تقيد ذلك بأن طريقه الوحيد هو اتباع القياس ، وذلك مثل قوله ﷺ : « خير دينكم اليسر » ، وقوله لعليّ ومعاذ حين وجههما إلى اليمن : « يسرا ولا تعسرا ، وبشرا ولا تنفرا » وقوله : « ألا إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق ، ولا تبغضوا عباد الله عباد الله ؛ فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى »<sup>(٢)</sup> .

أما استخدام لفظ ( الاستحسان ) ومشتقاته فلا مشاحة فيه ، وقد استخدمه الشافعي فيما سبق ، واستخدمه القرآن الكريم من قبل في قوله تعالى : ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادَ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ

(١) راجع مثلاً : محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي ، عصر نشأة المذاهب . ص ١٤٢ .

(٢) راجع : المبسوط ( ١٤٥/١٠ ) .

الْقَوْلَ فَيَسْتَعُونَ أَحْسَنَهُ ﴿ [الزمر: ١٧، ١٨] واستخدمه رسول الله ﷺ في قوله : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » ( والحديث رواه أحمد في مسنده عن ابن مسعود ) .

بل إنه قد نقل عن الشافعي نفسه إنه عمل في فقهه بالاستحسان ، بمعنى ترك مطلق القياس الكلي في مسألة جزئية لاعتبار مرجع لهذا الترك ، ومن ذلك : ما يرويه عنه الآمدي من أنه قال في السارق إذا أخرج يده اليسري بدل اليمنى فقطعت : « القياس أن تقطع يمينه ، والاستحسان أن لا تقطع » (١) . وذلك أن الشافعي كان يرى أنه يجب قطع اليد اليمنى إذا سرق للمرة الأولى (٢) . كما نقل عنه أنه عمل في فقهه بما ليس هناك دليل خاص عليه من نص أو إجماع أو قياس مما يدخل في مفهوم (الاستحسان) ، وما أطلق عليه الشافعي نفسه وصف الاستحسان ، حيث يروي الآمدي وغيره أنه « نقل عن الشافعي أنه قال : أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً ، وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام ، وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة » (٣) . والعمل في ذلك كله راجع إلى مطلق الاستحسان لتحقيق المصلحة ، وحتى لو كان الشافعي قد رجع فيه إلى أثر عن صحابي أو تابعي ، فمعنى ذلك : أنه يجوز ضمناً العمل بالاستحسان بهذا المعنى . وبهذا كله يتبين أن الاستحسان المشروع ليس هو ما ينقدح في ذهن المجتهد مما لا يقدر على شرحه وتبريره ، مما عبر عنه الغزالي وغيره بأنه « هوس » (٤) ؛ لأن المستحسن عندئذ لا يستطيع أن يقرر الاعتبارات التي عدلت به عن القياس ، ويستشهد لها ، ويبررها ، ويبين تحقيقها للمصلحة .

وفي نهاية الأمر حاول بعض الفقهاء أن ينسب إلى الشافعي أنه عمل بالاستحسان بمعنى ترك النص والقياس معاً لاعتبار عقلي ، وترك النص من أجل محض اعتبار عقلي ، لا يقول به أحد من الذين يعملون بالاستحسان ولا من غيرهم ، على أن مثل هذا لم يصح لدينا عن الشافعي . وتفصيل ذلك أن ابن قدامة يقول : إن الشافعي قال بإشراك الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم في الثلث الباقي في مسألة (المشتركة) ، وهي ما إذا ماتت المرأة وتركت : زوجها ، وأمها ، وإخواتها لأمها ، وإخواتها لأبيها وأمها (٥) ويعلق

(١) الإحكام (٢١٠/٤) . (٢) انظر : مختصر المزني بهامش الأم (١٧١/٥) .

(٣) الإحكام (٢١٠/٤) ، وانظر : مناقب الموفق (٩٥/١) ، وأصول السرخسي (٢٠٧/٢) وكشاف اصطلاحات الفنون (٣٩١/١) .

(٤) انظر : المستصفى (١٣٧/١ - ١٣٩) ، والفكر السامي (٦٤/١) .

(٥) المغني (١٨١/٦) .

ابن قدامة على ذلك بأن هذا استحسان من الشافعي ، ترك فيه النص وهو آية ﴿ وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ كَإِثْمَةٍ أَوْ أَمْرًا .. ﴾ [النساء: ١٢] ، ﴿ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً ... ﴾ [النساء: ١٧٦] لاعتبار عقلي ، حيث وردت الأولى في الإخوة لأم على الخصوص ، والثانية في غيرهم من الإخوة ، ويقول ابن قدامة - وهو حنبلي المذهب ، وسيأتي رأي أحمد في المسألة - : « إن الاستحسان المجرد ليس بحجة في الشرع ، فإنه وضع للشرع بالرأي من غير دليل ، ولا يجوز الحكم به لو انفرد عن العارض ، فكيف وهو في مسألتنا يخالف ظاهر القرآن والسنة والقياس ؟ ومن العجب ذهاب الشافعي إليه هنا مع تخطئته الذاهبين إليه في غير هذا الموضوع وقوله : ( ومن استحسان فقد شرع ) وموافقة الكتاب والسنة أولى » (١) .

هذا ما يذكره ابن قدامة ، ولا يصح عندنا بحال ما نسب إلى الشافعي فيه من مخالفته الكتاب والسنة والقياس لاعتبار عقلي عنده ، ذلك أن الشافعي في قوله هذا إنما اتبع منهجه العام القاضي بالاختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا في المسألة وذلك على حسب نظام خاص (٢) .

فقد قال بالتشريك عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وغيرهم من الصحابة ، أما علي بن أبي طالب وابن عباس وأبو موسى الأشعري وأبي بن كعب فقد خصوا الإخوة لأم بالثلث الباقي ، وقد تبع القائلين بالتشريك من الصحابة مالك والشافعي والثوري وغيرهم .

وبعدم التشريك : قال أبو حنيفة وابن أبي ليلى وأحمد وغيرهم (٣) .

فلم يكن الشافعي هنا مستحسنًا بحسب ما ذهب إليه ابن قدامة ، إنما كان متبعًا لآثار صحت عنده عن أفاضل من الصحابة . أما مخالفة القول بالتشريك نفسه للكتاب والسنة والقياس ؛ فهو لا يصح عندنا بحال ، ذلك أن المسألة اجتهادية ولكل من وجهتي النظر السابقتين ما يؤيدها بطريق النظر العقلي والقياس .

وهناك مرجح للقول الذي اختاره الشافعي (٤) ، فلم يكن الشافعي في ذلك مستحسنًا بالمعنى الذي ذهب إليه ابن قدامة .

(١) المغني ( ١٨٢/٦ ) .

(٢) انظر ( قول الصحابي ) في منهجه .

(٣) انظر منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٣١٥ - ٣١٨ ومصادره .

(٤) راجع في تفصيل ذلك كله : المصدر السابق وقد تناول المسألة من وجهاتها المختلفة .

## ٧ - المصلحة المرسله

قدمنا في الباب السابق أن العمل بالمصلحة المرسله ارتبط باسم مالك حتى اعتبر من خصوصيات مذهبه ، وقد عرضنا لإكثار مالك من العمل بها ورجوعه إلى ( المناسب المرسل ) في كثير من فروعها ، كما بينا شروط ومجال العمل بها عنده وبيننا أن عمله هذا راجع في الجملة إلى القواعد والمقاصد العامة التي قررتها الشريعة وإن لم يشهد لها بالاعتبار في ذاتها نص خاص تقاس عليه (١) .

لكن ، هل كان مالك وحده هو الذي عمل بالمصلحة المرسله من بين ذوي المناهج في القرن الثاني ؟

أما من لم تدون مناهجهم كاملة فلسنا نستطيع أن نحكم عليهم حكماً قاطعاً ، وإن كنا نستطيع أن نقول بصفة عامة : إنه لا يخلو فقيه ما من اعتبار المصلحة في الجملة ولو بصورة ضمنية ، ذلك أن الصحابة أنفسهم قد عملوا بها في مثل جمع القرآن وجمع المسلمين على مصحف واحد وغير ذلك مما انتشر بين الفقهاء جميعاً وقبلوه وعملوا به (٢) .

وأما أبو حنيفة والشافعي فبالرغم من أن كلاً منهما لم يذكر ( المصلحة المرسله ) ضمن مصادره التشريعية صراحة - فإن الباحثين قد استخلصوا من فروعها عددًا من المسائل التي كان مستند كل منهما فيها هو ( المصلحة المرسله ) ، وبهذا كانت المصلحة المرسله دليلًا معتبرًا عند كل منهما . وفي مقدمة هؤلاء الباحثين المعاصرين أستاذنا الدكتور مصطفى زيد في دراسته القيمة عن ( المصلحة في التشريع الإسلامي ) ، ومن هؤلاء الباحثين أيضًا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في دراسة الموسعة عن ( ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامي ) ، وغيرهما (٣) .

وقد انتهى أستاذنا الدكتور مصطفى زيد إلى أن الشافعي حين يرفض الاستحسان لا ينكر اعتبار المصالح التي قد يرجع إليها العمل به « وإنما ينكر اعتبار الأهواء أو الشهوات

(١) راجع ( المصلحة المرسله ) في منهجه .

(٢) انظر : المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ، لأستاذنا الفاضل الدكتور مصطفى زيد ص : ٢٩ - ٣٢ .

(٣) انظر أيضًا : محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء لأستاذنا الشيخ علي الخفيف ص ٢٤٤ في الفصل الذي خصصه لدراسة الاختلاف بسبب العمل بالمصلحة من دراسته المستوعبة في أسباب الخلاف . وقد انتهى إلى أنه يتضح من النظر في المذاهب الفقهية - ولا سيما المذاهب الأربعة - أن كثيرًا من أحكامها تقوم على اعتبار المصلحة .

التي بدت في صورة المصالح « أما المصالح المرسله المعترفه الأصول فلا ينكرها الشافعي (١) .  
 « ويبدو موقف الإمام أبي حنيفة من المصلحة المرسله شبيهاً بموقف الشافعي منها ، فإن  
 كلا الإمامين قد اشتهر عنه أنه لا يقول بها - إن لم يكن هذا موضع اتفاق - وكلاً الإمامين  
 لم يعدها ضمن الأصول التي بنى عليها مذهبه ؛ إذ لم يذكرها الشافعي في الرسالة ولم يصرح  
 أبو حنيفة وهو يفتي بأنه قد بنى على رعايتها أحكاماً غير أن موقف كليهما الاستحسان -  
 على تضاده - قد انتهى بكليهما إلى قبولها ، فالشافعي إذ يرفضه بشدة ويرى أنه تلذذ وأن  
 من استحسنت فقد شرع - يفسر الاستحسان بما يخرج من دائرته ؛ إذ يقرر أن المصالح التي  
 تندرج رعايتها تحت الاستحسان هي : « المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشارع » .  
 وما كانت المصلحة المرسله كذلك قط . وأبو حنيفة إذ يقبله ويكثر منه ؛ يفسره بما يجعل  
 رعاية المصلحة أحد أنواعه ، أو هكذا أفتى هو وقرر أصحابه وتابعوه من بعد (٢) .

والدكتور محمد سعيد رمضان ينتهي إلى أن النقول عن رأي الشافعي في  
 (الاستصلاح) توضح بجلاء أنه لم يكن في توافر الأصل الذي يقاس عليه الفرع أهمية  
 كبرى للاستدلال على حكم الفرع مادام أن موجب الحكم أو معناه موجود فيه . وليس  
 الاستصلاح في جملته إلا قياساً فقد فيه أحد أركانه وهو الأصل المقيس عليه (٣) .  
 ومن عمل الشافعي بالمصلحة المرسله : ما جاء في ( الأم ) من أنه إذا شهد الشاهد أو  
 الشهود على رجل بشيء يتلف من بدنه أو ينال مثل قطع أو جلد أو قصاص في قتل أو  
 جرح ، وفعل به ذلك ، ثم رجعوا فقالوا : عمدنا أن ينال ذلك منه بشهادتنا - فهي  
 كالجناية عليه ، ما كان فيه من ذلك قصاص خير بين أن يقتص أو يأخذ العقل ، وما لم  
 يكن فيه من ذلك قصاص أخذ فيه العقل وعزروا دون الحد (٤) .

والقول بهذا لا يعتمد على دلالة نص خاص في المسألة من كتاب أو سنة ؛ إذا ليس  
 في شيء منهما ما دل على شرعة القصاص ما يدل على أن الشهود يقتص منهم إذا  
 رجعوا عن شهاداتهم بعد أن ينال من المشهود عليه بسببها ، وإنما هو استصلاح ما  
 تقتضيه مصلحة حقن الدماء وصونها من غائلة المكر والأحقاد وهو ملائم لشرعه  
 القصاص ، ولا يضير ذلك أن الشافعي يعتبره قياساً ، إذا ليس في التسمية والخلاف فيها

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي ص ٣٩ ومراجعته .

(٢) المرجع السابق ص ٤٥ وراجع المفهومين الخامس والسادس من مفاهيم الاستحسان في منهج أبي حنيفة .

(٣) ضوابط المصلحة ص ٣٧٥ . (٤) الأم (٥٠/٧) .



كبير غرض أو شأن<sup>(١)</sup> .

ومن عمل أبي حنيفة وأصحابه بالمصلحة ما يرويه أبو يوسف عنه من أنه : « إذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم ، فعجزوا عن حمله - ذبحوا الغنم ، وحرقوا المتاع ، وحرقوا لحوم الغنم ، كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك »<sup>(٢)</sup> . وهي فتوى ملحوظ فيها رعاية مصلحة المسلمين بدفع المفسدة التي تترتب على ترك هذه الغنائم في أيدي أعدائهم يتقون بها<sup>(٣)</sup> . .... وهكذا كان أبو حنيفة والشافعي يعملان بمفهوم المصلحة المرسله وإن لم يذكرها ضمن أصولهما أو يطلقا على ما يعملان فيه بهذا المصطلح .

ولهذا لم أفرد للمصلحة في منهج كل منهما فصلاً مستقلاً ، حيث أفردت فصولاً مستقلة لما ورد في كلام كل ذي منهج عن مناهجه وما اشتهر بين أتباعه من العمل به . وقد كان في اعتباري طوال الباب الأول أن أوّجّل ذكر عمل كل منهما بالمصلحة إلى هذا الباب الذي أتناول فيه الأصول والأدلة ، وأبين من عمل بها من فقهاء القرن الثاني ومدى عمله بها وما إلى ذلك من تفصيلات .

**ويضاف إلى ذلك :** أنني أرى أنه يجب على الباحث أن يلتزم أولاً بنفس التسميات والتقسيمات التي أطلقها كل ذي منهج ، وذلك عند تقرير منهجه الخاص كما يبدو من فقهه وكلامه ، أما حين نقرر النتائج العامة المستخلصة ونقرنها بأرائه ونجمع الموقف النقدي إلى الموقف التقريري المقارن ؛ فإنه يجب علينا عندئذ أن نسجل ما انتهى إليه البحث من نتائج قد لا تلتزم بتسميات ذوي المناهج وتقسيماتهم . وهذا هو الشافعي يطلق على بعض فروعه اسم ( القياس ) ويلمح الباحث فيها معنى ( المصلحة المرسله ) واضحاً ، فيحكم بأنه كان يعمل بمعناها وإن لم يصرح باسمها بين مصادره ، ومثل هذا يقال بالنسبة لأبي حنيفة وأصحابه . وهذا راجع في الحقيقة إلى تداخل كثير من المصادر التشريعية المعتمدة بحسب ما يراعيه فيها المجتهد نفسه ، وبحسب ما يبدو للباحث فيها بعد ذلك<sup>(٤)</sup> فقد يجتمع في

(١) ضوابط المصلحة ص ٣٧٩ ويمكن أن نلمح فيه أيضًا معنى ( الذرائع ) ، وليس هناك ما يمنع من اجتماع ( المصلحة المرسله ) و ( سد الذرائع ) في مسألة واحدة ، كما سيأتي .

(٢) الرد على سير الأوزاعي ص ٨٣ وانظر : الأم ( ٣٢٣/٧ ) .

(٣) المصلحة في التشريع الإسلامي ص ٤٦ .

(٤) راجع مثلاً : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٤٧٠ - ٤٧١ ومراجعته ، حيث نجد بعض الباحثين يلمح أكثر من معنى ومصدر تشريعي في بعض تشريعات عمر الاجتهادية في حين لم يكن عمر نفسه يعلم من مصطلحات هذه المصادر التشريعية نفسها شيئاً ؛ لأنها لم تستحدث بمفاهيمها الأصولية المقننة إلا بعده بزمان طويل .

المسألة الواحدة العمل بالمصلحة وسد الذرائع ، أو العمل بالقياس وسد الذرائع ، أو العمل بالاستحسان والعرف وسد الذرائع ... وهكذا ، فعلى الباحث بعد ذلك أن يدقق النظر فيما يمكن أن يستخلص من أصول من عمل الفقيه في فروعه .

ويجب أن ننبه على أنه لا تعارض بين رفض الشافعي للاستحسان - كما سبق - وبين عمله بالمصلحة المرسله ؛ لأن مقتضى كلامه في ( إبطال الاستحسان ) أنه ينكر العمل بالأهواء والشهوات التي قد يستحسنها الفقيه بمجرد عقله دون أن يرجع فيها إلى أمر ظاهري ودلائل أقرها الشرع .

أما العمل بالمصلحة المرسله : فإنه منضبط بعدم مخالفة النصوص وبالرجوع إلى أمور ودلائل ظاهرة مقررة هي القواعد والمقاصد العامة التي قررتها الشريعة واعتبرتها من التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم وتحقيق مصالحهم العامة ، وقد أشار إلى ذلك بحق أستاذنا الدكتور مصطفى زيد فيما نقلناه عنه .

كما يجب أن ننبه على أنه ليس معنى اتفاق أبي حنيفة ومالك والشافعي في أصل العمل بالمصلحة المرسله أنهم يتساوون جميعاً في دائرة العمل بها ، ذلك أن بينهم فروقاً كبيرة ؛ فمالك أكثرهم اعتباراً لها حتى اعتبر ذلك من خصوصيات مذهبه كما سبق . وأبو حنيفة كان أكثر عملاً بها من الشافعي ، وإن كان أقل من مالك بكثير في دائرة العمل بها ، والشافعي أقل الأئمة الثلاثة فيما يمكن أن نلمح فيه معنى ( المصلحة المرسله ) ، وذلك لتمسكه الشديد بأن يقيس على شواهد خاصة ، وإن كان لا يجد مثل هذه الشواهد الخاصة أحياناً بصورة واضحة ، فيعمل بمعنى ( المصلحة المرسله ) راجعاً إلى مقررات الشارع العامة ، تماماً كما كان يترك القياس أحياناً - وإن كان قليلاً - حينما يلمح اعتباراً قوياً في المسألة يجعل التمسك بأصل القياس الكلي فيها منافياً لتحقيق المصلحة ورفع الحرج والتيسير ، كما فعل في استحسانه عدم قطع يمين السارق الذي قدم يسراه فقطعت <sup>(١)</sup> .

وبهذا كله صح ما ذكره القرافي من قوله عن المصلحة : « هي - عند التحقيق - في جميع المذاهب ؛ لأنهم يقومون ويقعدون بالمناسبة ، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار <sup>(٢)</sup> . ولا نعني بالمصلحة المرسله إلا ذلك » <sup>(٣)</sup> .

وصح ما ذكره ابن دقيق العيد من أن الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره

(١) راجع ( الاستحسان ) في هذا الباب . (٢) يعني : مقيساً عليه .

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٢٥ وراجع : مختصر تنقيح الفصول ص ٧٢ .

من الفقهاء في العمل بالمصلحة المرسله ، وإن كان الأمر أنه لا يكاد يخلو فقيه من اعتبارها في الجملة في فروعه (١) . وما ذكره إمام الحرمين من قوله : « ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسله بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول » (٢) .

\* \* \*

### ٨ - سد الذرائع

لا يخلو فقيه ما من اعتبار معنى سد الذرائع في فروعه الفقهية ، وذلك أن هذه القاعدة قد ثبتت بنصوص كثيرة جدًا بحيث يصح اعتبارها مقررًا شرعيًا من مقررات التشريع الإسلامي العامة . وهل كل الأحكام - في جملتها - إلا أمر بما يؤدي إلى الخير والمصلحة ونهى عما يمكن أن يؤدي إلى الشر والمفسدة ؟ ولهذا فإن معنى العمل بسد الذرائع متداخل في المصلحة والعمل بها ؛ لأن مؤداه في النهاية تحقيق المصلحة وقفل الباب أمام المفسدة ، وإن كان العمل بالمصلحة لا يقتصر على مراعاة الذريعة بمفهومها الفقهي المحدد ؛ لأنه يشمل اعتبارات أخرى أيضًا تؤدي كلها إلى تحقيق المصلحة .

وفيما يتصل بالقرن الثاني فإننا نجد أصل العمل بسد الذريعة واضحًا عند ابن أبي ليلى والأوزاعي والثوري والليث ، بالرغم من أننا لا نجد فقههم كاملًا بين أيدينا كما نجد فقه مالك وأبي حنيفة والشافعي ، وإن كنا بعد ذلك نجد اختلافات بينهم في دائرة هذا العمل وبعض التفصيلات التطبيقية الأخرى .

فالأوزاعي مثلاً سد الذريعة إلى الحد الذي يعتبر فيه النية الباطنة للمتعاقدين - أو أحدهما - مفسدة للعقود المستوفية لشروط صحتها ظاهراً ، وذلك إذا احتوت هذه النية ما يفسد العقد ، ومن ذلك : أن الرجل لو تزوج المرأة في عقد صحيح لم يشترط فيه مدة للنكاح إلا أن نيته طلاقها بعد شهر أو إذا انقضت حاجته في هذا البلد ، فإن الأوزاعي كان يقول : هو نكاح متعة باطل باعتبار نيته التي لم يصرح بها (٣) .

وهو في هذا يختلف مع الشافعي في نزعتة الواضحة لبناء أحكام الشريعة على أمور ظاهرة مادية واضحة (٤) . كما يختلف مع أبي حنيفة والثوري في إجازة كل منهما بيع

(١) إرشاد الفحول ص ٢٢٥ . (٢) المرجع السابق . (٣) انظر ( سد الذرائع ) عنده .

(٤) راجع في منهجه ( تفسير الشريعة تفسيراً مادياً ظاهرياً ، ويسد الذرائع ) .

العصير أو العنب أو التمر لمن يتخذه خمراً<sup>(١)</sup> - وهو مطلق القياس - لأن العقود الشرعية إذا استوفت شروطها وأركانها وجبت إجازتها دون نظر إلى أي اعتبار آخر تؤول إليه الأمور .

والشافعي كان لا يتوسع كثيراً في العمل بسد الذريعة - كأصل مستقل - وكان ذلك نتيجة لنزعه في بناء الشريعة على أمور ظاهرة ، أما العمل بسد الذريعة فيرجع في كثير من مسأله إلى اعتبار الفقيه نفسه وتقديره لمدى المفسدة أو المصلحة فيها ، وإمكان تحققها ، إلى آخر هذه الأمور التي ترجع إلى شيء من التقدير الذاتي للفقيه .

وأيضاً فلارتباط العمل بسد الذرائع بالعمل بالمصلحة المرسله في الجملة لم يكثر الشافعي من العمل بها كما لم يكثر من اعتبار المصلحة فيما سبق . والاختلاف هنا نسبي فحسب في دائرة العمل كثرة وقلة ، أما أصل العمل فلا يخالف فيه فقيه . وقد قدمت في الباب السابق مسائل متعددة من عمل كل فقيه بسد الذرائع .

أما مالك بن أنس : فقد كان في العمل بسد الذرائع ( فارس الميدان ) الذي لم يلحقه فيه أحد من فقهاء القرن الثاني . وقد كان ذلك صدئ لإكثاره من العمل بالمصلحة وبناء كثير من الأحكام على المناسب المرسل ، ومن ثم يعتبر العمل بالمصلحة المرسله وسد الذرائع معاً « من خصوصيات مذهبه » . ولقد حكم مالك قاعدة الذرائع معاً : « من خصوصيات مذهبه » . ولقد حكم مالك قاعدة الذرائع .

وإذن فقد كان أصل العمل بسد الذرائع مشتركاً بين فقهاء القرن الثاني جميعهم . وبهذا صح ما ذكره القرافي والقرطبي والشوكاني والحجوي وأبو زهرة وغيرهم<sup>(٢)</sup> من أنه لا يخلو مذهب من بناء فروع عليها وإن كانت تذكر بين أصول مالك وحده . وقد ينظر إلى مخالفة بعض فقهاء القرن الثاني لمالك في العمل بذررائع معينة على أنه رفض منهم لأصل العمل بسد الذرائع ، وليس صحيحاً .

ولعل أبرز مثال على ذلك : هو مخالفة الشافعي لمالك في مسائل ( بيوع الآجال ) الشهيرة ، التي يقول عنها الشاطبي : « وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة » يعني في أصل العمل بسد الذرائع ، ويقول مثل ذلك في خلاف أبي حنيفة لمالك في

(١) راجع ( سد الذرائع ) عندهما .

(٢) انظر : إرشاد الفحول ص ٢٢٩ ومختصر تنقيح الفصول ٧٢ والفكر السامي ( ٧٤/١ ) ومالك لأبي زهرة ص ٤١٧ .

مسائل أخرى (١) .

ومسألة بيوع الآجال : « كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر ؛ فمالك يقول : إنه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر ، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل بإظهار صورة البيع لذلك . والشافعي يقول : ينظر إلى صورة البيع ويحمل الأمر على ظاهره فيجوز ذلك ، وهذه البيوع يقال : إنها تصل إلى ألف مسألة اختص بها مالك ، وخالفه فيها الشافعي (٢) . ومن المؤكد أن هناك ذرائع يجمع الفقهاء على سدها ، كالمنع من سب الأصنام عند من يعلم حاله أنه يسب الله تعالى حينئذٍ ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها أو ظن ، وإلقاء السم في أطعمتهم إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون . كما أن هناك ذرائع يجمع الفقهاء على عدم سدها أو مراعاتها ، كالمنع من زراعة العنب خشية اتخاذه خمراً ، والتجاور في البيوت خشية الزنا ، وصنع أسلحة الحرب خشية أن يقتل بها إنسان بريء . فلم يمنع شيء من ذلك - ولا ما يمثله - لما في ذلك من الضرر الكبير وتعطيل مصالح المسلمين وأمور حياتهم (٣) ؛ لأن الضرر المتوقع من ذلك أقل بكثير جداً مما فيه من المصالح القطعية أو المتوقعة بأغلب الظن .

ومن المؤكد أيضاً أن كل فقيه في القرن الثاني كان يوازن بين ما يمكن أن يؤدي إليه العمل في مسائل الذرائع من احتمال المفسدة أو المصلحة ، ومن ثم كان يعمل بسد الذرائع إذا كان العمل مؤدياً إلى المفسدة على سبيل القطع أو الظن الغالب الراجح ، أما إذا تساوى الاحتمالان - من وجهة نظره - : فكانوا يختلفون في ذلك تبعاً لما يراعيه كل منهم من اعتبارات . ولعل التساوي المطلق في احتمال المصلحة والمفسدة لا يوجد في المسائل الواقعية ، إنما هو احتمال نظري فحسب . على أن الحكم باحتمال غلبة المفسدة ، أو تساويها مع المصلحة ، أو قتلها ، يرجع أيضاً إلى شيء من اعتبار الفقيه الذاتي ، ومن هنا لم يكن الشافعي يعمل بها - كأصل منفرد - كثيراً .

... وهكذا جعلت « المصلحة » في نهاية الأمر مقياساً للعمل بسد الذريعة أو بإهمالها ، وهو أيضاً من وجوه الارتباط الوثيق بين المصلحة وسد الذرائع . وهذا يقودنا

(١) الموافقات : ( ١٥٥/٣ ) .

(٢) راجع : مالك لأبي زهرة ص ٤١٦ - ٤١٧ ، والفروق للقرافي ( ٢٦٦/٣ - ٢٧٨ ) .

(٣) انظر مثلاً : الفروق ( ٢٦٦/٣ ) .

إلى تقرير ظاهرة بدت بوضوح في فقه القرن الثاني - ولعلها مطردة في فقه كل القرون - وأعني ظاهرة: « ازدواج المصادر التشريعية في كثير من مسائل الفروع الفقهية » ، بمعنى أن الباحث يستطيع أن يلمح في مسألة واحدة من فروع الفقيه معاني عدة مصادر تشريعية مجتمعة <sup>(١)</sup> . وعلى سبيل المثال : فإن الشافعي عندما يفتي في فروعه بوجوب قتل الجماعة بالواحد <sup>(٢)</sup> .

فإننا نستطيع أن نلمح في إفتائه هذا معاني المصادر الآتية :

أولاً : « قول الصحابي » ؛ لأن الشافعي اتبع فيه فتوى عمر بن الخطاب وعمله <sup>(٣)</sup> .

ثانياً : « إجماع الصحابة بمعنى عدم وجود مخالف » كما رواه السرخسي وغيره <sup>(٤)</sup> بناء على مفهوم « الإجماع » عند الحنفية .

ثالثاً : العمل بـ « المصلحة المرسله » حيث لا يوجد نص خاص في المسألة يشهد لها الاعتبار أو بالإلغاء ، وقد لاحظ كثير من الباحثين هذا المعنى في هذا التشريع <sup>(٥)</sup> .

رابعاً : العمل بـ « سد الذرائع » ؛ لأنه لو لم تقتل الجماعة بالواحد ؛ لتذرع الناس إلى القتل بأن يعمدوا إلى إشراك غيرهم معهم بغية سقوط القصاص عنهم ، وقد لاحظ ذلك بحق ابن رشد وغيره <sup>(٦)</sup> ، ولسنا نستطيع القطع بأن الشافعي - أو غيره من الفقهاء ممن عملوا بهذه الفتوى وفيهم مالك وأبو حنيفة والثوري وغيرهم من فقهاء الأمصار عدا الظاهرية - قد لحظ عند عمله بها هذه المعاني كلها ، بيد أنه ليس هناك ما يمنع الباحث من أن يلمحها كلها ما دامت متحققة بصورة صحيحة في الفتوى . وإن كنا نرجح أن الشافعي - وغيره من الفقهاء - قد استندوا - بصفة أساسية - في القول بها إلى معنى المصدر الأول وهو « قول الصحابي » ، ولعل تحقيقه للمصلحة وسده للذريعة كان مرجحاً قوياً عندهم للعمل به ، وبخاصة أن أحداً من الصحابة لم يخالفه فيه .

وهذه الظاهرة متحققة في كثير من الفروع الفقهية في القرن الثاني ، مما يقودنا إلى القول بأن الفصل بين كثير من المصادر - كل في فصل أو مقرر - إنما هو فصل دراسي منهجي فحسب - يستعين به الباحث في استخلاص قواعد مقررة منضبطة مطردة في العمل بكل منها .

(١) انظر مثال (رجوع الشهود في شهادتهم) في المقرر السابق عند الشافعي ، وتعليقي عليه .

(٢) الأم (١٩/٦) .

(٣) المرجع السابق وانظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٢٨٠ - ٢٨٣ ومراجعته .

(٤) انظر : المرجع السابق ومراجعته . (٥) المرجع السابق .

(٦) نفس المرجع .

وبسبب ملاحظتي لهذه الظاهرة وتسجيلي لها لم أكن أعنى عناية كبيرة في الباب السابق بأن أفرد لكل مصدر منها فصلاً خاصاً لدي كل فقيه . وهذا واضح فيما يتصل بالمصلحة المرسله وسد الذرائع والاستصحاب والعرف ، حيث كنت أكتفي بتسجيل شيء من عمل الفقيه بذلك في « السمات المنهجية » الخاصة به ، وذلك ؛ لأنه إذا استثنينا حالات قليلة ، مثل تفرد مالك بالإكثار من اعتبار المصلحة المرسله وسد الذرائع - فلقد كان العمل بهذه الأدلة لدي كثير من الفقهاء مندمجاً في العمل بمصادر أخرى يكثرون من استخدامها ، وكثيراً ما نجد معاني « المصلحة المرسله » أو « سد الذرائع » فيما يطلق عليه الشافعي وصف « القياس » (١) .

« وكثيراً ما نجد « العرف » أو « مراعاة المصلحة » فيما يعتبره أبو حنيفة استحساناً » (٢) وهكذا . ولسنا نلقى بالأ إلى التسميات في مجال استخلاص معاني الأصول المتحققة في فروع ذوي المناهج الذين ندرسهم .

ولقد انتهى زميلنا الأستاذ محمد هشام برهاني في بحثه الموسع عن « سد الذرائع في الشريعة الإسلامية » إلى كونها « دليلاً تبعياً يرجع في حال التطبيق إلى واحد من الأدلة الأصلية أو إلى المصلحة المرسله » (٣) .

وتدليلاً على فكرته يمثل لما يرجع من سد الذرائع إلى كتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، والمصلحة المرسله (٤) . ورجوعه إلى واحد من هذه المصادر علامة على كونه دليلاً تبعياً ، وهناك علامات أخرى تدل على ذلك (٥) . وهذا يؤيد ما لاحظناه من « ازدواج المصادر التشريعية في كثير من مسائل الفروع الفقهية » وهو جدير بدراسة مستقلة .

\* \* \*

## ٩ - الأعراف والعادات

بنى كثير من الأحكام في النصوص التشريعية - كما سبق (٦) - على مراعاة الأعراف والعادات ؛ فلم يكن من العجيب إذن أن يبني كل الفقهاء كثيراً من آرائهم في الفروع على العادات والأعراف التي كانت سائدة في مجتمعاتهم ، وهذا صادق على

(١) انظر عمله بالمصلحة في المقرر السابق .

(٢) انظر : المفهومين الآخرين من مفاهيم الاستحسان في منهجه .

(٣) سد الذرائع ، المجلد الأول ص ١٢١ . (٤) انظر : المرجع السابق ص ١٢١ - ١٢٣ .

(٥) نفس المرجع ص ١٢٣ - ١٢٤ . (٦) انظر (الاستحسان) في هذا الباب ، ومراجعته .

كل فقهاء القرن الثاني دون استثناء .

وقد مر بنا اعتبار أبي حنيفة للعرف وتركه القياس من أجله ، وتسميته ذلك « استحساناً »<sup>(١)</sup> ، كما مر بنا إكثار أبي يوسف ومحمد بصفة خاصة من اعتبار الأعراف والعادات<sup>(٢)</sup> . كما مر بنا إكثار مالك من اعتبارهما أيضاً ؛ حتى قال القرافي المالكي : « ينقل عن مذهبن أن من خواصه اعتبار العادات ، والمصلحة المرسله ، وسد الذرائع - وليس كذلك - أما العرف فمشارك بين المذاهب ، ومن استقرأها ؛ وجدهم يصرحون بذلك فيها .. »<sup>(٣)</sup> . وقد كان إكثار مالك من اعتبار المصلحة - كما سبق - سبباً في أنه بني كثيراً من أحكامه على اعتبار الأعراف والعادات ، حيث يتضمن كثيراً من الأعراف والعادات المنتشرة بين الناس كثيراً من مصالحهم المعتبرة شرعاً في مقاصد التشريع ومقرراته<sup>(٤)</sup> . كما أن في مراعاة مالك لما عليه العمل بالمدينة نوعاً من الرجوع إلى الأعراف والعادات بها ، حيث لم تكن كل الأعراف والعادات المنتشرة بها في عهده منقولة عن رسول الله ﷺ نقل السنة بطريق الكافة عن الكافة ، بل كان في المدينة أيضاً - إلى جانب ذلك - بعض العادات والأعراف الاجتماعية الناتجة عن مطلق اصطلاح الناس عليها بعد عصر رسول الله ﷺ .

أما الشافعي : فقد غير كثيراً من أحكامه الاجتهادية في الفروع حينما قدم إلى مصر وعاش بين أهلها واطلع على أعرافهم ، وقد كانت له فيها من قبل أقوال مخالفة كان قد بناها أعراف الحجازيين والعراقيين .

ومن المؤكد أنه لو بقي لنا فقه الأوزاعي كاملاً لرأينا فيه سمات أكثر وضوحاً لأعراف أهل الشام في عصره . ومثل ذلك يقال بالنسبة لأعراف المصريين في فقه الليث ، وإن كان الشافعي قد سجل منها كثيراً في مذهبه الجديد . أما أعراف العراقيين عامة والكوفيين خاصة فقد سجلت في فقه أبي حنيفة وأصحابه ، ومن المؤكد أيضاً أن ابن أبي ليلى والثوري كانا يرجعان إليها في شيء من فقه كل منهما .

وفي الحقيقة فإن في تحكيم أعراف الناس معنى من معاني رعاية مصالحهم ورفع الحرج

(١) راجع المفهوم الخامس في ( الاستحسان ) و ( مراعاة العرف ) في منهجه ، وراجع فكرة ( ازدواج المصادر ) في المقرر السابق .

(٢) راجع : الملحق بالقسم الرابع من الباب الأول ، الفصل الثالث ( ثانياً ) .

(٣) مختصر تنقيح الفصول ص ٧٢ .

(٤) راجع ( مراعاة الأعراف والعادات ) في منهجه .



عنهم ، بإجراء الأمور على ما عليه مألوفهم وتعاملهم . على أنه يجب أن ننبه إلى أن ما ذكره السرخسي من أن « العرف يسقط اعتباره عند وجود النص بخلافه »<sup>(١)</sup> أمر متفق عليه بين الفقهاء جميعاً دون استثناء ؛ لأنه يمثل مقرراً أولياً من مقررات التشريع الإسلامي ، وهو أنه لا ينظر إلى أي اعتبار آخر عند وجود النص المفصل ، ومن ثم لم نجد فقيهاً واحداً من فقهاء القرن الثاني يقرُّ عرفاً مخالفاً لنص أو إجماع أو أثر معتبر عنده . ويبدو من فروعهم أيضاً أنهم كانوا لا يكتفون بهذا الشرط وحده في إعمالهم للعرف ؛ بل كانوا يشترطون أيضاً أن يكون العرف موافقاً لمقررات التشريع ومقاصده العامة المتفق عليها ، من التيسير ورفع الحرج والضرر وتحقيق المصلحة ، وذلك كله مع أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

ويجب أن لا ننسى أن هناك أبواباً خاصة في الفروع الفقهية يكثر فيها اعتبار الفقهاء للأعراف والعادات بالشرطين السابقين ، وأعني : « الإيمان »<sup>(٢)</sup> و « الألفاظ المستخدمة في النصوص الدينية التي يُرْجَع إلى العرف في استعمالها »<sup>(٣)</sup> و « الأحكام التي تتطلب معرفتها رجوعاً إلى العادات واستقرائها » : مثل : أحكام الحيض والنفاس والولادة ، ونحوها عند النساء<sup>(٤)</sup> .

وقد كان الشافعي نفسه يترك القياس من أجل استقرائه التجريبي لعادات النساء في مثل ذلك ، وقد اعتبر بعض الباحثين هذا منه عملاً بالاستحسان ، بمعنى ترك القياس لما استقر بالتجربة والعادة . يقول الحجوي : « إن الشافعي أيضاً لم يخل من الاستحسان فقد ثبت أن أمد الحمل أربع سنين ، مع أن القياس يقتضي أن يكون تسعة أشهر ؛ لأنه غالب ما يقع ، والشريعة جاءت بالحكم بالغالب ، فقد حكمت بأن العدة ثلاثة قروء جرياً على الغالب في استبراء الرحم بالحيض ، مع اتفاقهم على أن الحامل قد تحيض نادراً »<sup>(٥)</sup> وبين

(١) انظر (مراعاة العرف) في منهج أبي حنيفة ، ومراجعته .

(٢) راجع (مراعاة العرف) عند أبي حنيفة ومالك في الباب السابق .

(٣) انظر : تخصيص عموم القرآن بالعرف والعادة اللغوية في الاستعمال عند مالك ، وهو أمر لا يخالفه فيه أحد من الفقهاء . راجع : أصول التشريع الإسلامي ص ٢٧٥ .

(٤) راجع : (مراعاة الأعراف والعادات) عند مالك ، و (رجوع الشافعي إلى نوع من الاستقراء التجريبي) في الباب السابق .

(٥) الفكر السامي ( ٦٧/١ ) ويبدو أن ما يرويه الحجوي من حيض الحامل نادراً راجع إلى وقوع ذلك من بعض النساء ، وهو صحيح على ضوء الطب الحديث والتجارب المعاصرة ، وعلى أية حال فهذا لا يطعن في أصل القول بأن الشريعة بَثَّت كثيراً من أحكامها على الغالب . وترك الشافعي للقياس هنا يضاف إلى تركه له فيما مر في الاستحسان .

الحجوي أن مستند هذا القول « هو الاستحسان محافظة على النسب وسدًا للذرائع ، وسترا على النسوة اللاتي يقعن في ذلك ؛ لأن إثبات الزنى عليهن صعب » (١) .

وفي نهاية الأمر : فلعل أكثر الأحكام الفقهية قبولاً للتغيير والتعديل هي الأحكام القائمة على اعتبار الأعراف والعادات ، القابلة للتغيير تبعاً لتغير ما هو سائد بين الناس . وقد رأينا أن من أسباب اختلاف بعض فروع أبي يوسف ومحمد عن فروع أبي حنيفة اختلاف الأعراف الاجتماعية التي سادت عصر أبي حنيفة وشاهدها (٢) ، وذلك بالرغم من أنه لم يفرق بين وفاة أبي حنيفة ووفاة آخر صاحبيه ما يصل إلى أربعين سنة .

وكما يعتبر عامل « الزمان » في تغير الأعراف يعتبر أيضاً عامل « المكان » ، حيث يختلف كثير من الأعراف المتعاصرة زمنًا في بلاد المسلمين باختلاف البيئة وتقاليدها والعلاقات الاجتماعية وظواهرها . وليس هناك ما يمنع من تحكيم عرف كل بلد فيه إذا استوفى الشرطين السابقين .

ولعل هذا هو ما كان يحدث في القرن الثاني فعلاً ، حيث كان الأوزاعي مثلاً يرجع إلى « عرف أهل الشام » في نفس الوقت الذي كان يرجع فيه أبو حنيفة إلى « عرف أهل الكوفة » ومالك إلى « عرف أهل المدينة » ... وهكذا .

\* \* \*

## ١٠ - الاستصحاب

ثبت أصل العمل بالاستصحاب بكثير من النصوص الدينية مثل : أنه ذكر للنبي ﷺ لرجل يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة ، فقال : « لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً » . ومثل قوله ﷺ : « إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً ؛ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن » ، ومثل : أنه كان ﷺ يجرى الأمور في معاملة الناس من أصحابه وغيرهم على ما عرف من أحوالهم ، حتى يقوم الدليل القطعي الظاهر على تغير هذه الأحوال ، فالمسلم على إسلامه ، والكافر على كفره ، ومالك الشيء على ما عرف من ملكه له - حتى يقوم الدليل القطعي على غير ذلك ، وأيضاً فإنه أوجب من أمور العبادة وغيرها ما ثبت بطريق الوحي ونفى ما عداه : فأوجب خمس صلوات وأمر بها ، ومقتضاه براءة ذمة المسلمين من صلاة سادسة ، ولم يطالب المسلمين بأن

(١) المرجع السابق ، ولاحظ تداخل المصادر وازدواجها في كلام الحجوي .

(٢) انظر : الملحق بالقسم الرابع من الباب الأول ، الفصل الثاني ، السبب الثاني .

يحرّموا على أنفسهم إلا ما ثبت تحريمه عن الله ورسوله ﷺ ، وهكذا . ففي سنة رسول الله ﷺ القولية والفعلية إقرار للعمل بمعاني الاستصحاب ، من استصحاب اليقين حتى يقوم الدليل على خلافه ، واستصحابه البراءة والإباحة الأصليتين .

وإذا ثبت ذلك في نصوص كثيرة ؛ فإنه لا عجب أن وجدنا كل فقهاء القرن الثاني يعملون بمعاني « الاستصحاب » ضمن ما يعملون به من سنة رسول الله ﷺ في مثل الحديثين السابقين ، وقياسًا على ما أقره رسول الله ﷺ فيما مقتضاه العمل باستصحاب البراءة والإباحة الأصليتين ، واستصحاب اليقين وطرح الشك .

ومن تطبيقات ذلك عند ابن أبي ليلى : قوله بأن لا زكاة في العسل استصحابًا للبراءة الأصلية ، حيث لم يرد فيه عنده خبر ثابت (١) .

كما نجد مسائل متعددة فيما نقل إلينا من فقه الأوزاعي ترجع إلى معاني الاستصحاب ، ومنها : استصحاب اليقين الذي لا شك فيه ، وطرح الشك فيما إذا قال لزوجته : « أنت طالق » ولم ينو عددًا من الطلاق (٢) .

وقد رجع مالك فيها إلى نوع بعيد من استصحاب الأصل لم نوافقه عليها فيها (٣) . وقد عمل أبو حنيفة أيضًا بالاستصحاب فيما نقل من فقه ، وتدلل بعض فروعها على أنه كان يرى أنه « حجة للدفع لا للإثبات » (٤) كما ذكره بعض الأصوليين منسوبيًا إلى مذهبه في عمومه . وقد وجدنا في فقه مالك في « المدونة » ما يدل بوضوح على أنه كان يرى أيضًا أن الاستصحاب حجة للدفع لا للإثبات (٥) . وأيضًا فقد أطلق مالك مصطلح « الذي عليه العمل أو الإجماع بالمدينة » على ما نعتقد أنه صادر عن استصحاب البراءة الأصلية (٦) . وهذا أيضًا من باب تداخل المصادر التشريعية وازدواجها .

أما الشافعي فقد عمل كثيرًا بمعاني الاستصحاب ، وقد عللنا لذلك في منهجه ، وبيننا ارتباطه برأيه في القياس والاستحسان وغيرهما (٧) . ويبدو من مراجعة مسائلة أنه كان أكثرهم عملًا بالاستصحاب ومعانيه ، كما يبدو من بعض فروعها في الشفعة وغيرها أنه كان يرى أنه حجة للدفع والإثبات معًا (٨) وهذا أيضًا من قبيل توسعه في العمل بالاستصحاب وآثاره .

(١) انظر ( استصحاب الأصل ) عنده .

(٢) انظر ( استصحاب الأصل ) عنده .

(٣) راجع ( الاستصحاب ) في منهجه .

(٤) راجع ( الاستصحاب ) في منهجه .

(٥) انظر ( الإجماع ) في منهجه .

(٦) راجع ( الإجماع ) في منهجه .

(٧) انظر ( الاستصحاب ) في منهجه .

(٨) انظر : محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢٥٣ ، وأصول التشريع الإسلامي ص ١٧٠ ومراجعتهما .

## ١١ - شرع من قبلنا

لا يمثل « شرع من قبلنا » مصدرًا تشريعيًا مستقلًا من مصادر التشريع الإسلامي ؛ لأن ما ينقل إلينا من شرائع الأمم السابقة على الإسلام لا يخلو : إما أن ينقل إلينا عن طريق كتبهم وما بأيدي رجالهم منها ، وذلك ما لا نسلم بصحته - في مجموعه - لثبوت التحريف فيه ، وإما أن ينقل إلينا بطريق صحيح عندنا - وهو نصوصنا الدينية في القرآن والسنة - وهنا يكون ما نقل إلينا منه داخلاً في نصوصنا ذاتها . وهذا لا يخلو أمره من ثلاثة احتمالات : الأول : ما دل الدليل على أنه مشروع في حقنا أيضًا ، فنكون مطالبين به بمقتضى أصولنا نفسها .

والثاني : ما دل الدليل على أنه منسوخ في حقنا ، فلا يكون شرعًا لنا .

والثالث : ما ورد في نصوصنا مما لم يدل عليه دليل بأنه مشروع أو أنه غير مشروع في حقنا .

وهذا هو مجال القول بين بعض الفقهاء والأصوليين فيما يسمى « شرع من

قبلنا »<sup>(١)</sup> . فماذا كان موقف ذوي المناهج منه في القرن الثاني ؟ .

في الحقيقة لا نجد أحدًا يصرح بموقفه منه . أما فروعهم جميعًا فليس فيها ما يدل على أن أحدًا منهم كان ينظر إلى العمل بشيء من ذلك على أنه عمل بمصدر مستقل يسمى « شرع من قبلنا » ويبدو أن أحدًا منهم لم يطف بذهنه قط شيء من هذا على أنه مصدر تشريعي مستقل ، ذلك أننا نجد أمثلة قليلة في فقه مالك وأبي يوسف ومحمد تدل على أنهم كانوا يعملون بهذا النوع الثالث على أنه جزء من نصوصنا التشريعية في القرآن والسنة ، وليس شيئًا مستقلًا عنهما ، فهم يلحقونه بالنوع الأول الذي ورد في نصوصنا ودلت أدلتنا على أنه مشروع في حقنا أيضًا ، مثل قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الضَّمَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ [البقرة: ١٨٣] .

وسبب هذا الإلحاق : أنه ورد في نصوصنا التشريعية ، ولم يقترن بما يفيد رده ، فوجب اعتبارنا مطالبين به في شريعتنا بصورة أصلية ؛ إذ لو كان الله سبحانه وتعالى قد نسخه في حقنا لنبه عليه في القرآن أو على لسان نبينا ﷺ كما فعل في النوع الثاني ، مثل قوله ﷺ : « وأحللت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي » . أما وقد أوردته مطلقًا في نصوصنا المحكمة فوجب اعتبارنا مطالبين به .

(١) انظر الأمثلة في ( شرع من قبلنا ) في منهج مالك .

وعلى هذا تنصرف إجازة مالك للسلم في الحيوان بما ورد في بقرة أصحاب موسى ، كما تنصرف إجازة محمد جواز القسمة بطريق المهاياة في الشرب ، وقول أبي يوسف بجريان القصاص بين الذكر والأنثى (١) ، وقد عرضنا لموقف أبي حنيفة منه .

وإذا كانوا يعملون بذلك على أنه جزء من نصوصنا التشريعية ذاتها ؛ فإنه يبدو أن أحدًا من ذوي المناهج في القرن الثاني لم يخالف في هذا ، ولم يعرض له أيضًا في مبحث مستقل ، ولم يشر إليه في فروعه ؛ لأنه لا وجه لتمييز شيء من نصوص القرآن والسنة بمبحث خاص أو أهمية خاصة ؛ لأن النصوص جميعًا تتساوى في حجيتها وإلزامها بحسب التفصيل العام المتبع عند كل فقيه . ومن ثم يقول السرخسي بحق - بعد أن بين مذهب أبي حنيفة وأصحابه- : « والشافعي في هذا لا يخالفنا ، وقد استدل برجم النبي ﷺ اليهوديين بحكم التوراة - كما نص عليه بقوله : « أنا أحق من أحياء سنة أماتوها » - على وجوب الرجم على أهل الكتاب ، وعلى أن ذلك صار شريعة لنبينا ﷺ » (٢) ، أي بعد ورود سنته به .

... وعلى هذا ليس هناك ما يمكن أن نعتبره دليلًا مستقلًا مما يطلق عليه مصطلح « شرع من قبلنا » ، وإنما عرضنا له ؛ لأنه يذكر أحيانًا بين أصول الفقه ، وأدلته ، فأردنا تحقيق الأمر فيه (٣) . وكما يقول الحجوي : « فإن الفقه الإسلامي شريعة مستقلة لم يدخلها الاقتباس ، ولا الأخذ من الشرائع قبلها أصلًا سوى ما قضى الله في كتابه وأمر نبيه بأخذه » (٤) ، وحينذاك فقد صار من شرعنا نفسه .

ويجب أن ننبه على أن هناك مبحثًا يلحق بهذه المسألة في بعض كتب الفقه وأصوله وكتب التوحيد ، وهو : هل كان نبينا ﷺ متعبدًا قبل البعثة بشريعة إبراهيم ، أو شريعة آدم ، أو نوح ، أو غيرهم ؟

أقوال متعددة : ويعجبني قول إمام الحرمين : « هذه المسألة لا تظهر لها ثمرة ، بل هي مسألة تاريخية تحتاج أن تؤيد بنقل صريح ، وأين هو ؟ » (٥) .

(١) راجع هذه الأمثلة ومستندهم فيها في « شرع من قبلنا » في منهجي أبي حنيفة ومالك .

(٢) أصول السرخسي (١٠٠/٢) .

(٣) الغزالي أيضًا لا يعتبره مصدرًا تشريعيًا أصلًا ، انظر : المستصفى (١٣٢/١) ، كما يقول أستاذنا الشيخ علي الخفيف بحق : « وشريعة من قبلنا إنما تكون شريعة لنا إذا أقرها الشارع الحكيم ، فرجعت بذلك إلى الكتاب والسنة » محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٢-٣ .

(٤) الفكر السامي (١٤/١ - ١٥) .

(٥) المرجع السابق ص ٦٤ وراجع : المستصفى (١٣٢/١ - ١٣٣) .

## ١٢ - المصطلحات الفقهية الخاصة

ونعني بها - كما سبق في الباب الأول<sup>(١)</sup> - الألفاظ الخاصة التي يستعملها الفقيه في التعبير عن حكم المسألة المتردد بين الحرمة والكراهة والإباحة والاستحباب والوجوب. ومن ثم يخرج عن هذا المفهوم المصطلحات الفقهية العامة التي يستخدمها الفقيه في التعبير عن مصادره التشريعية وأدلتها مثل: (الإجماع) و (الاستحسان) و (المصلحة المرسلّة) و (سد الذرائع) .. إلخ. بمفهومها عند كل منهم، وقد عرضنا لذلك في الباب السابق ثم في المقررات والنتائج السابقة من هذا الباب.

أما المصطلحات الفقهية الخاصة: فقد عرضت لأهمية استخلاصها عند كل فقيه<sup>(٢)</sup>. وفيما يتصل بالقرن الثاني - موضوع هذه الدراسة - فقد استخلصت المصطلحات التي كان يستخدمها زيد بن علي وأبو حنيفة ومالك والشافعي، وهم الذين دون فقهم كاملاً بين فقهاء القرن الثاني جميعاً، ذلك أن تسجيل معاني هذه المصطلحات يتطلب مراجعة فقه ذي المنهج نفسه، وتعبيره الخاص عما يقصده من معان يمكن فهمها من سياق كلامه، وتتبع استخدامه للمصطلحات المتشابهة واستخلاص فكرة موحدة منها.

وقد تبين لي أن هناك فروقاً واضحة بين المفاهيم التي يستخدم فيها هؤلاء الفقهاء بعض الألفاظ المتحددة الصيغة؛ ومن ذلك: أن زيد بن علي كان يستخدم مصطلح (سنة مؤكدة) بمعنى الفرض الذي لا يحل تركه، في حين كان أبو حنيفة يستخدم مصطلح (سنة لا يجوز تركها) بمعنى السنة المؤكدة التي لا تصل إلى الفرض.

وكان مالك يستخدم مصطلح (الكراهة) بمعنى (المحرم الذي لا ينبغي فعله)، على حين كان أبو حنيفة يستخدمه في معان متفاوتة الدرجة في الميل إلى الحرمة، وأقصاها المحرم الذي لا يجوز فعله بحال. وكان الشافعي يستخدم نفس المصطلح في المعنى الذي استقر بين الفقهاء المتأخرين مما يستحسن عدم فعله وإن لم يجب تركه، ولكن الشافعي كان يقيد استعماله عندئذ بما يفهم منه هذا المعنى في وضوح<sup>(٣)</sup>، وهكذا كان يفعل زيد بن علي. وكانوا جميعاً يستخدمون مصطلح (لا أرى بأساً) فيما يجوز عمله من غير كراهة ولا استحباب ولا وجوب. وكان أبو حنيفة ومالك والشافعي يستخدمون مصطلح (لا خير فيه) أو (لا يصلح) أو (لا يطيب) بمعنى

(١) انظر: المصطلحات الفقهية في (المجموع). (٢) المرجع السابق.

(٣) راجع (المصطلحات الفقهية الخاصة) في منهجه.

المحرم الذي لا يجوز .

وكانوا يستخدمون مصطلح ( أحب ) أو ( أستحب ) فيما يندب فعله من غير وجوب . وقد تفرد كل منهم بعد ذلك بمصطلحات خاصة يستخدمها بمعان خاصة به <sup>(١)</sup> ، ولعل أبرزها مصطلح ( الفرض ) ومصطلح ( الواجب ) عند أبي حنيفة وأصحابه خاصة ، حيث يعني المصطلح الأول عندهم : ما ثبت قطعاً بالكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع مثل : وجوب الصلاة ، ويستخدمون الثاني فيما يجب الالتزام به لكن لم يثبت على وجه اليقين القاطع ، مثل : تعيين قراءة الفاتحة بالذات في الصلاة . على حين أن الشافعي وغيره من فقهاء القرن الثاني - فيما نقل إلينا - يستخدمون لفظ ( الواجب ) بمعنى لفظ ( الفرض المحتم عمله ) تمامًا لا فرق بينهما <sup>(٢)</sup> .

وإذا صح ذلك وغيره مما تفرد به كل منهم ؛ فإنه يجب على كل قارئ لفقه هؤلاء الأئمة وكلامهم أن يلتزم بالمفهوم الخاص الذي كان يقصده كل منهم في كل مصطلح استخدمه . وليست هذه المحاولة - في نهاية الأمر - إلا إسهامًا صغيرًا - في دائرة القرن الثاني وحده - فيما أشرت إليه من أهمي استخلاص كل مصطلحات الفقه الإسلامي مع مراعاة اختلاف المناهج والنزعات والعصور <sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

### ١٣ - بين التفكير الواقعي والفقه الافتراضي

تفاوت ذوو المناهج في القرن الثاني - ممن سجل فقههم كاملاً - في مدى التزام كل منهم بواقعية التفكير الفقهي أو افتراض مسائل متخيلة لا تمثل واقعًا مواجهًا ، ثم استنباط أحكام لها بناء على أصول كل منهم .

أما زيد بن علي فلم أجد في ( المجموع ) المسند إليه شيئًا مما عرف بعد عصره بالفقه الافتراضي ، فكل الصور الفقهية التي تطالعنا في ( المجموع ) صور واقعية مما كان يحدث فعلاً في عصر زيد وبيئته ، وأكثرها مما كان أبو خالد يسأله عنها ، وقد عللت لذلك بما يتمشى مع عصر زيد وظروفه الخاصة <sup>(٤)</sup> .

(١) راجع : المصطلحات الخاصة في الباب السابق .

(٢) المرجع السابق . (٣) راجع : المصطلحات الفقهية في ( المجموع ) .

(٤) انظر ( المجموع بين التفكير الواقعي والفقه الافتراضي ) فيما سبق .

وأما أبو حنيفة وأصحابه : فقد كان من أهم ما يميز فقههم اتجاههم الواضح إلى كثرة التفريع وكثرة المسائل المفترضة التي يستنبطون لها أحكامًا بناء على أصولهم وخطتهم التشريعية . ولسنا نجد بين فقهاء القرن الثاني جميعهم من يتساوى مع أبي حنيفة وأصحابه في هذه النزعة الواضحة . وقد عللت لذلك أيضًا بما ورد على لسان أبي حنيفة مما يتمشى مع منهجه وظروفه (١) .

وأما مالك بن أنس : فقد تحدثت عن شدة أمر الفتوى عليه ، حتى فيما يسأل عنه مما هو واقع يحتاج إلى استنباط حكم ، وتحدثت عن نقده لبعض معاصريه من الفقهاء لإكثارهم من الفتوى ، ومقارنته بينهم وبين أسلافهم الذين سادتهم روح عامة من كراهية الإفتاء بالرأي والتوسع فيه ، وتحدثت عن رفضه أن يفتي إلا فيما تحته عمل ، ثم عن نزعة الواضحة جدًا إلى التوقف في الفتوى ؛ حتى لقد اقترن اسمه بكلمة ( لا أدري ) - كما سبق - وهذا كله على نزعة واضحة جدًا لحصر فتاويه فيما هو واقعي ، بل وتوقفه بعد في شيء مما هو واقع مواجه مما لا يستطيع أن يصل فيه إلى ما يطمئن إليه . وهذا يبدو واضحًا جدًا في ( الموطأ ) يصفة خاصة .

لكننا نلاحظ أيضًا أن ( المدونة ) تحتوي كثيرًا من الصور الفقهية المفترضة التي تتشابه مع فقه أهل العراق المفترض ، والسبب في هذا هو أن أول من جمعها - كما سبق (٢) - أسد بن الفرات الذي كان مما جرى بينه وبين مالك أنه لما أكثر عليه السؤال فيما هو مفترض أوصاه مالك بالرحيل إلى العراق ، فارتحل إليها وتفقه على أبي يوسف ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة ، ثم قدم إلى مصر بعد ذلك وقصد عبد الله بن وهب صاحب مالك بما دونه من فقه أبي حنيفة وأصحابه ، وقال له : هذه كتب أبي حنيفة ، وسأله أن يجيب فيها على مذهب مالك ، فتورع ابن وهب وأبى ، فذهب إلى عبد الرحمن بن القاسم ، فأجابه إلى ما طلب ، حيث أجاب فيما حفظ عن مالك بقوله ، وفيما شك فيه قال : ( أخال ) و ( أحسب ) و ( أظن ) وفرع في كثير من المسائل على أصول مالك وفتاويه ، وقد احتج سحنون أيضًا لبعض مسائل المدونة بالأثار من روايته ، من موطأ ابن وهب وغيره (٣) . فأصل المسائل التي في ( المدونة ) إذن إنما هي مسائل العراقيين التي كان مالك قد أجاب في حياته على شيء منها - مما يتمشى مع نزعته السابقة في الإفتاء - ثم فرع بعض أصحابه الإجابة عن بقية المسائل على أصول مالك وما أفتى فيه . وقد كان

(١) راجع ( الفقہ الافتراضي وكثرة التفريع ) في منهجه .

(٢) المرجع السابق .

(٣) راجع ( مالك وفقهه ) .



عبد الرحمن بن القاسم خاصة هو الذي تولى معظم هذه المهمة ؛ لأنه هو الذي قيل عنه : إنه « سأل مالكا عن دقائق الفقه <sup>(١)</sup> ، ومن ثم كان مهياً تماماً لهذه المهمة حيث كان محافظاً لأصول مالك مطلقاً على دقائق آرائه في الفروع .

وبهذا كله لا يتعارض ما نجده في ( المدونة ) مع ما استخلصناه من نزعة مالك الواقعية في الإفتاء والاقتصار فيه حيث لا يصح نسب كل ما في ( المدونة ) إلى فتوى مالك الصريحة فيه ، وإن كانت ( المدونة ) في مجموعها تنسب لمذهب مالك .

ثم إننا نجد عند الشافعي أيضاً صوراً مفترضة على التفصيل السابق الذي ذكرته في منهجه <sup>(٢)</sup> . وبالرغم من أن كتاب ( الأم ) « أكثره بعيد عن المسائل الخيالية » - كما يقول الأستاذ الحضري بحق <sup>(٣)</sup> - فإننا نجد فيه أيضاً هذه الصور المفترضة ، وإن كانت لا تصل في عددها إلى ما نجده في فقه أبي حنيفة وأصحابه . ويجب أن نتلمس سبب ذلك في أن الشافعي تتلمذ على مالك كما تتلمذ على محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة الذي وصف بحق بأنه : « أكثر أصحاب أبي حنيفة تفريقاً » <sup>(٤)</sup> ، وهذا بالإضافة إلى ما كان يملكه الشافعي من قدرة ذاتية في الاستدلال والحوار وضرب الأمثال وتناول المسائل من شتى وجهاتها ومختلف احتمالاتها والأخذ والرد في ذلك ، وكل هذا يهيئه لشيء من التفريع والافتراض نجده في فروعه .

\* \* \*

#### ١٤ - الرأي بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ

اتفق أبو حنيفة ومالك والشافعي في أنه يجب على المجتهد أن يتبع نتائج اجتهاده إذا كان أهلاً للاجتهاد واستفرغ فيه وسعه ، ولا يضره بعد ذلك أن تتعدد نتائج المجتهدين ، فإن الحق عند الله واحد ، ولكن الفقيه لا يكلف إلا وسعه . ومن ثم إذا اختلفت نتائج الاجتهاد فإن أحداً منهم لم يكن يقطع بأن ما أداه إليه اجتهاده هو الحق الذي لا احتمال فيه لخطأ ، بل إن كلاً منهم صرح باحتمال الخطأ في اجتهاده ، وأمروا أصحابهم وتلاميذهم بالعدول عن كل رأي لهم يتبين خطؤه بصورة قاطعة . وقد كان كل منهم

(١) نفس المرجع .

(٢) راجع ( المسائل التقديرية والفقه الافتراضي ) في منهجه .

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٧٩ - ٢٨١ . (٤) تاريخ بغداد ( ٢٤٦/١٤ ) .

يرجع هو أيضًا إلى ما تبين فيه وجب الصواب ، تاركًا اجتهاده الأول الذي تبين له خطؤه بصورة قاطعة (١) .

ويقول الشوكاني بحق إن حديث : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر » - وهو حديث صحيح - يدل على أن الحق عند الله واحد ، لكنه حتى الذي يخطئ في تعرفه بعد أن يبذل فيه جهده فله أجر » (٢) .

وهو يشهد لما اتفق فيه الأئمة الثلاثة ، ولعل جميع الفقهاء في كل العصور متفقون فيه (٣) . ونلاحظ أنه بالرغم من اتفاق الأئمة الثلاثة في إمكان الخطأ في اجتهاد كل منهم فقد تمايزوا فيما بينهم في النزعة إلى الإكثار أو الإقلال من الفتوى ، فأبو حنيفة يجيب عن كل ما يسأل عنه ولا يتخرج من كثرة الفتوى ولو فيما يقع ، ويفرع مسائل مفترضة متخيلة ليجيب عنها بناء على أصوله ، ويعلل لذلك بأن العلماء يجب أن يستعدوا للبلاء قبل وقوعه ، فإذا ما وقع كانت أحكامه معدة عندهم (٤) .

ومالك يتخرج من كثرة الإفتاء ويكثر من التوقف خشية خطأ الرأي ومجانبة الصواب ، واتباعًا منه لنزعة السلف الواضحة في ذلك . والشافعي يقف بينهما موقفًا وسطًا يجيب فيه عما يسأل عنه بحسب ما يؤديه إليه اجتهاده ، لكن لا يوغل في التخيل وفرض المسائل والاستنباط لها على النحو الذي نجده عند أبي حنيفة وأصحابه . وذلك كله نتيجة لاجتهاد كل منهم فيما يجب أن تكون عليه الفتوى والنظر الفقهي ، ولكل وجهة نظره ، وكل مأجور فيما أداه إليه اجتهاده في ذلك . ولعل موقف الشافعي الذي يتوسط النزعتين هو ما نميل إليه .

ولعل إدراك جمهور المسلمين على مر العصور لحقيقة أن اختلاف المجتهدين في الفروع الفقهية نتيجة طبيعية لما خلقه الله تعالى من تباين عقولهم واختلافها - هو الذي جعل الخليفة العباسي المنصور يتوقف عن محاولة تطبيق ما دعاه إليه ابن المقفع في (رسالة الصحابة) المشهورة ، حيث دعاه إلى توحيد الأحكام في الفروع الفقهية ، حين كتب إليه يقول : « ... ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين وغيرهما من

(١) راجع (الرأي بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ) في الباب السابق .

(٢) إرشاد الفحول ٢٤٣ .

(٣) راجع مثلاً : (اجتهاد الرأي بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ) في منهج (المجموع) .

(٤) راجع (الفقه الافتراضي وكثرة التفريع) في منهجه .

الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال ، فيستحل الدم والفرج بالحيرة وهما يحرمان بالكوفة ، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى . غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين في دمائهم وحرمهم ، يقضى به قضاة جائز أمرهم وحكمهم ، مع أنه ليس مما ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا لج بهم العجب مما في أيديهم والاستخفاف ممن سواهم ، فأقحمهم ذلك في الأمور التي يشفع بها من سمعها من ذوي الألباب .

أما من يدعي لزوم السنة منهم فيجعل ما ليس له سنة حتى يبلغ ذلك به إلى أن يسفك الدم بغير بينة ولا حجة على الأمر الذي يزعم أنه سنة . وإذا سئل عن ذلك لم يستطع أن يقول : أهريق فيه دم على عهد رسول الله ﷺ أو أئمة الهدى من بعده . وإذا قيل لهم : أي دم سفك على هذه السنة التي تزعمون ؟ قالوا : فعل ذلك عبد الملك بن مروان أو أمير من بعض أولئك الأمراء . وأما من يأخذ بالرأي فيبلغ به الاعتزام عن رأيه أن يقول في الأمر الجسيم من أمر المسلمين قولاً لا يوافق عليه أحد من المسلمين ، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه ، وهو مقرر أنه رأي منه لا يحتج بكتاب ولا سنة .

فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس ، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك ، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم له عليه ، وينهى عن القضاء بخلافه ، وكتب بذلك كتاباً جامعاً عزمًا - لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً ، ورجونا أن يكون اجتماع السير قرينة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه . ثم يكون ذلك من إمام آخر آخر الدهر إن شاء الله .

فأما اختلاف الأحكام فهو إما شيء ماثور عن السلف غير مجمع عليه ، يديره قوم على وجه ويديره آخرون على وجه آخر - فينظر فيه إلى أحق الفريقين بالتصديق وأشبه الأمرين بالعدل . وإما رأي أجراه أهله على القياس ، فاختلف وانتشر ما يغلط في أصل المقايسة وابتدأ الأمر على غير مثاله ، وإما لطول ملازمته القياس ، فإن من أراد أن يلزم القياس ولا يفارقه أبداً في أمر الدين والحكم وقع في الورطات ومضى على الشبهات وغمض على القبيح الذي يعرفه ويصره فأبى أن يتركه كراهة ترك القياس » (١) .

وبالرغم من صدق الملاحظة التي دفعت ابن المقفع إلى اقتراحه هذا - فإن حلم توحيد نتائج الاجتهاد في الفروع الفقهية كلها مر بعيد المنال ، بل هو مستحيل في الحقيقة ، حتى لو اتحدت أصولهم العامة وأدلتهم الخاصة فيها <sup>(١)</sup> ، وذلك أيضًا أمر بعيد المنال . لكن يجب أن لا تروعنا هذه الظاهرة في الفقه الإسلامي بعامة ؛ لأن رسول الله ﷺ أقر - في أحاديث مشهورة - تعدد نتائج الاجتهاد تبعًا لتعدد وجهات النظر فيما هو مجال له . ومن ذلك أن رجلين خرجا في سفر ، فحضرت الصلاة وليس معها ماء ، فتيما وصليا ، ثم وجدا الماء قبل انقضاء وقت الصلاة ، فتوضأ أحدهما وأعاد صلاته ، ولم يعد الآخر ، فلما قدما على رسول الله ﷺ وأخبراه ، قال للذي لم يعد : « أصبت السنة وأجزأتك صلاتك » ، وقال للذي توضأ وأعاد : « لك الأجر مرتين » فأقر كلاً <sup>(٢)</sup> منهما على اجتهاده .

ولما أمر الله رسوله ﷺ بغزو بني قريظة لخيانتهم العهد قال الرسول ﷺ لأصحابه : « من كان سامعًا مطيعًا فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة » ؛ فخرج المسلمون سرعًا ، وأدركتهم صلاة العصر في الطريق ، فقال بعضهم : لقد نهينا عن الصلاة حتى نصل بني قريظة ، فلم يصلوا حتى وصلوا إليها ليلاً ، وقال الآخرون : لم يرد رسول الله ﷺ منا تأخير الصلاة حتى نأتي بني قريظة ، وإنما أراد سرعة النهوض ، فصلوا في الطريق . ولما علم رسول الله ﷺ بذلك أقر كلاً من الفريقين <sup>(٣)</sup> على اجتهاده في فهم النص ، حيث فهمه بعضهم بحرفيته ، وعمل الآخرون بمغزاه مع التجاوز عن حرفيته .

وفي الحقيقة فلقد أثرى الفكر التشريعي الإسلامي على مر العصور بنتائج عقول المجتهدين بصورة مزدهرة لم يكن لها مثيل ، أما الاختلاف في بعض نتائج اجتهادهم فهو أمر يقره التشريع الإسلامي - كما سبق - وهذا الإقرار ناشئ عن احترام العقل البشري وما يمكن أن يؤدي إليه في مجال التعرف على الحقيقة . على أننا يجب أن ننبه على أن اختلاف المجتهدين عندئذ إنما يدور في نطاق الجزئيات التي لا تعرض لشيء من أصول الإسلام الرئيسة المسلم بها ، وهي التي لا يجوز لمسلم الجدل فيها ولا يسعه الخلاف فيما يتصل بها . وقد أشار الشافعي في مواطن كثيرة من الرسالة والأم إلى الفرق

(١) راجع - على سبيل المثال - اختلاف الفقهاء في تفسير كثير من أفعال رسول الله ﷺ المتفق على وثباتها وصورتها أيضًا فكيف بالاختلاف الناتج عن اختلاف الأدلة والأصول ، ولكل فيما يعمل به وجهة نظر معقولة قابلة ؛ لأن تكون هي الصواب ، ولكن ليس على سبيل القطع في إحداها .

(٢) الحديث رواه أبو داود ( كتاب الطهارة ) .

(٣) الحديث في صحيح البخاري ، كتاب المغازي .

بين نوعي الاختلاف مما عرضنا له في منهجه (١) .

\* \* \*

## ١٥ - أهل الرأي وأهل الحديث

مما لا شك فيه أن مصطلحي ( أهل الحديث ) و ( أهل الرأي ) كانا معروفين في القرن الثاني الهجري ، وتدل على ذلك نصوص كثيرة ، منها : ما روي عن أبي ثور (٢) من قوله - في روايات متعددة - : « لما ورد الشافعي العراق جاء حسين الكرايسي (٣) - وكان يختلف معي إلى أصحاب الرأي - فقال : قد ورد رجل من أصحاب الحديث يتفقه ، فقم بنا نسخر به . فقمتم وذهبنا حتى دخلنا عليه ، فسأل الحسين عن مسألة ، فلم يزل الشافعي يقول : ( قال الله ) و ( قال رسول الله ﷺ ) ، حتى أظلم علينا البيت ، فتركنا بدعتنا واتبعناه » (٤) .

أما ( أهل الحديث ) : فهم الذين اتجهوا إلى السنة باعتبارها مكملاً للقرآن الكريم ، واتجهوا إلى جمع الأخبار والآثار وتطبيقها ، وضيقوا دائرة الرأي والقياس فلم يلجأوا إليها إلا عند الضرورة ، وكرهوا كثرة الفتوى وتفريع المسائل والاستنباط لما لم يكن . « وأما أهل الرأي والقياس : فإنهم رأوا الشريعة معقولة المعنى ، رأوا لها أصولاً عامة نطق بها القرآن الكريم وأيديتها السنة ، ورأوا كذلك لكل باب من أبواب الفقه أصولاً أخذوا من الكتاب والسنة ، وردوا إليها جميع المسائل التي تعرض من هذا الباب ولو لم يكن فيها نص . وهم بالنسبة للسنة كأوليين متى وثقوا من صحتها ، إلا أنهم لا يستكثرون من روايتها ثقة بما عندهم من الأصول ، ولما تقدم من رأيهم في السنة (٥) ، وإذا رأوا منها ما يخالف تلك الأصول وثبت عندهم لم يتأخروا عن العمل به ، وإذ ذلك يسمونه ( استحسناتاً ) » (٦) .

(١) راجع ( الاجتهاد بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ ) في منهجه وانظر : الأم ( ٤٧٢/٧ - ٢٧٥ ) .

(٢) هو إبراهيم بن خالد بن اليمان الكلبي البغدادي المتوفى سنة ٢٤٠ هـ ، ويذكر بين أصحاب الشافعي العراقيين . راجع الانتقاء ص ١٠٧ . وتاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٣) هو أبو علي الحسين بن علي الكرايسي المتوفى سنة ٢٥٦ هـ ، وأحد أصحاب الشافعي العراقيين . انظر : الانتقاء ص ١٠٦ ، وتاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٥٨ .

(٤) آداب الشافعي ومناقبه ص ٦٥ . (٥) يقصد وجوب توثيق صحتها بدقة لانتشار الوضع .

(٦) تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٩٧ .

وقد درج كثير من الباحثين على اعتبار العراق موطن أهل الرأي واعتبار الحجاز موطن أهل الحديث ، وعللوا له <sup>(١)</sup> بكثرة الآثار الروية في الحجاز بالنسبة لما عتد أهل العراق مما احتاج معه العراقيون إلى استعمال الرأي ، وأيضًا لأن انتشار حركة وضع الحديث في العراق - حيث كان موطن الشيعة والخوارج وأهل الجدل - دفع فقهاءه إلى التشدد في قبول الرواية ، فقلت الرويات المقبولة عندهم أيضًا ، كما كان للاختلاف البيئي بين الحجاز والعراق أثر في ذلك حيث كان العراق بلدًا زراعيًا محتضرًا خلفت فيه دولة الفرس أنواعًا من العادات والمعاملات والنظم لم يكن لها مثل في الحجاز التي قلما وجدت تغييرًا في نظمها وعاداتها - إلى هذه الفترة - عما كان عليه العهد في العصر الإسلامي الأول ، فاحتاجت الحياة بالعراق إلى كثير من إعمال الرأي فيما لم ترد به النصوص .

ويعقب أستاذنا الشيخ علي الخفيف على ذلك بقوله : « ولسنا نعني بهذا أن فقهاء الحجاز قد أهملوا الرأي واستغنوا عن القياس ، ولا أن فقهاء العراق قد استغنوا عن الآثار . بل كان الجميع يؤمنون بأن الكتاب والسنة كلاهما أصل التشريع الإسلامي . وغاية الأمر : أن الفارق بينهم هو أن أهل العراق كانوا أكثر استعمالاً للقياس من أهل الحجاز ، وأن أهل الحجاز كانوا أكثر استعمالاً وعملاً بالآثار ؛ لأنهم كانوا أكثر حفظًا وأقل تشددًا في الأخذ بها » <sup>(٢)</sup> .

فإذا أردنا أن نطبق ذلك كله على ذوي المناهج في القرن الثاني بحسب ما تبين لنا من مناهجهم ؛ فإنه يجب أن نفرق أولاً بين مصطلح ( أهل الحديث ) بهذا المعنى وبين مصطلح ( المحدثون ) كما أشرنا إليه في التمهيد ، ذلك أن أصحاب الحديث قوم من الفقهاء ذوي الاتجاه المعين في استخلاص الأحكام في فروعهم ، أما ( المحدثون ) فهم ( حفاظ الحديث ورواته ، ونقاد رواته من رجال الجرح والتعديل ) ، ومعظم هؤلاء لا ينطبق عليهم في الحقيقة وصف ( الفقيه ) بمعناه الاصطلاحي كما فصلنا القول فيه ، فهم خارجون عن هذه المقارنة أصلاً ؛ لأنها بين فقهاء بصفة أساسية .

فإذا أتينا إلى تطبيق هاتين النزعتين على ذوي المناهج في القرن الثاني ، فإننا نلاحظ أنهم جميعًا عملوا بالرأي والقياس ( ما عدا ما روي عن جعفر الصادق في ذلك ) . وكما تبين في الباب الأول فقد عمل بالرأي والقياس كل من زيد بن علي وابن أبي ليلى وأبي

(١) راجع مثلاً : المرجع السابق ص ١٣٦ ، والإمام الشافعي لمصطفى عبد الرازق ص ٤٦ - ٤٨ ، وتمهيد

لتاريخ الفلسفة ص ٢٠٨ - ٢١٣ ومحاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٢) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ١٩٧ .

حنيفة والأوزاعي والثوري والليث بن سعد ومالك والشافعي . لكنهم جميعًا لا يتساوون في مدى عمل كل منهم بذلك ، حيث نجد فروقًا واضحة في دائرة عمل كل منهم بالرأي والقياس بحسب ما تبين تفصيلًا في الباب الأول وفي المقررات السابقة من هذا الباب . ومما لا شك فيه أن أبا حنيفة وأصحابه أكثرهم عملًا بالقياس والرأي المتمثل في (الاستحسان ) ، فلقد أكثروا من العمل بها إلى حد اعتبر فيه القياس محور تفكير أبي حنيفة الفقهي كله (١) .

وأما الأوزاعي والثوري فكانا يعملان بهما في حدود ضيقة بدت في عدد المسائل التي وجدناها لكل منهما في ذلك . وكانت دائرة العمل بالرأي والقياس عند الليث أضيق مما هي عليه عند الأوزاعي والثوري حتى أن المسائل التي وجدناها عنده مما يمكن أن نرجعها إلى القياس تصل إلى حد الندرة .

ولقد وجدنا شيئًا من الأقيسة لزيد بن علي ، وكثيرًا من الأقيسة لابن أبي ليلى الذي قيل عنه : إنه كان يفتي بالرأي قبل أبي حنيفة (٢) .

وأما مالك بن أنس فهو يعمل بالقياس كما سبق ، لكن مجموع أقيسته أقل بكثير من مجموع أقيسة أبي حنيفة وأصحابه ، وذلك أنه حكم في شيء كثير من فقهه (عمل أهل المدينة ) ، وهو - في مجموعه - نوع من الاتباع ، أو الرغبة الواضحة في الاتباع ، لكنه إلى جانب ذلك يعمل بالاستحسان والمصلحة المرسله التي يكثر منها وهي رأي أيضًا .

وأما الشافعي فهو - بحق - النتاج الأوسط المنتخب من الفكر الفقهي في القرن الثاني كله على اختلاف نزعاته بين الرأي والاتباع ، فقد أعطى أهمية كبيرة للنصوص ووسع مجال العمل بها (٣) ، ثم إنه حصر معظم عمله بالرأي في دائرة القياس على النصوص ، وأمعن في القياس عندئذ ما دام يرجع فيه إلى الدلائل التي نصبها الشرع للمجتهد والقائس ، لكنه أيضًا - في عمله - لم يغفل العمل ببعض مفاهيم (الاستحسان ) ( والمصلحة المرسله ) كما سبق ، وإن كان لا يكثر من الاستحسان إكثار أبي حنيفة وأصحابه ، كما لا يكثر من المصلحة إكثار مالك .

فما الذي يقودنا إليه ذلك كله ؟

أن الفروق بين ذوي المناهج في القرن الثاني فيما يتصل بمفهومي نزعتي ( الرأي )

(١) راجع : ( الاستحسان ) في منهجه . (٢) راجع ( ابن أبي ليلى وفقهه ) .

(٣) راجع ( خبر الواحد ) عنده ، مقياسه ودائرة العمل به .

و(الحديث) كانت نسبية، تختلف في درجة العمل بكل من المصادر، لكنها لا تختلف أبدًا في أصل هذا العمل، فكلهم يعمل بالقياس والرأي<sup>(١)</sup>، وكلهم متبع لما صح لديه - بحسب مقاييسه - من الحديث والأثر. فالأمر كما يقول الأستاذ أحمد أمين بحق: «.. فمن هذا ترى أن مسالك الأئمة من أصحاب الرأي وأصحاب الحديث تكاد تكون واحدة في العدد، ولكن الاختلاف إنما هو في سعة الدوائر وضيقها، فإن ضاقت دائرة الحديث واتسعت دائرة الرأي عند الأولين؛ كان الأمر على العكس عند الآخرين. أما عدد الدوائر نفسها فتكاد تكون واحدة»<sup>(٢)</sup>.

ومن ثم يصح ما ذكره الدكتور علي حسن عبد القادر في قوله: «إنه كان يسود الرأي بأن مالكا ضد مدرسة العراق التي تقول بالرأي» ولكننا بالنظر إلى كتاب (الموطأ) نرجع برأي آخر، فإن مالكا قد استعمل فيه الرأي بكفاية لكي يسد به الحاجة التي تستدعيها الحياة العملية، ولا تفي بها النصوص الموجودة، وهنا أحس في نفسه بالمقدرة الكافية على أن يبدي رأيه في الوقائع التي لا توجد فيها سنة مدنية أو إجماع مدني، واستعمل الرأي كثيرا حتى قيل في سبيل الاتهام له: (إنه قد تعرق)<sup>(٣)</sup>.

وفي اعتقادي أن الفروق قد ضاعت بين من يطلق عليهم (أصحاب الحديث) ومن يطلق عليهم (أصحاب الرأي)، وذلك في النصف الثاني من القرن الثاني بسبب اتصال كل من الطائفتين بالأخرى، بحيث تردد أبو يوسف ومحمد بن الحسن على الحجاز، عدلاً شيقاً من آرائها التي خالفا فيها أستاذهما<sup>(٤)</sup>، كما أن الأوزاعي لقي أبا حنيفة والثوري وجادلها<sup>(٥)</sup>، ولقي الليث أبا حنيفة أيضا، كما لقي أبو حنيفة مالكا واعترف له مالك بالفقه<sup>(٦)</sup>.

أما الشافعي فقد كان هو الذي جمع بين فقه كل الأمصار الإسلامية في عهده<sup>(٧)</sup>، ولعل الفرق بين الاتجاهين كان أكثر وضوحاً في طبقة العلماء الذين سبقوا هذه الطبقة؛ أعني في عهد سعيد بن المسيب وربيعة الرأي وإبراهيم النخعي ومعاصريهم.

... وعلى ضوء هذا كله نستطيع - كما سبق في مواضع متفرقة من التمهيد والباب الأول - أن ننظر إلى ما يذكره بعض مؤرخي التشريع الإسلامي من وضع فقهاء القرن الثاني في أصحاب الحديث أو في أصحاب الرأي: أما الشهرستاني فيذكر بين أصحاب الحديث

(١) ما عدا ما أثر عن جعفر الصادق طبعا في ذلك، وقد سبقت الإشارة إليه.

(٢) ضحى الإسلام (٢١٢/٢ - ٢١٣). (٣) نظرة عامة ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

(٤) راجع: الملحق بالقسم الرابع من الباب الأول. (٥) انظر: (الأوزاعي وفقهه).

(٦) انظر: (أبو حنيفة وفقهه). (٧) انظر: (الشافعي وفقهه).



مالكاً والشافعي والثوري ، وأصحاب أبي حنيفة وحدهم هم عنده أصحاب الرأي (١) .  
 وأما ابن قتيبة فقد ذكر الليث بين أصحاب الحديث ، بينما ذكر ابن أبي ليلى وأبا  
 حنيفة والأوزاعي والثوري ومالكاً بين أصحاب الرأي (٢) .  
 وأما ابن النديم فقد ذكر مالكاً وأبا حنيفة والشافعي بين ( الفقهاء ) ، ثم ذكر الثوري  
 والأوزاعي بين ( فقهاء أصحاب الحديث ) (٣) .  
 كما ذكر الخطيب البغدادي ، الثوري بين ( فقهاء أصحاب الحديث ) (٤) .  
 وذكر الأستاذ محمد الحضري وغيره أن الأوزاعي كان « من رجال الحديث الذين  
 يكرهون القياس » (٥) .

وهذا كله يدل على أن الفروق بين فقهاء القرن الثاني - فيما يتصل بهاتين النزعتين - كانت  
 نسبية ، فمن نظر إلى مطلق العمل بالرأي - مثل ابن قتيبة - اعتبر الأوزاعي والثوري من فقهاء  
 الرأي ، ومن نظر إلى ضيق حدود العمل بالرأي والقياس عندهما - بالمقارنة إلى أبي حنيفة  
 وأصحابه مثلاً - اعتبرهما من أصحاب الحديث ، ومن قارن بين دائرة العمل بالقياس  
 والاستحسان عند أبي حنيفة وعند مالك أو الشافعي اعتبر أبا حنيفة وأصحابه وحدهم  
 أصحاب الرأي - مثل الشهرستاني - وذلك مع أن مالكاً والشافعي لا يخلوان من العمل  
 بالقياس والاستحسان كما سبق - وإن كانا لا يصلان في ذلك إلى الحد الذي عمل به أبو  
 حنيفة وأصحابه بهذين المصدرين ، مضافاً إلى ذلك شهرة أبي حنيفة وأصحابه على مر العصور  
 بالإيغال في إعمال الرأي والقياس والاستحسان ، وشهرة مالك باتباعه لعمل أهل المدينة ،  
 وشهرة الشافعي بدفاعه العظيم عن الحديث ، مما سبق أن تناولناه تفصيلاً في الباب السابق .

\* \* \*

### ١٦ - تعليقات ومراجعات

هذه بعض الآراء التي تدور حول مباحث هذه الدراسة وما يتصل بها على وجه  
 العموم ، وقد انتخبنا من بين الكثير جداً من الدراسات والبحوث التي قدمها الدارسون  
 حول موضوعها ؛ نظراً لاتصالها الوثيق بشيء من موضوع هذه الدراسة ، ولاحتوائها

(٢) المعارف ص (١٦٩ - ١٧٣) .

(١) الملل والنحل (١٢٢/١) .

(٤) تاريخ بغداد (٢٤١/١٣) .

(٣) الفهرست ص ٢٢٥ - ٢٣٤ .

(٥) انظر : ( القياس ) عند الأوزاعي ، ومراجعته .

على شيء مما أرى فيه أهمية خاصة فيما يتصل بها .

وسأعلق - في إيجاز - على كل منها بما يتفق مع انتهى بي إليه البحث في فصول الدراسة ومباحثها ، مع الإحالة على المباحث التفصيلية فيها . وهي بالطبع تضاف إلى ما سبق أن عرضت له من آراء بين ثنايا البحث وفي مواضع متعددة منه .

١ بعد أن يذكر الدكتور عبد الحميد متولي - تقسيم الحديث - إلى متواتر ومشهور وآحاد يقول : « نضيف إلى ما تقدم أن علماء الحنفية لا يأخذون بخبر الآحاد »<sup>(١)</sup> ، ثم يقول : « إن الإمام أبا حنيفة كان لا يقبل أحاديث الآحاد ؛ إذ كان لا يقبل سوى الأحاديث المشهورة ، وكان ذلك راجعاً لانتشار الوضع في الحديث »<sup>(٢)</sup> . فهل صحيح أن أبا حنيفة وأصحابه كانوا لا يأخذون بأخبار الآحاد ؟ وهل تصح هذه القضية هكذا على إطلاقها ؟<sup>(٣)</sup> .

٢ يقول الدكتور علي حسن عبد القادر : إن الشافعي قال عن المراسيل : « إنها ليست بحجة مطلقاً ، إلا مراسيل ابن المسيب . كما رفض إجماع أهل المدينة ، وقول الصحابي ، وأبطل الاستحسان الذي هو القياس بمعناه الواسع والذي أخذ به الحنفية ، كما رفض التعليل »<sup>(٤)</sup> . فهل صحيح أن هذا كان حقيقة موقف الشافعي من المرسل كله ؟<sup>(٥)</sup> وهل صحيح أنه رفض قول الصحابي هكذا بإطلاق ؟<sup>(٦)</sup> .

وما معنى رفضه للتعليل وهو الذي احتج للعمل بالقياس وقرره ودافع عنه ؟ .

٣ ويذكر لنا الدكتور علي حسن عبد القادر قضية أخرى غريبة ، حيث يقول : إن الشافعي نادى بالعبادة بحديث رسول الله ﷺ - وهذا حق لاشك فيه - لكنه يقول أيضاً ما نصه : « والسابقون والمعاصرون للشافعي وإن كانوا حقاً قد استعملوا أحاديث النبي ﷺ فإنهم قد استعملوها على قدم المساواة مع أقوال الصحابة والتابعين ، ويرجعون إليها على أنها القاعدة وأحاديث الرسول ﷺ استثناء من القاعدة . فقرر الشافعي العكس من ذلك ، وقدم أحاديث الرسول ﷺ وجعلها الأصل والقاعدة ، وغيرها استثناء . وهكذا فما لبث العلماء من عصر الشافعي يجمعون الحديث ويضعون الصحاح والمعاجم

(١) مبادئ نظام الحكم في الإسلام ص ٦٧ . (٢) المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٣) راجع ( الفصل الثاني ) في منهج أبي حنيفة ( رواية السنة ) .

(٤) نظرة عامة ص ٢٦٩ . (٥) راجع تفصيل موقفه من ( المرسل ) في منهجه .

(٦) راجع تفصيل موقفه من ( قول الصحابي ) في منهجه .

ويهتمون بحديث النبي ﷺ من جميع نواحيه . فكان الشافعي حقًا صاحب مبدأ جديد بالنسبة للحديث وكان ذلك فكرته العظيمة . his great syztematic innovation<sup>(١)</sup> ، فهل صحيح أن أحدًا من ذوي المناهج في القرن الثاني كان يستعمل أقوال الصحابة والتابعين على قدم المساواة مع أحاديث النبي ﷺ ؟ وهل صحيح أن أحدًا منهم كان يرجع إلى هذه الأقوال على أنها القاعدة وأحاديث رسول الله ﷺ هي الاستثناء من القاعدة<sup>(٢)</sup> ؟ أما أقوال الصحابة : فلم يكن أحد من الفقهاء على وجه الإطلاق ينظر إليها على أنها هي القاعدة وأحاديث رسول الله ﷺ هي الاستثناء من القاعدة ، بل لم يكن أحد منهم ينظر إلى شيء آخر قط من كلام الناس إذا صح الحديث عنده عن رسول الله ﷺ بحسب مقاييسه ، وذلك أن رسول الله ﷺ وحده المصيب وكل من عداه يعرض له الخطأ والصواب .

وأما أقوال التابعين : فلم نر أحدًا من ذوي المناهج في القرن الثاني ينظر إليها على أنها مصدر تشريعي يلتزم به ولا يخالفه ويحكمه في حديث رسول الله ﷺ . فكيف بقول أبي حنيفة « هم رجال ونحن رجال » ؟ وكيف بمخالفة مالك لكثير جدًا مما صح عن الصحابة والتابعين تبعًا لمنهجه العام في ذلك ؟ .

٤ استدل جولد تسيهر من مسألة صغيرة في فروع الصلاة على أنه كان من منهج أبي حنيفة عداوته للمرأة ، هذه العداوة التي انعكست في اجتهاده وفقهه في الفروع . يقول : « وتوجد اختلافات كثيرة في مسألة صحة الصلاة عند صلاة المرأة بجانب المصلي ، أو إذا ما أخذت مكانها بين المصلين ، وهنا يتجلى موقف أبي حنيفة في عداوة المرأة إزاء بقية المذاهب الأخرى »<sup>(٣)</sup> . ويقول جولد تسيهر أيضًا : إن مذهب أبي حنيفة « ارتفع شأنه » لما ابتكر « الحيل الشرعية » ، « وقد كان زعيم هذه المدرسة يسير في هذا الطريق »<sup>(٤)</sup> .

فهل صحيح أن أبا حنيفة كان يقف موقفًا معاديًا للمرأة إذا قورن ببقية المذاهب الأخرى ؟ وهل تكفي هذه المسألة الصغيرة التي أشار إليها جولد تسيهر للحكم بذلك ؟ وما رأى جولد تسيهر في أن أبا حنيفة هذا هو الذي لم يجز للخليفة المنصور نفسه أن يجمع بين أكثر من زوجة إلا إذا تأكد من العدل بينهن ، وقال له - في قصة طويلة - : « يا أمير المؤمنين ، إنما أحل الله هذا لأهل العدل ، فمن لم يعدل ، أو خاف ألا يعدل ،

(١) نظرة عامة ص ٢٧٤ ، والجملة الأخيرة ترجمتها : ابتكاره المنهجي العظيم .

(٢) راجع ( أقوال الصحابة ) في مناهجهم جميعًا وصلتها بالسنة .

(٣) العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٥٤ - ٥٥ . (٤) المرجع السابق ص ٦٥ .

فينبغي ألا يجاوز الواحدة ، قال الله تعالى : ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَدْلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ [النساء: ٣] ،  
فينبغي لنا أن نتأدب بأدب الله ونتعظ بمواعظه ، فلما خرج أبو حنيفة من عنده أرسلت  
له زوجة الخليفة هدايا ثمينة جداً ؛ « لأنه قال الحق في مثل هذا الموضع » ، فرفضها  
أبو حنيفة وقال لرسولها : « أقرئها سلامي ، وقل لها : « إنما ناضلت عن ديني وقلت في  
ذلك المقام لله ، لم أرد بتلك تقرباً إلى أحد ، ولا التمسيت به دنيا » (١) .

وما رأى جولد تسيهر في أن أبا حنيفة هو الذي قال : « من زاد على امرأة واحدة  
استعمل ما كان رسول الله ﷺ يستعمله في نسائه (٢) وإلا كتب من الظلمة .

وحدثني قتادة أن رسول الله ﷺ قال : « من كانت عنده امرأتان فمال إلى إحداهما  
جاء يوم القيامة وأحد شقيه مائل » . وقال أبو حنيفة : « والذي أختاره لنفسي الاقتصار  
على واحدة ، وليس يعدل السلامة شيء ، ومع ذلك فالله المستعان على إنصافها  
والسلامة مما يلزم لها لقول النبي ﷺ : « النساء عندكم عوان ... » وذكر كلاماً كثيراً  
في هذا المعنى » (٣) .

ثم ما رأى جولد تسيهر في الفروع الفقهية الكثير التي يستطيع الدارس أن يلمح فيها  
بوضوح تام ميل أبي حنيفة لرعاية جانب المرأة ؛ عملاً بما أوصى به القرآن والسنة (٤) ؟  
وما رأى جولد تسيهر في أن أبا حنيفة يبيح للمرأة أن تزوج نفسها وغيرها وتوكل في  
النكاح ؟ ثم هل صحيح أن مذهب أبي حنيفة « ارتفع شأنه » لما ابتكر الحيل الشرعية  
وعمل بها بما في ذلك من غمز واضح بالتفاف العامة حوله لما جرى ميولهم وأهواءهم  
وصبغها بالصبغة الشرعية في الحيل ؟.

إن هذه النعمة المكرورة طالما سمعناها في غمز أبي حنيفة واتهامه ، على حين أننا لا  
نجد له مسألة واحدة تخرج عن مقاصد الشرع وأهدافه ونصوصه (٥) .

**٥** يقول الأستاذ محمد الحضري في العمل بالمصالح المرسله : « ومحل النزاع في  
العمل بها إذا صادمت دليلاً آخر من نص أو قياس ، ومثال ذلك الضرب بالتهمة  
للاستنطاق بالسرقة ، فقد قال بجوازه مالك ، ويخالفه غيره ؛ لأن هذه مصلحة

(١) مناقب الموفق ( ٢١١/١ - ٢١٢ ) . (٢) يعني : من العدل .

(٣) مناقب الموفق ( ١٦٧/٢ - ١٦٨ ) .

(٤) راجع مثلاً : اتجاهات فقه أبي حنيفة في نحو ذلك ، في كتاب ( أبو حنيفة ) للدكتور محمد يوسف

موسى ص ٩٠ - ١٢٢ . (٥) راجع ( الحيل الشرعية ) في منهجه .

تعارضها أخرى وهي مصلحة المضروب ؛ لأنه ربما يكون بريئاً » (١) .

ويقول الأستاذ أحمد أمين أيضًا عن مالك إن « من أصول مذهبه القول بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح - وقد تقدم الكلام فيه - ومن هذا القبيل ما قاله من الضرب عند التهمة للاعتراف بالسرقة » (٢) .

وفي الحق لقد لصق بمالك هذا القول على مر العصور ، لكنه لم يصح عندنا أن مالكا نفسه أباح ذلك . ودليلنا هو أقواله نفسها في ( المدونة ) ، فقد قال سحنون لابن القاسم : « رأيت إذا أقر بشيء من الحدود بعد التهديد ، أو القيد ، أو الوعيد ، أو الضرب ، أو السجن - أيقام عليه الحد أم لا في قول مالك ؟

قال : قال مالك : من أقر بعد التهديد أقيم ، فالوعيد والقيد والتهديد والسجن والضرب تهديد عندي كله ، وأرى أن يقال .

قلت : والوعيد والتهديد عند مالك بمنزلة السجن والضرب ؟

قال : قد أخبرتك بقوله في التهديد ، فما سألت عنه عندي مثله .

قلت : رأيت إن أقر بعد القيد والضرب ، ثم ثبت على إقراره ، أقيم مالك عليه الحد ، وإنما كان أصل إقراره غير جائز عليه ؟

قال : لم أسمع من مالك في هذا إلا ما أخبرتك أنه : يقال « (٣) .

وإذا كان مالك في عبارته الصريحة الواضحة المنقولة عنه يرى أن من أقر بعد مجرد التهديد لم يجز عليه إقراره ، وأقيل منه ، واعتبر كأن لم يكن ولم يقيم عليه الحد - فكيف ينسب لمالك بعد ذلك أنه أجاز ضرب المتهم للاستنطاق بالسرقة ؟ وإذا كانت نتيجة الاستنطاق عند مالك لا توجب عليه فما فائدتها إلا إيذاء رجل من المسلمين دون دليل يقيني أو فائدة تعود على المسلمين ؟ .

على أننا نجد في ( المدونة ) أيضًا ما نصه من كلام سحنون لابن القاسم : « قلت : رأيت لو أن رجلاً ادعى على رجل أنه سرق منه ، ولا بينة له ، فقال : استحلفه لي - أيستحلف له في قول مالك ؟ قال : إن كان المدعى عليه متهمًا بذلك موصوفًا به استحلف وامتنحن وهدد ، وإن كان على غير ذلك لم يعرض له ولم يصنع به من ذلك شيء » (٤) .

(٢) ضحى الإسلام ( ٢١٢/٢ ) .

(١) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٤١ .

(٤) المدونة الكبرى ( ٩٦/١٦ ) .

(٣) المدونة الكبرى ( ٩٣/١٦ ) .

وقد يفهم من هذا أن مالكاً كان يجيز تهديد المتهم إذا كان موصوفاً بما يؤيد اتهامه ، لكننا نعتقد أن ذلك من تخريج ابن القاسم نفسه على ما رآه مذهباً للمالك ، وذلك أن عبارة مالك السابقة المنسوبة إليه صراحة تنص على أن « من أقر بعد شيء من ذلك يقال » . وهي عامة في مدلولها كما هو واضح .

أما هذه العبارة فإن ابن القاسم لم ينسبها إلى مالك نفسه بقوله : ( قال مالك ) عاداته حين يروي شيئاً من أقوال مالك نفسه ، وكل ذلك يدل على ما ذهبت إليه من أن إجازة ذلك كانت من اجتهاد ابن القاسم وتخريجه على ما رآه مذهب مالك ، ثم نسب ذلك إلى مذهب مالك في الجملة واشتهر به .

وقد انتهى الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أيضاً في بحثه للمسألة إلى أنه لا تصح نسبة ذلك لمالك نفسه ، وإنما كان رأياً لبعض أصحابه . وقد رجع في ذلك إلى كتب المذهب المالكي نفسها (١) .

٦ يرجع البطليوسي (٢) في كتابه ( الإنصاف ) في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم (٣) أسباب هذه الاختلافات إلى ما يأتي :

١ - اشتراك بعض الألفاظ المستخدمة في النصوص بين أكثر من معنى على سبيل التضاد أو مطلق الاختلاف ، مثل لفظ ( القرء ) ، ولفظ ( أو ) في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ (٤) [ المائدة : ٣٣ ] .

٢ - اختلاف ناشئ بسبب استعمال الحقيقة والمجاز (٥) .

٣ - اختلاف بسبب الأفراد والتركيب (٦) .

٤ - اختلاف بسبب العموم والخصوص (٧) .

٥ - اختلاف بسبب الاختلاف في رواية الحديث ومقاييس الرواية (٨) .

(١) راجع : ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ص ٣٣٧ - ٣٣٩ ومراجعته .

(٢) هو أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسي الأندلسي ( ٤٤٤ - ٥٢١ هـ ) .

(٣) يقول المؤلف : إن هدفه من كتابه هذا أن ينبه على المواضيع التي منها نشأ الخلاف بين العلماء حتى تباينوا

في المذاهب والآراء . (٤) انظر : الإنصاف ص ١٩ .

(٥) الإنصاف ص ٣٣ . (٦) ص : ٦٦ .

(٧) ص : ٩٢ . (٨) ص : ١٠٠ .

٦ - اختلاف عارض من قبل الاجتهاد والقياس فيما ليس فيه نص . ويقول : « وهذا الباب أشهر من أن نطيل القول فيه » (١) .

٧ - اختلاف ناشئ عن الخلاف في النسخ ، إنكاره أو القول به ، والاختلاف في وقوعه أو عدم وقوعه في نصوص معينة (٢) .

٨ - الخلاف العارض من قبل الإباحة ، إباحة الله على لسان نبيه ﷺ للناس ، كاختلافهم في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات السبع ونحوها (٣) .

وفي الحقيقة فإن ما يذكره البطلوسي - بصورة غاية في الإيجاز - يتضمن فعلاً كل أسباب ومظاهر الخلاف بين الفقهاء في الأصول والفروع . بيد أن الأمر يحتاج بعد ذلك إلى كثير جداً من التفصيل والبحث والدراسة حتى يكون تقرير أسباب الخلاف واضحاً يمكن الانتفاع به .

وعلى سبيل المثال : فإن السبب السادس - فيما ذكره البطلوسي وقال عنه : إنه أشهر من أن نطيل القول فيه - يتضمن خلاف العلماء على مر العصور في ( الاستحسان ) و ( المصلحة ) و ( القياس ) وغيرهما من الأصول التشريعية الهامة التي يحتاج تقريرها عند كل فقيه إلى استعراض فقهه ومراجعته مرات عديدة مع النظر والدراسة .

وأيضاً فإننا نلاحظ أن معظم ما يذكره البطلوسي من أسباب يمكن إرجاعها إلى سبب عام واحد هو ( الاختلاف في فهم المراد من النصوص المتفق على صحتها وثبوتها في الجملة ) وذلك متحقق في الأسباب الأربعة الأولى بالإضافة إلى السببين السابع والثامن (٤) .

ومن ثم تعتبر دراسة أستاذنا الشيخ علي الخفيف لأسباب الاختلاف أكثر منهجية وتفصيلاً ونفعاً ، حيث تناول أسباب الاختلاف في إثبات نصوص السنة ، ثم اختلافهم فيما يفهم من نصوص القرآن والسنة ، ثم اختلافهم فيما لا نص فيه مما بنى على ( الإجماع ) و ( القياس ) و ( الاستحسان ) و ( المصالح المرسلة ) و ( الاستصحاب ) و ( العرف ) .. كل ذلك بالتمثيل والدراسة والتحليل المفصل (٥) .

هل تأثر الفقه الإسلامي في القرن الثاني بمصادر غير إسلامية في مناهجه أو فروعه ؟ يذكر جولد تسيهر أن الفقه الإسلامي في القرن الثاني تأثر بالفقه الروماني : « سواء في

(٢) ص : ١٢٩ .

(١) ص : ١٢٩ .

(٣) ص : ١٣٠ .

(٤) راجع ( السنة ) في هذا الباب ، ص ٨١٦ - ٨١٩ .

(٥) راجع ( محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ) .

ذلك من ناحية الطريق ، أو من ناحية الأحكام الفرعية » (١) .

ويبدو أن جولد تسيهر هنا يشير إلى دعوى تأثر الفقه الشامي - بصفة خاصة - بالأعراف والعادات والقوانين التي كانت مطبقة في الشام قبل الفتح الإسلامي ، وهي صادرة عن الفقه الروماني ، حيث كانت الشام خاضعة للرومان قبل هذا الفتح لمدة طويلة . لكن هذا لو صح لكان من المؤكد أن يكون واضحاً في فقه الأوزاعي بالذات ، فقيه أهل الشام المتبع لعشرات السنين . بيد أننا لم نجد في فقهه دلالة واحدة على مثل هذا التأثير المزعوم ، فكل ما سجل عنه يرجع إلى الفكر الإسلامي والمصادر الإسلامية الخالصة من كل شائبة تأثر بكل ما هو غير إسلامي . هناك حقيقة جديرة بأن تذكر في هذا المجال ، وهي أن فقهاء المسلمين - بصورة خاصة بين جمهرة مفكري الإسلام - رفضوا قبول شيء مما يتصل بأمر دينهم وأحكامه عن المصادر غير الإسلامية . ومن الملاحظ أن كل أدلتهم التي استندوا إليها في استنباطهم ترجع بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى النصوص والمقررات الإسلامية العامة المتفق على أن الشارع قصدها ودعا إليها (٢) .

وفيما يتصل بالقرن الثاني بخاصة لم نجد شيئاً في فقهه أو أصوله يرجع إلى ما يمكن أن نعتبره بحال مصدراً غير إسلامي ، من مثل ما يزعمه جولد تسيهر وأمثاله . ولعل هذا هو ما دعا مترجمي كتاب جولد تسيهر هذا إلى التعليق على ما ذكره هنا بقولهم : « إنها نزعة للمستشرقين لم يقيموا عليها دليلاً » ، « ومصادر الفقه الإسلامي معروفة ليس فيها هذا الذي يهرفون به » ، « ومع ذلك حسبنا أن نشير إلى بحث الأستاذ الكبير صليب سامي باشا - أحد الوزراء السابقين - الذي نشر بالأهرام وبمجلة الشبان المسلمين بعددها المؤرخ ٨ يونيه ١٩٤٥ م ففيه دحض هذا الرأي من المستشرقين » (٣) .

ومن السهل بعد ذلك على كل إنسان أن يتبع هواه فيما يسوقه من قضايا ، ما دام لا يلزم نفسه بالتدليل عليها على نحو علمي جدير بالنظر والمناقشة . ولكن ، ألم يتأثر منهج الشافعي في وضعه للأصول بمصادر غير إسلامية ؟

في الحقيقة لقد تصدى الدكتور علي سامي النشار لبحث هذه القضية بصورة موضوعية جديرة بأن نوجزها فيما يلي حيث نوافقه في مجموع ما انتهى إليه .

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٤٧ .

(٢) راجع الأحد عشر مقرراً الأولى من هذا الباب ، وتفصيلاتها المتصلة بها في الباب الأول .

(٣) هامش العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٤٧ .



يتساءل الدكتور النشار في بداية بحثه : ألم تكن هناك عوامل أخرى غير إسلامية - بالمنطق الأرسططاليي مثلاً - أثرت على أصول الشافعي ؟

ويجيب : « يعاون على فكرة تأثير الشافعي بالمنطق الأرسططاليي - فيما أعتقد - ما يأتي : أولاً : أن المنطق كان قد نقل إلى العالم الإسلامي قبل عصر الشافعي بكثير ، ومن المحتمل أن يكون قد اطلع عليه ، وخاصة أنه درس من ناحية علم الكلام كما يعترف هو بنفسه : « لو أردت أن أضع على كل مخالف كتاباً كبيراً لفعلت . ولكن ليس الكلام من شأني » (١) . واشتغل من ناحية أخرى بعلم النجوم ، وهذان علما نظريان لا بد لباحثهما من أن يكون عرف مناهج البحث العلمية التي كانت معروفة في زمنه .

ثانياً : معرفة الشافعي للغة اليونانية على ما يذكر أبو عبد الله الحاكم في كتابه (مناقب الشافعي) - الباب الرابع والعشرون - من أن الشافعي كان يقول حين سأله الرشيد عن علمه بالطب : « أعرف ما قالت الروم مثل أرسططاليس ومهراريس وفرفوروس وجالينوس وبقرط وأسدفليس بلغاتهم » (٢) .

ثالثاً : إذا لجأنا إلى النصوص نفسها يتبين لنا أن الشافعي يشارك أرسطو في اعتبار القياس الأصولي - وهو التمثيل عند أرسطو - ظنيّاً (٣) .

ثم يستطرد الدكتور النشار فيقول : « غير أن هذه الأسباب التي استخلصتها من تراجع الشافعي أو من مؤلفاته ليست أدلة واضحة على تأثر ( الرسالة ) بالمنطق الأرسططاليسي من غير المحتم أن تكون معرفة الشافعي للمنطق الأرسططاليسي علة لتأثره به في وضع منهجه ، فقد عرف علم الكلام وحججه ، ومع ذلك لم يرد عنه أنه تكلم فيه . والمتكلمون أنفسهم عرفوا منطق أرسطو ومع ذلك لم يأخذوا به (٤) .

والمناهج الأصولي نفسه كان قد تكون إلى حد كبير ، وكان أغلب ما أضافه إليه الشافعي عناصر بيانية ونقلية خاصة بطرق الإسناد أو عدالة الناقلين ، أو على العموم مباحث خاصة بالكتاب والسنة .

وبجانب هذا كانت هناك طرق عقلية أو مدارك للعقول يلجأ إليها نظار المسلمين وفقهاؤهم ؛ بل حتى هذه الطرق لم يلجأ إليها الشافعي في رسالته ، وكان أولى أن يتأثر

(١) انظر : صون المنطق والكلام للسيوطي ص ٦٦ .

(٢) انظر : مفتاح دار السعادة لابن القيم ( ٢٣٢/٢ ) .

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٧٠ . (٤) انظر : صون المنطق للسيوطي ص ٣٤٠ .

بها من أي منهج آخر .

أما صوغ الشافعي للأصول في منهج عام متصل فقد صدر فيه عن فكر خاص « (١) . ثم يقول الدكتور النشار : « أما معرفة الشافعي لليونانية فليست برهاناً واضحاً على دخول المنطق الأرسططالبي في أصول الشافعي . وأسلوب ( الرسالة ) وطريقة البحث فيها لا يشعران بوجود أية علاقة بينها وبين أية دراسة أجنبية عن التفكير العربي واللغة العربية . حقاً إن في الرسالة نظاماً منطقيًا لاشك فيه . يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق : إن من مظاهر هذا النظام : « الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف أولاً ، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم . وقد يعرض الشافعي لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها ، وينتهي به التمحيص إلى تحير ما يقتضيه منها » .

ومنها (٢) أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه ، حتى لتكاد تحسبه - لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الاستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقي - حوارًا فلسفيًا على رغم اعتماده على النقل أولاً وبالذات ، واتصاله بأمر شرعية خالصة .

لسنا ننكر كل هذا ، ولكن لم تكن هذه الحدود والتعاريف حدودًا منطوية أرسططاليسية ، تقوم على فكرة الماهية وتقسيمها إلى أجناس وفصول ، ولم يكن هذا الأسلوب الجدلي المنطقي أسلوب المنطق الأرسططاليسي القائم على صور من الأقيسة والاستدلالات الموجودة في الأورجانون ؛ بل على العكس نرى أن أهم مباحث الأصول تخالف في جوهرها مباحث الأرسططاليسيين المنطقية « (٣) .

ثم يقول الدكتور النشار : « بقيت المسألة الأخيرة وهي اعتبار نتائج القياس الفقهي ظنية أو احتمالية ، ومشابته في هذا التمثيل المنطقي . وفي الواقع أن ظنية القياس تتصل بالمبدأ الفقهي العام ، الذي يقرر أن الأحكام الفقهية ظنية ، وأن لا مدخل لليقين فيها . ومن هنا يتبين أنه لا صلة مطلقاً لفكرة ظنية التمثيل عند أرسطو بفكرة ظنية القياس عند الشافعي « (٤) .

ومع موافقتنا للدكتور النشار في هذه النتيجة التي انتهى إليها هنا - فإن كلامه السابق عن أن : « الأحكام الفقهية ظنية لا مدخل لليقين فيها » ينبغي أن نقيده بالأحكام الصادرة عن الاجتهاد ، أما الأحكام المستندة إلى نصوص دينية قطعية الثبوت والدلالة على معنى واحد لا اختلاف فيه فهي أحكام يقينية لاشك في ذلك ، وذلك مثل الحكم بتوريث الزوج نصف

(٢) يعني : مظاهر النظام المنطقي في الرسالة .

(١) مناهج البحث ص ٧١ .

(٤) المرجع السابق ص ٧٢ .

(٣) مناهج البحث ص ٧١ - ٧٢ .

تركة زوجته المتوفاة ، إذا لم يكن لها ولد . فليس ما قرره مطلقاً في الأحكام الفقهية كلها . وقد أشار الدكتور النشار أيضًا بحق إلى أن موقف الشافعي من منطق أرسطو لم يقتصر على عدم تأثره به فحسب ؛ بل كانت به ناحية إيجابية هي مهاجمته للمنطق الأرسططاليسي مهاجمة شديدة تصل به إلى حد التحريم (١) .

وعلى العموم يمكننا أن نقول : إن الشافعي لم يصدر في هجومه على المنطق الأرسططاليسي عن اتجاه خاص ومزاج فردي ، ولكن عن الإسلام ذاته . هذا الإسلام الذي لم يكن يمثله ويتطابق معه أشد تطابق لا المتكلمون ولا الفلاسفة ، ولا الصوفية وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء وعلى رأس كل هؤلاء الشافعي (٢) .

وهذا كله فيما يتصل بدعوى تأثر الفقه الإسلامي في القرن الثاني بمصادر غير إسلامية ، وذلك من حيث فروعه ومنهجه وأصوله . وقد سبق أن أشرنا إلى ما ذكره بعض المستشرقين من تأثر ترتيب كتب الفقه في مذهب أبي حنيفة بترتيب ( المشنا ) وهي أصل التلمود اليهودي (٣) وقد ردد مستشرقون آخرون مثل « هذا الزعم » كما يقول عنه بروكلمان (٤) .

ولم نجد في حياة محمد بن الحسن أو فقهه - وهو جامع هذا الفقه ومدونه - ما يدل أقل دلالة على شيء من هذا التأثير . وفي مقابل ذلك - كما سبق أن أشرت - ألف الباحث اليهودي نفتالي فيدر naphthali wieder بحثًا بالعبرية (٥) أثبت فيه تأثر العبادات اليهودية ذاتها - وغيرها - بمصادر إسلامية ، حيث يقول : إن اليهود بعد ظهور الإسلام ونمو مناهجه التشريعية « اتخذوا لأنفسهم مناهج العرب العلمية في فروع الدين ، والأخلاقيات ، والنحو ، وتفسير الكتاب المقدس . بل حتى في ميدان الشريعة . فإن كتاب : mishanah torah الذي ييهرنا بينائه وترتيبه ليس سوى ترتيب لمواد الشريعة الضخمة - وفقًا للنظام الذي وضعه علماء الفقه المسلمون » (٦) .

بل إن الباحث اليهودي يثبت أن ظاهرة التأثير الإسلامي « قد تغلغلت أيضًا إلى قلب

(١) أثرت عن الشافعي روايات كثيرة جدًا في ذلك . راجع مثلاً : صون المنطق للسيوطي ص ٥٠ . وآداب

الشافعي ص ١٨٢ - ١٨٥ ، وتوالي التأسيس ص ٦٤ ، وللشافعي في ذلك موقف قوي معلل .

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٧٣ . (٣) راجع : ص ١٢٨ ، ٢٦٧ من هذه الدراسة .

(٤) المرجع السابق ومراجعته .

(٥) وقد ترجمه إلى العربية أستاذنا الدكتور محمد سالم الجرح .

(٦) التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية ص ٩-١٠ . والكتاب الذي يذكره الباحث اليهودي هو نفس

كتاب ( المشنا ) ، الذي حوله الدعوى السابقة الباطلة ، التي أثبت الباحث اليهودي صحة نقيضها .

العمل الديني والعبادة الدينية ( اليهودية ) ، كما ظهر في شعائر الصلاة في الكنيس » (١) .  
ثم يبحث المؤلف تفصيلاً أوجه هذه التأثيرات مثل : غسل الرجلين ، والسجود ،  
واستقبال القبلة ، والاصطفاف ، وبسط الرجلين ... إلخ .

وإذا كان بعض الدارسين المسلمين المحدثين قد تابعوا بعض غلاة المستشرقين في  
الانتقاص من جهد كبار المجتهدين في التشريع الإسلامي بدعاوى ، مثل : أنه لم يكن  
لهؤلاء المجتهدين الكبار منهج متميز - فإن دارساً مسلماً محدثاً آخر (٢) قام بمقارنة  
جزئيات القانون الفرنسي بما ورد منها من قبل في مذهب الإمام مالك مما يدل دلالة قوية  
واضحة على تأثر هذا القانون الأوربي الوضعي - الذي يعتبر من أسس القوانين الوضعية  
المعاصرة - بنتائج تطبيق منهج هذا الإمام المسلم العظيم . أو على أقل تقدير فإننا يمكن  
أن نقول - على سبيل القطع - إن هذا التشابه القوي جداً ، حتى وإن لم يدل على تأثر  
القانون الفرنسي بالفقه المالكي فإنه يقطع بأن تطبيق منهج هذا المجتهد الإسلامي العظيم  
قد أنتج فقهاً شابهه فقه وضعي أوربي معاصر ، ينظر إليه على أنه من أكثر القوانين  
الوضعية تطوراً . هذا مع فارق السبق الزمني الكبير .

وقد قال الأستاذ محمد فريد وجدي : « إن ما جاء به مؤلف كتاب ( المقارنات  
التشريعية ) من الأدلة القاطعة ، ومن التاريخ ، ومن نفس النصوص الشرعية ، يكفي  
لإثبات أن التشريع الوضعي مأخوذ من التشريع الإسلامي ( مذهب مالك ﷺ ) » (٣) .  
... وهكذا تأتي دعوى التأثير والتأثر مؤيدة بالبحث العلمي الموضوعي الجاد ، شاهدة  
لهذا التراث العظيم الذي أنتجه تطبيق مناهجنا الإسلامية الخالصة ، هذا التراث الذي  
يتطلب من أهله كل دراسة ومراجعة ونظر وإثراء . وهو يستحق ذلك كله وأكثر منه .

\* \* \*

(١) المرجع السابق ص ١٠ .

(٢) هو الأستاذ سيد عبد الله على حسين ، وهو من علماء الأزهر وحاصل على ليسانسيه في الحقوق الفرنسية .

(٣) المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي ( ٣٥٧/٤ ) .

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري  
أسكنه الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

### الخاتمة

... وأخيرًا وبعد هذه الجولة الطويلة - ينبغي أن نلقي نظرة سريعة مستعرضة على أهم ما وصلت إليه من نتائج منهجية ، وتضاف إلى النتائج الفقهية والأصولية التي قررها الباب الثاني . وهذه النتائج المنهجية هي :

أولاً : وجدت في القرن الثاني الهجري خطبًا متميزة في الاستنباط الفقهي ، تتفق في معظم أسسها العامة وأصولها ، لكنها تختلف في كثير من الأمور التفصيلية . وسرى في نهاية هذه الخاتمة كيف يمكن أن نفيد منها جميعًا في تكوين اقتراح بخطة موحدة في الاستنباط الفقهي المعاصر .

ثانيًا : سجلت في الباب الثاني ظاهرة : ( ازدواج المصادر التشريعية في كثير من مسائل الفروع الفقهية ) وهي ظاهرة مطردة في فقه القرن الثاني كله . ولعلها مطردة أيضًا في كل فقه .

ثالثًا : تبين لي أنه لم بين علم عالم ما على فراغ يبدأ منه ، لكن الأخذ من السابقين - في ذاته - لا ينافي الأصالة والتفرد بعد ذلك . والمقياس في هذا هو مقدار ما أضافه الآخذ ، ومستواه ، وكيفه .

رابعًا : تبين لي أنه بالرغم من استخلاص خطط مجتهدي القرن الثاني على النحو السابق ، فستبقى بعد ذلك بعض الجزئيات القليلة التي قد تند عن هذه المناهج المستخلصة ؛ لأنه يبدو أن الواقع يكبر دائمًا عن أن تحتويه الوسائل التي يضعها العقل البشري لاستيعابه .

ولعلنا لو طلبنا من أي مجتهد ذي منهج - بل من أي إنسان على وجه العموم - أن يستخلص لنا قواعد عامة تفسر كل حركة وفكر - مهما صغر - لحياته كلها ، فقد يحاول جاهدًا وصادقًا أن يصل إلى ذلك ، لكن ستظل دائمًا بعض الجزئيات والتفصيلات التي لا يستطيع هو - وقد لا ينتبه لها - أن يفسرها في منهجه العام الذي يقدمه لنا .

ويبدو أن هناك دائمًا هذا الجانب الذي يمثل مزيجًا من العقل والتجربة الشعورية والتجربة اللاشعورية والذي يند عن أن يرصد رصدًا عقليًا واضح الخطوط ، ولعل ذلك أيضًا راجع إلى أن علم الإحاطة الكامل لم يوهب لإنسان قط . بيد أنه يكفي أن نستخلص

الأصول العامة التي تفسر - على سبيل القطع - أكثر من خمس وتسعين في المائة من جهود الفقيه التفصيلية في مجال الاستنباط ، ونرجع ذلك إلى قواعد منضبطة في نظام عقلي واضح السمات . وهو ما أرجو أن يكون قد تحقق في الفصول والمباحث السابقة .

خامسًا : تبين لي أنه ليس كل الاختلاف في الحكم في المسائل الفرعية رجوعًا إلى اختلاف الدليل أو المصدر التشريعي ، أو حتى اختلاف الدليل الخاص في المسألة بعينها ، فقد يتحد النص الخاص بين مجتهدين في مسألة ما ، ويختلف الحكم عندهما فيها باختلاف وجهة نظر كل منهما الخاصة إلى ذلك النص وتفسيره عند كل منهما .

وأيضًا فإن اتفاق مجتهدين على الأخذ بالقياس أو بالاستحسان في مسألة ما لا يعني اتفاق النتائج فيما بينهما فيها ، ذلك أن الفروق الطبيعية بين العقول - وما تعتبره - ستظل دائمًا موجودة مؤثرة .

سادسًا : عندما يقوم عدة أفراد - يمتلك كل منهم المهبة الاستقلالية في التفكير والنظر - بتطبيق منهج عام موحد متفق عليه فيما بينهم ؛ فستظل دائمًا ظاهرة الفردية الابتكارية واضحة بينهم جميعًا ، في تطبيقهم العملي لهذا المنهج الموحد . وهذا صادق بصورة واضحة على أبي حنيفة وأصحابه الكبار . ولعل مرجع ذلك هو انتفاء المساواة المطلقة بين أي شبيهين مهما تعددت وجوه الشبه والاتحاد بينهما . على أن وجود هذه الظاهرة ورصدها لا يحول في نهاية الأمر بين الباحث واستخلاص الخطة العام الموحدة بينهم جميعًا والحكم باتفاق أسسها الرئيسة . وهذا ما فعلناه في القسم الرابع من الباب الأول .

سابعًا : قد يكون المصدر التشريعي معمولًا به من كل أصحاب المناهج - أو معظمهم - لكنه يلصق باسم واحد منهم بعينه ، لاهتمامه الكبير وتوسعه في العمل به ، مع تضييق نطاق العمل به - بنسب مختلفة - عند بقية المجتهدين .

ثامنًا : من الشروط الأساسية التي يجب توافرها لاستخلاص المنهج التشريعي المتكامل أن يكون فقه الفقيه كله - أو معظمه على الأقل - قد دون في كتاب ضم فيه بعضه إلى بعض ، مبيّنًا فيه أدلته التفصيلية في المسائل ، وطريقة استدلاله بها ، واستشهاداه على صحتها في مقابل الآراء الأخرى التي تختلف معه .

تاسعًا : بالرغم من أنه لم يكن في مقدور البحث أن يصل إلى المناهج الكاملة لمن لم يدون فقههم كاملاً مثل : ابن أبي ليلى ، والأوزاعي ، والثوري ، والليث بن سعد -

فقد آثرت أن أبذل كل ما يمكن من جهد لجمع ما دون من فقه كل منهم واستخلاص سمات وملاحظات منهجية منه لا تمثل المنهج المتكامل بكل خطواته وتفصيلاته - كما هو عند أبي حنيفة ، ومالك والشافعي مثلاً - إلا أن البديل لذلك هو ترك هذا الفقه كله بدعوى عدم قدرة البحث على أن يصل منه إلى المنهج المتكامل ، وهذا ما لا أرضاه ؛ لأن على الباحث أن يقوم دائماً بتقديم كل ما يستطيعه في كل جزئية من جزئيات بحثه . وكما سبق فإن ما لا يدرك كله لا يترك جله .

ومن قال : إن باستطاعة أي بحث أن يقدم كل شيء بإطلاق في نطاق بحثه ومجاله ؟ على أن هذه السمات والملاحظات المنهجية أفادتنا في الوصول إلى نتائج عامة فيما يتصل بأصل عمل الفقهاء - أو رفضهم - بعض المصادر التشريعية ، ودائرة هذا العمل على وجه التقريب ، وهو ما سيفيدنا في تكوين اقتراح الخطة الموحدة كما ساقدمه بعد .

عاشراً : لم تتحد المباحث التفصيلية في الأصول التشريعية بين كل ذوي المناهج ؛ بل تفرد فقه بعضهم بإمكان أن يستخلص منه مباحث تفصيلية يبدو أن غيرهم لم يعرض لها ، أو لم تخطر على باله أصلاً . وهذه ظاهرة طبيعية أيضاً ترجع إلى التكوين العقلي الخاص والظروف المعينة لكل منهم . وهذا في المباحث التفصيلية طبعاً ، أما الأصول العامة فقد كان لكل منهم موقف منها كما سبق .

... والآن ، كيف يمكن أن نفيد مما استخلص من مناهج ، وما قدم حولها من دراسات ؟ .

سأقدم في السطور التالية اقتراحاً بخطة موحدة في الاستنباط الفقهي ، يمكن الاستفادة منها في مواجهة مشكلاتنا التشريعية المعاصرة . وهي خطة مؤلفة - بمنهج خاص - من مجموع هذه الخطط التشريعية السابقة ، وما قدم حولها من الدراسات . مع ملاحظة أنها لن تعرض إلا الأسس الرئيسية التي يمكن الاتفاق عليها ، وستترك للمطبق أن يختار تفصيلاتها وجزئياتها ، مستهدياً بما قدم في الباب الأول من تفصيلات في منهج كل فقيه .

وكما سبق تفصيلاً في « التمهيد » <sup>(١)</sup> فإن كل ما أقترحه في هذا المجال إنما هو أن ( نهتدي ) بهذه الأسس الرئيسية ، ولا أقول : ( نلتزم ) ؛ لأنني أعتقد أن الأمة الإسلامية - بالرغم من كل ما مر بها - لم تصب بالعقم التي يجعلها غير قادرة على أن تنجب مفكرين أصلاء وفقهاء مبتكرين . ومن ثم فمن الممكن أن يعاد النظر في بعض



جوانب هذه الخطة وأن تعدل ، لكن بما يتفق في النهاية مع مقررات التشريع الإسلامي وأهدافه العامة ، وبما يقطع الطريق أمام بعض سيئي الطوية ، أو بعض قاصري العلم الذين يتعرضون لتجديد التفكير الديني الإسلامي بما يتعارض في النهاية مع مقرراته ونصوصه وأهدافه . وحين نهتدي بمناهج كبار الأئمة المجتهدين في عصور ازدهار الفقه الإسلامي فإننا نحقق غرضين مهمين عرضت لهما تفصيلاً في « التمهيد » (١) .

والآن ، ما هي الأسس العامة لهذه الخطة الموحدة المقترحة ؟

أ - مصادر التشريع الإسلامي العامة هي : القرآن الكريم ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، والاستحسان ، والمصلحة المرسله ، على التفصيل الآتي .

ب - القرآن الكريم هو مصدر التشريع الأول : وهو النص المتواتر في المصحف العثماني المجمع عليه وحده . ولا تقوم بما في غيره حجة ملزمة . وهو اللفظ والمعنى جميعاً لا ينفصل أحدهما قط عن الآخر فيما يطلق عليه اسم ( قرآن ) . والنص القرآني ينسخ بالقرآن وبالسنة المتواترة أيضاً ولا ينسخ بغيرهما . والسنة الصحيحة كلها - وستأتي مقاييسها - تفصل مجمله ، وتخصص عامه ، وتفيد مطلقه ، وتأتي بما فيه زيادة عما فيه أحياناً .

ج - سنة رسول الله ﷺ الصحيحة هي المصدر التشريعي الثاني : وتثبت صحتها إذا كانت حديثاً متواتراً ، أو مشهوراً استفاضت روايته بين أيدي الثقات بعد عصر الصحابة ، وتلقاه معظم العلماء بالقبول ، ولم يطعن فيه واحد من الأئمة المعتبرين بالوضع أو الانتحال وذلك مثل أحاديث رجم الزاني المحصن .

أما خبر الواحد : فإنه يجب قبوله أيضاً إذا استوفى شروط صحة الرواية المتفق عليها بين ذوي المناهج جميعاً ، بأن يكون راويه - في كل طبقة - مسلماً ، عاقلاً ضابطاً لما يرويه ، غير متهم بما يطعن في عدالته من زندقة أو سفه ، أو بدعة تحمله على الكذب أو شهرة بالكذب . فإذا استوفى هذه الشروط ؛ فإنه يجب الالتزام به كما نلتزم بالمتواتر والمشهور ، دون نظر بعد ذلك إلى أي اعتبار آخر من مخالفته لظاهر القرآن ، أو لما يراه الفقيه قواعد شرعية ، أو لما يطلق عليه ( إجماع أو عمل أهل المدينة ) ، أو لوروده فيما تعم به البلوى ، أو مخالفة راويه للعمل به ، أو لكونه غير فقيه ، أو لمخالفته القياس . أما إذا اختلفت أخبار الآحاد في المسألة الواحدة ؛ فإنه يرجع إلى مقاييس الشافعي في

ذلك . وأيضًا يرجع إليه في قبول ( المرسل ) أو عدم قبوله على حسب ما ذكره من تفصيل .

وبعد هذا : فإنه يجوز نسخ السنة بالسنة وبالقرآن الكريم أيضًا . ولا تنسخ بغيرهما قط . كما يجوز تخصيصها وتقييدها وبيان مجملها بسنة أخرى صحيحة ، لا فرق في ذلك جميعه بين متواتر ومشهور وخبر آحاد ما دام الحديث تصح روايته عن رسول الله ﷺ . كما يرجع إلى اللغة واستعمالاتها في فهم المراد من ألفاظ نصوص القرآن والسنة ، مع ترجيح ما يؤدي البحث إلى ترجيحه من ذلك دون قطع بتخطئة المرجوح المحتمل .

د - يمكن أن يكون ( الإجماع ) مصدرًا تشريعيًا مثمرًا في المسائل الاجتهادية (١) ، إذا نظرنا إليه نظرة واقعية تلائم روح العصر ومتطلباته ، بأن نقبل اتفاق الأكثر ، وأن لا نشترط اجتماع كل من هو أهل للاجتهاد على وجه الإطلاق ، بل نكتفي بمن يتيسر له ذلك منهم ، مع تحرير هذا الاجتماع من الضغط والرغبة والرغبة والقرارات المملاة أو السابقة بكل أشكالها ، وأن لا يدعى إليه إلا من يشهد له تاريخه وعلمه بصلاحيته للاجتهاد ممن استوفى شروط الاجتهاد الأساسية - كما هي عند الشافعي مثلاً - مع اشترط علمه العميق بما يحكم العصر من تيارات واتجاهات فكرية وسياسية واجتماعية ، وما تواجه ( الفكرة الإسلامية ) من حرب ظاهرة ومستترة .

وبعد ذلك تعطي نتائج الاجتماع صلاحية التطبيق وإلزامه دون أي عائق ، مع قبول هذه الصلاحية للنسخ والإلغاء والتعديل باجتماع آخر مماثل ، إذا تغيرت الظروف واقتضت حاجة المسلمين ذلك ، أو استجدت وجهات نظر أخرى في المسألة ، كل هذا بشرط أن ندور - في كافة الحالات - مع قوة الدليل الشرعي وتحقيق المصالح المعتبرة شرعًا .

هـ - ينبغي التوسع في تطبيق ( القياس ) كمصدر تشريعي ، بشرط ضبطه بالضوابط التي كان أبو حنيفة يراعيها في أقيسته ، مع رفض ما رفضه الشافعي أيضًا من أقيسة . ولا ينبغي اللجوء إلى القياس إلا فيما ليس فيه نص خاص من قرآن أو سنة صحيحة . فإذا ما لجأنا إلى القياس ؛ لم يجر تركه إلا للاستحسان كما نعرض له في الفقرة التالية .  
و - ينبغي ترك القياس في إحدى حالتين :

(١) ذلك أن الإجماع المعلوم من الدين بالضرورة قد استقر في أمور لا زيادة فيها ولا نقصان ، وهي غير قابلة للنسخ أو التعديل ، ثم هي في نهاية الأمر ترجع - في حقيقتها - إلى النصوص المتواترة القولية والعملية .

الأولي : أن يخالف عرفًا شائعًا بين الناس محققًا لمصلحتهم ، فينبغي تركه عندئذ للعرف بشرط أن لا يخالف العرف نصًا خاصًا في القرآن أو السنة ، وأن يكون متمشيًا - على وجه العموم - مع مقررات التشريع وأهدافه .

والثانية : إذا كان اتباع القياس مؤديًا إلى فوت مصلحة يقينية أو راجحة من المصالح التي أقر الشارع مراعاتها ، فينبغي تركه ولو بطريق الرجوع إلى أقيسة أكثر بعدًا وخفاء من القياس المتروك . وحيثُ ينبغي أن لا يستقل فقيه ما بالحكم في ذلك ، بل يجب أن يوافقه آخرون ممن ذكرناهم في أهلية الإجماع .

ويمكن أن تكون مسائل ترك القياس من موضوع ( الإجماع ) كما قدمته كي لا يستقل فقيه ما - كائنًا من كان - بالحكم في هذا وحده . ولا بأس بعد ذلك بأن نطلق على ترك القياس عندئذٍ وصف ( الاستحسان ) .

ز - ينبغي تحكيم ( المصلحة المرسله ) في كثير من الأحكام بينهاها على ( المناسب المرسل ) - الذي لم تشهد له نصوص خاصة - يمكن أن يقاس عليها في ذاتها - بالاعتبار أو بالإلغاء . لكن بشرط ضبط العمل بذلك بالشروط التي كان مالك يراعيها في عمله بالمصلحة ، والضوابط التي انتهى إليها الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، مع ما قدمناه فيها من ملاحظة (١) .

وأرى أنه في هذه الحالة أيضًا ينبغي أن لا يستقل فقيه ما ببناء الأحكام على المصلحة المرسله ، بل يجب أن يوافقه في كل مسألة على حدة فقهاء آخرون . ولعل العمل بالمصلحة عندئذٍ يكون هو الموضوع الأساسي لمباحث ( الإجماع ) المقترح في هذه الخطة .

... هذه هي الأصول العامة لهذه الخطة المقترحة . أما ( أقوال الصحابة ) الصادرة عن اجتهادهم الخاص فإنما هي اجتهاد يرجع إلى أحد الأدلة السابقة ، وينبغي على الفقيه أن يراجعها ، ويأخذ بما يقبله منها أخذه بهذه المصادر نفسها من قياس أو استحسان أو مصلحة مرسله . لكننا لا نوجب عليه أن يلتزم بها التزامًا مطلقًا لا مراجعة فيه - كما يلتزم بالسنة مثلاً - لأن كل إنسان يؤخذ من قوله ويترك عدا رسول الله ﷺ وحده . وقد كان هذا رأي عمر بن الخطاب - أشهر مجتهدي الصحابة - في اجتهاده واجتهاد طبقته (٢) .

(١) راجع ( المصلحة المرسله ) في منهج مالك .

(٢) راجع : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٤٤١ - ٤٤٣ .

وهذا ينطبق على ما فيه قول لصحابي واحد لا يعرف رأي غيره فيه ، وما فيه قول لعدد منهم لم يعرف له مخالف فيما بينهم ، وما تعددت فيه أقوالهم واختلفت . ذلك أنه ما دام الأمر اجتهادًا فكل نتائجه ظنية لا مجال فيها للقطع بالصواب اليقيني الواجب الاتباع بإطلاق . وهذا كله مع أنه يجب على الفقيه أن يراجع كل ما سجل عن الصحابة في المسألة التي يجتهد فيها ، وأن ينظر إليه على أنه يتضمن قدرًا من إمكان الصواب أكثر من غيره ، كما سبق أن فصلت القول فيه في ( أقوال الصحابة ) في الباب الثاني ، إلا أنه لا يتضمن - على سبيل اليقين - قطعية الصواب وانتفاء الخطأ ، ومن ثم يمكن مراجعته وتخطيه إذا وجد المجتهد في المصادر الأخرى دلائل أقوى يرجع إليها . هذا إذا لم يتضمن قول الصحابي إشارة تؤدي إلى اليقين أو إلى الظن الراجح بأن مستنده فيه إنما هو النقل عن رسول الله ﷺ .

وأما ( العرف ) : فهو يرجع إلى معنى الاستحسان كما سبق ، ويقيد العمل به بالشرطين السابقين ، هذا إذا خالف القياس ، أما إذا وافقه فيمكن أن نعتبر مستنده فيه هو ( القياس ) أيضًا .

وأما ( سد الذرائع ) : فهي راجعة إلى معنى الاستحسان - كما سبق (١) - وأكثر العمل بها راجع إلى ( المصلحة المرسله ) بالذات ، فليست دليلًا مستقلًا .

وأما ( شرع من قبلنا ) : فهو راجع - فيما يجب علينا اتباعه منه - إلى نصوصنا التشريعية نفسها في الكتاب والسنة - كما سبق - (٢) .

وأما ( الاستصحاب ) : فإن أصل العمل به راجع - في معانيه المتعددة - إلى تطبيق نصوص السنة أو القياس عليها .

... وبعد فإن صاحب هذا البحث يعلم علم اليقين أن ما انتهى إليه من نتائج ليس هو الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع الكبير المهم ، وذلك بالرغم من الجهود المضنية التي بذلت فيه بقدر الطاقة والإخلاص المستطاعين . لكنه - في نهاية الأمر - لن يزيد على أن يكون جهودًا بذلت في مجال التشريع والاستنباط ، ينطبق عليها ما اتفق عليه ذوو المناهج في القرن الثاني من إمكان الخطأ في كل اجتهاد مهما بلغ صاحبه وبذل فيه . ولعل السبب في هذا هو أن الله تعالى استأثر بالكامل المطلق والحق اليقيني والعصمة ، ولم يخص بها أحدًا من خلقه سوى رسوله الكريم ﷺ في الأمور التشريعية

(١) راجع ( سد الذرائع ) في الباب الثاني . (٢) راجع ( شرع من قبلنا ) في الباب الثاني .

التي كانت وحيًا من الله .

وحسب صاحب البحث بعد ذلك أن يكون قد استخلص أصول كل مجتهد ذي منهج ، وقررها في نتائج عامة حاول أن يستنبط منها خطة تشريعية موحدة يعلم علم اليقين أنها قابلة - في جزئياتها - للتغيير والتبديل والمراجعة .

وحسبه أن يكون قد اتجه إلى هذا الموضوع الخطير المهم الذي يمكن أن يقدم أكبر نفع في مواجهة مشكلاتنا المعاصرة بصورة لا تستغني عن التراث الفقهي ولا تقتصر عليه في نفس الوقت .

وكما قال أبو حنيفة : ( هذا أقصى ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بأفضل منه قبلناه ورجعنا إليه ) .

و ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ [الأعراف: ٤٣] .

\* \* \*

## ( أهم مراجع البحث )

( أ )

- ١ - الإباضية في موكب التاريخ : للأستاذ علي يحيى معمر ، ثلاثة مجلدات - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م .
- ٢ - إبراهيم بن سيار النظام : للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م .
- ٣ - أبو حنيفة : للأستاذ محمد أبو زهرة - دار الفكر العربي ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م .
- ٤ - أبو حنيفة والقيم الإنسانية في مذهبه : للدكتور محمد يوسف موسى - مكتبة نهضة مصر بالفجالة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م .
- ٥ - أحكام القرآن : لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي ( ت ٣٧٠ هـ ) - المطبعة البهية بمصر سنة ١٣٤٧ هـ ، ٥ أجزاء .
- ٦ - أحكام القرآن : لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي الأشيلي المالكي ( ٤٨٦ - ٥٤٣ هـ ) ٤ مجلدات - دار إحياء الكتب العربية . ( ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م ) .
- ٧ - أحكام القرآن : لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ( ١٥٠ - ٢٠٤ هـ ) جمع : أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ( ٣٨٤ - ٤٥٨ هـ ) وهو صاحب ( السنن الكبرى ) ، تعليق : الأستاذ عبد الغني عبد الخالق - جزآن - مطبعة السعادة الكبرى بالقاهرة ( ١٣٧١ هـ - ١٩٥١ م ) .
- ٨ - الإحكام في أصول الأحكام : لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي الشافعي ( ٥٥١ - ٦٣١ هـ ) - ٤ أجزاء - مطبعة المعارف بمصر ( ١٣٢٢ هـ - ١٩١٤ م ) .
- ٩ - الإحكام في أصول الأحكام : لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري ( ت ٤٥٦ هـ ) - ثمانية أجزاء في مجلدين - مكتبة الخانجي سنة ١٣٤٥ هـ .
- ١٠ - اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى : لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ( ت ١٨٢ هـ ) تصحيح وتعليق : الأستاذ أبو الوفا الأفغاني رئيس لجنة إحياء المعارف النعمانية في الهند مطبعة الوفاء ١٣٥٨ هـ .
- ١١ - اختلاف الحديث للإمام الشافعي : مطبوع بهامش الجزء السابع من ( الأم )

المطبعة الأميرية بيولاق ١٣٢٥ هـ .

- ١٢ - اختلاف الفقهاء : لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ( ٢٢٤ - ٣١٠ هـ )  
تحقيق المستشرق الألماني الدكتور فريدريك كرن - مطبعتي الموسوعات والترقي بمصر  
( ١٣٢٠ هـ - ١٩٠٢ م ) .
- ١٣ - آداب الشافعي ومناقبه : لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي  
( ٢٤٠ - ٣٢٧ هـ ) تحقيق وتعليق : الأستاذ عبد الغني عبد الخالق ، مكتبة الخانجي  
بالقاهرة ( ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م ) .
- ١٤ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول : لمحمد بن علي الشوكاني  
( ت ١٢٥٥ هـ ) ، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٧ هـ .
- ١٥ - الاستذكار : لابن عبد البر أبي عمر يوسف بن عبد البر ( ت ٤٦٣ هـ ) تحقيق الأستاذ  
علي النجدي ناصف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر ( ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م ) .
- ١٦ - إسعاف المبطل برجال الموطأ : لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي  
( ت ٩١١ هـ ) دار إحياء الكتب العربية .
- ١٧ - أصل الشيعة وأصولها : لمحمد الحسين آل كاشف الغطاء ، الطبعة الثالثة -  
مطبعة الاعتماد بالقاهرة ( ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م ) .
- ١٨ - أصول التشريع الإسلامي : لأستاذنا الجليل علي حسب الله ، الطبعة الثالثة -  
دار المعارف ( ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م ) .
- ١٩ - أصول السرخسي : لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي  
( ت ٤٩٠ هـ ) تحقيق الأستاذ أبو الوفا الأفغاني ، دار الكتاب العربي ( ١٣٧٢ هـ ) ،  
جزءان .
- ٢٠ - الأصول من الكافي : لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني  
الرازي ( ت ٣٢٩ هـ ) جزءان ، مطبعة الحيدري بطهران ( ١٣٧٤ هـ ) ( مع تعليقات  
وشروح ) .
- ٢١ - الاعتصام : لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي الغرناطي  
( ت ٧٩٠ هـ ) ثلاثة أجزاء ، مطبعة المنار بمصر ( ١٣٣١ هـ - ١٩١٣ م ) .
- ٢٢ - إعلام الموقعين عن رب العالمين : لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم

- الحوزية الحنبلي ( ٦٩١ - ٧٥١ هـ ) ، ثلاثة أجزاء ، مطبعة النيل بمصر ( ١٣٢٥ هـ ) .
- ٢٣ - الأعلام : لخير الدين الزركلي ، الطبعة الثانية ، عشرة أجزاء .
- ٢٤ - أعيان الشيعة : للسيد محسن الأمين الحسيني العاملي الشامي ( ١٢٨٢ - ١٣٧١ هـ ) ستة عشر جزءًا ، مطبعة ابن زيدون بدمشق ( ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م ) .
- ٢٥ - الأم : للإمام الشافعي ، سبعة مجلدات ، المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق ( ١٣٢١ هـ ) .
- ٢٦ - إمامان ( موسى الكاظم وعلي الرضا ) : للأستاذ أحمد مغنية ، مطبعة الإنصاف ببيروت ( ١٩٥٨ م ) .
- ٢٧ - الإمام الأوزاعي فقيه أهل الشام : للأستاذ عبد العزيز سيد الأهل ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، لجنة التعريف بالإسلام ( ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م ) .
- ٢٨ - الإمام زيد : للأستاذ محمد أبو زهرة ، دار الفكر العربي ( ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م ) .
- ٢٩ - الإمام الشافعي : للأستاذ مصطفى عبد الرازق - سلسلة أعلام الإسلام ( أبريل ١٩٤٥ م ) .
- ٣٠ - الإمام الصادق : للأستاذ محمد أبو زهرة ، دار الفكر العربي .
- ٣١ - الإمام الصادق : للأستاذ محمد الحسين المظفري ، جزءان - المطبعة الحيدرية بالنجف - العراق ( ١٣٩٦ هـ - ١٩٥٠ م ) .
- ٣٢ - الإمام المصري الليث بن سعد : للدكتور عبد الله شحاتة ، الدار القومية للطباعة والنشر ( ١٩٦٦ م ) .
- ٣٣ - الأموال : لأبي عبيد القاسم بن سلام ( ت ٢٢٤ هـ ) ، تصحيح الأستاذ محمد حامد الفقي - المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ( ١٣٥٣ هـ ) .
- ٣٤ - الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء ( مالك والشافعي وأبي حنيفة ) : لأبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي المالكي ( ٣٦٨ - ٤٦٣ هـ ) ، مكتبة القدس بالقاهرة ( ١٣٥٠ هـ ) .
- ٣٥ - الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم : لأبي محمد عبد الله بن السيد البطليوسي الأندلسي ( ٤٤٤ - ٥٢١ هـ )



تحقيق الأستاذ أحمد عمر الحمصاني ، مطبعة الموسوعات ( ١٣١٩ هـ ) .

( ب )

٣٦ - البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار : لأحمد بن يحيى بن المرتضى ( ٧٦٤ - ٨٤٠ هـ ) خمسة مجلدات ، مطبعة السعادة بمصر ( ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م ) .

٣٧ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد : لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي ( الشهير بابن رشد الحفيد ) ( ت ٥٩٥ هـ ) ، تحقيق الأستاذ الشيخ محمد شاكر وكيل مشيخة الأزهر الأسبق . جزآن في مجلد ، المطبعة الجمالية بمصر ( ١٣٢٩ هـ ) .

( ت )

٣٨ - التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية : ألفها بالعبرية الباحث اليهودي نفتالي فيدر ، وترجمها إلى العربية أستاذنا الدكتور محمد سالم الجرح ، مكتبة دار العروبة ( ١٩٦٥ م ) .

٣٩ - تاريخ الأدب العربي : لكارل بروكلمان ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار . دار المعارف بمصر ( ١٩٥٩ - ١٩٦٢ م ) ، ثلاثة أجزاء .

٤٠ - تاريخ بغداد : لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي ( ت ٤٦٣ هـ ) تصحيح الأستاذ محمد حامد الفقي ، أربعة عشر مجلدًا ، مطبعة السعادة بمصر ( ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١ م ) .

٤١ - تاريخ التشريع الإسلامي : للأستاذ محمد الخضري ، دار إحياء الكتب العربية ( ١٣٣٩ هـ - ١٩٢٠ م ) .

٤٢ - تاريخ الفتح في ليبيا : للأستاذ الطاهر أحمد الزاوي ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ( ١٩٦٣ م ) .

٤٣ - تاريخ الفقه الإسلامي : للدكتور محمد يوسف موسى ، دار الكتاب العربي ( ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م ) .

٤٤ - تاريخ القرآن : للدكتور عبد الصبور شاهين ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ( ١٩٦٦ م ) .

- ٤٥ - تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : لآية الله السيد حسن الصدر ( ١٢٧٢ - ١٣٥٤ هـ ) شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة ( ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م ) .
- ٤٦ - تأسيس النظر : لأبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي ( ٣٦٧ - ٤٣٠ هـ ) المطبعة الأدبية بمصر .
- ٤٧ - تأويل مختلف الحديث : لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ( ٢١٣ - ٢٧٦ هـ ) مطبعة كردستان العلمية بمصر ( ١٣٢٦ هـ ) .
- ٤٨ - تحف العقول عن آل الرسول : لأبي محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني ( ت ٣٨١ هـ ) تصحيح وتعليق الأستاذ علي أكبر الغفاري ، مكتبة الصدوق بطهران ( ١٣٧٦ هـ ) .
- ٤٩ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك : للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى ( ت ٥٤٤ هـ ) تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود ، دار مكتبة الحياة - بيروت ( ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ) .
- ٥٠ - التفكير الفلسفي في الإسلام : للدكتور عبد الحليم محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ( ١٩٥٥ م ) .
- ٥١ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : للأستاذ مصطفى عبد الرازق ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ( ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م ) .
- ٥٢ - تنوير الحوالك شرح موطأ مالك : لجلال الدين السيوطي ثلاثة أجزاء ، دار إحياء الكتب العربية .
- ٥٣ - تهذيب التهذيب : لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، ( ت ٨٥٢ هـ ) ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ( ١٣٢٥ هـ ) .
- ٥٤ - توالي التأسيس بمعالى ابن إدريس : لأبي الفضل شهاب الدين ابن حجر العسقلاني ( ٨٥٢ هـ ) المطبعة الأميرية ببولاق ( ١٣٠١ هـ ) ( مع كتاب الرحمة الغيثية بالترجمة الليثية ، وسيأتي ) .

## ( ج )

- ٥٥ - جابر بن حيان : للدكتور زكي نجيب محمود ، سلسلة أعلام العرب ( ٣ ) .
- ٥٦ - جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله : لأبي عمر يوسف بن

- عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي الأندلسي ( ت ٤٦٣ هـ ) ، جزءان ، إدارة الطباعة المنيرية بمصر .
- ٥٧ - الجامع الصغير : لمحمد بن الحسن الشيباني ( ت ١٨٩ ) ، مطبوع على هامش كتاب ( الخراج ) لأبي يوسف ، المطبعة الأميرية بيولاك ( ١٣٠٢ هـ ) .
- ٥٨ - الجامع الكبير : لمحمد بن الحسين الشيباني ، تحقيق : أبو الوفا الأفغاني ، مطبعة الاستقامة ( ١٣٥٦ هـ ) .
- ٥٩ - الجامع لأحكام القرآن : لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ( ت ٦٧١ هـ ) ، عشرون جزءًا ، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ( ١٣٥١ - ١٩٣٣ م ) .
- ٦٠ - جامع مسانيد الإمام الأعظم : جمع قاضي القضاة أبي المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي ( ت ٦٦٥ هـ ) جزءان ، طبعة حيدرآباد الدكن بالهند ( ١٣٣٢ هـ ) .
- ٦١ - الجرح والتعديل : لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي ، ( ٢٤٠ - ٣٢٧ هـ ) مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند ( ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م ) .
- ٦٢ - جماع العلم للإمام الشافعي : تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر ، مطبعة المعارف ( ١٣٥٩ هـ - ١٩٤٠ م ) .
- ٦٣ - جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار : لمحمد بن يحيى بهران الصفدي ( ت ٩٥٧ هـ ) ، خمسة مجلدات ، مطبوع مع كتاب ( البحر الزخار ) السابق .

## ( ح )

- ٦٤ - حجة الله البالغة : لأحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي الحنفي الهندي ( ١١١٠ - ١١٧٦ هـ ) جزءان ، المطبعة الخيرية ( ١٣٢٢ هـ ) .
- ٦٥ - حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي : لمحمد بن زاهد الكوثري ، دار الأنوار بمصر ( ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م ) .
- ٦٦ - الحكم الجعفرية للإمام الصادق جعفر بن محمد ( ت ١٤٨ هـ ) ، جمع وتحقيق وتقديم الأستاذ عارف تامر ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ( ١٩٥٧ م ) .
- ٦٧ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء : لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني ( ت ٤٣٠ هـ ) عشرة أجزاء ، مطبعة السعادة بمصر ( ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م ) .

٦٨ - الحليل ، راوية شمس الأئمة : أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي عن محمد ابن الحسن الشيباني ، وقد ألحقه المستشرق يوسف شاخنت بكتاب ( المخارج في الحليل ) طبع ليبزج ( ١٩٣٠ م ) . ( وهو مطبوع أيضًا في كتاب ( المبسوط ) ج ٣٠ ) .

## ( خ )

٦٩ - الخراج : لأبي يوسف ، المطبعة الأميرية ببولاق ( ١٣٠٢ هـ ) .

## ( د )

٧٠ - دائرة المعارف الإسلامية : لعدد من المستشرقين .

٧١ - دراسات في التفسير : لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ، دار الفكر العربي ( ١٩٦٨ م ) .

٧٢ - دراسات في السنة : لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ، دار الفكر العربي ( ١٩٦٨ م ) .

## ( ر )

٧٣ - الرحمة الغيثة بالترجمة الليثية : لابن حجر العسقلاني ، المطبعة الأميرية ببولاق ( ١٣٠١ هـ ) .

٧٤ - الرد على سير الأوزاعي : لأبي يوسف ، تصحيح وتعليق الأستاذ أبو الوفا الأفغاني ، نشر حيدرآباد الدكن بالهند .

٧٥ - الرسالة : للإمام الشافعي : تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر . طبع مصطفى الباي الحلبي بالقاهرة ( ١٣٥٨ هـ - ١٩٤٠ م ) .

٧٦ - رسائل البلغاء : جمع محمد كرد علي ، دار الكتب العربية الكبرى ( ١٣٣١ - ١٩١٣ م ) .

٧٧ - رسالة الكرخي في الأصول : لأبي الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي ( ت ٣٤٠ هـ ) مطبوع مع كتاب ( تأسيس النظر ) السابق .

٧٨ - رفع الملام عن الأئمة الأعلام : لابن تيمية ( أحمد بن عبد الحلیم الحراني الحنبلي ) ( ت ٧٢٨ هـ ) ، ضمن مجموعة .

٧٩ - الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير : للقاضي شرف الدين الحسين بن

أحمد السياغي ( ١١٨٠ - ١٢٢١ هـ ) ، مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٧ هـ ( وهناك طبعة أخرى أحدث هي طبعة مكتبة المؤيد بالطائف ( ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م ) .

### ( س )

٨٠ - سد الذرائع في الشريعة الإسلامية : رسالة ماجستير لزميلنا الأستاذ محمد هشام برهاني ، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة ( ١٩٦٧ م ) .

٨١ - السنة قبل التدوين : لزميلنا الدكتور محمد عجاج الخطيب ، مكتبة وهبة بالقاهرة ( ١٩٦٣ م ) .

٨٢ - سنن أبي دواد ، سليمان بن الأشعث السجستاني ( ٢٠٢ - ٢٧٥ هـ ) طبع القاهرة .

### ( ش )

٨٣ - الشافعي : للأستاذ محمد أبو زهرة ، دار الفكر العربي ( ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م ) .

٨٤ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب : لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحلبي الدمشقي ( ١٠٣٢ - ١٠٨٩ هـ ) ، ثمانية أجزاء ، مكتبة القدس بالقاهرة ( ١٣٥٠ هـ ) .

٨٥ - شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان ( ت ١٥٠ ) : رواية أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي ، تأليف أبي منصور إسماعيل الماتريدي ، مطبعة السعادة بمصر ( ١٣٢٥ هـ ) .

٨٦ - شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة : لأبي المنتهي المولى أحمد بن محمد المغنيساوي ، مطبوع مع الكتاب السابق ، وقد صححهما السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي .

### ( ص )

٨٧ - صحيح البخاري : لمحمد بن إسماعيل ( ت ٢٥٦ هـ ) ، تسعة أجزاء ، كتاب الشعب ( ١٣٧٨ هـ ) .

٨٨ - صحيح مسلم ( ت ٢٦١ هـ ) ، ثمانية أجزاء ، مطبعة محمد علي صبيح بمصر ( ١٣٣٤ هـ ) .

## ( ض )

- ٨٩ - ضحى الإسلام : للأستاذ أحمد أمين ، ثلاثة أجزاء ، الطبعة الثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ( ١٣٦٢ هـ - ١٩٤٣ م ) .
- ٩٠ - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية : للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي المكتبة الأموية بدمشق ( ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م ) .

## ( ط )

- ٩١ - الطبقات الكبير : لمحمد بن سعد ( ت ٢٣٠ هـ ) طبع ليدن ( ١٣٢٥ هـ ) .

## ( ع )

- ٩٢ - العالم والمتعلم : رواية أبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي ( ت ٢٠٨ هـ ) عن أبي حنيفة ، ويليهِ رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي ( ت ١٤٣ هـ ) ، ثم ( الفقه الأبسط ) رواية أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي ( ت ١٩٩ هـ ) عن أبي حنيفة . تحقيق الأستاذ محمد زاهد الكوثري ، مطبعة الأنوار بالقاهرة ( ١٣٦٨ م ) .
- ٩٣ - العقد الفريد : لشهاب الدين أحمد بن عبد ربه الأندلسي المالكي ( ٢٤٦ - ٣٢٨ هـ ) ثلاثة أجزاء ، المطبعة الأزهرية المصرية ( ١٣٢١ هـ ) .
- ٩٤ - العقيدة والشريعة في الإسلام : تأليف المستشرق المجري اجنتس جولد تسهير ( ١٨٥٠ - ١٩٢١ م ) ترجمة وتعليق الدكتور يوسف موسى وآخرين ، دار الكتاب المصري بالقاهرة ( ١٩٤٦ م ) .
- ٩٥ - العلاقات الدولية في الإسلام : للأستاذ محمد أبو زهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، سلسلة التعريف بالشريعة الإسلامية ( ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م ) .

## ( ف )

- ٩٦ - فتح القدير : الكمال الدين بن الهمام ( ت ٨٦١ هـ ) ، المطبعة الأميرية بمصر ( ١٣١٥ هـ ) .
- ٩٧ - فجر الإسلام : للأستاذ أحمد أمين ، الطبعة الخامسة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ( ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م ) .

- ٩٨ - الفرق بين الفرق : لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ( المتوفى ٤٢٩ هـ ) تحقيق الأستاذ محمد بدر ، مطبعة المعارف بمصر ( ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م ) .
- ٩٩ - فرق الشيعة : لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ( من أعلام القرن الثالث الهجري ) تحقيق وتعليق السيد محمد صادق آل بحر العلوم . المطبعة الحيدرية بالنجف ( ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م ) .
- ١٠٠ - الفروق : لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي ( ت ٦٨٤ هـ ) أربعة أجزاء ، دار إحياء الكتب العربية ( ١٣٤٦ هـ ) .
- ١٠١ - فقه أبو يوسف بين معاصريه من الفقهاء : رسالة دكتوراه للدكتور عبد العظيم شرف الدين ، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة ( ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م ) .
- ١٠٢ - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي : لمحمد بن الحسن الحجوي ، أربعة أجزاء ، طبع الرباط ( ١٣٤٥ هـ ) .
- ١٠٣ - الفهرست : لأبي الفرج محمد بن إسحاق الوراق ( المعروف بابن النديم ) ( ت ٣٨٥ هـ ) طبع لبيزج ( ١٨٧١ م ) .
- ١٠٤ - الفهرست : لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ( ٣٨٥ - ٤٦٠ هـ ) تصحيح وتعليق السيد محمد صادق آل بحر العلوم . المطبعة الحيدرية بالنجف ( ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م ) .
- ١٠٥ - الفوائد البهية في تراجم الحنفية : لمحمد بن عبد الحي اللكنوي الهندي ( ١٢٦٤ - ١٣٠٤ هـ ) مطبعة السعادة بمصر ( ١٣٢٤ هـ ) .

### ( ق )

- ١٠٦ - القاموس المحيط : لمجد الدين الفيروزآبادي ( ت ٨١٦ هـ ) ، أربعة أجزاء ، المطبعة المصرية ( ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م ) .
- ١٠٧ - القلقشندي في كتابه صبح الأعشى : عرض وتحليل الدكتور عبد اللطيف حمزة سلسلة أعلام العرب ( ١٢ ) .
- ١٠٨ - قواعد الأصول ومعاقد الفصول : لصفى الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي ( ٦٥٨ - ٧٣٩ هـ ) ، طبع المكتبة الهاشمية بدمشق ( ١٣٢٤ هـ ) ( ضمن مجموعة ) .

١٠٩ - القياس في الشرع الإسلامي : لابن تيمية ، المطبعة السلفية ( ١٣٤٦ هـ ) .

### ( ك )

١١٠ - كشاف اصطلاحات الفنون : للشيخ محمد أعلى بن علي التهانوي ( بعد ١١٥٨ هـ ) مجلدان ، طبع كلكته ( ١٨٦٢ م ) .

١١١ - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ( ت ٤٨٣ هـ ) : لعبد العزيز البخاري ( ت ٧٣٠ هـ ) أربعة أجزاء في مجلدين ، طبع حسين حلمي الريزوي ( ١٣٠٧ هـ ) .

### ( ل )

١١٢ - لسان العرب : لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي ( ٦٣٠ - ٧١١ هـ ) ، بيروت ( ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م ) .

١١٣ - لسان الميزان : للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ( ت ٨٥٢ هـ ) ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ( ١٣٢٩ هـ ) .

### ( م )

١١٤ - مالك : للأستاذ محمد أبو زهرة ، الطبعة الثانية ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٢ م .

١١٥ - مالك بن أنس : للأستاذ أمين الخولي ، دار الكتب الحديثة ( ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م ) .

١١٦ - مبادئ نظام الحكم في الإسلام ( مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ) : للدكتور عبد الحميد متولي ، دار المعارف ١٩٦٦ م .

١١٧ - المبسوط : لشمس الدين السرخسي ، ثلاثون جزءًا ، مطبعة السعادة بمصر ( ١٣٢٤ هـ ) .

١١٨ - مجموع الفقه : عن الإمام أبي الحسين زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ( ت ١٢٢ هـ ) برواية أبي خالد الواسطي ، تحقيق ونشر الدكتور أوجنيو جرفيني ، ستة أجزاء في مجلد ، طبع ميلانو ( ١٩١٩ م ) .

١١٩ - محاسن المساعي في مناقب الإمام أبي عمرو الأوزاعي : نشر وتعليق وتصدير الأمير شكيب أرسلان ، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر ( ١٣٥٢ هـ ) .



- ١٢٠ - محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء : لأستاذنا الشيخ علي الخفيف ،  
معهد الدراسات العربية العالية ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م .
- ١٢١ - محاضرات في أصول الفقه الجعفري : للأستاذ محمد أبو زهرة ، معهد  
الدراسات العربية العالية ( ١٩٥٦ م ) .
- ١٢٢ - محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي ( عصر نشأة المذاهب ) : للدكتور  
محمد يوسف موسى . معهد الدراسات العربية العالية ( ١٩٥٥ م ) .
- ١٢٣ - المحلى : لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ( ت ٤٥٦ هـ ) :  
تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر ، أحد عشر جزءًا ، مطبعة النهضة بمصر ( ١٣٤٧ هـ ) .
- ١٢٤ - المخارج في الحيل : لمحمد بن الحسن الشيباني . نشره وصححه يوسف  
شخت ، لبيزج ( ١٩٣٠ م ) .
- ١٢٥ - مختار الصحاح : لمحمد بن أبي بكر الرازي ، الطبعة السادسة ( ١٩٥١ م ) .
- ١٢٦ - مختصر تنقيح الفصول في الأصول : لشهاب الدين القرافي ، المكتبة  
الهاشمية بدمشق ( ١٣٢٤ هـ ) ( ضمن مجموعة ) ، وهناك شرح له طبع باسم ( شرح  
تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ) : لشهاب الدين القرافي ، نشر مكتبة  
الكلية الأزهرية بمصر ( ١٣٩ هـ - ١٩٧٣ م ) .
- ١٢٧ - مختصر المنار : لزين الدين طاهر بن حسن المعروف بابن حبيب الحلبي  
الحنفي المذهب ( ت ٨٠٨ هـ ) .
- ١٢٨ - المدونة الكبرى : للإمام مالك بن أنس ( ت ١٧٩ هـ ) : ستة عشر جزءًا  
في ثماني مجلدات ، مطبعة السعادة بمصر ( ١٣٢٣ هـ ) .
- ١٢٩ - مذاهب التفسير الإسلامي : تأليف اجنتس جولدت تسيهر ، ترجمة الدكتور  
عبد الحليم النجار ، مكتبة الخانجي بمصر ( ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م ) .
- ١٣٠ - المستشرقون : للأستاذ نجيب العقيقي ، دار المعارف بمصر ( ١٩٤٧ م ) .
- ١٣١ - المستصفى من علم الأصول : لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي  
( ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ ) جزآن ، المكتبة التجارية الكبرى ( ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م ) .
- ١٣٢ - مسند الإمام أحمد بن حنبل ( ١٦٤ - ٢٤١ هـ ) ، المطبعة الميمنية بمصر  
( ١٣١٣ هـ ) .

- ١٣٣ - مسند الإمام الشافعي : شركة المطبوعات العلمية ( ١٣٢٧ هـ ) .
- ١٣٤ - المسند المنسوب للإمام جعفر الصادق : طبع دار الفكر ببيروت ودار الولاة بالنجف ( ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م ) .
- ١٣٥ - مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه : للأستاذ عبد الوهاب خلاف معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٥ م .
- ١٣٦ - المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي : لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ، الطبعة الثانية ، دار الفكر العربي ( ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م ) .
- ١٣٧ - مصنف ابن أبي شيبة : لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العباسي ( ت ٢٣٥ هـ ) تصحيح وتنسيق ونشر عبد الخالق خان الأفغاني ، طبع المطبعة العزيزية بحيدرآباد الهند ( ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م ) وما بعدها .
- ١٣٨ - المعارف : لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، المطبعة الشرقية بمصر ( ١٣٠٠ هـ ) .
- ١٣٩ - معجم الأدباء : لياقوت الحموي ( ٥٧٤ - ٦٢٦ هـ ) ، تحقيق المستشرق مرجليوث ، عشرون جزءًا .
- ١٤٠ - معجم البلدان : لأبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي ( ت ٦٢٦ هـ ) طبع بيروت ( ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م ) .
- ١٤١ - المغني : لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي ( ٥٤١ - ٦٢٠ هـ ) تعليق الأستاذين : محمد رشيد رضا ، ومحمد حامد الفقي ، تسعة مجلدات ، دار المنار ( ١٣٦٧ هـ ) .
- ١٤٢ - مفتاح الوصول في علم الأصول : لأبي عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني المالكي ( ٧١٠ - ٧٧١ هـ ) ، دار الكتاب العربي بمصر ( ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م ) .
- ١٤٣ - المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي : ( مقارنة بين فقه القانون الفرنسي ومذهب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه ) : للأستاذ سيد عبد الله علي حسين ، أربعة مجلدات ، دار إحياء الكتب العربية ( ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م ) .
- ١٤٤ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ( ت ٣٣٠ هـ ) تحقيق الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد ،

- جزءان مكتبة النهضة المصرية ( ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م ) .
- ١٤٥ - مقدمة ابن خلدون : لعبد الرحمن بن خلدون ( ت ٨٠٨ هـ ) المطبعة الشرقية بالقاهرة ( ١٣٢٧ هـ ) .
- ١٤٦ - مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث : لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري الشافعي المعروف بابن الصلاح ( المتوفى سنة ٦٤٢ هـ ) ، المطبعة القيمة ، بمباي بالهند ( ١٣٥٧ هـ ) .
- ١٤٧ - ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل : لابن حزم تحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني ، مطبعة جامعة دمشق ( ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م ) .
- ١٤٨ - الملل والنحل : لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ( ت ٥٤٨ هـ ) ، جزءان ، مطبعة بولاق ( ١٢٦٣ هـ ) .
- ١٤٩ - مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة : للموفق بن أحمد المكي الخوارزمي ( ٤٨٤ - ٤٦٨ هـ ) جزءان في مجلد ، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد الدكن بالهند ( ١٣٢١ هـ ) .
- ١٥٠ - مناقب الإمام الأعظم : لحافظ الدين محمد بن محمد شهاب المعروف بابن البرزاز الكردي الحنفي ( ت ٨٢٧ هـ ) ، مطبوع مع الكتاب السابق .
- ١٥١ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام : للدكتور علي سامي النشار ، دار المعارف ( ١٩٦٥ م ) .
- ١٥٢ - منتخب الأثر ( في الإمام الثاني عشر ) : تأليف لطف الله الصافي الكبايكاني ، مكتبة البزدر جمهري بطهران ( ١٣٧٤ هـ ) .
- ١٥٣ - منهج عمر بن الخطاب في التشريع : للدكتور محمد بلتاجي ، دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة ( ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م ) .
- ١٥٤ - الموافقات : لأبي إسحاق الشاطبي ، أربعة أجزاء ، مطبعة الدولة التونسية ( ١٣٠٢ هـ ) .
- ١٥٥ - الموطأ للإمام مالك بن أنس : تحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي ، جزءان ، دار إحياء الكتب العربية ( ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م ) .

## (ن)

- ١٥٦ - النسخ في القرآن الكريم : لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ، مجلدان دار الفكر العربي ( ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م ) .
- ١٥٧ - نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي : للدكتور علي حسن عبد القادر الطبعة الثانية ، مكتبة القاهرة الحديثة ( ١٩٥٦ م ) .
- ١٥٨ - النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة علي أبي حنيفة : لمحمد زاهد الكوثري ، مطبعة الأنوار بالقاهرة ( ١٣٦٥ هـ ) .
- ١٥٩ - النور الساطع في الفقه النافع : لحجة الإسلام الشيخ علي بن محمد رضا ، جزءان ، مطبعة الآداب بالنجف الأشرف بالعراق ( ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م ) .

## (و)

- ١٦٠ - الورقات في أصول الفقه : لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي ( ٤١٩ - ٤٧٨ هـ ) ، المكتبة الهاشمية بدمشق ١٣٢٤ هـ ( ضمن مجموعة ) .
- ١٦١ - وفيات الأعيان : لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان ( ٦٠٨ - ٦٨١ هـ ) تحقيق الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد ، خمسة أجزاء ، مكتبة النهضة المصرية ( ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م ) .

\* \* \*

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنم الله الفردوس  
[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

## فهرس المجلد الثاني

القسم الخامس : سمات وملاحظات منهجية من منهج الأوزاعي ( ٨٨ - ١٥٧ هـ )

- ٣٣٣ ..... الفصل الأول : الأوزاعي وفقهه
- ٣٣٧ ..... الفصل الثاني : السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة
- ٣٣٧ ..... أولاً : القرآن الكريم
- ٣٣٩ ..... ثانياً : السنة
- ٣٣٩ ..... أ - حجيتها وروايتها
- ٣٤١ ..... ب - السنة وقول الصحابي
- ٣٤٤ ..... ج - تخصيص السنة بالاجتهاد
- ٣٤٥ ..... ثالثاً : الإجماع
- ٣٤٨ ..... رابعاً : قول الصحابي
- ٣٥١ ..... خامساً : الاجتهاد والرأي
- ٣٥٤ ..... سادساً : القياس
- ٣٥٦ ..... سابعاً : سد الذرائع
- ٣٥٧ ..... ثامناً : الاستصحاب

القسم السادس : سمات وملاحظات منهجية من منهج الثوري

- ٣٦١ ..... الفصل الأول : الثوري وفقهه
- ٣٦٥ ..... الفصل الثاني : السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة من فقه الثوري
- ٣٦٥ ..... أولاً : السنة
- ٣٦٩ ..... ثانياً : الإجماع

- ٣٧٠ ..... ثالثًا : قول الصحابي  
 ٣٧٢ ..... رابعًا : الاجتهاد والرأي  
 ٣٧٣ ..... خامسًا : القياس  
 ٣٧٦ ..... سادسًا : سد الذرائع

القسم السابع : سمات وملاحظات منهجية لمنهج الليث بن سعد ( ٩٤ - ١٧٥ هـ )

- ٣٨١ ..... الفصل الأول : الليث وفقهه - لم ضاع معظم فقهه مبكرًا ؟  
 ٣٨٩ ..... الفصل الثاني : رسالتا مالك والليث  
 ٣٩٥ ..... الفصل الثالث : السمات والملاحظات المنهجية المستخلصة  
 ٣٩٥ ..... تقديم  
 ٣٩٦ ..... أولاً : السنة  
 ٣٩٨ ..... ثانيًا : الإجماع بين إجماع الصحابة وإجماع أهل المدينة  
 ٤٠٠ ..... ثالثًا : قول الصحابي  
 ٤٠١ ..... رابعًا : الاجتهاد والرأي  
 ٤٠٣ ..... خامسًا : القياس  
 ٤٠٣ ..... سادسًا : سد الذرائع  
 ٤٠٤ ..... سابعًا : استصحاب اليقين

القسم الثامن : منهج مالك بن أنس ( ٩٣ - ١٧٩ هـ )

- ٤٠٧ ..... تقديم : مالك وفقهه  
 ٤١١ ..... الفصل الأول : القرآن الكريم  
 ٤١١ ..... ١ - تقديم  
 ٤١١ ..... ٢ - تخصيص العام

- ٤١٣ ..... ٣ - دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة
- ٤١٣ ..... ٤ - الأمر والنهي
- ٤١٥ ..... الفصل الثاني : السنة
- ٤١٥ ..... أولاً : من حيث السند - مالك لم يلتزم بذكر الإسناد المتصل
- ٤١٨ ..... ثانياً : مقياس الرواية عند مالك
- ..... ثالثاً : تطبيق السنة ومدى الأخذ بها عند مالك إذا خالف الخبر ظاهر
- ٤٢٢ ..... القرآن دون معضد
- ٤٢٣ ..... إذا خالف عمل أهل المدينة
- ٤٢٤ ..... إذا خالف القواعد المقررة
- ٤٢٥ ..... السنة ومطلق القياس
- ٤٢٩ ..... الفصل الثالث : قول الصحابي ( أثر عمل أهل المدينة ) في ذلك
- ٤٣٣ ..... الفصل الرابع : الإجماع
- ٤٣٣ ..... مفاهيم ( الأمر المجتمع عليه ) عند مالك
- ٤٣٦ ..... تعليق ومراجعة
- ٤٤٣ ..... الفصل الخامس : القياس
- ٤٤٩ ..... الفصل السادس : الاستحسان والمصلحة المرسلة
- ٤٤٩ ..... ١ - بين الاستحسان والمصلحة
- ٤٤٩ ..... ٢ - الاستحسان
- ٤٥٤ ..... ٣ - المصالح المرسلة
- ٤٥٦ ..... شروط العمل بها
- ٤٥٧ ..... رأي الدكتور البوطي والتعليق عليه
- ٤٦١ ..... الفصل السابع : سد الذرائع



- ٤٦١ هل غالى مالك فيها ؟ .....
- ٤٦٥ الفصل الثامن : سمات منهجية أخرى .....
- ٤٦٥ أولاً : الاستصحاب .....
- ٤٦٦ ثانياً : مراعاة الأعراف والعادات .....
- ٤٦٧ ثالثاً : شرع من قبلنا .....
- ٤٦٨ رابعاً : شدة أمر الفتوى ، والاختصار فيها على ما تحته عمل ، والتوقف فيها .....
- ٤٧٠ خامساً : الرأي بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ .....
- ٤٧١ سادساً : المصطلحات الفقهية الخاصة .....

القسم التاسع : منهج الشافعي ( ١٥٠ - ٢٠٤ هـ )

- ٤٧٥ تقديم : الشافعي وفقهه .....
- ٤٧٩ الفصل الأول : القرآن الكريم .....
- ٤٧٩ ١ - القرآن عربي كله .....
- ٤٨٠ ٢ - هل البسمة آية من كل سورة ؟ .....
- ٤٨٠ ٣ - العام والخاص في القرآن .....
- ٤٨٣ ٤ - تبين السنة للقرآن .....
- ٤٨٤ ٥ - نسخ القرآن بالقرآن .....
- ٤٨٥ ٦ - تفسير القرآن بالشعر .....
- ٤٨٧ ٧ - الأمر والنهي .....
- ٤٨٨ ٨ - دليل الخطاب .....
- ٤٩١ الفصل الثاني : السنة .....
- ٤٩١ ١ - حجية السنة .....
- ٤٩٨ ٢ - خبر العامة وخبر الخاصة والمرسل - مقاييس خبر الواحد - المرسل .....

- ٣ - اختلاف الحديث - تأويله عند الشافعي ..... ٥٠٤
- ٤ - السنة بالنسبة للقرآن الكريم ..... ٥٠٩
- ٥ - السنة والوحي ..... ٥١١
- ٦ - نسخ السنة بالسنة ..... ٥١٣
- ٧ - تخصيص السنة ..... ٥١٥
- الفصل الثالث : الإجماع ..... ٥١٧
- فكرة الإجماع عند الشافعي والتعليق عليها ..... ٥١٧
- دعوى إجماع أهل المدينة عنده ..... ٥٢٥
- الفصل الرابع : قول الصحابي ..... ٥٢٩
- تفصيل موقفه من أقوال الصحابة ..... ٥٣٣
- الفصل الخامس : القياس ..... ٥٣٧
- ١ - حجية القياس ..... ٥٣٧
- ٢ - شروط المجتهد القائس ..... ٥٣٨
- ٣ - مراتب القياس ..... ٥٤٠
- ٤ - القياس المرفوض ..... ٥٤٢
- الفصل السادس : إبطال الاستحسان : تفصيل وجهة الشافعي ..... ٥٤٧
- الفصل السابع : سمات منهجية أخرى ..... ٥٥٣
- أولاً : تفسير الشريعة تفسيراً مادياً ظاهرياً وسد الذرائع ..... ٥٥٣
- ثانياً : الاستصحاب ..... ٥٥٩
- ثالثاً : المسائل التقديرية والفقہ الافتراضي عند الشافعي ..... ٥٦١
- رابعاً : اللجوء في الاجتهاد إلى نوع من الاستقراء التجريبي ..... ٥٦٢
- خامساً : الاجتهاد بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ ..... ٥٦٣

سادسًا : المصطلحات الفقهية الخاصة ..... ٥٦٥

**الباب الثاني : مقررات ونتائج مستخلصة**

تقديم ..... ٥٦٩

١ - القرآن الكريم ..... ٥٧٠

٢ - السنة ..... ٥٧٢

الاختلاف في أخبار الآحاد ..... ٥٧٣

الاختلاف في فهم النصوص ..... ٥٧٤

رأي ابن تيمية ..... ٥٧٨

خيار البيع والمصرأة ..... ٥٨١

٣ - الإجماع ..... ٥٨١

مفاهيمه في القرن الثاني ..... ٥٨٥

٤ - أقوال الصحابة ..... ٥٨٦

مواقف فقهاء القرن الثاني منها ..... ٥٨٨

ملاحظتان ..... ٥٩٠

٥ - القياس - العمل به في القرن الثاني ..... ٥٩١

٦ - الاستحسان بين الشافعي وأبي حنيفة ومالك ..... ٥٩٤

تعليق على ما ذكره بعض العلماء ..... ٥٩٩

٧ - المصلحة المرسلة ..... ٦٠٠

بين مالك وأبي حنيفة والشافعي ..... ٦٠٣

الفروق في نسبة العمل ..... ٦٠٣

٨ - سد الذرائع ..... ٦٠٤

- ٦٠٥ ..... العمل بها في القرن الثاني
- ٦٠٧ ..... ظاهرة ( ازدواج المصادر )
- ٦٠٧ ..... ٩ - الأعراف والعادات
- ٦١١ ..... ١٠ - الاستصحاب
- ٦١٣ ..... ١١ - شرع من قبلنا
- ٦١٥ ..... ١٢ - المصطلحات الفقهية الخاصة
- ٦١٦ ..... ١٣ - بين التفكير الواقعي والفقه الافتراضي
- ٦١٨ ..... ١٤ - الرأي بين قطعية الصواب وإمكان الخطأ
- ٦٢١ ..... دعوة ابن المقفع إلى توحيد الأحكام
- ٦٢١ ..... إقرار السنة لتعدد نتائج الاجتهاد
- ٦٢٢ ..... ١٥ - أهل الرأي وأهل الحديث
- ٦٢٣ ..... الفروق في القرن الثاني كانت نسبية
- ٦٢٦ ..... ١٦ - تعليقات ومراجعات
- ٦٢٧ ..... أبو حنيفة وأخبار الآحاد
- ٦٢٧ ..... الشافعي والمرسل
- ٦٢٧ ..... الشافعي والسنة
- ٦٢٨ ..... أبو حنيفة والمرأة
- ٦٢٩ ..... مالك والضرب عند التهمة
- ٦٣١ ..... البطليوسي وأسباب الاختلاف
- ٦٣٢ ..... الفقه الإسلامي والفقه الروماني
- ٦٣٤ ..... الشافعي والمنطق الأرسطي

٦٣٧	العبادات اليهودية والمصادر الإسلامية
٦٣٩	الخلاصة
٦٣٩	أهم نتائج البحث المنهجية
٦٤٢	اقتراح بأصول خطة للاستنباط الفقهي
٦٤٧	أهم مراجع البحث
٦٦٣	فهرس المجلد الثاني

\* \* \*

رقم الإيداع

2004/5089

I.S.B.N الترميم الدولي

977-342-210-0





رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
www.moswarat.com

دار السَّلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

ش.م.م



رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

[www.moswarat.com](http://www.moswarat.com)

رفع

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
www.moswarat.com

## مدار الفكر

دراسة تهدف إلى استخلاص الخطط التشريعية وتقرير حقيقة موقف مجتهدى الأمة في القرن الثاني الهجري ، وذلك بهدف الوصول إلى خطة تشريعية موحدة من مجموع مواقف هؤلاء الأئمة الأصنام ، بحيث يمكن تطبيق هذه الخطة المقترحة في مواجهة مشكلاتنا التشريعية المعاصرة، وذلك من خلال الاستفادة بما قرره وعمل به فقهاء عظام مشهود لهم بقوة العقيدة وصواب الرأي .

وقد عرضت هذه الدراسة لكل ما أثير وما يمكن أن يشار من قضايا منهجية تتصل بموضوع البحث فتناولت معنى منهج التشريع ، وهل كان هناك مناهج تشريعية ، وهل تعتبر هذه المناهج مجرد متابعة لمناهج سابقة أم أنها تحوي أصالة وابتكاراً ؟ وغيرها من الموضوعات المهمة التي يمكن أن تؤدي إلى استخلاص خطة تشريعية .

DarAlIslam Designs

الناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع

القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب. ١٦١ القومية

هاتف : ٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٧١٥٧٨ - ٥٨٢٢٢٠٢ - ٥٨٢٢٢٠٢

فاكس : ٢٧١٧٥٠ (٢٠٢)

الإسكندرية - هاتف : ٥٨٢٢٢٠٥ - فاكس : ٥٨٢٢٢٠٤ (٢٠٢)

email: info@dar-alsalam.com

www.dar-alsalam.com