

محمد ابوزهرة

أبو حنيفة

حياته وعصره - آراؤه وفقهه

الناشر

دار الفكر العربي

محمد ابوزهرة

أبوجنيفنا

حياته وعصره - آراؤه وفقهه

الناشر

دار الفكر العربي

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين .
أما بعد ، فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب (ابو حنيفة) الذي القيته دروسا على
مخلة الشريعة في قسم الدكتوراه بكلية الحقوق في العام الدراسي (١٩٤٥ - ١٩٤٦)
وقد كانت الطبعة الأولى قليلة العدد ، محدودة النشر ، إذ لم تتجاوز الطلبة ، وأصدقاءنا
وزملائنا ، وبعض الخاصة من رجال القضاء والباحثين ، ولم يكن عددها يسمح
بأن يذيع الكتاب بين الملأ من جمهور القراء والدارسين .
ولم نحدث في هذه الطبعة تغييرا ؛ لأننا أردنا أن ننشر صورة صحيحة لما ألقيناه
عن دروس ، ولأن الزمن الذي مضى على الطبعة الأولى لم يكن طويلا ، تتمكن
فيه من معاودة النظر ، وترديد الفكر ؛ ولأننا شغلنا في ذلك الزمن بالكتابة في
غيره من الأئمة ، فكتبنا في مالك ، ثم لم يجر إلينا بعد من النقد ما يدفعنا إلى النظر
والوزن والتغيير .

فستكون إذن هذه الطبعة خالية من التغيير ، أو تكاد ، حتى إذا تناولها القراء
الكرام بالفحص والتحصيل ، وأمدونا بإرشادهم ، انتفعنا به في الطبعة التالية ،
ووفقنا الله سبحانه وتعالى لما يرضيه ، وسدد خطانا ، وهدانا إلى سواء السبيل ؟

محمد أبو زهرة

شعبان سنة ١٣٦٦
يولية سنة ١٩٤٧

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم .
أما بعد فقد اخترت لهذا العام في قسم الدراسات العليا للشريعة أبا حنيفة ،
فدرست حياته وآراءه وفقهه .

ولقد اتجهت إلى دراسة حياته دراسة متعرف لشخصه ونفسه وفكره ، حتى
أقدم للاستماع والقارىء صورة صحيحة صادقة ، تبين منها الخصائص والصفات التي
اختص الله بها ذلك الفقيه الجليل ، وأنتجت ما أثر عنه من آراء في العقائد ، وفتاوى
وأقيسة ، وأن استخراج صورة صحيحة لأبي حنيفة من كتب التاريخ والمناقب ،
ليس الطريق إليه معبداً ، لأن أتباع مذهبه غالوا في الثناء عليه ، حتى تجاوزوا به
رتبة الفقيه المجتهد ، والطاعنين فيه قد أفرطوا في القول حتى أنزلوه عن مرتبة المسلم
الذي يجب أن يسان عرضه ودينه .

وفي قدح القادحين ، وغلو المغالين ، يتيه عقل الباحث الذي يتقصى الحقيقة
وحدها ، لا يبغى عيباً ولا غلوأ ، ولا يخرج من هذا التيه إلا بشق وجهد ، وإن
خرج بالصورة صادقة صحيحة ، فقد نال ما هو كفاء جهده ومشقته .

ولقد أحسب أنى وصلت إلى الكشف عن هذه الصورة ، وما أحاط بها من
ظلال وأضواء ، وفي سبيل كشفها بينت عصره ، وذكرت ببعض التفصيل أشهر
الفرق التي عاصرتة ، والتي ثبت أنه كان يجادلها ويحاورها ، وتجاوبت الآراء
والأفكار بينه وبينها ، فإن في ذكرها بياناً لروح عصره ، ومسارات التفكير فيه ،
والمجاوبة الفكرية التي كانت بينه وبين معاصريه .

ولقد اتجهت بعد ذلك إلى دراسة آرائه في السياسة والعقائد ، وهي دراسة لا بد منها مادنا ندرس ذلك المفكر من كل نواحيه الفكرية ، وإن آراءه في السياسة كان لها أثر في مجرى حياته ، فإهمالها لإهمال الجانب وثيق الاتصال بشخصه ونفسه ، وقلبه وفكره .

وآراؤه في العقيدة كانت صفو الأفكار التي سادت عصره ، واللب النقي لآراء الذين سلخوا من الشطط والعلو ، وهي تعبير صحيح سليم لآراء جماعات المسلمين ، وهي مخ الدين ، وروح اليقين .

حتى إذا استخلصنا من ذلك خلاصة سليمة اتجهنا إلى فقهه ، وهو المقصد الأول والغرض من هذه الدراسة ؛ ولقد ابتدأنا في بيانه بأصوله العامة التي تقيد بها في استنباطه ، والتي تحد منهاجه ، وتبين طريقه في الاجتهاد ، وعولنا على ما كتبه الحنفية من أصول ذكروا السند الذي اعتمدوا عليه فيها ، وطريق اسناده لأبي حنيفة ، وعمدنا في ذلك إلى الإيجاز بدل الأطناب ، والاجمال دون التفصيل ، ولم نعمد إلى كل ما ذكره الحنفية من أصول ؛ إذ منها ما لم يذكر مستنبطوه سند نسبته إلى الإمام وصحبه ، فهو اجتهاد المتأخرين ، وليس منسوبا إلى المتقدمين .

حتى إذا بلغنا في بيان هذه غايتنا ، وهي معرفة منهاج أبي حنيفة ، اتجهنا إلى دراسة بعض الفروع التي كانت آراؤه فيها معبرة عن نفسه وحياته أدق تعبير ، كبعض الأبواب الفقهية التي تتصل بجزئية الإرادة الانسانية فيما تحت سلطانها من أموال ، وبكثير الأبواب التي تتصل بالتجارة والتجار ، كأبواب المراجعة والتولية والسلم ، ولا نفصل في دراستنا هذه الأبواب تفصيلا ، ولكن نذكر منها ما يكون شاهدا لعقلية أبي حنيفة الحرة ، ولأدراكه للتجارة الأمينة ، وفهمه للأسواق ، ورجبته في أن تكون الأمانة بضاعتها الرائجة ، وسلعتها النافقة .

ولقد ذكر العلماء أن أبا حنيفة أول من تكلم في الحيل الشرعية ، فكان حقا علينا أن نبين في ذلك جليلة فكره ، وحقيقة ما قال ، والموازنة بين ما أثر عنه ، وبين ما قالوه فيه .

وفي كل ما نذكر من مناهج وفروع نجلى تفكير الامام بذكر بعض الخلاف بينه وبين أصحابه ، فإن بيان الخلاف يتجلى به تفكير المختلفين ، ويوضح اتجاهاتهم . ولئن وصلنا في هذه الدراسة إلى غاية نافعة تجلى تلك العقلية العلية الرائعة ، لقد نجد من تمام الدراسة أن نبين عمل الأخلاف من أتباع هذا المذهب في التركة الفكرية التي تركها الامام ، وما صنعتها الأجيال فيها ، وما صادفها من أعراف متباينة ، ومقدار التخريج فيها ، ومرونة قواعده العامة للتخريج ، وحسن إدراك المخرجين لمقتضيات الزمان ، مع المحافظة على المنهاج الاسلامي وطريق الكتاب والسنة القويم ، وهدايا المستقيم .

وإنه من الحق أن نقرر أن حاجتنا إلى توفيق الله في ذلك كله كبيرة ؛ فلولا هذا التوفيق ما وصلنا إلى غاية ، ولا أصبنا هدفا ، فنضرع إليه جات قدرته أن يمدنا بعونه وتوفيقه ، وعلى الله قصد السبيل .

محمد ابو زهرة

ذو القعدة سنة ١٣٦٤
نوفمبر سنة ١٩٤٥

مهرجيد

١ — جاء في كتاب الخيرات الحسان ما نصه . « يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين الناس فيه ، ألا ترى عليا كرم الله وجهه ، هلك فيه فئتان ، محب أفرط ، ومبغض فرط . »

وإن هذه الكلمة الصادقة كل الصدق ، تنطبق على أبي حنيفة رضى الله عنه ، فقد تعصب له ناس حتى قاربوا به منازل النبيين المرسلين ، فزعموا أن التوراة بشرت به ، وأن محمدا صلى الله عليه وسلم ذكره باسمه ، وبين أنه سراج أمته ، ونخلوه من الصفات والمناقب ما عدوا به رتبته ، وتجاوزوا معه درجته . وتعصب ناس عليه فرموه بالزندقة ، والخروج عن الجادة وإفساد الدين ، وهجر السنة ، بل مناقضتها ، ثم الفتوى في الدين بغير حجة ولا سلطان مبين ، فتجاوزوا في طعنهم حد النقد ، ولم يتجهوا إلى آرائه بالفحص والدراسة ، ولم يكتفوا بالترفيف لها من غير حجة ولا دراسة ، بل عدوا عدوانا شديداً ، فطعنوا في دينه وشخصه وإيمانه .

٢ — ولقد كان ذلك وأبو حنيفة حى إذا كر تلاميذه فيما يعرض من دواعى الفتيا ، وما يخرج من أحاديث ، وما يضعه من أقيسة وضوابط ، وما يستنبطه من علل للأحكام يبنى عليها ، ويطردها قياسه ويستقيم عليها اجتهاده .

ولم كان ذلك الاختلاف بشأنه ؟ لذلك أسباب قد نعرض لها في بحثنا ببعض التفصيل ، ولكن نسارع هنا بذكر سبب منها ؛ قد يعد أساسا لغيره ، وذلك أن أبا حنيفة كان له من قوة الشخصية ما وجه به الفقه توجيها تجاوز حلقة درسه ، بل تجاوز إقليمه إلى غيره من الأقاليم الاسلامية ، فتحدث الناس بآرائه في أكثر نواحي الدولة الإسلامية ، وتلقاها المخالف والموافق ، فاستنكرها المخالف ، وناصرها الموافق ، ورأى فيها الأول (وهو المستمسك بالنص لا يعدوه) بدعا من الآراء في الدين ، فشد في التكبر ، وربما لا يكون قد رأى أبا حنيفة وما اتصف به من ورع وتقى ، فأطلق

لسانه فيه ؛ لأنه رأى رأيا بدعا ، ولم يعرف دليله ولا قائله ، وربما كانت تخف حدة لسانه إذا رآه أو علم وجه الدليل ، بل ربما أجله ووافقه ، يروى في ذلك أن الأوزاعي فقيه الشام الذي كان معاصرا لأبي حنيفة قال لعبد الله بن المبارك : « من هذا المبتدع الذي خرج بالكوفة ويكنى أبا حنيفة ؟ » فلم يجبه ابن المبارك ، بل أخذ يذكر مسائل عويصة ، وطرق فهمها والفتوى فيها ، فقال : من صاحب هذه الفتاوى ؟ فقال شيخ لقيته بالعراق ، فقال الأوزاعي ، هذا نبيل من المشايخ ، اذهب فاستكثر منه ، قال هذا أبو حنيفة . ثم اجتمع الأوزاعي وأبو حنيفة بمكة ، فتذاكرا المسائل التي ذكرها ابن المبارك ، فكشفها ، فلما افترقا قال الأوزاعي لابن المبارك : « غبطت الرجل بكثرة علمه ووفور عقله ، وأستغفر الله تعالى ، لقد كنت في غلط ظاهر ، الزم الرجل ، فإنه بخلاف ما بلغني عنه » (١) .

ولقد كان أبو حنيفة مع قوة شخصه ، وعمق تأثيره ، وبعد نفوذه ، صاحب طريقة جديدة في الأفتاء والتخريج ، وفهم الحديث واستنباط الأحكام منه ، وقد أخذ يبث طريقته في تلاميذه ومن يتصل بهم نحو من ثلاثين عاما أو تزيد ، ومن كان كذلك لا بد أن يستهدف للنقد المر ، بل التجريح لشخصه ، والتزييف لرأيه ، والتعصب عليه .

٣ - ولقد اشتدت الملاحاة بين أنصاره وخصومه في القرن الرابع الهجري يوم ساد التعصب المذهبي ، وصار الفقه مجادلة بين المتعصبين ، وكانت تعقد المناظرات لذلك في بيوت الناس ، وفي المساجد ، حتى لقد كانت تحيي أيام الغزاة بالمناظرة في الفقه والجدل حول المذاهب ، كل يناصر امامه ، ويتعصب له ، وفي هذا العصر كتبت مناقب الأئمة وأخبارهم ، فكانت كلها طائفة بالثناء المفرط لامامهم ، والظعن الجارح لغيره ، وكانت الملاحاة أشد ما تكون بين الحنفية والشافعية ؛ لذلك استهدف هذان الأمامان للظعن المر ، كما حملهما أنصارهما من المزاييا والصفات ما لا يريدانه ، بل ما يبرآن أمام الله منه .

ولقد كان أبو حنيفة أشد استهدافا للطعن ؛ لأن كثرة افتائه بالرأى كانت منفذا للنبيل منه في علمه بالحديث ، وفي روعه ، وفي حسن افتائه ، وغير ذلك مما يتصل بمذهبه في الاستنباط والتخريج ، وقد رماه المتعصبون بكل رمية ، ولم يتخذوا في الطعن فيه إلاّ " ولا ذمة ، حتى لقد استنكر الأمر بعض الشافعيين ، ورأوا ذلك تجانفا لأئم ، وخروجا عن الجادة ، فكان من هؤلاء من أنصف أبا حنيفة ، وكتب في مناقبه ، ورد قول المتعصبين من الشافعية ، فرأينا السيوطى وهو شافعى يكتب رسالة يسميها : « تبيض الصحيفة في مناقب الامام أبى حنيفة » ، ورأينا ابن حجر الهيثمى المسكى وهو شافعى أيضا يكتب رسالة يسميها : « الخيرات الحسان ، في مناقب الامام الأعظم أبى حنيفة النعمان » ، ورأينا الشعرانى فى الميزان يخص أبا حنيفة بالذكر والدفاع عنه ، واستقامة طريقة تخريجه ، ويذكره فى طبقاته على أنه من أولياء الله الواصلين بحبل ولايته .

٤ — لم يجد الكاتب فى أبى حنيفة إذن الطريق معبدا ، إذ وجد أخلاطا من الأخبار تشبه الركام الذى اتصل فيه الجوهر بالتراب ، وامتزجا أحيانا ، حتى احتاج الفصل بينهما إلى الصهر والتمييز . وما يوجد من الجواهر منفصلا لا يجده المنقب إلا جذاذا متناثرا ، لا يكون وحدة فكرية ونفسية متناسقة ، فيكون فى حاجة إلى التأليف بين هذه الأجزاء ، حتى يخرج منها وحدة يستبين بها الرجل وعقله ونفسه ومنهج استنباطه ، وما انتهى إليه من آراء دارسها تلاميذه .

إن كتب المناقب كثيرة وكثرتها لا تهدى السبيل ، ولا تنير الطريق ، إذ أنها طوائف من الاخبار التى تسودها المبالغة ، ولا يكاد يخلو خبر منها من الاغراق ، فتمييز صحيحها من سقيمها يحتاج إلى مقاييس النقد المستقيمة ، فأخبارها لا ترفض جملة ، ولا تؤخذ جملة ؛ إذ هى بلا شك فيها الحق والباطل ، وأخذ الحق من بينها يحتاج الى نظر فاحص ، ومثلنا فى ذلك مثل القاضى الذى يتقدم اليه شاهد عاين الحادثة ، ولكنه مأخوذ بناحية فيها ، يغرق فى وصفها حتى يخرج عن الحق فيها ،

فيستمع اليه ويحاول أن يأخذ من هذه الشهادة طريقا لمعرفة الحق في ذاته، إذ تتبين له عن طريقها الأمارات المعلبة، ويهتدى منها الى القرائن الكاشفة المينة، وهو في هذا السبيل يجتهد في معرفة مقدار المبالغة وحدودها، بعد أن تكشف القرائن، وتتبين الأمارات .

٥ — ولئن استخلصنا أخبار أبي حنيفة الصادقة وحياته، وما أحاط بها، ثم اتجهنا الى دراسة آرائه لنجدن الطريق وعثا؛ لأننا لا نجد كتابا مأثورا لأبي حنيفة دونت فيه آراؤه أو أصوله؛ ولكن نجد تلك الآراء قد أثرت عنه بالرواية عن تلاميذه؛ فكانت كتب الأمام أبي يوسف والامام محمد هي الناقلة لآرائه مع آراء بقية صحابته، وآراء لبعض العراقيين الذين عاصروه، كابن شبرمة، وابن أبي ليلى وعثمان البتي . .

ولا شك أننا سنفرض أن هذه الكتب صادقة الرواية عن أبي حنيفة، وذلك هو الفرض العلمي الذي لا يعتبر العلم سواه؛ لتلقى العلماء لهذه الرواية بالقبول، ولا يصح في ميزان العلم والتاريخ أن يترك أمر تلقاه العلماء بالقبول إلا إذا قام الدليل على بطلانه، أو صدق ما يخالفه .

٦ — ولكن ان اعتمدنا فقط على ما رواه هذان الإمامان الجليلان عن شيخهما لا يكون البحث كاملا، وتسكون فيه فجوات يجب سدها، ليكون معلنا لذلك المذهب الجليل؛ لأن تلك الكتب لم تروكل آراء أبي حنيفة، إذ ثمة آراء له لم تدون فيها، فاحتجنا إلى البحث عن هذه الأثارة من علم الإمام من غير هذه الرواية، ولقد وجدنا ذلك مبسوطا في كتب المذهب، ووجدنا الفقهاء فيه يرجحون بعض هذه الروايات على روايات ظاهر الرواية وهي كتب الإمام محمد عند التعارض، ولكن ذلك كان في أحيان قليلة، والعلماء على ترجيح ظاهر الرواية في الكثير الغالب الذي يعتبر غيره نادرا .

ومهما يكن من الأمر فان ذلك الترجيح يجب أن يكون موضع دراسة وموازنة، وهذا مما يجعل الأمر في هذا عسيرا، فلا يكون ميسرا سهلا .

وفوق ما تقدم نرى أن كتب الإمام محمد قد سردت فيها الأقوال من غير ذكر لدليلها في أكثر الأحيان، فهي قد جاءت بأقوال أبي حنيفة، ولكن خالية من روحها، وهو دليلها، ولا شك أن دراستها وحدها لا يمكن أن تعطينا صورة صادقة عن أبي حنيفة فقيه الرأي، إذ لا يمكن أن تعطينا صورة صادقة عن منهجه في القياس، واستخراج العلل من النصوص، وتعميم أحكامها على اطراد هذه العلل؛ لذلك كان لا بد لدراسة أبي حنيفة الفقيه القياس من أن نتعرف أدلته مما ساقه العلماء الذين شرحوا كتب محمد، ووجها أحكامها، ففي هذه الشروح نستطيع أن نتعرف أقيسة أبي حنيفة وتوجهاته، ولسنا معتقدين أن تلك الأدلة مأثورة عن الإمام، ولكن لأنه مما ساقه العلماء الذين التقوا بتلاميذه، ومن جاء بعدهم، نستطيع أن نقول إن هذه التوجيهات، وإن لم تكن أدلة الإمام بالنص، هي مقربة لأقيسته، موضحة على سبيل الظن الغالب للعلل التي كان يستنبطها من النصوص، ويبني عليها قياسه.

٧ — ولقد نجد نقضا آخر، وهو أن أصول أبي حنيفة وطرائق استنباطه لم نجدها مدونة فيما بين أيدينا من كتب، فلم نعرفها مفصلة، عن طريق الرواية عنه، لا عن تلاميذه، ولا عن غيرهم. وما دون من أصول كان مستنبطاً من مجموع أحكام الفروع، والربط بينها، وجمع كل طائفة منها في قرن واحد، يعتبر أصلها، فرسالة أبي الحسن الكرخي، ورسالة الدبوسي، وكتاب البزدوى كل ما فيها من أصول جامعة، سواء أكان قواعد لأحكام الفروع الجزئية، أم كان طرائق لاستنباط المذهب الحنفي — ليس مأثوراً بالرواية عن الإمام أو أصحابه، ولكن كان مستنبطاً من الفروع المأثورة عن هؤلاء الأئمة الذين أنشؤا المذهب الحنفي. لذلك كانت معرفة أصول المذهب الحنفي ليس طريقها معبدا سهلا، إذ أن على الدارس أن يتعرف مقدار السلامة والصحة في أخذ هذه الأصول من مجموع ما أثر من فروع، وتطبيقها عليها، وذلك أمر ليس هينا لينا.

٨ — وهناك نقص نلسه عند دراسة أبي حنيفة، وهو أننا لا نجد في المأثور

عنه بطريق الرواية إلا آراءه الفقهية . أما آراؤه في العقائد ، وآراؤه في الإمامة ، فلم نجدها في كتب صاحبيه أبي يوسف ومحمد . نعم أثرت عنه آراء في العقائد في كتب منسوبة إليه ، منها كتاب الفقه الأكبر ، وهو رسالة صغيرة في بضع ورقات ، وعليها شروح كثيرة ، ورسالة العالم والمتعلم ، وقد تبين لنا هاتان الرسالتان منحاه في دراسة العقائد ، وكذلك رسالته إلى عثمان البتي .

ولكن رأيه في الإمامة لم نجد مدونا بقلبه ، ولا بإملائه ، ولا برواية أحد من أصحابه ، مع أن حياته ، والأدوار التي مر بها ، والحن التي نزلت به تنبئ عن رأى سياسى معين ، فحياته ، كما سنين ، تنبئنا عن اتصاله الوثيق بالإمام زيد بن علي زين العابدين ، وغيره من أئمة الشيعة ، وتنبئنا كما تدل أقوال أصحابه على أن هواه (كقبيله أهل فارس) مع بني علي ، وإن محتته كانت بسبب هذه النزعة . ولكننا لا نجد شيئا من ذلك في الكتب المنسوبة إليه ، ولا في الروايات التي تروى عنه ، وإنه مما لا شك فيه أن رأيه في الإمامة كان يذكره في حلقة درسه أحيانا وأنه كان يخالف فيه بني العباس ، بل لقد كان يجهر بذلك أيام خروج إبراهيم أخى النفس الزكية على المنصور ، حتى لقد قال له صاحبه زفر فيما يروى عنه : « والله ما أذت بمنته ، حتى توضع الجبال في أعناقنا » (١) .

ولكن أصحابه ، وخصوصا أبا يوسف ومحمداً كانت صلتهم بالدولة العباسية وثيقة ، فكلاهما تولى منصب القضاء لهذه الدولة ، فلم يدونا آراء شيخهما التي تمس هذه الدولة ، وتغض من ساططانها ، ولذلك طويت في لجنة التاريخ هذه الآراء ، وعلى الباحث المنقب أن يتلمسها تلمسا ، وسنحاول إن شاء الله تعالى في هذا البحث أن نكشف الغطاء عن هذا المستور ، وعسانا نصل إلى ذلك بتوفيقه تعالى .

٩ - هذه ثغرات أو فجوات يراها الباحث عند دراسة ذلك الإمام العظيم ، ويتقاضاه العلم أن يملأها ، وهي تكشف بلا ريب عن صعوبة دراسته ، ويضاف إليها صعوبة أخرى ، وهي أن مذهب أبي حنيفة مذهب شرق وغرب ، وتناولته

(١) تاريخ بغداد الجزء ١٣ ص ٢٢٩ ، وإبراهيم هذا هو إبراهيم بن عبد الله بن الحسن .

أعراف في أقاليم مختلفة متباينة ، وقد اختبره القضاء وصقله أزمانا متطاولة ، فقد كان مذهب القضاء ردحا طويلا في بغداد أيام سلطان العباسيين . ولما انتحل العثمانيون نحلة الخلافة الإسلامية ، وتسموا باسم الخلفاء ، ومذهبهم الرسمي هو مذهب أبي حنيفة ، صار هو مذهب الخلافة ، فكان في العراق ومصر والشام وغيرها من الأقاليم المذهب الرسمي ، ثم امتد نفوذه حتى صار مذهب الهنود المسلمين ، ثم تجاوز ربوع الهند فكان مذهب المسلمين في الصين : ولهذا الآفاق التي حل فيها ذلك المذهب ، ولأخذه بالعرف ، حيث لا كتاب ولا سنة ، كان التخريج فيه متسعا ، وكانت الآراء المختلفة للمسائل كثيرة ، وكان نمو المذهب من بعد أصحابه عظيما ، وكان ضبط أنواع التخريج فيه ليس من الأمور السهلة ، فعلماء ما وراء النهر لهم تخريجات ، وعلماء العراق لهم تخريجات ، وعلماء الروم لهم تخريجات ، ومعرفة هذه التخريجات المختلفة ، تقتضى معرفة عرف كل إقليم من هذه الأقاليم ، والعصر الذى كان فيه التخريج ؛ فإن العرف يختلف باختلاف العصور ، ومعرفة كل هذا تقتضى جهودا ، وليس في سلطاننا ما يسهل لنا ذلك العرفان ، ولذلك سنكتفى عند دراسة أدوار ذلك المذهب بما يكون في الامكان ، ونرجو أن نسدد ونقارب ، والله المستعان ، وقد اختص بالكمال وحده .

حياة أبي حنيفة

١٠ - مولده ونسبه : ولد أبو حنيفة بالكوفة في سنة ٨٠ من الهجرة النبوية على رواية الأكثرين التي يكاد يجمع عليها المؤرخون، وهناك رواية أخرى تقول انه ولد سنة ٦١ ، ولكن لا مؤيد لهذه الرواية . وهي لا تتفق مع نهاية حياته ؛ إذ أن المتفق عليه أنه لم يميت قبل سنة ١٥٠ . والأكثرون على أنه مات بغد أن أنزل المنصور به المحنة ، وعلى رواية أنه ولد سنة ٦١ ، يكون إنزال المحنة به لتولى القضاء وهو في سن التسعين ، ومن كان في هذه السن لا يعرض عليه ذلك العمل الخطير ، ولو عرض عليه لكان أدنى الحجج إلى طرف لسانه هو تلك الشيخوخة الفانية ، ولكن لم يذكر في أى خبر أو رواية أنه اعتذر بهذا الاعتذار، فلا تستقيم إذن هذه الرواية مع هذه النهاية التي يذكرها جميع المؤرخين له رضى الله عنه .

١١ - وأبوه هو ثابت بن زوطى الفارسى ، فهو فارسى النسب على هذا ، وقد كان جده من أهل كابل^(١) وقد أسر عند فتح العرب لهذه البلاد ، واسترق لبعض بنى تيم بن ثعلبة ، ثم أعتق ، فكان ولاؤه لهذه القبيلة ، وكان هو تيميا بهذا الولاء ، هذه رواية حفيد أبي حنيفة عمر بن حماد بن أبي حنيفة عن نسبه ، ولكن يذكر اسماعيل أخو عمر هذا أن أبا حنيفة هو النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان^(٢) . ويقول : « والله ما وقع لنا رق قط » .

(١) كون أبي حنيفة فارسيا هو المشهور الذى يجمع عليه الثقات ، وروى أنه بابلى ، فقد جاء في تاريخ بغداد للخطيب « كان أبو حنيفة من أهل بابل ، وربما قال في قول البابلى كذا » . ولقد ادعى بعض المتعصبين من الخفية أنه عربى ، وقال إن زوطى من بنى يحيى بن زيد بن أسد ، وقيل ابن راشد الاضارى ، وهذا كلام مردود ، إذ المشهور أنه من أولاد فارس ، وأنه ينتمى الى ساداتهم ، وأصل جده الأول من كابل ، كما ذكرنا في الأصل ، أما مقام أبيه فقيل ترمذ ، وقيل نسا ، وقيل الأنبار ، ويصح أن يكون قد أقام بها جميعا ، وأن آخر مقامه كان بالأنبار وكذا قيل : ولد بها أبو حنيفة . ولكن الأكثرين على أنه ولد بالكوفة ، فكانت آخر موطنه . وقد انتهى ثابت بعلى بن أبي طالب كرم الله وجهه ، فدعا له بالبركة فيه وفى ذريته .

(٢) المرزبان هو الرئيس من أبناء فارس الأحرار .

ولا شك أن حفيدى أبي حنيفة قد اختلفا في سياق النسب ولوظاهرا ، فأولها يذكر أن أبا ثابت هو زوطى ، والثانى يذكر أنه النعمان ، والأول يسجل أنه أسر واسترق ، والثانى ينفي الرق نفيأ تاماً . ولقد وفق صاحب الخيرات الحسان بين الروايتين ، بأنه لعل جد أبى حنيفة له اسمان أحدهما زوطى والثانى النعمان ، وبأن نبي الرق الذى يذكره الثانى ينصب على الأب لا على الجد . وقد نوافق على هذا التوفيق فيما يتعلق باختلاف الاسم فى الظاهر ، ولكن لا نوافق عليه فيما يتعلق بإثبات الرق على إحدى الروايتين ، ونفيه على الرواية الأخرى ؛ إذ أن ذلك النفي المؤكد لا يكون مقصورا على الأب فقط .

وعندى فى التوفيق بين الروايتين أن زوطى أو النعمان قد أسر عند فتح بلاده ولكن يظهر أنه قد من عليه ، كما هو الشأن فى معاملة المسلمين لبعض كبراء البلاد المفتوحة حفظاً لوجوههم ، وسماحة من الإسلام ، وإدناء لقلوبهم وقلوب ذوى قرباهم ، ومن يتصلون بهم .

١٢ - أخبار الثقات من العلماء على أنه فارسى ، وليس بعربى ولا بابلى ، وسواء أكان الرق جرى على جده أم لم يجر ، فقد ولد هو وأبوه على الحرية ، وإن زعم بعضهم فى قول غير موثوق به من المحققين أن الرق قد جرى على أبيه . وليس يضير أبا حنيفة فى قدره وعلمه ، وشرف نفسه وغايته ، أن يكون الرق قد جرى على جده أو على أبيه ، بل أن يكون قد جرى على نفسه هو ، فما كان شرفه من نسب ولا مال ونشب ، ولكن كان جاهه من المواهب ، والنفس ، والعقل ، والتقى ، وذلك هو الشرف .

ولقد قال فى هذا المقام المسكى : « اعلم أن التقوى أعلى الأنساب ، وأقوى أسباب الثواب ، قال الله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، وقال عليه السلام : « آلى كل برتى » ، ولذا عد سلمان الفارسى رضى الله عنه من أهل البيت فقال : « سلمان منا آل البيت » ، ونفى الله ولد نوح عليه السلام من نوح ، فقال « إنه ليس من أهلك » ، إنه عمل غير صالح » ، وقرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

بلا لا الحبشى ، وبعد عمه أبا هب القرشى ، (١) .

ولقد كان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يحس بذلك الشرف النفسى ، فى وقت قد سادت فيه اللجاجة بالشرف النسبى ، يروى فى هذا أن بعض بنى تيم الذين ينتمى اليهم ولاؤه قال له أنت مولاى ، فقال له أبو حنيفة : « أنا والله أشرف لك منك لى ، (٢) ، فلم يكن من ذلك نفوسهم ، ويتبين ذلك فى بيان حياته .

١٣ - لم يكن نسبه الفارسى إذن بغاض من قدره ، ولم يكن بمانعه من أن يسمو إلى السكال ، ويسير فى طريقه ، فلم تكن نفسه نفس عبد ، بل كانت نفس حر أصيل .

ولقد كان الموالى ، (وهو الاسم الذى أطلقه المؤرخون على غير العرب) ، هم حملة الفقه فى عصر التابعين الذين تلقى عليهم أبو حنيفة ، وتخرج على فقههم ؛ فأكثر فقهاء الأمصار فى عصر التابعين وتابعيهم كانوا من الموالى .

فقد جاء فى العقد الفريد لابن عبد ربه مانصه : « قال لى ابن أبى ليل ، قال لى عيسى بن موسى ، وكان ديانا شديد العصبية ، من كان فقيه العراق ؟ قلت الحسن بن أبى الحسن ، قال ثم من ؟ قلت محمد بن سيرين ، قال فما هما ؟ قلت مولىان . قال فمن كان فقيه مكة ؟ قلت عطاء بن أبى رباح ، ومجاهد ، وسعيد بن جبير ، وسلبان بن يسار ، قال فما هؤلاء ؟ قلت موال ، قال فمن فقهاء المدينة ؟ قلت زيد بن أسلم ، ومحمد بن المنكدر ، ونافع بن أبى نجيح ، قال فمن هؤلاء ؟ قلت موال ، فتغير لونه ثم قال فمن أقره أهل قباء ؟ قلت ربيعة الرأى ، وابن أبى الزناد ، قال فما كانا ؟ قلت من الموالى ، فاربذ وجهه ، ثم قال فمن فقيه اليمن ؟ قلت طاووس ، وابنه ، وابن منبه قال فمن هؤلاء قلت من الموالى ، فانتفخت أوداجه وانتصب قائما ، قال فمن كان فقيه خراسان ؟ قلت عطاء بن عبد الله الخراسانى ، قال فما كان عطاء هذا ؟ قلت مولى

(١) مناقب أبى حنيفة للسكى ص ٦ طبع استانبول .

(٢) الالتقاء لابن عبد البر .

فازداد وجهه تربدا ، واسود اسودادا حتى خفته ، ثم قال فن كان فقيه الشام ؟ قلت مكحول ، قال فما كان مكحول هذا ؟ قلت مولى ، فتنفس الصعداء ، ثم قال فن كان فقيه الكوفة ؟ فوالله لولا خوفه لقلت للحكم بن عتبة ، وحماد بن أبي سليمان ، ولسكن رأيت فيه الشر ، فقلت ابراهيم النخعي والشعبي ، قال فما كانا ؟ قلت عريان فقال الله أكبر ، وسكن جأشه ، (١) .

ولقد جاء مثل ذلك في مناقب أبي حنيفة للسكي ، في حديث جرى بين عطاء وهشام بن عبد الملك ، وهذا نصه : « قال دخلت على هشام بن عبد الملك بالرصافة فقال يا عطاء ، هل لك علم بعلاء الأمصار قلت بلى يا أمير المؤمنين ، فقال فن فقيه أهل المدينة قلت نافع مولى ابن عمر ، قال فن فقيه أهل مكة قلت عطاء بن أبي رباح ، قال أمولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فن فقيه أهل اليمن ؟ قلت طاووس بن كيسان ، قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فن فقيه أهل اليمامة ؟ قلت يحيى بن كثير قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فن فقيه أهل الشام ؟ قلت مكحول ، قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فن فقيه أهل الجزيرة قلت ميمون بن مهران قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فن فقيه خراسان قلت الضحاک بن مزاحم ، قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى قال فن فقيه أهل البصرة ؟ قلت الحسن وابن سيرين ، قال موليان أم عريان ؟ قلت لا ، بل موليان . قال فن فقيه أهل الكوفة ؟ قلت ابراهيم النخعي قال مولى أم عربي ؟ قلت عربي ، قال : كادت تخرج نفسى ، ولا يقول واحد عربي . »

١٤ — كان العلم أكثره في الموالي في العصر الذى نشأ فيه أبو حنيفة ، فاذا كانوا قد فقدوا نخر النسب فقد آتاهم الله نخر العلم ، وهو أزركى وأنى ، وأبقى على الدهر ، وأحفظ للذكر .

ولقد صدقت نبوءة رسول الله صلى الله عليه في إخباره بأن العلم سيكون في أولاد فارس ، فقد روى في البخارى ومسلم والشيرازى والطبرانى أنه قال : « لو كان

العلم معلقا عند الثريا لتناوله رجال من أبناء فارس ، ، وقد اختلفت ألفاظه في هذه السكتب ، واتحد معناه .

وكان من صدق هذه النبوءة أن كان العلم بعد الصحابة عند الموالي ردحا غير قصير من الزمان ، فليس عجيبا إذن أن يكون النعمان أبو حنيفة من الموالي ، وهم الوسط العلي للدولة الاسلامية .

١٥ — وقبل أن نترك الكلام في نسب أبي حنيفة نذكر ترميما للموضوع السبب العلى في أن العلم في العصر الاموى كان جله في الموالي :

لقد تضافرت عدة أسباب فجعلت العلم للموالي في ذلك العصر ، منها :

(١) أن العرب في عصر الدولة الاموية كانت لهم السيادة والسلطان ، وكان عليهم الحرب والنزال ، فشغلهم كل ذلك عن العكوف على الدرس والاستقصاء ، والبحث والتعمق ، والمواالي رأوا فراغا ، فأزجوه بالمدارسه والتنقيب والاطلاع والتجسس ، ورأوا أنهم فقدوا السلطان ، فأرادوا أن ينالوا الشرف عن طريق آخر ، وهو المعرفة والعلم ، والحرمان قد يؤدي إلى الكمال وكبرى الغايات وجلائل الاعمال ، وذلك ما كان بالنسبة لهؤلاء الموالي ، فقد سيطروا على الفكر العربى الاسلامى ، وان كان للعرب الغلب المادى .

(٢) أن الصحابة استكثروا من الموالي ، فكان هؤلاء لهم ملازمين ، يصاحبونهم في غدوهم ورواحهم ، فيأخذون عنهم ما عرفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى إذا انتهى عصر الصحابة كان أولئك حملة العلم للعصر الذى يليه ، ولذلك كان أكثر التابعين منهم .

(٣) أن أولئك الموالي ينتسبون إلى أمم عريقة ذات ثقافات وعلم ، فكان لهذه تأثير فى تكوين أفكارهم ، وتوجيه أذهانهم ، بل معتقداتهم أحيانا ، فكان النزوع إلى العلم فيهم يقارب الجبله والطبيعة .

(٤) أن العرب لم يكونوا أهل صناعات ، والعلم إذا تفرع له الانسان صار كأنه صناعة له . قال بن خلدون من كلام طويل له فى هذا المقام : « ثم صارت

هذه العلوم كلها ملكات محتاجة إلى التعلم ، فاندرجت في جملة الصنائع ، وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضرة ، وأن العرب أبعد الناس عنها ، فصارت العلوم لذلك حضرية ، وبعد عنها العرب ، والحضر لذلك العهد العجم ، أو من في معناهم من الموالي وأهل الحواضر .

١٥ - نَسَاءُ : نشأ أبو حنيفة بالكوفة ، وتربى بها ، وعاش أكثر حياته

فيها ، متعلماً ومجادلاً ومعلماً ، ولم تبين المصادر التي تحت أيدينا حياة أبيه ، وما كان يتولاه من الأعمال ، وحاله ، ولكن قد يستنبط منها ما يشير إشارة موجزة إلى بعض أحواله ، فقد استفاد منها أنه كان من أهل اليسار ، وأنه كان من التجار ، وأنه كان مسلماً حسن الإسلام ، فقد جاء في أكثر الكتب التي ترجمت لحياة أبي حنيفة أن أباه التي بعل بن أبي طالب صغيراً ، وأن جده أهدى إليه مقداراً من القالودج في عيد النيروز ، وذلك الخبر يومية من بعد إلى أن أسرته كانت في مجبوحه الغنى ولها ثروة مكنتها من أن تهدي إلى الخليفة حلوى ما كان يأكلها إلا أهل اليسار . ولقد روى أن علياً رضى الله عنه دعا لثابت عند مارآه بالبركة فيه وفي ذريته ، ويستأنس من هذا إلى أنه كان مسلماً وقت هذه الدعوة . وقد صرحت كتب التاريخ بأن ثابتاً ولد على الإسلام ، وعلى ذلك يكون أبو حنيفة قد نشأ أول نشأته في بيت إسلامي خالص ، وذلك ما يقرره العلماء جميعاً ، إلا من لا يؤبه لشذوذهم ، ولا يلتفت لكلامهم .

ولقد وجدنا أبا حنيفة - كاسيتين - يختلف إلى السوق ، قبل أن يختلف إلى العلماء ، ثم رأينا طول حياته يحترف التجارة ، فيسوقنا هذا لا مجاله إلى أن نقول إن أباه كان تاجراً ، ويغلب على الظن أنه كان تاجر خز ، وأن أبا حنيفة أخذ هذه المهنة عن أبيه ، كما هي عادة الناس في الغابر والحاضر ، وبهذا يتبين أن أبا حنيفة نشأ في بيت إسلامي خالص ، وأن أسرته كانت من أهل اليسار تحترف التجارة ، ولقد نفرض أنه توجه إلى حفظ القرآن ، كما هو شأن المتدينين ، وأن ذلك الفرض هو الذي يتفق مع ما عرف به أبو حنيفة في طول حياته ، فقد كان

من أكثر الناس تلاوة للقرآن ، ولقد روى أنه كان يحتم القرآن نحو ستين مرة في رمضان ، وذلك الخبر ، وإن كان فيه بعض المبالغة ، ينبيء في الجملة عن كثرة تلاوته للقرآن الكريم ، وقد جاء من عدة طرق أنه أخذ القراءة عن الإمام عاصم أحد القراء السبعة ^(١) .

١٦ — ولقد كانت الكوفة ، وهي مولده ، إحدى مدن العراق العظيمة ، بل ثانياً مصريه العظيمين في ذلك الوقت ، وفي العراق الممل والنحل والاهواء ، وقد كان موطناً لمدينيات قديمة ، كان السريان قد انتشروا فيه ، وأنشؤا لهم مدارس به قبل الإسلام ، وكانوا يدرسون فيها فلسفة اليونان ، وحكمة الفرس ، وكان في العراق قبل الإسلام مذاهب نصرانية تتجادل في العقائد ، وكان العراق بعد الإسلام مزيجاً من أجناس مختلفة ، وكان فيه اضطراب وفتن ، وفيه آراء تتضارب في السياسة وأصول العقائد ، وفيه الشيعة ، وفي باديته الخوارج ، وفيه المعتزلة ، وفيه تابعون مجتهدون حملوا علم من لقوا من الصحابة ، فكان فيه علم الدين سائغاً موروداً ، وفيه النحل المتنازعة ، والآراء المتضاربة .

فتحت عين أبي حنيفة فرأى هذه الأجناس ، وأشع عقله ، فأنكشفت له هذه الآراء ، ويظهر أنه في ميعه الصبا ، أو في بواكيره ، ابتدأ يجادل مع المجادلين ، ونازل بعض أصحاب هذه الأهواء بما توحى به السليقة المستقيمة ، ولكنه كان منصرفاً إلى مهنة التجارة ، يختلف إلى الأسواق ولا يختلف إلى العلماء إلا قليلاً — حتى لمح بعض العلماء ما فيه من ذكاء ، وعقل علمي ، ففضن به ، ولم يرد أن يكون كله للتجارة ، فأوصاه بأن يختلف إلى العلماء ، كما يختلف إلى الأسواق . يروى عن أبي حنيفة أنه قال : « مررت يوماً على الشعبي ، وهو جالس فدعاني ، فقال لي : إلى من تختلف ؟ فقلت أختلف إلى السوق ، فقال لم أعن الاختلاف إلى السوق ، عنيت الاختلاف إلى العلماء ، فقلت له : أنا قليل الاختلاف إليهم ، فقال لي لا تغفل ، وعليك بالنظر في العلم ومجالسة العلماء ، فإنني أرى فيك يقظة وحركة ، قال فوقع

في قلبي من قوله ، فتركت الاختلاف الى السوق ، وأخذت في العلم ، فنفعني الله بقوله ، (١) .

هذه القصة تدل بعبارتها و اشارتها على جملة أمور :

(أحدها) أن أبا حنيفة كان يختلف في أول حياته الى الاسواق ، ولا يختلف كثيرا الى العلماء ، وأنه كان قد ابتدأ حياته ، ليكون تاجرا ، لا ليكون عالما ، له مذهب في الفقه والاستنباط .

(ثانيها) أن أبا حنيفة كانت تبدو عليه مخايل الذكاء ، وقوة الفكر إلى درجة وجهت إليه أنظار من كان يراه ، حتى قال له الشعبي ما قال ؛ ولكن في أى شيء كان يبدو ذلك النزوع العلي ، والاتجاه الفكري . وهو لا يختلف الى العلماء إلا قليلا ؛ يظهر أنه بسلطان الجو الفكري الذي يسيطر على العراق كان يخوض فيما تخوض فيه الفرق المختلفة ، كسأن كل قتي نال حظا من المعرفة التي ينشئها عليه آباؤه ، فكان يجادل بعض أصحاب الأهواء عرضا في بعض المنتديات أو المجالس أو الأسواق ، حتى تنبه له الشعبي وأمثاله ، ويظهر أنه كان في آرائه يقارب الجماعة ، ولا يباعدها كثيرا ، وهذا يفسر لنا ما تضافرت به الأخبار ، من أنه ابتدأ حياته بعلم الكلام ، نخاض في مسائله ، وناقش رؤساء الفرق في كثير من آرائها .

(ثالثها) أن أبا حنيفة انصرف بعد نصيحة الشعبي إلى العلم ، وصار يختلف إلى العلماء وحدهم ، ولا يختلف إلى الاسواق إلا قليلا ، وليس معنى ذلك أنه انقطع عن التجارة . بل الثابت في تاريخه ، أنه كان مع اشتغاله بالعلم وانصرافه إليه صاحب متجر ، ويظهر من الأخبار أنه كان قد شارك فيه ، واعتمد على شريكه كما سنبين ، فكان لا يختلف إلى السوق إلا بمقدار ما يعرف به سير متجره ، واستقامة أحواله ، وعدم خروجه عما يوجبه الدين في الاتجار ، هذا ما يجب قوله لكي تكون الأخبار عنه متفقة في جملتها ، غير متناقضة بقدر الامكان .

١٧ — بعد نصيحة الشعبي انصرف أبو حنيفة إلى العلم ، واختلف إلى حلقات العلماء .

ولكن إلى أي فريق اتجه ؟ إن حلقات العلم كما يستنبط من المصادر التاريخية في ذلك كانت ثلاثة أنواع : حلقات للمذاكرة في أصول العقائد ، وهذا ما كان يخوض فيه أهل الفرق المختلفة ، وحلقات لمذاكرة أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وروايتها ، وحلقات لاستنباط الفقه من الكتاب والسنة ، والفتيا فيما يقع من الحوادث .

بين أيدينا في هذا ثلاث روايات : إحداها تذكر أنه عندما تفرغ لطلب العلم وصار هم نفسه ، اتجه إلى الفقه بعد أن استعرض العلوم المعروفة في ذلك العصر ، والروايتان الأخرتان تبيينان أنه أختار أولاً علم الكلام والجدل مع الفرق ، ثم صرفه الله عنه إلى الفقه ، فاتجه بكلية إليه .

وإليك الروايات الثلاث : (١)

الاولى : وقد رويت عن عدة طرق : إحداها عن أبي يوسف صاحبه ، أنه سئل : كيف وفقت إلى الفقه . فقال أخبرك : أما التوفيق فكان من الله ، وله الحمد كما هو أهله ومستحقه : إني لما أردت تعلم العلم جعلت العلوم كلها نصب عيني ، فقرأت فنا فنا منها ، وتفكرت عاقبته ، وموضع نفعه ، فقلت آخذ في الكلام ، ثم نظرت ، فإذا عاقبته عاقبة سوء ، ونفعه قليل ، وإذا كمل الانسان فيه ، لا يستطيع أن يتكلم جهارا ، ورمى بكل سوء ، ويقال صاحب هوى ، ثم تبعت أمر الأدب والنحو ، فإذا عاقبة أمره أن أجلس مع صبي أعلنه النحو والأدب ، ثم تبعت أمر الشعر ، فوجدت عاقبة أمره المدح والهجاء ، وقول الكذب وتمزيق الدين ، ثم تفكرت في أمر القراءات ، فقلت إذا بلغت الغاية منه أجتمع إلى أحداث يقرءون على ، والكلام في القرآن ومعانيه صعب ، فقلت أطلب الحديث ، فقلت إذا جمعت

(١) الروايات الثلاث ذكرت في تاريخ بغداد بطرق مختلفة ، وفي المناقب للسكيت وابن البرزقي والخيريات

الحسان ، وغيرها .

منه الكثير أحتاج إلى عمر طويل ، حتى يحتاج الناس إلى ، وإذا احتيج إلى لا يجتمع إلا الاحداث ، ولعلمهم يروني بالكذب وسوء الحفظ ، فيلزمي ذلك إلى يوم الدين ، ثم قلبت الفقه ، فكلما قلبته وأدرته لم يزد إلا جلالته ، ولم أجد فيها عيبا ، ورأيت الجلوس مع العلماء والفقهاء والمشايخ والبصراء والتخلاق بأخلاقهم ، ورأيت أنه لا يستقيم أداء الفرائض ، وإقامة الدين والتعبد إلا بمعرفة ، وطلب الدنيا والآخرة إلا به . . . ومن أراد أن يطلب به الدنيا طلب به أمرا جسيما ، وصار إلى رفعة منها ، ومن أراد العبادة والتخلي لم يستطع أحد أن يقول تعبد بغير علم وقيل إنه فقه ، وعمل بعلم .

وفي هذه الرواية تبين أنه راد العلوم التي كانت شائعة في عصره ؛ ليختار من بينهما ما يجعل همته إليه ، ويتخصص فيه ، وبهذا يستبين أنه تتقف في الجملة بكل العلوم التي كانت في عصره ، وإن لم ينصرف من بحد إلا إلى الفقه ، وكان انصرافه إليه بعد اختيار غيره ، وتفهمه في الجملة .

الرواية الثامنة : أنه روى عن يحيى بن شيان أن أبا حنيفة قال : « كنت رجلا أعطيت جدلا في الكلام فضى دهر أتردد فيه ، وبه أحاصم ، وعنه أناضل ، وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرهم بالبصرة ، فدخلت البصرة نيفا وعشرين مره منها ، أقيم سنة ، وأقل وأكثر ، وكنت نازعت طبقات الخوارج من الإباضية والصفيرية وغيرهم . . . وكنت أعد الكلام أفضل العلوم . وكنت أقول هذا الكلام في أصل الدين ، فراجعت نفسي بعد ماضى لي فيه عمر ، وتدبرت ، فقلت ان المتقدمين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين لم يكن يفوتهم شيء مما ندركه نحن ، وكانوا عليه أقدر ، وبه أعرف ، وأعلم بحقائق الأمور ، ثم لم ينتصبا فيه منازعين ولا مجادلين ، ولم يخوضوا فيه ، بل أمسكوا عن ذلك ، ونهوا عنه أشد النهى ، ورأيت خوضهم في الشرائع وأبواب الفقه ، وكلامهم فيه ، عليه تجالسوا ، وإليه حضوا . كانوا يعلمون الناس ويدعونهم إلى التعلم ويرغبونهم فيه . . . ويفتون ويستفتون ، وعلى ذلك مضى الصدر الاول من السابقين ، وتبعهم التابعون عليه ،

فلمّا ظهر لنا من أمورهم هذا الذى وصفنا، تركنا المنازعة والمجادلة والخوض فى الكلام، واكتفينا بمعرفته، ورجعنا إلى ما كان عليه السلف، وأخذنا فيما كانوا عليه، وشرعنا فيما شرعوا، وجالسنا أهل المعرفة بذلك، وإني رأيت من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوم ليس سيّاهم سيمى المتقدمين، ولا منهاجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم، غليظة أفئدتهم، لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف والصالح، ولم يكن لهم ورع ولا تقى» .

الرواية الثالثة: وهى تروى عن زفر بن الهذيل تليذه، فهو يقول: « سمعت أبا حنيفة يقول كنت أنظر فى الكلام، حتى بلغت فيه مبلغا يشار إلى فيه بالأصابع وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد بن أبى سليمان، فجاءتني امرأة يوما، فقالت: رجل له امرأة أمة، أراد أن يطلقها للسنة، ثم يطلقها، فأمرتها أن تسأل حمادا، ثم ترجع فتخبرني، فسألت حمادا، فقال يطلقها، وهى طاهرة من الحيض والجماع تطليقة، ثم يتركها حتى تحيض حيضتين، فاذا اغتسلت فقد حلت للأزواج، فرجعت فقلت لاحاجة لى فى الكلام، وأخذت نعلى، فجلست إلى حماد فكنت أسمع مسأله فأحفظ قوله، ثم يعيدها من الغد، فأحفظ، ويخطيء أصحابه، فقال لا يجلس فى صدر الحلقة بجذائى غير أبى حنيفة . . . » .

١٨ — هذه هى الروايات الثلاث، وقد رويت بعدة طرق اختلفت ألفاظها إيجازاً وإطناباً، واتحدت معانيها، والرواية الأولى بلا ريب تبين أنه كان من أول أمره يختار الفقه بعد أن تثقف بكل هذه العلوم كما نوهنا، والروايتان الأخريان تبينان أنه كان قد تفنن فى علم الكلام، ثم عدل عنه إلى الفقه .

والتوفيق سهل بين الرواية الأولى، والروايتين الأخريين؛ لأن الأولى لم تنف أنه تعلم علم الكلام، وتناقش فى مسأله، وناظر وجادل، بل إنها تشير إلى أنه علمه والأخريان تصرحان بأنه كان يجادل وينظر فيه، وكان يجد فيه متعة نفسه، حتى كان يرحل لمناقشة الفرق المختلفة بالبصرة، فما هو موضع الاشارة فى الأولى، هو موضع التصريح فى الأخريين، وكلها يدل على أنه كانت همته من بعد إلى الفقه .

١٩ — تتقف إذن أبو حنيفة بكل الثقافة الإسلامية التي كانت في عصره ، حفظ القرآن على قراءة عاصم ، وقد عرف قدراً من الحديث ، وقدراً من النحو والأدب والشعر ، وجادل الفرق المختلفة في مسائل الاعتقاد وما يتصل به ، وكان يرحل لهذه المناقشة إلى البصرة ، وكان يمكث بها أحياناً سنة لذلك الجدل ، ثم انصرف بعد ذلك إلى الفقه .

والجدل في أصول العقائد كان قد استهواه في صدر حياته ، حتى بلغ فيه شأواً عظيماً ، وصارت له طريقة في فهم أصول الدين ، بل إنه قد ثبت أنه بعد انصرافه إلى الفقه كان يجادل أحياناً في تلك الأصول ، إذا عرض ما يقتضى ذلك ، فقد ساور الخوارج المسجد ، وهو به ، ودخلوا حلقتهم فجادلهم^(١) ، وجادل بعض غلاة الشيعة فأقنعهم ، وهكذا ، وكل ذلك وهو منصرف كل الانصراف إلى الفقه .

ولسكنه مع وقوعه في الجدل في علم أصول العقائد أحياناً كان ينهى أصحابه والمقربين إليه من الجدل فيه ، يروى في ذلك أنه رأى ابنه حماداً يناظر في الكلام فقها ، فقالوا رأيناك تناظر فيه ، وتنهانا عنه ، فقال : « كنا نناظر ، وكأن على رؤوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا ، وأنتم تناظرون ، وتريدون زلة صاحبكم ،

(١) ثبت هنا مناظرة رويت عنه بعد أن استوى للفقه ، وصار كله ، وقد كانت بينه وبين الخوارج الذين يكفرون مرتكب الذنب ، فانه يروى أنه جاء وفد منهم ، فقالوا لأبي حنيفة : هاتان جنازتان على باب المسجد ، أما أحدهما جنازة رجل شرب الخمر حتى كظفه وحشرج بهافات ، والأخرى امرأة زنت حتى إذا أيقنت بالجليل قتلت نفسها ، قال من أى الملل كانا ، من اليهود ؟ قالوا لا ، قال أفن الصارى ؟ قالوا لا ، قال أفن النجوس ؟ قالوا لا ، قال من أى الملل كانوا ؟ قالوا من الملة التي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، قال فاخبروني عن هذه الشهادة أى من الايمان نك أو ربع أو خمس ؟ قالوا إن الايمان لا يكون ثلثاً ولا ربماً ولا خمساً ، قال فكى من الايمان ؟ قالوا الايمان كله ، قال فما سؤالك إياي عن قوم زعمتم وأقرتم أنهما كانا مؤمنين ، قالوا دعنا عنك ، أمن أهل الجنة هما أم من أهل النار ؟ قال أما إذ أبيتم فاني أقول فيها ما قاله نبي الله إبراهيم في قوم كانوا أعظم جرماً منهما . « فن تبعى فانه منى ومن عصاني فانك غفور رحيم » ، وأقول فيها ما قاله نبي الله عيسى في قوم كانوا أعظم جرماً منهما : « إن تعذبهم ، فانهم عبادك ، وإن تغفر لهم ، فانك أنت العزيز الحكيم » ، وأقول فيها ما قاله نبي الله نوح إذ قالوا : « أتؤمن بك واتبعك الأردلون ، قال فما على بما كانوا يعملون ، إن حسابهم إلا على ربى لو تشعرون ، وما أنا بطارد المؤمنين » ، وأقول ما قاله نوح عليه السلام : « ولا أقول للذين تزودى أعينكم لن يؤتيمهم الله خيراً . والله أعلم بما فى أنفسهم إني إذن لمن الظالمين » ، وعند ماسع الخوارج هذا أنقوا السلاح .

ومن أراد أن يزل صاحبه، فقد آزاد أن يكفر صاحبه، ومن أراد أن يكفر صاحبه، فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه» (١).

٢٠ - وخلاصة القول أن أبا حنيفة كما تشير الروايات المختلفة، وكما يصرح أكثرها، كان قد ابتدأ حياته بالجدل في مسائل الاعتقاد، وهو ما يسمي علم الكلام وأنه كان يجادل الفرق المختلفة، ويساجلها، ثم عدل عن ذلك إلى الفقه، فاستغرق كل مجوده الفكرى، وإن كان يجادل في بعض الأحيان في العقائد عند ما تضطره حاجة فكرية، أو احقاق حق إلى هذه المجادلة.

اتجه إذن أبو حنيفة إلى الفقه بعد أن خاض فيما كانت تخوض فيه الفرق المختلفة وقد اتجه إلى دراسة الفتيا على المشايخ الكبار الذين كانوا في عصره، ولزم واحداً منهم، أخذ عنه وتخرج عليه، ويظهر أنه أحس بمجدوى ذلك عليه، فقد كان يرى أن طالب الفقه يأخذ عن المشايخ المختلفين، ويعيش في بيئته، ويلزم فقيهاً ممتازاً يتخرج عليه، ويقفه على دقيق المسائل. ولقد كانت الكوفة في عهده موطن فقهاء العراق، كما كانت البصرة موطن الفرق المختلفة، ومن كانوا يخوضون في أصول الاعتقاد، وقد كانت تلك البيئة الفكرية لها أثرها في نفسه، حتى لقد قال هو في بيان ذلك: «كنت في معدن العلم والفقه، فجالست أهله، ولزمت فقيهاً من فقهاءهم» (٢).

٢١ - لزم أبو حنيفة حماد بن أبي سليمان، وتخرج عليه في الفقه، واستمر معه إلى أن مات، ونريد أن نثير ثلاثة أمور نبهنا، وهى: (١) ما كانت سن أبي حنيفة عند ما لزم حمادا، وعند ما اتجه إلى الفقه؟ (٢) وما سنه عندما استقل بالدرس؟ (٣) وهل كانت الملازمة تامة، بحيث لم يتصل اتصالاً علياً بغيره؟ أو هل اقتصر في ملازمته على حماد، ولم يدرس فقه غيره؟.

ولنبداً بالجواب عن هذه الاسئلة؛ وإننا لانستطيع أن نعرف سنه عندما اتجه إلى الفقه، أو لازم حماداً إلا عن طريق معرفة سنه عند ما اشتغل بالدرس.

(١) مناقب أبي حنيفة لابن البرزى ص ١٢١ من الجزء الأول.

(٢) تاريخ بغداد ١٣ ص ٣٣٣

فإن ذلك معروف ثابت ، وهذا لأن الثابت الذى تكاد الروايات تجمع عليه أن أبا حنيفة لازم حماداً إلى أن مات ، ولم يستقل بالدرس والتمحيص إلا بعد موته ، وبعد أن جلس فى حلقة التى شغرت بموته أو كادت ، حتى ملأها أبو حنيفة ، وإن حماداً قد مات فى سنة ١٢٠ هـ ، فكأنه مات وأبو حنيفة فى الأربعين من عمره ، وعلى ذلك لم يستقل أبو حنيفة بالدراسة إلا وهو فى سن الأربعين ، وقد بلغ أشده فى الجسم والعقل معا ، وقد فكر فى أن يشتغل قبل ذلك ، ولكنه عدل ، فقد روى عن زفر أنه قال إن أبا حنيفة قال عن صلته بشيخه حماد : « صحبته عشر سنين ، ثم نازعتنى نفسى الطلب للرياسة ، فأردت ان أعزله ، وأجلس فى حلقة لنفسى فخرجت يوماً بالعشى ، وعزى أن أفعل ، فلما دخات المسجد ورأيت لم تطب نفسى أن أعزله ، فجئت وجلست معه ، فجاءه فى تلك الليلة نعى قرابة له قد مات بالبصرة ، وترك مالا ، وليس له وارث غيره ، فأمرنى ان أجلس مكانه ، فما هو إلا أن خرج ، حتى وردت على مسائل لم أسمعها منه ، فسكنت أجيب وأكتب جوابى ، ثم قدم فعرضت عليه المسائل ، وكانت نحواً من ستين مسألة ، فوافقنى فى أربعين ، وخالفنى فى عشرين ، فأليت على نفسى ألا أفارقه حتى يموت ، فلم أفارقه ، حتى مات » (١) وقد ثبت أنه لازمه ثمانى عشرة سنة ، فقد روى عنه أنه قال : « قدمت البصرة فظننت أنى لا أسأل عن شىء إلا أجبت عنه ، فسألونى عن أشياء لم يكن عندى فيها جواب ، فجعلت على نفسى ألا أفارق حماداً حتى يموت ، فصحبته ثمانية عشرة سنة » (٢).

وإذا كان أبو حنيفة قد لازم حماداً ثمانى عشرة سنة ، ومات حماد ، وهو فى سن الأربعين ، فكأنه تلهذ له وهو فى سن الثانية والعشرين ، ولازمه إلى الأربعين ، واستقل بالدرس والبحث ، وتولى حلقة بعد ذلك .

أما عن مقدار هذه الملازمة ، فالمتبع لحياته يرى أنها لم تكن ملازمة تامة ، بحيث انقطع إليه ، ولم يأخذ عن سواه ، فقد كان كثير الرحلة إلى بيت الله الحرام

حاجاً ، وفي مكة والمدينة التقي بالعلماء ، ومنهم كثيرون من التابعين ، ولم يكن لقاؤه بهم إلا لقاءً علياً ، يروى عنهم الأحاديث ، ويذاكرهم الفقه ، ويدارسهم ما عندهم من طرائقه ، وإن المذكور في أخباره وتاريخه أن مشايخه عددهم كبير .

ومن روى عنهم ومن دارسهم كانوا من فرق مختلفة ، فلقد ثبت أنه دارس زيد بن علي زين العابدين ، وجعفر الصادق من أئمة الشيعة ، وعبد الله بن حسن بن حسن أبا محمد النفس الزكية ، بل ثبت أنه دارس بعض الكيسانية الذين يقولون بالرجعة ، وسننهم كل ذلك عند الكلام على شيوخته إن شاء الله تعالى .

ومن هذا كله يتبين أنه كان مع ملازمته لشيخه حماد ، قد لاقى غيره من الفقهاء والمحدثين ، وكان يتبع التابعين أينما كانوا ، وحيثما ثقفوا ، وخصوصا التابعين الذين اتصلوا بصحابة كانوا ممتازين في الفقه والاجتهاد ، حتى لقد قال : « تلقيت فقه عمر وفقه علي ، وفقه عبد الله بن مسعود ، وفقه ابن عباس عن أصحابهم » ، وما كان هذا التلقي بمستقيم له ، إن كانت دراسته مقصورة على حماد ، وملازمته له وحده .

٢٢ — جلس أبو حنيفة في الأربعين من عمره في مجلس شيخة حماد بمسجد الكوفة ، وأخذ يدارس تلاميذه ما يعرض له من فتاوى ، وما يبلغه من أفضية ، ويقيس الأشباه بأشباهاها ، والأمثال بأمثالها ، بعقل قوى مستقيم ، ومنطق قويم ، حتى وضع تلك الطريقة الفقهية التي اشتق منها المذهب الحنفي .

ولا يزيد أن نذكر هنا بالتفصيل ما كونه له ذلك العلم ، ولا النتائج التي تآدى إليها ، فلذلك موضعه من البيان والشرح .

وهنا نتكلم عن مجرى حياته ، وما اتصل بها ، أي أننا هنا ندرس شخصه ، وهناك ندرس ما كوّن عليه مما لابس شخصه ، ثم ندرس ماهو نتيجة للأمرين معا ، وهو ذات علمه وما غرسه للأجيال من غراس أثمرت ثمراتها في الحقب ، وفتحت للناس أبوابا من التخريج والفقه في كثير من الأمصار .

وزيد لكي نبين كل ما اتصل بحياته الشخصية أن نبين أمرين : (أحدهما) كيف كانت معيشته ومصدر رزقه . و (ثانيهما) موقفه من الحياة العامة ، أي

الاحداث التي سادت عصره ، ومدى تأثير ذلك الموقف في مجرى حياته .

٢٣ — قلنا إن الاستنباط التاريخي يؤدي بنا إلى أن أبا حنيفة نشأ في بيت من بيوت أهل اليسار ، فأبواه كانا تاجرين ، ويغلب على الظن أن تجارتهما كانت في الخبز ، وهي تجارة تدر على صاحبها الخير الوفير ، والدرالكثير . ونوهنا إلى أن أبا حنيفة أخذ عنهما هذه التجارة ، فنشأ أول نشأته يختلف إلى السوق ، ولا يعكف على الاستماع إلى العلماء ، حتى نبهه الشعبي إلى أن يختلف إلى العلماء ، ويعكف على الاستماع إليهم ، فاتجه إلى العلم ، ولكن هل انقطع عن التجارة وانصرف عنها ؟ كل الرواة يقولون إنه لم ينقطع عن التجارة (١) ، بل استمر تاجراً إلى أن مات ، ويذكرون أنه كان له شريك ، ويظهر أن ذلك الشريك أعانه على الاستمرار في طلب العلم ، وخدمة الفقه ، ورواية الحديث ، فإن الرواة مع إجماعهم على أنه كان تاجراً ، أجمعوا أيضاً على انصرافه لخدمة الفقه والدين ؛ ولا يتسنى له ذلك إلا إذا أعانه شريك أمين أغناه عن ملازمة السوق ، وإن كان له بها علم ، واتصال وخبرة وإشراف ومعاملة ، وذلك شأن العلماء الذين جمعوا بين العلم والتجارة ، فكذلك كان واصل بن عطاء شيخ المعتزلة الذي كان معاصراً لأبي حنيفة ، وولد في السنة التي ولد فيها ، وكان فارسي الأصل مثله ، فقد كان يعيش من تجارته ويقوم له بها شريك أمين كانت له به صلة نسب أو صهر ، وكان هو يعكف على الدرس ومناقشة المهاجرين للأسلام ، فلا غرابة في أن يكون أبو حنيفة رضى الله عنه تاجراً ، ومنصرفاً للعلم ذلك الانصراف .

٢٤ — اتصف أبو حنيفة التاجر بأربع صفات لها صلة بمعاملة الناس في التجارة تجعله مثلاً كاملاً للتاجر المستقيم ، كما هو في الذروة بين العلماء : (١) فقد كان ثرى النفس ، لم يستول عليه الطمع الذي يفقر النفوس ، ولعل منشأ ذلك أنه نشأ

(١) لم ينقطع الفقيه أبو حنيفة عن السوق ، وقد ذكر حياته اليومية المكي في المناقب ، فقال بالرواية عن يوسف ابن خالد السمي : « كان يوم السبت لحوائجه لا يحضر في المجلس ، ولا يحضر في السوق ، يتفرغ لأسبابه في أمر مثله وضياعه ، وكان يقعد في السوق من الضحى إلى الأولى ، وكان يوم الجمعة له دعوة يجمع أصحابه في بيته ، ويطبخ لهم ألوان الطعام ، المناقب للبي ٢ ص ١٠٦ »

في أسرة ذات يسار ، فلم يذق ذل الحاجة (٢) وكان عظيم الأمانة ، شديداً على نفسه في كل ما يتصل بها (٣) وكان سمحاً قد وقاه الله شح نفسه (٤) وكان بالغ التدن ، شديد التنسك ، عظيم العبادة يصوم النهار ويقوم الليل .

فكان لهذه الصفات مجتمعة أثرها في معاملاته التجارية حتى كان غريباً بين التجار ، وحتى لقد شبهه كثيرون في تجارته بأبي بكر الصديق رضى الله عنه ، وكأنه كان يحكى مثاله ، ويسير على منهاجه ، وهو من السلف المتبع ، وكان في شرائه كبيعه يجرى على حكم الأمانة ، جاءت امرأة بثوب من الحرير تبعه له ، فقال كم ثمنه ، فقالت مائة ، فقال هو خير من مائة ، بكم تقولين ، فزادت مائة ، مائة ، حتى قالت أربعائة ، قال هو خير من ذلك ، قالت تهزأ بي ، قال هاتي رجلاً يقومه ، فجاءت برجل ، فاشتراه بخمسمائة^(١) .

ألا تراه مشترياً يحتاط للبائع ، قبل أن يحتاط لنفسه ، فهو لا يرى في غفلة البائع فرصة ينتهزها ، ولكن يرى فيها مكان الإرشاد فيرشد .
وكان وهو بائع يترك الربح إذا كان المشتري ضعيفاً أو صديقاً ، أو أعطاه من فضل ربحه . جاءت امرأة ، فقالت إني ضعيفة ، وإنها أمانة ، فبعتي هذا الثوب بما يقوم عليك ، فقال خذيه بأربعة دراهم ، فقالت : لا تسخر بي ، وأنا عجوز ، فقال إني اشتريت ثوبين فبعت أحدهما برأس المال إلا أربعة دراهم ، فبقي هذا الثوب علىَّ بأربعة دراهم .

وجاءه صديق له يطلب إليه ثوب خز على وصف ولون عينهما ، فقال له اصبر حتى يقع وآخذه لك ، إن شاء الله تعالى ، فما دارت أجمعته حتى وقع ، فر به الصديق ، فقال له قد وقعت حاجتك ، وأخرج إليه الثوب ، فقال كم أذن ؟ قال درهما . قال ما كنت أظنك تهزأ بي ، قال ما هزأت إني اشتريت ثوبين بعشرين ديناراً ودرهم ، وإني بعت أحدهما بعشرين ديناراً ، وبقي هذا بدرهم^(٢) .

(١) الخيرات الحسان ص ٤٤

(٢) تاريخ بغداد - ١٣ ص ٣٦٢

ولا شك أن هذه معاملة قد خالطها العطاء ، أو هي عطاء قد لبس صورة البيع والشراء ، فهي ليست من التجارة ، ولسكنها تنبئ عن ذلك التاجر العظيم في نفسه وأمانته وعقله ودينه ووفائه ، وتبين وجه السخاحة في قلبه .

ولقد كان شديد الحرج في كل ما تخالطه شبهة الإثم ، ولو كانت بعيدة ، فإن ظن إثمًا أو توهمه في مال خرج منه ، تصدق به على الفقراء والمحتاجين . يروى أنه بعث شريكه حفص بن عبد الرحمن بمتاع وأعلمه أن في ثوب منه عيباً ، وأوجب عليه أن يبين العيب عند بيعه ، فباع حفص المتاع ، ونسى أن يبين ، ولم يعلم من الذي اشتراه ، فلما علم أبو حنيفة تصدق بثمان المتاع كله (١) .

ومع هذا التورع ، والإكتفاء من الربح بالقدر الحلال كانت تجارته تدر عليه الدر الوفير ، وكان أكثر ما ينفق على المشايخ والمحدثين . جاء في تاريخ بغداد : « أنه كان يجمع الأرباح عنده من سنة إلى سنة فيشتري بها حوائج الأشياخ ، والمحدثين ، وأقواتهم وكسوتهم ، وجميع حوائجهم ، ثم يدفع باقى الدنانير من الأرباح إليهم ، فيقول انفقوا في حوائجكم ، ولا تحمدوا إلا الله ، فإني ما أعطيتكم من مالى شيئاً ، ولسكن من فضل الله على فيكم ، » (٢) .

فكان ربح تجارته رضى الله عنه ليحفظ مروءة العلماء ، ويسد حاجتهم ، ويدفع خلتهم ، ويجعل العلم في غناء عن كل عطاء ، وكان حريصاً على أن يكون مظهره كخبيره حسناً ، فكان كثير العناية بثيابه ، يختارها جيدة ، حتى لقد كان كساؤه يقوم بثلاثين ديناراً ، وكان حسن الهيئة كثير التعطر ، وقال أبو يوسف : « كان يتعهد شحمه ، حتى لم ير منقطع الشسع » (٣) .

وكان يبحث من يعرفه على العناية بملبسه ، وسائر مظهره . يروى أنه رأى على بعض جلسائه ثياباً رثة ، فأمره أن ينتظر ، حتى تفرق المجلس ، وبقي وحده ، فقال

(١) تاريخ بغداد > ١٣ ص ٣٥٨

(٢) تاريخ بغداد > ١٣ ص ٣٦٠

(٣) الخبرات الحسان ص ٦١

له ارفع المصلى ، وخذ ماتحته ، فرفع الرجل المصلى ، فكان تحته ألف درهم ، فقال له خذ هذه الدراهم ، فغير بها من حالك ، فقال الرجل لى موسى ، وأنا فى نعمة ، ولست أحتاج إليها ، فقال له : أما بلغك الحديث : « ان الله يجب أن يرى أثر نعمته على عبده ، فىنبغى لك أن تغير حالك ، حتى لايعتم بك صديقك » (١) .

٢٥ — هذه معيشة أبى حنيفة ، وهذا مورد رزقه . وزيد أن نبين الآن أمراً كان شديد الصلة بمجرى حياته وهو موقفه من الحركات الثورية فى عهده ، ومدى تأثيرها فى نفسه ، ومعاونته للقائمين ، ثم صلته بمن ييدهم الأمر من الدولة .

إن بيان ذلك له مكان من دراستنا ، ويجب أن يكون له من العناية بما يتفق مع مقدار تأثيره فى حياة أبى حنيفة ، فإن المحنة التى انتهت بها حياة ذلك الامام الجليل ذات صلة وثيقة بهذا الأمر ؛ صلة المسبب بسببه والنتيجة بمقدماتها ، والآثار بمؤثراتها بل إنها كانت ذات صلة بما نزل به فى غضون حياته رضى الله عنه من آلام .

عاش أبو حنيفة اثنتين وخمسين سنة من حياته فى العصر الأموى ، وثمان عشرة سنة منها فى العصر العباسى ، فهو قد أدرك دولتين من دول الاسلام ، أدرك الدولة الأموية فى قوتها وعنفوانها ، ثم فى تحدرها وانهارها ، وأدرك الدولة العباسية ، وهى دعاية سرية تجوس خلال الديار الفارسية ، ثم أدركها وهى تدبير يفرخ فى خلايا مستورة عن العيون المترقبة ، وأدركها بعد ذلك ، وهى حركة تغالب الأمويين ، وتنزع الملك من أيديهم ، وتفرضه على الناس سلطانا تحسبه دينياً نبوياً ، لأن خلفاءها من أقرب أقارب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أصولهم ، ثم تحمل الناس عليه بالرغب والرهب .

أدرك أبو حنيفة كل ذلك ، فكان له أثر فى نفسه ، وان لم يعلم أنه خرج مع الخارجين ، أو ثار مع الثائرين ، وإن جل ماتشير إليه أخباره فى هذا المقام يبين أنه كان قلبه مع العلويين فى خروجهم أولاً على الأمويين ، ثم فى خروجهم ثانياً على العباسيين ، وكان لايرى لبنى أميه على أى حال حقاً ولا سلطاناً من الشرع أو الدين .

ولكنه لا يحمل السيف ، ولا يثور ، ولعله كان يهيم أن يفعل ، ولكنه كانت تقعد به اعتبارات لها مقامها .

يروى أنه لما خرج زيد بن علي زين العابدين على هشام بن عبد الملك سنة ١٢١ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : « ضاهى خروجه خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر ، فقيل له لم تخلفت عنه ؟ قال : حبسنى عنه ودائع الناس ، عرضتها على ابن أبي ليلى ، فلم يقبل ، خفت أن أموت مجهلاً ، و يروى أنه قال فى الاعتذار عن عدم الخروج معه : « لو علمت أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا أباه لجاهدت معه لأنه إمام حق ، ولكن أعينته بمالى فبعث إليه بعشرة آلاف درهم ، وقال للرسول ابسط عذرى له ، » (١) .

هذان الخبران يدلان على أنه كان يرى الثورة على ملك الامويين أمراً جائزاً شرعاً ، إذا كان من إمام عادل ، مثل الامام زيد بن علي رضى الله عنه ، وأنه كان يود لو حمل السيف مع المجاهدين ، ولكنها تدل أيضاً على أنه لم يكن مؤمناً بحسن النتائج ، بل إنها عنده عمل حق ، ولكن لا ينتج نتائجه لعدم وجود من يرئده ، وعدم القلوب التى تحوطه بايمانها ، ومع ذلك لا يريد أن يكون من المثبتين المعوقين ، فأرسل المعاونة بماله ، لتسكون دليل تأييده ، وفى المال قوة .

ولا نريد أن نفرض أن ما ذكره فى عدم الخروج تعلات يذكرها لعوده عن الجهاد ، إذ لم يعود حمل السيف ، ولم يكن من أهل الدربة فى الطعن والنضال ، لا نفرض ذلك ، لأن أبا حنيفة رضى الله عنه ، لم يكن من الرجال الذين يسرون ما لا يعلنون ، ويخفون ما لا يبدون ، وقد عرض حياته كما تبين للبعاطب ، فلتقى ذلك بإرادة قوية حازمة ، وجنان جرىء رابط ، ولم يهن ولم يضعف .

٢٦ — انتهت ثورة الامام زيد بقتله سنة ١٣٢ ، ثم قام من بعده فى خراسان ابنه يحيى سنة ١٢٥ فقتل كما قتل أبوه ، ثم قام عبد الله بن يحيى يطالب بحق آبائه ،

فنازل في اليمن من أرسله مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية ، ولكنه قتل شهيداً سنة ١٣٠ كما قتل أبواه من قبل (١) .

وقد رأيت منزلة زيد بن علي في نفس أبي حنيفة ؛ حتى أنه كان يضاهاه خروجه بخروج النبي صلى الله عليه وسلم ببدر ؛ ثم هو كان يقدره في علمه وخلقه ودينه ، وعده الامام بحق ، وأمدّه بالمال ، لئلا يكون من الخلفين ، ولقد رآه يقتل بسيف الامويين ، ثم رأى الجراحات تسرى فيقتل من بعده ابنه ، ثم من بعده حفيده ، لقد أحنقه كل ذلك لاحالة ، ولا بد أن يكون لسبانه قد جرى بذكر هذه المظالم ، واندفع في بيانها ، وألسنة العلواء وهم غضاب تعمل ما لا تعمل السيوف العضاب ، فتكون أحد ، وضرباتها أشد . ولقد كان ما نزل به من الامويين ، أو عاملهم على العراق في سنة ١٣٠ هـ مؤيداً لذلك كل التأييد ، فقد جاء في مناقب أبي حنيفة للبي وغيره من كتب المناقب ، وكتب التاريخ التي تصدت لتراجيم الرجال ، أن يزيد بن عمر بن هبيرة عامل مروان بن محمد على العراق ، طلب أبا حنيفة ليوليه القضاء أو القيام على خزائنه اختبأراً لمقدار ولائه لهم ، وتحققاً بما كان ينقل عنه للأمويين من ولائه لبني علي ، ونصرته لهم بما هو في طاقته ، وكانت الفتنة قد اشتدت في العراق وخراسان ، وفارس تساقط بلادها في أيدي الدعاة لبني العباس ، والأرض تنقص أطرافها من حول الأمويين .

وإليك نص ماقالة المكي نقلا عن الرواة : « كان ابن هبيرة والياً بالكوفة في زمان بني أمية ، فظهرت الفتن بالعراق ، فجمع فقهاء العراق ببابه ، فيهم ابن أبي ليلى وابن شبرمه ، وداوود بن أبي هند ، فولى كل واحد منهم صدرأ من عمله ، وأرسل إلى أبي حنيفة ، فأراد أن يجعل الخاتم في يده ، ولا ينفذ كتاب إلا من تحت يد أبي حنيفة ، ولا يخرج من بيت المال شيء الا من تحت يد أبي حنيفة ، فامتنع أبو حنيفة ، فحلف ابن هبيرة إن لم يقبل أن يضربه ، فقال له هؤلاء الفقهاء : إنا نشدك الله أن تهلك نفسك ، فإننا اخوانك ، وكلنا كاره لهذا الامر ولم نجد بداً من ذلك ،

(١) راجع الكامل لابن الأثير الجزء الخامس سنوات ١٢٢ و ١٢٥ و ١٣٠

فقال أبو حنيفة : لو أرادني أن أعد له أبواب مسجد واسط لم أدخل في ذلك ، فكيف وهو يريد مني أن يكتب دم رجل يضرب عنقه ، وأختم أنا على ذلك الكتاب ، فوالله لا أدخل في ذلك أبداً ، فقال ابن أبي ليلى : دعوا صاحبكم ، فهو المصيب وغيره المخطيء ، فحبسه صاحب الشرطة . . وضربه أياما متتالية ، فجاء الضارب الى ابن هبيرة وقال له إن الرجل ميت ، فقال ابن هبيرة : قل له تخرجنا من يميننا ، فسأله ، فقال لو سألتني أن أعد له أبواب المسجد ما فعلت . ثم اجتمع الضارب مع ابن هبيرة فقال ألاناصح لهذا المحبوس أن يستأجني ، فأؤجله ، فأخبر أبو حنيفة بذلك ، فقال دعوني أستشر إخواني ، وأنظر في ذلك ، فأمر ابن هبيرة بتخلية سبيله ، فركب دوابه ، وهرب إلى مكة ، وكان هذا في سنة مائة وثلاثين ، فأقام بمكة . حتى صارت الخلافة للعباسية ، فقدم أبو حنيفة الكوفة في زمن أبي جعفر المنصور ، (١) .

وبما ذكر المكي وغيره يتبين أن ابن هبيرة عرض على أبي حنيفة العمل معه فامتنع ، ويظهر أنه كان يريد أن يعمل له أى عمل كان تحققاً من ولائه ، أو تثبتاً من اتهامه ، فعرض عليه الخاتم ، فأبى ، فطلب منه عملاً مطلقاً ، فأبى مع الضرب الشديد حتى تورم رأسه ، ولم تهن نفسه ، ولم يضعف أمام جلاده ، ولم تدمع عيناه حتى علم غم أمه لما ناله ، فانهرت عيناه بالدمع مدرارا ، تألماً لألمها ، وإشفاقاً عليها ، وذلك هو القوى حقا ، لايهمه ما يناله فيما يعتقد ، فاذا تعدى الأمر إلى عزيز على نفسه كريم عندها ، اشتدت آلامه ، وبلغ الهم غايته ، فليس القوى من يكون قاسيا جافيا ، بل هو إرادة حازمة ، وعاطفة سامية ، وقلب رحيم ، ونفس عطوف ، وجنان رابط ، وعقل ثابت متزن لا يطيئش ، وكل ذلك كان أبو حنيفة .

٢٧ — أنزل ابن هبيرة ذلك الأذى بأبي حنيفة ليختبر ولائه ، وقد حامت حوله الشبهات ، كما بينا ، ويظهر أن بعض الفقهاء قد اتهم في مثل ما خاض فيه ، ولكنكم قبلوا ما عرض عليهم ، ونفوا عن أنفسهم الريب ، أو تخلصوا مما تورطوا

(١) مناقب أبي حنيفة للنك ١ ص ٢٣ ، ٢٤

فيه ، أو لم يكن عندهم من الصبر ما عند أبي حنيفة ، فاتخذوا التقية دريئة لهم . ولقد كان ذلك ، والدولة كلها في اضطراب ، وخراسان وفارس قد صارت للعباسيين أو كادت ، والعراق قد اشتدت به الفتن ، حتى صارت خطراً ، وجيوش العباسيين تساور الأمويين فيه ، وتوجه إلى الانقضاض عليهم في الأقاليم الدانية لقصة الدولة ، وأوشكت الأرض أن تضيق عليهم بما رحبت من قبل ، فكانت سياسة الملك توحى بما عمله مع أبي حنيفة . وإن كانت سياسة الحق والأخلاق والدين لا تزكيه ، ولا تقره ، ولا ترضاه .

٢٨ - فر أبو حنيفة إلى مكة بعد أن مكن له الجلاذ من أسباب الفرار ، واتخذ مكة مستقراً ومقاماً من سنة ١٣٠ إلى أن استقام الأمر للعباسيين ، ولقد وجد في الحرم أمناً ، والفتن تتخطف الناس في كل مكان ، فعكف على الحديث والفقه يطلبه بمكة التي ورث علم ابن عباس . ولقد التقى أبو حنيفة بتلاميذه فيها ، وذاكرهم عليه وذاكروه ما عندهم ، وسننوا أنواع انتفاعه من هذه المدرسة عند كلامنا في علمه .

وزيد هنا أن تثبت من مدة إقامته بمكة إذ آوى إليها ، فالمذكور في المناقب للمكي أنه أقام بها إلى زمن المنصور ، والمنصور بويج له بالخلافة سنة ١٣٦ ، وإذا كان قد حضر إلى مكة سنة ١٣٠ ، فتكون إقامته نحو ست سنوات على الأقل ، ويكون أبو حنيفة قد قضى شطراً كبيراً من حياته مجاوراً بيت الله الحرام .

ولكن جاء في المناقب للمكي أيضاً أن أبا حنيفة كان بالكوفة عند ما دخلها أبو العباس السفاح ، وطلب بيعة أهلها ، فقد جاء فيها : « لما نزل أبو العباس بالكوفة توجه إلى العلماء ، فجمعهم ، فقال : إن هذا الأمر قد أفضى إلى أهل بيت نبيكم ، وجاءكم الله بالفضل ، وأقام الحق ، وأنتم معاشر العلماء أحق من أعان عليه ، ولكم الحياء والكرامة والضيافة من مال الله ما أحببتهم ، فبايعوا بيعة تكون عند أمامكم حجة لكم وعليكم ، وأماناً في معادكم ، لا تلقوا الله بلا إمام ، فتكونوا بمن لا حجة له ، فنظر القوم إلى أبي حنيفة ، فقال إن أحببتهم أن أتكم عنى وعنكم ،

قالوا قد أحببنا ذلك ، قال : الحمد لله الذى بلغ الحق من قرابة نبيه صلى الله عليه وسلم وأمات عنا جور الظلمة ، وبسط ألسنتنا بالحق ، قد بايعناك على أمر الله ، والوفاء لك بعهدك إلى قيام الساعة ، فلا أخلى الله هذا الأمر من قرابة نبيه صلى الله عليه وسلم ، فأجابه أبو العباس بجواب جميل ، وقال مثلك من خطب عن العلماء ، لقد أحسنوا اختيارك ، وأحسنتم فى البلاغ ، فلما خرجوا قالوا : ما أردت بقولك إلى قيام الساعة ، قال فان احتلمت على احتلت عليكم وأسلمتكم للبلاء ، فسكت القوم وعلموا أن الحق ما فعل ، (١) .

وهذه الرواية تدل على أمرين : (أحدهما) أن أبا حنيفة كان بالكوفة عند نزول السفاح بها وأخذ البيعة لنفسه من أهلها ، وذلك قبل سنة ١٣٦ يقيين ، فهى بهذا تتناقض فى ظاهرها الرواية التى تقول إنه لم يعد إلى الكوفة إلا فى خلافة المنصور ، أى فى سنة ١٣٦ أو ما بعدها .

وعندى أن التوفيق بين الروایتين فى هذا ممكن ؛ ذلك أن أبا حنيفة فر إلى مكة من وجه ابن هبيرة وأقام بها إلى أن ذهب ابن هبيرة ودولته من العراق ، فجاه بعدئذ إلى الكوفة عساه يستقر بها ، وقابل فى ذلك الوقت أبا العباس وأعطاه البيعة على النحو السابق ، ولكن لبقاء الفتن بالعراق وما حوله ، وعدم استقرار الأمور استقراراً تاماً ، عاد إلى مكة ؛ ولعله كان يتردد بين المدينتين حتى إذا استقامت الأمور فى عهد المنصور حضر إلى الكوفة واستقر بها ، وأعاد حلقة فى المسجد كما كانت ، ولا نستطيع أن نقول إنه استقر بالكوفة وأعاد حلقة درسه فور قيام الدولة العباسية لاستمرار الفتن واضطراب الأحوال كالشأن فى كل انقلاب وكما يدل التاريخ ، وثبتت أخبار الثقات من المؤرخين ، فهو لم يستقر إذن فى الكوفة إلا فى خلافة المنصور .

(١) راجع فى هذا المناقب للمكي ٢٠ ص ١٥١ . والمناقب لابن البرزى الجزء الثانى ص ٢٠٠ . وقد جاء فى مناقب ابن البرزى تعليقاً على كلمة أبي حنيفة فى خطبته (إلى قيام الساعة) : « ويحتمل أن يراد بها إلى قيام الساعة من المجلس يذف الياء واكتفى بالكسرة ، أو إلى قيام القيامة » ، وعندى أن الخطبة للبيعة حقاً ؟ ويظهر أنه كان عظيم الرجاء فى إنصافها أولاد على ، فلما تبين له غير ذلك تكلم فى بنى العباس على ما سنبين ،

(ثاني الأمرين) الذين تدل عليهم تلك الرواية أن العلماء لم يكونوا مرتاحين لمبايعة أبي العباس، وأشاروا إلى ذلك بعد أن خلا أبو حنيفة بهم عقب خطبته التي تعلن بيعته، ثم رضوا عما فعل وقال

والحق أنه كان في أولئك العلماء من عمل لبني أمية، كابن شبرمة، وابن أبي ليلى، وبيعة محمد بن مروان في أعناقهم والوفاء بعهدده في ذمهم، فكان لهم أن يتخرجوا في تلك البيعة الجديدة، بل كان عليهم ذلك، أما أبو حنيفة فلم يكن لبني أمية في عنقه عهد ولا ذمة.

٢٩ - استقبل أبو حنيفة عهد العباسيين بإرتياح، كما تدل خطبته في حضرة أبي العباس وبيعته، ويظهر أن ذلك هو الذي يتفق مع ماضى أبي حنيفة، وإن اختلف في قابل حياته.

إن أبا حنيفة رأى اضطهاد الأمويين لبني علي، وآل النبي صلى الله عليه وسلم، ورأى دولة بني العباس تقوم، وهي دولة شيعية في أصل نشأتها، فهي قد قامت على الدعاية الشيعية، وعلى أساس أنهم تلقوا العهد من أحد أحفاد علي بن أبي طالب رضى الله عنه، ثم هي مهما تكن قيمة عهددها دولة هاشمية قامت من البيت الهاشمي الكريم، فهم على بني عمهم أعطف، وإنصافهم في عهدهم مرجو، ثم هم كانوا يرددون أنهم قاموا للأخذ بشارات العلويين، والاتصاف من ظلوهم، وأنهم أولياؤهم، وأحق الناس بالطلب بدماء شهدائهم؛ فكان طبيعياً أن يرتاح أبو حنيفة لقيام هذه الدولة، وأن يمديه بالبيعة لأول خلفائها، وكانت خطبته معلنة تقديسه لقرابة النبي صلى الله عليه وسلم، ودعوة الناس، ثم كان كلامه بعد الخطبة - لإخوانه الفقهاء تحريضاً على الدخول في الطاعة، وملازمة الجماعة.

استمر أبو حنيفة على ولائه للدولة العباسية الأمور التي سقناها، ولحجته لآل البيت جميعاً، ولقد كان المنصور يدينه، ويعليه، ويرفع قدره، ويعطيه العطايا الجزيلة، ولكنه كان يردها في رفق وبحيلة، إذ كان لا يقبل عطاء. ولقد وقع بين المنصور وزوجه الحرة شقاق بسبب ميله عنها، وطلبت العدل منه، فقال لها:

بمن ترضين في الحكومة بيني وبينك ، قالت بأبي حنيفة ، فرضى هو به أيضاً ، فأحضره ، وقال له : يا أبا حنيفة ، الحرة تخصمني ، فانصفني منها ، قال أبو حنيفة ليتكلم أمير المؤمنين ، قال : يا أبا حنيفة كم يحل للرجل أن يتزوج من الناس ، فيجتمع بينهم ؟ قال : أربع ، قال : وكم يحل من الأماء ؟ قال ماشاء ، ليس لمن من عدد ، قال : وهل يجوز لأحد أن يقول خلاف ذلك ؟ قال : لا ، فقال أبو جعفر ، قد سمعت ، فقال أبو حنيفة : إنما أحل الله هذا لأهل العدل ، فمن لم يعدل ، أو خاف ألا يعدل ، فينبغي ألا يجاوز الواحدة ، قال الله تعالى : « فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة » ، فينبغي لنا أن نتأدب بأدب الله ، وتتعظ بمواعظه ، فسكت أبو جعفر وطال سكوته ، فقام أبو حنيفة وخرج ، فلما بلغ منزله أرسلت إليه خادماً ، ومعه مال وثياب وجارية وحمار مصرى ، فردها ، وقال للخادم أقرئها سلامي ، وقل لها : إنما ناضلت عن ديني ، وقت ذلك المقام لله ، لم أرد بتلك تقرباً إلى أحد ، ولا التمسست به دنياً .

٣٠ — لم يعرف عن أبي حنيفة أنه تكلم في حكم العباسيين ، حتى نقم عليهم أبناء علي رضي الله عنه ، واشتدت الخصومة بينهم ، وقد علمت ولاءه لبني علي رضي الله عنه ، وتعصبه لهم ، وإيثاره إياهم ، فكان طبيعياً أن يغضب لغضبهم ، وخصوصاً أن من ثاروا بحكومة أبي جعفر المنصور هما محمد النفس الزكية ابن عبد الله بن حسن ، وإبراهيم أخوه ، وكان أبوهما عن اتصل به أبو حنيفة رضي الله عنه اتصالاً علياً ، حتى لقد ذكره كتاب المناقب في ضمن شيوخه ، ومن روى عنهم ، وسنين ذلك بعض التبيين ، وقد كان عبد الله وقت خروج ولديه في سجن أبي جعفر ، ومات فيه بعد مقتل ولديه .

لذلك ترى الكلام يروى عنه في النعمة على العباسيين عند خروج هؤلاء وبعد مقتلهم ، ويظهر أنه من ذلك الوقت كان لا يرى الولاء لبني العباس صواباً ، ولكنه كشأنه في ماضيه ، لا يزيد في نعمته عن النقد والكلام في غضون درسه أحياناً ؛ وأن يظهر منه الولاء لبني علي ؛ الفينة بعد الفينة ؛ لا يدعو إلى فتنة ؛ ولا يمتشق

حساماً ؛ وكذلك شأن العلماء لا يشغلون عن علمهم ؛ إلا بالقدر اليسير الذى يرضون به أحاسيسهم بالمحبة والرضا فيما يحبون ويرضون ، ولقد كان أبو جعفر يعرف ذلك أو يظنه ، فكان يغضى أحياناً ، ويختبر أحياناً ، حتى كانت المأساة . ٣١ — هذا لإجمال نعرض له ببعض التفصيل فيما يتصل بأبي حنيفة رضى الله عنه .

خرج محمد النفس الزكية بالمدينة على أبي جعفر المنصور سنة ١٤٥ ، وكان يواليه أهل خراسان وغيرهم ؛ ولكنه كان بعيداً عنهم ؛ غير متحيزين إليه ؛ فلم يكن له منهم نصرة ؛ وإن كان له منهم الولاء والمحبة والرضا .

ويروى أن مالكا بالمدينة أفتى بجواز الخروج مع محمد ، فقد جاء فى تاريخ ابن جرير ، وابن كثير ، أنه أفتى الناس بمبايعة محمد بن عبد الله ، فقليل له : فإن فى أعناقنا بيعة للمنصور ؛ فقال : إنما كنتم مكرهين ، وليس لمسكره بيعة ، فبايعة الناس عند ذلك على قول مالك ، ولزم مالك بيته ^(١) .

وانتهى أمر محمد هذا بقتله ، كما انتهى أمر أخيه ابراهيم الذى خرج بالعراق ، واستولى على كثير مدائنه ، وهاجم الكوفة — بقتله أيضا .

وإذا كان لمالك على هذه الرواية فتواه فى جواز الخروج مع محمد على المنصور ، وقد حوسب على ذلك بالضرب والأذى ، فقد كان لأبي حنيفة موقف أشد من موقف مالك ، فقد كان يجهر بمناصرته فى درسه ، بل وصل الأمر إلى أن نبط بعض قواد المنصور عن الخروج لحربه ، يروى : « أن الحسن بن قحطبة أحد قواد المنصور دخل على أبي حنيفة وقال : عملى لا يخفى عليك ، فهل لى من توبة ، قال : إذا علم الله تعالى أنك نادم على ما فعلت ، ولو خيرت بين قتل مسلم ، وقتلك لا اخترت قتلك على قتله ، وتجعل مع الله عهدا على ألا تعود ، فإن وفيت فهى توبتك . قال الحسن : إني فعلت ذلك ، وعاهدت الله تعالى ألا أعود إلى قتل مسلم ، فكان ذلك إلى أن ظهر ابراهيم بن عبد الله الحسنى العلوى ، فأمره المنصور أن يذهب إليه ، فجاء إلى الإمام ،

فقص عليه القصة . فقال جاء أو أن توبتك ، إن وفيت بما عاهدت فأنت تائب ، وإلا أخذت بالأول والآخر ، فجد في توبته ، وتأهب وسلم نفسه إلى القتل ، ودخل على المنصور ، وقال : لا أسير إلى هذا الوجه ، إن كان الله تعالى طاعة في سلطانك عيما فعدت ، فلي منه أو فر الحظ ، وإن كان معصية فحسي ، فغضب المنصور ، وقال حميد ابن قحطبة أخوه : إنا نذكره عقله منذ سنة ، وكأنه خلط عليه ، وأنا أسير ، وأنا أحق بالفضل منه ، فسار ، فقال المنصور لبعض ثقاته : من يدخل عليه من الفقهاء فقلوا : إنه يتردد على أبي حنيفة ^(١) .

هذا بعض ما يروى عنه ، ولئن صححت روايته ، لكان هذا العمل في نظر المنصور من أخطر الأعمال على دولته ، لأنه تجاوز فيه أبو حنيفة حد النقد المجرد ، والولاء اللقابي ، إلى العمل الايجابي ، وإن كان عمله مقصورا على الافتاء ، وإن المفتي تجب عليه النصيحة في دين الله من غير تمويه للباطل ، ولا تحسين للفساد ، ولا تزيين لغير الحق . ومهما يكن القول في هذه الرواية فهي تؤكد الثابت في التاريخ من أن أبا حنيفة كان يجهر بنقد الخليفة وأعماله بالنسبة للعلويين ، وذلك يتفق مع ماضيه ، ومع علاقته بذرية علي ، فقد كانت له علاقة بزيد كما علمت ، وكان جعفر الصادق ذا صلة وثيقة به ، وكان محمد الباقر علي اتصال به ، وكان هو تلميذا لعبد الله بن حسن أبي ابراهيم ومحمد كما نوهنا ، فاذا جاءت الأخبار بولائه لهم ، وآلامه لما أصابهم ، فذلك هو الذي يتفق مع المنطق النفسى لأبي حنيفة ، ويصل حاضره بماضيه .

٣٢ — ولم يكن موقف أبي حنيفة ليخفي عن أعين المنصور المترتبة المترصدة وخصوصا أنه في السكوفة ، ولذلك أراد أن يختبر طاعته وولائه له ، وكانت الفرصة قد سنحت ، فقد كان يبنى بغداد ، وأراد أن يجعله قاضيا ، فامتنع ، فأبى وأصر المنصور على أن يتولى له عملا أيا كان ، فيتبين الصريح عن الرغبة ، ويكشف نيته ، وكان أبا حنيفة أدرك أن المقصود رقبته ، فأراد أن يفوت رغبته ، فيروى أنه قبل أن يعد اللبن في بنائها ، فقد جاء في رواية ساقها ابن جرير الطبري خلاصتها : أن

المنصور أراد أبا حنيفة على القضاء بها فامتنع ، خلف المنصور أن يتولى معه ، وحلف أبو حنيفة ألا يتولى ، فولاه القيام بأمر المدينة ، وضرب اللبن ، وأخذ الرجال بالعمل ، فتولى ذلك ، حتى فرغوا من استتمام حائط المدينة مما يلي الخندق ، وقال ابن جرير : « وذكر عن الهيثم بن عدى أن المنصور عرض على أبي حنيفة القضاء والمظالم ، فامتنع ، خلف ألا يقلع عنه ، حتى يعمل له ، فأخبر بذلك أبو حنيفة ، فدعا بقصبة ، فعد اللبن ، لير بذلك يمين أبي جعفر » (١) .

فوت أبو حنيفة على هذه الرواية مقصد أبي جعفر ، ويظهر أن ذلك كان في الوقت الذي جمع رموس العلويين ووضعهم في السجون ، وصادر أموالهم ، وحرّمهم مما أقطعهم سلفه أبو العباس ، سواء أكان ذلك قبل مقتل ولدى عبد الله بن الحسن أم بعد مقتلهما ، فذلك الاختبار كان على أى حال في وقت المنازعة بين أبي جعفر والعلويين .

٣٣ — جملة الأخبار تنبئ إذن أن أبا حنيفة استطاع بهذا اللبن الذي لم يمس قلبه ودينه أن يغمض عنه العين المترتبة وقتا ، وقد أغمض عنه عين المنصور ، وإن لم يكن الأغماض كاملا ، فقد كان يحدث منه الوقت بعد الآخر كلام يحصيه عليه ، وإن كان يؤجل حسابه .

وقبل أن ننقل إلى ذكر بعض هذه الأمور التي جعلت أبا جعفر ينزل به ما أنزل بغير حق ؛ نقول إن المأساة التي نزلت به لم تكن عقب خروج إبراهيم بن عبد الله أخى النفس الزكية ؛ بل كانت بعد ذلك بخمس سنوات ؛ إذ خروج إبراهيم ومقتله كان سنة ١٤٥ ؛ وموت أبي حنيفة كان سنة ١٥٠ ؛ ولم يكن قبل ذلك بإجماع الرواة .

ولذلك نرى البحث العلى يوجب عليه رفض بعض مارواه الخطيب في تاريخ بغداد عن زفر رضى الله عنه ؛ وهذا نصه : « كان أبو حنيفة يجهر بالكلام أيام إبراهيم جهارا شديدا ، فقلت له : والله ما أنت بمنته ؛ حتى توضع الجبال في أعناقنا ؛ قال :

فلم يلبث أن جاء كتاب المنصور إلى عيسى بن موسى أن احمل أبا حنيفة ؛ قال : فحمله إلى بغداد فعاش خمسة عشر يوماً « (١) .

ليس لنا إلا أن نرفض الجزء الأخير من هذه الرواية ؛ لأن مقتل ابراهيم بعد خروجه كان سنة ١٤٥ ؛ كما بينا ؛ فلا يمكن أن يكون حمله إلى بغداد عقب خروجه لأن بينهما خمس سنين ؛ كما ذكرنا ؛ وفي كتب الأخبار أخلاط كثيرة من هذا النوع فيجب الاحتياط عند قبولها ؛ وتحرى الصادق منها ؛ وليس ذلك سهلاً .

٣٤ — كان أبو حنيفة بعد مناوأة العلويين للمنصور ؛ وإيذائه لهم ؛ وقتله لهم وسهم ؛ لا يرتاح إلى حكومته ؛ وقد استطاع أن يدرأ عنه أذاه ؛ وانصرف إلى العلم كشأنه ؛ ولكن كان من وقت لآخر يقول بعض أقوال ؛ أو تكون أمور منه تكشف عن رأيه فيه وفي حكمه ؛ ولنذكر أمرين قد عثرنا عليهما ؛ ومن شأنهما أن يثيرا شكوك المنصور أو اتهامه :

(أحدهما) أن أهل الموصل كانوا قد انتقضوا على المنصور ؛ وقد اشترط المنصور عليهم أنهم ان انتقضوا تحل دماؤهم له ؛ فجمع المنصور الفقهاء ؛ وفيهم أبو حنيفة ؛ فقال : « أليس صح أنه عليه السلام قال : المؤمنون عند شروطهم ، وأهل الموصل قد شرطوا ألا يخرجوا علىي ؛ وقد خرجوا على عاملي ؛ وقد حلت لي دماؤهم ؛ فقال رجل : يدك مبسوطة عليهم ؛ وقولك مقبول فيهم ؛ فإن عفوت فأنت أهل العفو ؛ وإن عاقبت فبما يستحقون ؛ فقال لأبي حنيفة ماتقول أنت ياشيخ ؛ السنن في خلافة نبوة ؛ وبيت أمان ؛ قال : إنهم شرطوا لك ما لا يملكونه وشرطت عليهم ما ليس لك ؛ لأن دم المسلم لا يحل إلا بأحد معان ثلاثة ؛ فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل ؛ وشرط الله أحق أن توفي به ؛ فأمرهم المنصور بالقيام فتمرقوا ثم دعاه وقال : ياشيخ ؛ القول ماقلت ؛ انصرف إلى بلادك ؛ ولا تفت الناس بما هو شين على إمامك ؛ فتبسط أيدي الخوارج ، (٢) .

(١) تاريخ بغداد ١٣٠ ص ٣٣٠

(٢) المناقب لابن البرزقي ٢٠ ص ١٧

هذا ما تذكره كتب المناقب ؛ ولقد وجدناه في الكامل لابن الأثير في حوادث سنة ١٤٨ ؛ فقد جاء فيه : « وعامة همدان شيعة لعلي ؛ وعزم المنصور على إنفاذ الجيوش إلى الموصل والفتك بأهلها ؛ فأحضر أبا حنيفة ؛ وابن أبي ليلى ؛ وابن شبرمة وقال لهم إن أهل الموصل شرطوا لي أنهم لا يخرجون ؛ فإن فعلوا حلت دماؤهم وأموالهم ؛ وقد خرجوا ؛ فسكت أبو حنيفة ؛ وتكلم الرجلان ؛ وقالوا : رعيتك فإن عفوت فأهل ذلك أنت ؛ وإن عاقبت فيما يستحقون ؛ فقال لأبي حنيفة أراك سكت يا شيخ ، فقال : يا أمير المؤمنين أباحوا مالا يملكون ؛ أرأيت لو أن امرأة أباحت فرجها بغير عقد نكاح وملك يمين ؛ أكان يجوز أن توطأ ؟ قال : لا . وكف عن أهل الموصل ؛ وأمر أبا حنيفة وصاحبيه بالعود إلى الكوفة » (١) .

وسوق الخبر على هذا النحو مقبول ؛ كرواية المناقب ؛ وهو لا يختلف في معناه عنها ، ولكن في بعض أجزائه خطأ ، لأنه ذكر أن ابن شبرمة كان من صحب أبا حنيفة في هذا الاستفتاء ، وذكر أن ذلك في حوادث سنة ١٤٨ ؛ وابن شبرمة قد توفي سنة ١٤٤ ؛ كما تذكر كتب التراجم ؛ وابن الأثير نفسه (٢) ؛ ولذلك تكون رواية المناقب أصدق قيلا ؛ وأدق في هذا تحريرا .

(الأمر الثاني) من الأمور التي كشفت رأيه في حكومة أبي جعفر ، أنه أرسل إليه هدية يحتبره في قبولها فاعتذر عنها . فقد جاء في المناقب للبيهي : أنه أرسل إليه أبو جعفر بجائزة عشرة آلاف درهم وجارية ، وكان عبد الملك بن حميد وزير أبي جعفر فيه كرم ، وجيد الرأي ، فقال لأبي حنيفة عندما رفضها : « أنشدك الله إن أمير المؤمنين يطلب عليك علة ، فإن لم تقبل صدق على نفسك ما ظن بك ، فأبي عليه ، فقال أما المال فقد أثبتته في الجوائز ، وأما الجارية فاقبلها أنت مني ، أو قل عذرك ، حتى أعذرك عند أمير المؤمنين ، فقال أبو حنيفة : إنى ضعفت عن النساء ،

(١) الكامل لابن الأثير - ص ٥٠ - ص ٢١٧ .

(٢) الكامل - ص ٥٠ - ص ١٩٦ .

وكبرت ، فلا أستحل أن أقبل جارية لا أصل إليها ، ولا أجتريء أن أبيع جارية خرجت من ملك أمير المؤمنين .

٣٥ — هذه أمثلة مما كان يحدث بينه وبين المنصور ، وهو يترصده ، ويتبع أخباره ، وكان في حاشيته من يمرض عليه ، ويجعله في ظن من أقواله وفتاويه ، ولكنه يمضى في أقواله وفتاويه التي يعتقد أنها الحق لايهمه أرضوا عنه أم سخطوا ، مادام قد أرضى الله وأرضى الحق وضميره ، وإن كانت حاشية السوء تثير أحقاد المنصور عليه ، ولا تنى في تحريضه عليه بالأذى .

روى الخطيب عن أبي يوسف أنه قال : « دعا المنصور أبا حنيفة ، فقال الربيع حاجب المنصور — وكان يعادى أبا حنيفة — : يا أمير المؤمنين ، هذا أبو حنيفة يخالف جندك ، كان عبد الله بن عباس يقول : إذا حلف على اليمين ، ثم استثنى بعد ذلك بيوم أو يومين جاز الاستثناء ، وقال أبو حنيفة لا يجوز الاستثناء إلا متصلاً باليمين ، فقال أبو حنيفة : يا أمير المؤمنين ، إن الربيع يزعم أنه ليس لك في رقاب جندك بيعة ، قال وكيف ؟ قال يلحفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم ، فيستثنون ، فتبطل أيمانهم ، فضحك المنصور ، وقال : ياربيع لاتعرض لأبي حنيفة ، فلما خرج قال الربيع أردت أن تشيط بدمي ! قال : لا ، ولكنك أردت أن تشيط بدمي ، فخلصتك وخلصت نفسي » (١) .

ويروى الخطيب أيضاً : « أن أبا العباس الطوسي كان ساء الرأي في أبي حنيفة ، وكان أبو حنيفة يعرف ذلك ، فدخل أبو حنيفة على أبي جعفر ، وكثر الناس ، فقال الطوسي اليوم أقتل أبا حنيفة ، فأقبل عليه ، فقال : يا أبا حنيفة ، إن أمير المؤمنين يأمر الرجل منا بضرب عنق الرجل ، لا بدرى ما هو ، أيسعه أن يضرب عنقه ، فقال : يا أبا العباس ، أمير المؤمنين يأمر بالحق ، أم بالباطل ؟ قال بالحق ، قال أنفذ الحق حيث كان ، ولا تسل عنه ، ثم قال أبو حنيفة لمن قرب منه إن هذا أراد أن يوثقني فربطته » (٢) .

(٢) ١٣ ص ٣٦٦ من تاريخ بغداد .

(١) تاريخ بغداد ١٣ ص ٣٦٥

٣٦ — ومن المناسب أن نذكر هنا موقفاً لأبي حنيفة لعله كان الذريعة التي اتخذ منها المنصور السبيل لأنزال الأذى بذلك الامام العظيم ، وذلك أن الأخبار تستفيض بأن الامام رضى الله عنه كان ينقد أحكام قضاة السكوفة إذا خالفت رأيه ، ويصرح بخطئها في أوقات صدورها ، ولمن قضى عليهم فيها ، أو قضى لهم بها ، ولقد كان ذلك يثير حفيظة القاضى عليه ؛ ويجعله يظن به السوء ؛ وقد يدفعه إلى القول فيه عند الامراء ؛ بل يروى أن ابن أبى ليلى قاضى السكوفة قد شكاه فعلا ؛ وجاء الأمر بمنعه من الفتوى حيناً ؛ ثم أبيحت له الفتوى بعد الحظر .

لقد جاء في كتب المناقب وفي تاريخ بغداد أن ابن أبى ليلى قد نظر في أمر امرأة مجنونة قالت لرجل يا ابن الزانيين ؛ فأقام عليها الحد في المسجد ، قائمة ؛ وحدها حدين حداً لقتل أبيه وحداً لقتل أمه ؛ فبلغ ذلك أبا حنيفة فقال أخطأ فيها في ستة مواضع : أقام الحد في المسجد ؛ ولا تقام الحدود في المساجد ؛ وضربها قائمة ؛ والنساء يضربن قعوداً ؛ وضرب لايه حدأ ؛ ولامه حدأ ؛ ولو أن رجلاً قذف جماعة كان عليه حد واحد ؛ وجمع بين حدين ؛ ولا يجمع بين حدين ؛ حتى يخف أحدهما ؛ والمجنونة ليس عليها حد ؛ وحد لأبويه ؛ وهما غائبان ولم يحضرا فيدعيها . فبلغ ذلك ابن أبى ليلى فدخل على الأمير ؛ فشكاه إليه ، وحجر على أبى حنيفة . وقال : لا يفتى ؛ فلم يفت أياماً ، حتى قدم رسول من قبل ولى العهد ؛ فأمر أن يعرض مسائل على أبى حنيفة حتى يفتى فيها ؛ فأبى أبو حنيفة ؛ وقال أنا محجور على ؛ فذهب الرسول إلى الأمير ؛ فقال الأمير : قد أذنت له ؛ فقعده فأقتى ، (١) .

كان أبو حنيفة في نقده لا يفرق بين حكم يحكم به القاضى ؛ ويلزم به العامة في خطئه وصوابه ؛ وبين فتوى يفتيها الفقيه ؛ ولا يلزم بها أحد ؛ بل ربما كان نقده للفتوى التي يرى فيها خطأ أخف حدة من نقده لحكم ينفذ ، ويترتب عليه ظلم واقع في نظره ؛ إذ يكون تألمه من الظلم مذكياً لحرارة اللوم ؛ ودافعاً للقول الناقض

الهادم ؛ وقد يكون ذلك من الجانب النفسى له مبرراته ، إذ أن خطأ القاضى تهدر به نفوس أو تضيع أموال ؛ أو تذهب حرمان ؛ أو تسقط حقوق ؛ أو تقرر مظالم ؛ ولكن من الناحية العامة النظامية يجب أن يكون للأحكام احترامها ، لياتى الالتزام بها ؛ ويقتنع المقضى عليه بعدالتها ؛ فيرعوى عن غوايته ؛ وتستتب الامور ؛ ويستقيم عمود الحكم ؛ ولئن أخطأ القاضى ونفذ قضاؤه ؛ وسر خطؤه ؛ لكان ذلك أحفظ للحقوق وأصون ؛ وخطأ قليل يغتفر ؛ وينبه إليه في سر من غير إعلان ؛ خير من أن يضطرب النظام ؛ ولا تحترم الاحكام ؛ ولا يطمئن الناس إلى نظر القضاء . ولقد كنا نود لابي حنيفة الفقيه العظيم ؛ والامام المتبع ؛ لو جعل نقده لاحكام القضاة في خفية ، وبالكاتب يكتبها إليهم ؛ أو في تقرير يرسله إلى ولى الامر برأيه ، إن لم تجد المكاتبه بينه وبينهم .

٣٧ — ومهما يكن موقف ابي حنيفة من أحكام القضاة ، فلقد كان ابن ابي ليلى لا يتلقى نقد ابي حنيفة بصدور رحب ، بل ربما عاداه بسبب ذلك النقد ، وربما دفعته المعادة إلى أن ينال ابا حنيفة بالأذى يدبره له ، حتى لقد يروى أن ابا حنيفة قال عنه : « إن ابن ابي ليلى ليستحل منى ما لا أستحل من حيوان » (١) ، فإذا كنا أخذنا على ابي حنيفة نقده لأحكام ابن ابي ليلى ، وشدته في نقدها ، وعدم تخرجه من أن يكون النقد على ملاء من الناس ، فأنا لناأخذ على قاضى الكوفة أنه جعل العلاقة بينهما عداوة بسبب ذلك النقد ، وربما كانت المودة تخفف من حدته ، وتجعله في دائرة العلماء ، أو فيما بينه وبينه .

٣٨ — وجدنا ابا حنيفة يميل إلى العلويين ، ويبدو ذلك على لسانه في حلقة درسة ، وبين تلاميذه ، ووجدناه يجهر بمخالفة المنصور في غاياته عندما يستفتيه ، وربما كان ذلك الاستفتاء ليكشف ما في نفسه ، فإذا انكشف له ، نهاه عن أن يكون منه عبارات يتخذ منها الخارجون على الإمام تحلة لأيمانهم ، والإنتقاض على إمامهم ، ورأيناها يمتنع عن قبول عطاء من المنصور ، وربما كان ذلك أيضاً للكشف

(١) المناقب للمكي .

عن خبيثة نفسه ، لا مجرد السخاء ، فيرفض العطاء ، ويصرح له بعض المخلصين من حاشية الخليفة بأنه يريد أن يبحث له عن علة ، ويدعوه إلى قبول ما يهدى إليه ، ليدفع الظنة عن نفسه فيصر على الاعتذار ، ووجدناه ينقد القضاء النقد المر إذا وجد فيه ما يخالف الحق في نظره ، من غير أن يلتفت إلى ما يجره ذلك النقد من ضياع روعة الأحكام .

٣٩ — ولقد ضاق صدر المنصور حرجاً من أبي حنيفة ، بل إنه برم به وبمواقفه معه وقت أن علم عميله للعلويين ، وأدته اختباراته المختلفة إلى تأكد ذلك ، ثم كانت جملة من فتاويه التي استفته فيها تؤكد ما تأكد لديه ، ولكنه لم يجد حيلة للقضاء عليه ، لأنه لم يتجاوز في عمله حلقة درسه ، ولم يكن متهماً في دينه ، فيؤخذ بزيغه ، ولا متهماً في عمل من أعماله ، فيؤخذ بظاهر من عمله ، بل كان العالم الثبت الثقة الورع التقي السخي ، الذي تسارت الركبان بذكر علمه وفضله وتقاه وهديه ، فليست له حيلة عنده مادام لم يمتشق حساماً ، ولم يخرج مع خارجه ، ولكنه متملبل منه ومتبرم به ، ولقد وجد الفرصة سانحة في عرضه القضاء عليه ، وإبائه أن يتولى . عرض عليه أن يكون قاضي بغداد ، وبذلك يكون القاضي الأول للدولة ، فإن قبل ، كان ذلك دليلاً على إخلاصه ، أو على طاعته المطلقة للمنصور ، وإن رفض كان ذلك ذريعة للنيل منه أمام العامة من غير حريجة دينية ، لأنه إذا كان فاضلاً في نظرهم ، فامتناعه امتناع عن واجب في عنقه ، فليحمل على ذلك الواجب ببعض الأذى ينزل به . وما ينزله به من أذى ، إنما هو لإكراهه على ما هو في مصلحة الناس أجمعين ، لا للكيد له ، ولا لظلمه ، إنما ليؤدى ضريبة العلم والفضل بالقيام بحق العامة في علمه وفضله ، وهو القضاء بينهم .

ولأنه كان ينتقد قضاء القضاة أحياناً ، فحق عليه أن يجلس في الكرسي الأول للقضاء ، ليرشد القضاة إلى ما يجب ، ويحملهم على الصواب ما أمكن ؛ وهو الفقيه الذي كانت فتاويه حاكمة على الأقضية بالتصحيح أو بالتزيف ؛ فإذا امتنع من تولى ذلك المنصب ؛ فذلك حكم على سابق نقده للأحكام بأنه كان مجرد الهدم ؛ إذ قد لاحت له فرصة البناء فامتنع .

ولأنه إذا كان الفقيه الأول في نظر أهل العراق ؛ فقد تحرى الخليفة الصواب إذا أراد أن يجعله القاضى الاول ؛ فإن امتنع ، فمن الصواب أن يكره على ذلك . وليس فى الإكراه ظلم ظاهر ما دامت الغاية رفع منار الحق بولايته .

٤ . — دعا أبو جعفر المنصور أبا حنيفة ليتولى القضاء فامتنع ، فطلب إليه أن يرجع إليه القضاة فيما يشكل عليهم ، ليفتيهم فامتنع ، فأنزل به العذاب بالضرب والحبس أو الحبس وحده على اختلاف الروايات ، هذه هى خلاصة القصة ، ولذا كررها كما جاءت فى كتب التاريخ والمناقب منقولة عن الرواة .

جاء فى المناقب للموفق المكي : « أن أبا حنيفة لما أشخص إلى بغداد خرج ملتتمع الوجه وقال : « إن هذا دعانى للقضاء . فأعلمته أنى لا أصلح ، وإنى لأعلم أن البيئته على المدعى ، واليمين على من أنكرك ؛ ولكنه لا يصلح للقضاء إلا لرجل يكون له نفس ، يحكم بها عليك وعينى ولدك وقوادك ، وليست تلك النفس لى ، إنك لتدعونى فما ترجع نفسى حتى أفارقك ، قال : فلم لا تقبل صلتى ، فقلت ما وصلنى أمير المؤمنين من ماله بشئ فرددته ، ولو وصلنى بذلك لقبته ، إنما وصلنى أمير المؤمنين من بيت مال المسلمين ، ولا حق لى فى بيت ما لهم ، إنى لست ممن يقاتل من ورائهم ، فأخذ ما يأخذ المقاتل ، ولست من ولدانهم ، فأخذ ما يأخذ الولدان ، واست من فقرائهم فأخذ ما يأخذ الفقراء ، قال : فأقم تأتلك القضاة فيما لعلمهم أن يحتاجوا إليك فيه » (١) .

وجاء فى المناقب لابن البرزاقى : « أن أبا جعفر حبس أبا حنيفة على أن يتولى القضاء ويصير قاضى القضاة فأبى حتى ضرب مائة وعشرة أسواط ، وأخرج من السجن على أن يلزم الباب ، وطلب منه أن يفتى فيما يرفع إليه من الأحكام ، وكان يرسل إليه المسائل ، وكان لا يفتى ، فأمر أن يعاد إلى السجن ، فأعيد ، وغلظ عليه ، وضيق تضيقا شديدا » (٢) .

(١) المناقب للمكي ١٠ ص ٢١٥

(٢) المناقب لابن البرزاقى ٢٠ ص ١٩

وجاء في تاريخ بغداد : « أشخص أبو جعفر أبا حنيفة ، فأراده على أن يوليه القضاء ، فأبى ، فحلف ليفعلن ، فحلف أبو حنيفة ألا يفعل ، فحلف المنصور ليفعلن ، فحلف أبو حنيفة ألا يفعل ، فقال الربيع الحاجب ألا ترى أمير المؤمنين يحلف ، فقال أبو حنيفة : أمير المؤمنين على كفارة أيمانه أقدر مني ، وأبى أن يلي فأمر به إلى الحبس » .

وجاء فيه أيضا عن الربيع ابن يونس : « رأيت أمير المؤمنين ينازل أبا حنيفة في أمر القضاء ، وهو يقول : « اتق الله ، ولا ترع أمانتك إلا من يخاف الله ، والله ما أنا بمأمون الرضا ، فكيف أكون مأمون الغضب ، ولو اتجه الحكم عليك ، ثم هددتني أن تغرقني في الفرات ، أو أن ألي الحكم لاخترت أن أغرق ، لك خاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك ، فلا أصلح لذلك ، فقال له : كذبت ، أنت تصلح ، فقال : قد حكمت على نفسك ، كيف يحل لك أن تولى قاضيا على أمانتك وهو كذاب » (١) .

٤١ — ذكرنا هذه الروايات ، لنضع بين يدي القارىء ما تجرى به الروايات المختلفة في المحنة التي أنزلها المنصور بأبي حنيفة ، وإن اختلاف المجاوبات بين أبي حنيفة والمنصور باختلاف الروايات لا تدل على تضاربها ، بل تدل على أن العرض قد اختلف مجالسه ، وتعددت وتباينت الأقوال فيه ، فهو مرة يعرض عليه القضاء ثم الأفتاء ، ويناقشه الحساب في أمر رفض العطاء ، وفي مجلس آخر يشدد عليه في عرض القضاء ، وأبو حنيفة يشدد في الرفض مختاراً أن يغرق في الفرات عن أن يلي القضاء ، لو خير بين الأمرين ، ومرة ثالثة يحلف عليه المنصور أن يلي ، فيحلف أبو حنيفة ألا يلي ، وتنتهى الأيمان بينهما إلى الحبس ، بعد أن يثير الربيع بن يونس الحاجب أبا جعفر بما يغمزه من قول ، وقد ذكرنا ما كان بين أبي حنيفة وبينه من عداوة ، أو بالأحرى ما كان يكتنه لأبي حنيفة من بغض ، وهذه الروايات تدل في مجموعها على جملة أمور :

أولها — أن أبا حنيفة عندما رفض القضاء ما كان يرفضه لأنه لا يوالى المنصور فقط ، بل يرفضه لأنه يراه عملاً خطيراً ، ربما لا تقوى نفسه على احتماله ، ولا يقوى ضميره على تلقى تبعاته ، ولا تقوى إرادته على ضبط نفسه عن أهوائها في الأمور التي تكتنف منصبه ، ولا يقوى على تنفيذ الحق في كل الناس فهو يرى في القضاء محنة تسهل دونها كل محنة ، ولقد كنا نعتقد جازمين أنه يرفضه لذلك فقط ، وأنه لا يطوى في ثنايا الرفض أى نزعة سياسية لأبي حنيفة لولا أنه رفض الإفتاء أيضاً ، والافتاء إنما يكون فيما يشكل على القضاة ، وقد اختبر في الافتاء ، فكان القوى الجريء ، اللهم إلا أن يقال إن إفتاءه عند ما تعرض عليه مسائل القضاء حكم ، وهو لا يريد الحكم بأى شكل من أشكاله ، بل ربما كان ذلك الحكم الذى ينطوى عليه الافتاء أخطر من الحكم بعد النظر في المسألة ، لأنه من غير دراسة الموضوع ، وتلس الحق من أقوال المتقاضين ، وما يبدر على ألسنتهم ، وغير ذلك مما يستقى في مجلس القضاء .

ثانياً — أن أبا جعفر كان يتظن في الأمر الذى يحمل أبا حنيفة على الرفض ، فلم يعتقد أنه مجرد التحوب والتحرج والابتعاد عن تحمل تبعات الحكم ، ولذا سأله عن السبب في رفض العطاء ، ولو لم يكن ثمة ارتباط بين رفض القضاء ورفض العطاء ما وجه هذا السؤال ، وقد تبين من مجرى الحوادث أن أسباب التظن كانت ثابتة . وأن من الحاشية من كانوا يثيرونها إذا سكنت نفسه ، ويوجهون نظره إلى ما يثبتها إن كانت مجاوبة بينهما .

ثالثاً — أن أبا حنيفة لم يكن رقيقاً في أجوبته ، فلم يتكلم بمعسول القول ، ولم يتخذ الحيلة مخزجاً ، فكان يجار بالحق غير مبال بالنتائج ، بل مترقباً لها محتسباً صبوراً ، فهو يرفض القضاء ويرفض الافتاء من غير تحايل ، ويصرح بأن رفض العطاء لأنه من بيت مال المسلمين ، وما كان ذلك يحل له ، ثم يقسم الخليفة ، فيقسم أيضاً ولا يبالي ، ويغمز الربيع في القول فلا يبالي أيضاً ، لأنه احتسب الأمر ، وأشرف فيه على النهاية ، والله يتولى الجزاء .

٤٢ - وانتهى الأمر بأن أنزلت المحنة بأبي حنيفة ، وقد اتفق الرواة على أنه حبس ، وأنه لم يجلس للافتاء والتدريس بعد ذلك ، إذ أنه مات بعد هذه المحنة أو معها ، ولكن اختلفت الرواية : أمات محبوسا بعد الضرب الذى تكاد الروايات تتفق عليه أيضا ؟ أم مات محبوسا بالسم فلم يكتف بضربه ، بل سقى ذلك الشيخ السم ليعجل موته ، ولا يستمر فى السجن طويلا ؟ أم أطلق من حبسه قبل موته ، فمات فى منزله بعد المحنة ، ومنع من التدريس والاتصال بالناس ؟ لقد ذكرت الروايات الثلاث فى كتب المناقب وغيرها ، فروى أنه استمر بعد الضرب فى الحبس حتى مات ، وروى عن داود بن راشد الواسطى أنه قال : « كنت شاهداً حين عذب الامام ليلي القضاء ، كان يخرج كل يوم ، فيضرب عشرة أسواط ، حتى ضرب عشرة ومائة سوط ، وكان يقال له اقبل القضاء ، فيقول لا أصلح ، فلما تابع عليه الضرب قال خفيا : اللهم ابعد عني شرهم بقدرتك ، فلما أبى دسوا عليه السم فقتلوه » .

وجاء فى المناقب لابن البرزى أنه « بعد أن حبس وضيق عليه مدة كالم المنصور بعض خواصه ، فأخرج من السجن ، ومنع من الفتوى والجلوس للناس . والخروج من المنزل ، فكانت تلك حالته إلى أن توفى ، (١) .

ونحن نميل إلى هذه الرواية الأخيرة ؛ لأنها هى التى تتفق مع سياق الحوادث وما عرف عن المنصور ، وذلك لأن المنصور كان لا يحب أن يظهر بمظهر المضطهد للعلم والعلماء ، وإذا كانت الحوادث قد اضطرت له لانزال الأذى بأبي حنيفة ، فقد وجد مبرراته ، والمنطق أن يكتب بما يتفق مع هذه المبررات ، وهو إكراهه على القضاء فلم يكن التعذيب مجرد الانتقام ، بل كان فى الظاهر للحمل ، ولم يؤد إلى نتيجته ، فلا يأج فيه حتى لا تظهر نيته ؛ والمعقول أن يكون من بين خواصه من يشفع لهذه الشيخوخة التقية التى لم يكن منها أذى للخليفة ، وإن خالفته ، ثم يجب أن يكون للعامة حساب يخشى ، فلا يسترسل فى العذاب ، والرواة متفقون على أنه

(١) راجع المناقب لابن البرزى ٢ ص ٥٥ وما يلها .

أوصى بأن يدفن في جانب من المقبرة لم يجر فيه غضب دون الجانب الآخر ، لأنه غضب ، وما كانت تلك الوصية ، إلا وهو خارج الحبس ، وقبيل الوفاة ، واقد كان في منعة من الاتصال بالناس ، والتدريس ما يوجب اطمئنان الخليفة ، فلا معنى لأنه يستمر الحبس ، ولقد ذكر أن المنصور قد صلى على قبره بعد موته ، وما كان المنصور ليفعل ذلك لو كان مات في محبسه .

٣٤ — مات أبو حنيفة كما يموت الصديقون والشهداء ، وكان ذلك سنة ١٥٠ ، وقيل سنة ١٥١ ، وقيل سنة ١٥٣ ، والصحيح الأول ، وقد كان في الموت راحة لذلك الضمير المعنى ، ولذلك الوجدان الديني المرهف ، ولذلك القلب القوي ، ولذلك العقل الجبار ، وتلك النفس الصبور التي لاقت الأذى ، فاحتلمته ، لاقتة من المخالفين في الآراء ، ورميت بكل رمية ، فتحملتها مطمئنة راضية مرضية ، ولقيت الأذى من السفهاء ، ثم لقيته من الأمراء ، ثم الخلفاء ، وما ضعفت وما وهنت ، وإذا كان للنفوس جهاد ، ولجهادها ميادين ، فأبو حنيفة رضى الله عنه كان من أعظم أبطال ذلك النوع من الجهاد ، ومن انتصر في كل ميادينه ، وكان جلدأ في جهاده ، قويا في جلاده ، حتى وهو يلفظ النفس الأخير ، فهو يوصى بأن يدفن في أرض طيبة لم يجر عليها غضب ، وألا يدفن في أرض قد اتهم الأمير بأنه غضبها ، حتى يروى أن أبا جعفر عند ما علم ذلك قال : « من يعذرنى من أبي حنيفة حياً وميتاً » .

ولعظمة العلم والدين والخلق والروح روعة وتأثير في الناس لا يقل عن عظمة السلطان وجاه الحكام ، ولذلك شيعت بغداد كلها جنازة فقيه العراق ، والامام الأعظم ، ولقد قدر عدد من صلوا عليه بخمسين ألفاً ، حتى لقد صلى أبو جعفر نفسه على قبره بعد دفنه كما ذكرنا ، ولا ندري أكان ذلك إقراراً منه بعظمة الخاق والدين ، وجلال التقي ، أم لارضاء العامة ؟ ولعله مزيج من الأمرين ، فقد كان أبو حنيفة عظيماً حقاً .

٤٤ — مات أبو حنيفة ببغداد ودفن بها ، وعلى ذلك اتفقت الأخبار ،

ولسكن هل كان قد نقل حلقة درسه بها ، لم يذكر أحد من المؤرخين أن أبا حنيفة قد نقل درسه إلى بغداد ، والأخبار كلها تشير إلى أن درسه استمر بالكوفة إلى أن حيل بينه وبين الدرس والافتاء ، ففي الروايات التي تذكر محنته إشارة إلى أنه حمل من الكوفة إلى بغداد ، وأحيانا تصرح بذلك ، وعلى ذلك نقول إنه في المدة التي عاشها بعد تمام بناء بغداد كان درسه بالكوفة إلى أن أنزلت به المحنة ، ومات بعدها .

وليس معنى ذلك أنه لم يتخذ حلقة درس في غير الكوفة ، بل المروى أنه كان إذا ذهب إلى الحج أفتى وجادل وناظر ، وقد كان يتخذ له حلقة درس في المسجد الحرام أحيانا ، ثم لا نستطيع أن ننفي أنه في المدة التي آوى فيها إلى الحرم من مظالم الأمويين وعمه لهم ، اتخذ له حلقة درس أدلى فيها بأرائه وفقهه ، وإن كان المؤرخون وكتاب المناقب لا يذكرون شيئا في ذلك ، لا سلبا ولا إيجابا .

ومهما يكن من أمر الدروس التي كان يلقيها خارج الكوفة والمناظرات التي كانت تحقد بينه وبين الفقهاء كمنظراته مع الأوزاعي ، ومدارسته الامام مالك رضى الله عنهما بعض الآراء الفقهية ، ثم مجادلاته الكثيرة بالبصرة — فدروسه الرئيسية كانت بين أصحابه وتلاميذه بالكوفة ، حتى كان يلقب بفقير الكوفة .

علم أبي حنيفة ومصادره

٤٥ — لم يعرف تاريخ الفقه الإسلامى رجلا كثر مادحوه وناقدهوه كأبى حنيفة رضى الله عنه ، كما ذكرنا ، فقد كثرت الألسنة فى قدحه ، كما ألفت الكتب الكثرية فى مدحه ، ذلك بأنه كان فقيها مستقلا قد سلك فى تفكيره مسلكا استقل به ، وتعمق فيه وأغور ، فكان لا بد أن يجد الموافق المعجب ، والمخالف المحقق . ولقد كان جل من ذموه ممن لم يستطيعوا مجاراته فى استقلال فكره ، أو لم تصل مداركهم الى أفقه ، أو من المتزمتين الذى يرون كل طريق لم يؤخذ فيه بأقوال السلف وحدها هو بدع منكور ، وليس بحق معروف . فقد وجدوه أكثر من الرأى ، حيث كان يجب التوقف فى نظارهم أو الأخذ بالقليل . وبعض ناقديه ، ممن جهلوه ولم يعرفوا تقاه ومرورته وما آتاه الله من فضله ، من عقل موفور ، وعلم عزيز ، وقدر خطير ، ومنزلة عند العامة والخاصة . ومهما يكن تعدد أصناف القادحين ، وكثرة كلامهم ، ولغظهم ، فقد أنصف التاريخ فقيه العراق ممن شنع عليه ، وكاد له فى حياته ، ومن افترى عليه بالكذب من بعد مماته ، واستمع الناس إلى أقوال من زكوه وأثنوا عليه على أنها شهادة الصدق ، وقول الحق ، ثم بقيت كلمات اللاغطين دليلا على أن الإنسان مهما يعظم قدره وفكره وإخلاصه ، ومرورته ودينه — لا يسلم من الافتراء والامتراء ، وأنه بذلك يعظم بلاؤه وجزاؤه

٤٦ — ولقد بقيت أصوات الثناء تتجاوب فى الأجيال ، تعطر سيرة ذلك الفقيه العظيم ؛ وقد كان الثناء على علمه وشخصه من رجال كثيرين تخالفت مناحى تفكيرهم ، واتفقوا جميعاً على تقديره ، ولنذكر لك بعضا قليلا من عبارات العلماء الذين عاصروه أو قاربوه ، أو جاءوا بعده .

لقد قال فيه معاصره الفضيل بن عياض الذى اشتهر بالورع : « كان أبو حنيفة رجلا فقيها ، معروفا بالفقه ، واسع المال ، معروفا بالأفضال على كل من يطيف به ، صبورا على تعلم العلم بالليل والنهار ، حسن الليل ، كثير الصمت قليل الكلام ، حتى

ترد مسألة في حلال أو حرام ، فكان يحسن أن يدل على الحق ، هاربا من مال السلطان ، (١) .

وقال جعفر بن الربيع : « أفتت على أبي حنيفة خمس سنين ، فما رأيت أطول صمتا منه ، فإذا سئل عن شيء من الفقه تفتح ، وسال كالوادى ، وسمعت له دويا رجھارة بالكلام ، (٢) .

وقد قال فيه معاصره ملبح بن وكيع : « كان والله أبو حنيفة عظيم الأمانة ، وكان والله في قلبه جليلا كبيرا عظيما ، وكان يؤثر رضاه على كل شيء ، ولو أخذته السيوف في الله لاحتمل ، رحمه الله ، ورضى الله عنه رضا الأبرار ؛ فقد كان منهم » .

ولقد وصفه معاصره الورع التقي عبد الله بن المبارك بأنه مخ العلم (٣) .
وقال فيه المحدث ابن جريج في مطلع حياته : « سيكون له في العلم شأن عجيب » ، وقال فيه بعد أن كبر وذكر عنده : « إنه الفقيه ، إنه الفقيه » .
وقال فيه بعض معاصريه . « كان أبو حنيفة عجبا من العجب ، وإنما يرغب عن كلامه من لم يقو عليه » (٤) .

وقال فيه الأعمش معاصره : « إن أبا حنيفة لفقيه » .

وقد سئل مالك عن عثمان البتي فقال : كان رجلا مقاربا ، وسئل عن ابن شبرمه فقال : كان رجلا مقاربا ، وسئل عن أبي حنيفة ، فقال : « لو جاء إلى أساطينكم هذه ، يعنى السوارى ، فقائسكم على أنها خشب لظنتم أنها خشب » (٥) .

٤٧ — لانستطيع أن نحصى أقوال من أثنوا على أبي حنيفة ، فهذا الذى سقناه غيض من فيض ، وكل من عاصره ، سواء أكان موافقا أم كان مخالفا وصفه بأنه كان فقيها ، ولعل أبلغ هذه الأوصاف جميعها ما ذكره عبد الله بن المبارك من أنه : « كان مخ العلم » ، فهو قد أصاب من العلم اللباب ، ووصل فيه إلى أقصى مداه ، وكان يستبطن المسائل ، ويستكنه كنهها ، ويتعرف أصولها ، ويبني عليها . ولقد

(١) تاريخ بغداد ١٣ ص ٣٤٠ (٢) الكتاب المذكور ص ٣٤٠

(٣) الخيرات الحسان ص ٣٢ (٤) الخيرات الحسان ص ٣٥

(٥) الانتقاء لابن عبد البر ص ١٣٦

شغل عصره بفكره وعلمه ومناظراته ، فهو بين المتكلمين يناقشهم ، ويدفع أهواء
خوى الأهواء ، ويناقش الفرق المختلفة ، وله رأى فى مسائل علم الكلام أثره ، بل
هناك رسائل نسبت إليه ، وله فى الحديث مسند ينسب إليه ، وله بهذا المسند إن
كانت النسبة صحيحة مقام فى الحديث ، وإن كان مقامه فى الفقه والتخريج وفهم
الأحايث واستنباط علل أحكامها ، والبناء عليها المقام الأعلى ، حتى إن بعض
معاصريه قال : « إنه لم يعرف أحدا أحسن فهما للحديث منه » ، وما ذلك إلا لأنه
يستخرج العلل الباعثة على الأحكام من مطويات الألفاظ والمناسبات ، وما اقترن
بالقول ، فلا يكتفى بفهمه على ظاهر القول ، بل يفهم المعنى ، ويستخرج العلة ،
ويربطها بمناسبات الأمور ، وملابستها ثم يبنى عليها ، ويعتبر الحكم المعروف أصلا
يبنى عليه ما يشبهه فى معناه .

٤٨ - من أين جاء لأبى حنيفة كل هذا العلم ؟ ما مصادره ؟ ما مهياته ؟ ما الذى
توافر له ، حتى كان منه ما رواه تاريخ العلم الاسلامى ؟

إن المهيات التى يجب توافرها لتوجيه الشخص توجيها عليا ، ولنبوغه فى
وجهته أربعة أمور : (أولها) صفاته التى جبل عليها ، أو كانت منه بمنزلة الجبل ، أو
التى اكتسبها حتى صارت منه بمنزلة الملكات ، وبعبارة جامعة الصفات التى تعين
نزوعه النفسى ، وتبين منحاه الفكرى . و (ثانيا) الموجهون الذين التقى بهم ، وأثروا
فيه ، ورسموا له الطريق التى اختار نهجها ، أو أروه المناهج المختلفة ، وعلى ضوءها
شق طريقه ، وعبر سبيله ، وسار فيما رآه المنهج الأمثل ، والطريق الأقوم (ثالثها)
حياته الشخصية ، وتجاربه ، وما نزل به أو لابسه فى أدوار حياته مما جعله يسير فى
المسارات التى انتهى إليها ، فإنه قد تتحد المواهب والشيوخ لشخصين ، ولكن
أحدهما ينتهى إلى النجاح ، والآخر لا ينجح ، أو يسلك غير السبيل الذى يؤدى
إلى النجاح ، لأن حياته الخاصة رسمت له طريقا آخر ، ولم يكن ثمة مواهبه بين
ما يوجهه إليه شيوخه ومواهبه ، وما توجهه إليه حياته الخاصة وما صادفه فيها
و (رابعها) العصر الذى أظله ، والبيئة الفكرية التى عاش فيها ، وترعرعت مواهبه
تحت سلطانها . ولنخص كل واحد من هذه العناصر بكلمة :

١ - صفات أبي حنيفة

٤٩ - اتصف أبو حنيفة بصفات تجعله في الذروة العليا بين العلماء ، فقد انصف بصفات العالم الحق ، الثبت الثقة ، البعيد المدى في تفكيره ، المتطلع إلى الحقائق ، الحاضر البديهية التي تسارع إليه الأفكار .

١ - ١ - وقد كان رضى الله عنه ضابطاً لنفسه ، مستولياً على مشاعره ، لاتعبث به الكلمات العارضة ، ولا تبعده عن الحق العبارات النائية . كان مرة يناقش في مسألة أفتى فيها واعظ العراق وذو المكانة بين أهله الحسن البصرى ، فقال : أخطأ الحسن ، فقال له رجل أنت تقول أخطأ الحسن يا ابن الزانية ، فما تغير وجهه ولا تلون ، ثم قال : أى والله أخطأ الحسن وأصاب عبد الله بن مسعود ، وكان يقول : « اللهم من ضاق بها صدره ، فإن قلوبنا قد اتسعت له » (١) .

ولم يكن هدوءه هذا ؛ وسعة صدره ، صادرين عن شخص جامد الحس ضعيف الشعور ، بل كان ذا قلب شاعر ، ونفس محسنة ، يروى أنه : « قال له بعض مناظريه : يامبتدع يا زنديق ، فقال غفر الله لك ، الله يعلم منى خلاف ذلك ، وإني ما عدلت به مذ عرفته ، ولا أرجو إلا عفوه ، ولا أخاف إلا عقابه ، ثم بكى عند ذكر العقاب ، فقال له الرجل : اجعلنى فى حل بما قلت ، فقال : كل من قال فى شيئاً من أهل الجهل ، فهو فى حل ، وكل من قال فى شيئاً مما ليس فى من أهل العلم ، فهو فى حرج ، فإن غيبة العلماء تبقى شيئاً بعدهم » (٢) .

فلم يكن هدوء أبي حنيفة ، هدوء من لا يحس ، بل كان هدوء من علت نفسه ، وسمت بالتقوى ، فلا يحس إلا بما يتصل بالله ، فلا تعلق بها أدران الناس ، وكأنها صفحة مجلوة ملساء ، لا ينطبع فيها شيء من أقوال الناس المؤذية ، بل تنحدر عنها ، ولا يتصل بها شيء منها ، وكان هدوء الحازم الضابط لنفسه الصبور المحتمل الذى

(١) تاريخ بغداد > ١٣ ، ص ٣٥٢

(٢) الخيرات الحسان ص ٤٠

لا يطيش فكره ، وراء العواصف التي تعرض للنفس ، ولقد كان ثابت الجأش رابط الجنان ، يروى أن حية سقطت من السقف في حجره وهو في حلقة بالمسجد ففرق كل من حوله ، ولكنه استمر في حديثه ونحاها (١) .

ب — وقد أوتى استقلالاً في تفكيره ، جعله لا يفنى في غيره ، ولاحظ ذلك عليه شيخه حماد بن أبي سليمان ، فقد كان ينازعه النظر في كل قضية ، لا يأخذ فكرة من غير أن يعرضها على عقله ؛ واستقلال فكره هو الذي جعله يرى ما يرى حراً غير خاضع إلا للنص من كتاب أو سنة ، أو فتوى صحابي ، أما التابعي فله أن ينظر في قوله ، ويخطئه ويصوبه . لأن رأيه ليس واجب التقليد ، ولا من الورع تقليده ، ولقد كان يعيش في وسط شيعي ، وهو الكوفة ، والتقى بأئمة الشيعة في عصره كزيد بن علي ، ومحمد الباقر ، وجعفر الصادق ، وعبد الله بن حسن ، واحتفظ برأيه في كبار الصحابة ، مع عظيم ميله إلى العترة النبوية ، ومحبة لهم ، واحتماله العذاب في سبيلهم . جاء في الانتقام لابن عبد البر مانصه :

« قال سعيد بن أبي عروبة : « قدمت الكوفة فحضرت مجلس أبي حنيفة ، فذكر يوماً عثمان بن عفان فترحم عليه ، فقلت له ، وأنت يرحمك الله ، فما سمعت أحداً في هذا البلد يترحم على عثمان بن عفان غيرك » (٢) .

هذا هو الفكر المستقل لا يخضع للعامة ، ولا يفنى في الخاصة ولا يؤثر فيه الحب والبغض .

ح — وكان عميق الفكرة ، بعيد الغور في المسائل ، لا يكتفي بالبحث في ظواهر الأمور والنصوص ، ولا يقف عند ظاهر العبارة ، بل يسير وراء مراميها البعيدة أو القريبة ، ولا يكتفي في الأمر بدرسه كما هو في ظاهر وضعه ، بل يسير في البحث عن علله وغاياته غير متوقف ولا وان ، ولعل ذلك العقل الفلسفي المتعمق هو الذي دفعه لأن يتجه أول حياته إلى علم الكلام ، ليرضى تلك النهضة العقلية ،

(١) المنائب للسكيت ، ص ١٠١ ، ص ٢٦٨

(٢) الانتقام لابن عبد البر ص ١٣٠

ويشبع ذلك النزوع الفكري بالبحث في تلك الأمور، ولعل ذلك التعمق هو الذي دفعه لأن يدرس الأحاديث دراسة متعمق، يبحث عن علل ما اشتملت عليه من أحكام، مستعيناً في ذلك بإشارات الألفاظ ومرامى العبارات، وملازمات الأحوال، والأوصاف المناسبة، حتى إذا استقامت بين يديه العلة، اطردها القياس بها، وفرض الفروض، وصور الصور، وسار في ذلك شوطاً بعيداً.

د — وكان حاضر البديهة تبيته ارسال المعاني متدافعة في وقت الحاجة إليها، فلا تحتبس فكرته ولا يفلق عليه في نظر، ولا يفحم في جدال، مادام الحق في جانبه، وعنده من الأدلة ما يؤيده^(١).

وكان واسع الحيلة يعرف كيف ينفذ إلى ما يفحم خصمه من أيسر سبيل، وله في ذلك غرائب ومدهشات معجبات، قد امتلأت بها كتب المناقب والتراجم، وكتب التاريخ التي تصدت لبيان حياته، ونذكر من ذلك ثلاث مناظرات تكشف عن حسن تأتبه، ولطف مداخله، وإن لم تكن من أغربها.

أولها — أنه يروى أن رجلاً مات وأوصى إلى أبي حنيفة وهو غائب، وارتفع إلى ابن شبرمة، فذكر ذلك له، وأقام أبو حنيفة البيعة أن فلان مات وأوصى إليه فقال ابن شبرمة: يا أبا حنيفة أتخلف أن شهودك شهدوا بحق؟ قال ليس على يمين، كنت غائباً، قال ضلت مقاييسك، قال أبو حنيفة: مات قول في أعشى شج، فشهد له شاهدان بذلك، أعلى الأعمى أن يخلف أن شهوده شهدوا بحق، وهو لم ير، فحكم بالوصية وأمضاها.

ثانيها — أنه دخل الضحاك بن قيس الخارجي الذي خرج في عهد الأمويين مسجد الكوفة، فقال لأبي حنيفة: تب فقال: مم أتوب؟ قال من تجوزك الحكيم، فقال أبو حنيفة تقتلني أو تناظرني، فقال بل أناظرك، قال فإن اختلفنا في شيء مما تناظرنا فيه، فمن بيني وبينك، قال: اجعل أنت من شدت، فقال أبو حنيفة لرجل

(١) روى عن الليث بن سعد أنه قال: كنت أتمنى رؤية أبي حنيفة، حتى رأيت الناس متقصفين على

شج، فقال رجل: يا أبا حنيفة، وساله عن مسألة، فوالله ما أعجبنى صوابه كما أعجبنى سرعة جوابه.

من أصحاب الضحاك : أقعد فاحكم بيننا فيما نختلف فيه ، ان اختلفنا ، ثم قال للضحاك أترضى بهذا بيني وبينك ، قال نعم ، فأنت قد جوزت التحكيم ، فانقطع .

نارها — انه يروى أنه كان بالكوفة رجل يقول: عثمان بن عفان كان يهوديا ، ولم يسيطع العناء إقناعه أو حمله على أن يقول غير مقالته . فأناه أبو حنيفة ، قال أتيتك خاطباً ، قال لمن ؟ قال : لابنتك ، رجل شريف عني بالمال ، حافظ لكتاب الله سخي ، يقوم الليل في ركوع ، كثير البكاء من خوف الله ، قال في دون هذا مقنع يا أبا حنيفة ، قال إلا أن فيه خصلة ، قال وما هي ، قال يهودى ، قال سبحان الله ! ! تأمرنى أن أزوج ابنتى من يهودى ؟ قال ألا تفعل قال : لا ، قال : فالنبي صلى الله عليه وسلم زوج ابنته من يهودى ! ، أى من عثمان رضى الله عنه الذى يزعمه الرجل كذلك قال : أستغفر الله ، إني تائب إلى الله عز وجل .

والأخبار مستفيضة بسعة حيلته فى المناظرات ، وحسن استخراجه للطائف القبول فى أشد المواقف حرجا وضيقا ، حتى لقد قال له أبو جعفر المنصور : أنت صاحب حيل .

وكان يسهل له سبيل الجدال قوة فراسته ، وبصره بنفوس الرجال ، وقدرته على فتح مغاليق قلوبهم وخفايا نفسهم ، فيأتى اليهم من قبل ما يدركون ويألفون ، ويسوغ الحق لهم ، يسهل قبوله عليهم .

ه — وكان أبو حنيفة مخلصا فى طلب الحق ، وتلك هى صفة الكمال التى رفعته ونورت قلبه ، وأضاءت بصيرته بالمعرفة ، فإن القلب المخلص الذى يخلو من الغرض ودرن النفس والهوى فى بحث الأمور وفهم المسائل ، يقذف الله فيه بنور المعرفة فتزكو مداركه ، ويستقيم فكره ، وإن الاتجاه المستقيم فى طلب الحقائق ليسهل إدراك العقل لها ، بخلاف العقل الذى أركسته الشهوات ، فإنها تضله ، وما يدرى أهو فى مهاوى شهواته ، أم فى مدارك عقله .

ولقد خلس أبو حنيفة نفسه من كل شهوة ، إلا الرغبة فى الإدراك الصحيح ، وعلم أن هذا الفقه دين ، أو فهم فى الدين لا يطلبه من غلبت عليه فكرة ، ولم يجعل

نفسه تسير وراء الحق وحده ، وما يهدى إليه ، وسواء عليه أن يكون غالباً أو مغلوباً ، بل هو الغالب دائماً مادام يصل إلى الحق ، ولو كان الذى أقنعه به من خصومه فى الجدل والمناظرة .

وكان لإخلاصه لا يفرض فى رأيه أنه الحق المطلق الذى لا يشك فيه ، بل كان يقول : « قولنا هذا رأى ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بأحسن من قولنا ، فهو أولى بالصواب منا ، » (١)

وقيل له : « يا أبا حنيفة هذا الذى تفتى به ، هو الحق الذى لا شك فيه ؟ فقال والله لا أدرى لعله الباطل الذى لا شك فيه . . . » ، وقال زفر : كنا نختلف إلى أبى حنيفة ومعنا أبو يوسف ، ومحمد بن الحسن ، فكنا نكتب عنه ، فقال يوماً لأبى يوسف : « ويحك يعقوب لا تكتب ما تسمعه منى ، فإنى قد أرى الرأى اليوم فأتركه غداً ، وأرى الرأى غداً فأتركه بعد غد . . . » (٢)

وكان لإخلاصه فى طلب الحق يرجع عن رأيه إن ذكر له مناظره حديثاً لم يصح عنده غيره ، ولا مطعن له فيه ، أو ذكرت له فتوى صحابي كذلك .

« يروى عن زهير بن معاوية ، أنه قال سألت أبا حنيفة عن أمان العبد ، فقال إن كان لا يقاتل فأمانه باطل ، فقلت : حدثنى عاصم الأحول عن الفضيل بن يزيد الرقاشى قال : كنا نحاصر العدو ، فرمى إليه بسهم فيه أمان فقالوا : قد أمتمونا ، فقلنا : إنما هو عبد ، فقالوا : والله ما نعرف منكم العبد من الحر ، فكتبنا بذلك إلى عمر بن الخطاب ، فكتب عمر أن أجزوا أمان العبد ، فسكت أبو حنيفة ثم غبت عن الكوفة عشرين ثم قدمتها ، فأتيت أبا حنيفة ، فسألته عن أمان العبد ، فأجابنى بحديث عاصم ، ورجع عن قوله ، فعلبت أنه متبع لما سمع . . . وقيل له أتخالف النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : لعن الله من يخالف رسول الله صلى الله عليه وسلم به أكرمنا الله ، وبه استنقذنا ، » (٣)

(١) تاريخ بغداد ١٣ ص ٣٥٢ (٢) الكتاب المذكور ص ٤٠٢

(٣) الانتقاء لابن عبد البر ص ١٤٠ ، ١٤١

هذا هو إخلاص أبي حنيفة لفقهه ودينه ، فلم يكن من المتعصين لأرائهم ، بل دفعه الإخلاص للحق — مع سعة عقله — لأن يفتح قلبه لغير رأيه من الآراء ، وإن التعصب إنما يكون ممن غلبت مشاعره على أفكاره ، أو ممن ضعفت أعصابه ، وضاق نطاق فكره ، ولم يكن أبو حنيفة شديداً من ذلك ، بل كان القوي في عقله ، المستولى على نفسه وأعصابه ، المخلص في طلب الحق ، الخائف من ربه ، فقدر لنفسه الخطأ دائماً .

و — وكان يتوج هذه الصفات كلها صفة أخرى لعلها مظهر لهذه الصفات كلها ، أو هي هبة الله لبعض النفوس ، تلك الصفة هي قوة الشخصية ، والنفوذ والمهابة ، والتأثير في غيره ، بالاستهواء والجازبية ، وقوة الروح ، كان له تلاميذ كثيرون ، ولم يكن يفرض عليهم رأيه ، بل كان يدارسهم ويتعرف آراء السكبار منهم ، ويناقشهم مناقشة النظير ، لا مناقشة الكبير ، وكان هو ينتهي برأى ، فيصمت الجميع عنده ، ويسكنون إليه ، وقد يستمر بعضهم على رأيه ، وفي الحالين لأبي حنيفة مكانته ، وشخصيته . وقد رصف مجلس أبي حنيفة مع أصحابه معاصره مسعر بن كدام ، فقال : كانوا يتفرقون في حواراتهم بعد صلاة الغداة ، ثم يجتمعون إليه ، فيجلس لهم ، فمن سائل ، ومن مناظر ، ويرفعون الأصوات لكثرة ما يحتاج لهم ، إن رجلا يسكن الله به هذه الأصوات لعظيم الشأن في الاسلام ،^(١) .

٥٠ — هذه جملة من صفات أبي حنيفة ، بعضها فطرى ، وبعضها كسبي ، راض نفسه عليها ، وأخذها على سمته ، وهي مفتاح شخصيته ، وهي التي جعلته ينتفع بكل غذاء روحى يصل اليه ، فكانت في نفسه كالأجهزة التي يتمثل بها الغذاء في الأجسام الحية ، وكانت بها المجاورة بينه وبين عصره وشيوخه وتجاربه ، تتغذى من هذه العناصر ، وتمدها هي بنوع جديد من الفكر والرأى ، عميق النظر ، بعيد الأثر في النفوس والأجيال ، وبهذه الصفات استولى أبو حنيفة على المعجبين به ، فدفعهم إلى الثناء عليه ، وأثار حقد الحاسدين ، فاندفعوا إلى الطعن في سيرته .

٢ - شيوخه

٥١ - قال أبو حنيفة : « كنت في معدن العلم والفقہ ، فخالست أهله ، ولزمت فقيهاً من فقهاءهم . »

هذه هي الجملة التي قالها أبو حنيفة في تربيته العلمية ، وفي دراساته الفقهية طالباً قبل أن يكون مفتياً ، وهي بظاهر ألفاظها تدل على أن أبا حنيفة عاش في وسط علمي ، ونشأ فيه ، وأنه جالس العلماء الذين كانوا في هذا الوسط ، وأخذ منهم ، وعرف مناهج بحثهم ، ثم اختار من بينهم فقيهاً ، وجد فيه ما يرضى نزوعه العلمي ، فلزمه ، واختصه بهذه الملازمة ، وإن لم يهجر سواه ، فهو كان يذاكر العلماء غيره أحياناً ، لأن هذه الملازمة لم تقطع مجالستهم ، فيجمع الرواة على أنه كان تلميذاً لحمدان بن أبي سليمان الذي انتهت إليه مشيخة الفقه العراقي في عصره ، وأنه تلقى عن غيره ، وروى عن كثيرين ، وذاكر كثيرين ، خصوصاً بعد وفاة حماد ، ولما جاور بيت الله الحرام ، عند ما خرج مهاجراً من الكوفة ، من وجه عامل الأمويين ابن هبيرة ؛ ولذلك يذكر الذين أرخوا حياته شيوخاً كثيرين تلقى عليهم مع ذكر ملازمته لحمدان .

٥٢ - وقبل أن تتجه إلى ذكر هؤلاء الشيوخ ، أو على التحقيق ذكر المعروفين باتجاهات فقهية خاصة منهم نلم الإمامة بثلاثة أمور :

٥٣ - أولها - أن شيوخ أبي حنيفة كانوا من نحل مختلفة ، وفرق متباينة ، فلم يكونوا جميعاً من فقهاء الجماعة ، أو لم يكونوا من أهل الرأي وحدهم ، فقد كان ممن تلقى عليهم من هم من فقهاء الحديث ، ومن تلقوا فقه القرآن وعلمه من ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنه ، فقد رأينا أنه أقام بمكة مدة تقرب من نحو ست سنين ، كما يفهم من روايات بعض السكتب كما بينا ، وإقامته بمكة هذه المدة ، وهو ذو الفكر القوي ، والعقل الواعي ، لا بد أن يكون قد تلقى فيها عن التابعين الذين تلقوا علم ابن عباس رضي الله عنه ، وفقه القرآن منه ، أو تلاميذهم .

ثم كان من الذين جالسهم بالعراق، كثيرون من فرق الشيعة على اختلافهم، منهم من كانوا من الكيسانية، ومنهم الزيدية، ومنهم أئمة الأمامية، الإثنا عشرية، والإسماعيلية، ولكل أولئك أثر في فكره، وإن لم يعرف عنه أنه نزاع منازع هؤلاء، إلا في محبته للعترة النبوية، وكان مثله في تلقيه عن العراق والآراء المختلفة، كمثل من يتغذى من عناصر مختلفة، ثم تتمثل هذه العناصر جميعاً، فيخرج منها ما يكون به قوام الحياة، وكذلك كان أبو حنيفة يأخذ من كل هذه العناصر، ثم يخرج منها بفكر جديد، ورأى قويم، لم يكن من نوعها، وإن كان فيه خيرها.

٥٤ — نازبهر! — أن أبا حنيفة انتهى من هذه الدراسات المختلفة التي تلقاها، إلى أنه علم فتاوى الصحابة الذين اشتهروا بالاجتهاد، وجودة الرأي والذكاء.

جاء في تاريخ بغداد: « دخل أبو حنيفة يوماً على المنصور، وعنده عيسى بن موسى، فقال للمنصور: هذا عالم الدنيا اليوم، فقال له يا نعمان. عمن أخذت العلم؟ قال عن أصحاب عمر عن عمر، وعن أصحاب علي عن علي، وعن أصحاب عبد الله (أى ابن مسعود) عن عبد الله، وما كان في وقت ابن عباس على وجه الأرض أعلم منه، قال: لقد استوثقت لنفسك» (١).

تلقى أبو حنيفة فتاوى هؤلاء الصحابة الأجلاء، وعبارته نفي عن أنه كان متبعاً لفتاويهم أو على الأقل قد وصلت إليه عن التابعين الذين التقى بهم، ودرس عليهم، لأنه يذكر أنه أخذها عن أصحابهم من غير توسط.

وهؤلاء الصحابة الذين تلقى فتاويهم هم من أهل المنازع العقلية، ومن أوتوا حظاً كبيراً من التفكير العقلي المستقل في ظل الكتاب والسنة المعروفة؛ وبذلك تعرف أى أثر كان لهذه الفتاوى في نفسه، إذ وجهته ذلك التوجيه العقلي في فهم علل الأحكام، وقياس الأشباه بأشباهاها، فوق ما فيه هو من نزوع عقلي فلسفي، كما بينا.

٥٥ — **تالها** — أن كتاب المناقب جميعا يذكرون أنه التقى ببعض الصحابة ، وبعضهم يذكر أنه روى عنهم أحاديث ، وأنه ارتفع بذلك إلى رتبة التابعين ، ويسبق بهذا الفضل الفقهاء الذين عاصروه كسفيان الثوري ، والاوزاعي ومالك وغيرهم من أقرانه .

لم يختلف الرواة في أن أبا حنيفة التقى ببعض الصحابة الذين عمروا ، وعاشوا إلى نهاية المائة الأولى أو مايقاربها ، أو عاشوا شطراً في العقد التاسع منها ، وذكروا أسماء كثيرين من الصحابة التقى بهم ورآهم ، منهم أنس بن مالك الذي توفي سنة ٩٣ ، وعبدالله بن أوفى المتوفى سنة ٨٧ ، ووائله بن الأسقع المتوفى سنة ٨٥ وأبو الطفيل عامر بن وائله المتوفى سنة ١٠٢ بمكة ، وهو آخر الصحابة موتاً ، وسهل بن ساعد المتوفى سنة ٨٨ وغيرهم (١) .

ولقد اختلفوا في روايته عنهم ، قال بعض العلماء إنه روى عنهم ، وذكروا أحاديث رواها ، ولكن أهل الخبرة من علماء الحديث ضعفوا سندها إليه ، وإن كان لبعضها قوة من طرق أخرى ، من ذلك حديثه : « من بنى لله مسجداً ، ولو كمفحص قطاة ، بنى الله له بيتاً في الجنة » ، وحديث « دع مايريبك إلى ما لا يريبك » ، وحديث « إن الله يحب إغاثة اللهفان » ، وحديث « طلب العلم فريضة على كل مسلم » ، وحديث « الدال على الخير كفاعله » ، وحديث « لاتنظر الشimate لأخيك ، فيعافيه الله ويبتليك » (٢) .

وكثيرون من العلماء على أن أبا حنيفة وإن التقى ببعض الصحابة لم يرو عنهم ، واحتجوا بأنه عندما التقى بهم لم يكن في سن من يتلقى العلم ، ويعيه وينقله ، وبأنه في مطلع حياته قد اتجه إلى الاشتغال بالسوق وما يتصل بها ، حتى صرفه إلى العلم ماأسداه إليه الشعبي من نصيحة ، وبأن كل سند ينتهي إليه وفيه أنه سمع من صحابي لا يخلو من كذاب أو ضعيف ، وبأن أصحابه كأبي يوسف ومحمد وعبدالله بن

(١) راجع المناقب لللكم ص ٢٤ من الجزء الأول ، والخيرات الحسان ص ٢٢ ، وتبييض الصحيفة

للسوطي ص ٦٠ (٢) راجع الكتب السابقة .

المبارك ، وزفر ، وغيرهم لم يدنوا فيما أثر عنهم من كتب ، ولم يذكروا فيما عرف لهم من أقوال ، تلك الأحاديث التي تذكر مروية عن أبي حنيفة على أنها من روايته ولو كانت هذه النسبة صحيحة لعرفوها ، ولأشاعوها ، وذكروها في مآثره ؛ لأنهم كانوا معنيين بذلك (١) .

٥٦ — وإنا نميل إلى ذلك الرأي ، ونختاره ، فنقرر أن أبا حنيفة رضی الله عنه التقى ببعض الصحابة الذين امتد بهم العمر إلى عصره ؛ ولسكنه لم يرو عنهم . وعلى ذلك يكون السؤال أيعد تابعيا أم لا يعد ؟

لقد اختلف العلماء في تعريف التابعي ، فقال بعضهم إنه من لقي الصحابي ، وإن لم يصحبه ، فجرد الرؤية على ذلك الرأي تجعل الشخص تابعيا ، وأبو حنيفة على هذا الاعتبار يكون تابعيا (٢) ، وبعض العلماء لا يكتفي في تعريف التابعي بمجرد الرؤية للصحابي ، بل لابد أن يكون قد صحبه ، وتلقى عنه ، وعلى ذلك لا يعد أبو حنيفة تابعيا ، اللهم إلا إذا صدقنا ما يقال أنه روى عن بعض الصحابة الذين ذكرناهم .

٥٧ — ومهما يكن الكلام في روايته عن الصحابة فالعلماء يجمعون على أنه التقى ببعض التابعين وجالسهم ، ودارسهم ، ورى عنهم ، وتلقى فقههم ، وكانت سننه تسمح باللقاء ، والتلقى ، والرواية .

وقد اختلفت مناهج من روى ، فمنهم من اشهر بالأثر كالشعبي ، ومنهم من اشتهر بالرأي ، وهم كثيرون ، أخذ عن عكرمة حامل علم ابن عباس ، ونافع حامل علم ابن عمر ، وعطاء بن أبي رباح فقيه مكة ، ويظهر أنه اتصل به أمدأ غير قصير ، ولقد ذكر أنه كان يناقشه في التفسير ، ويتلقاه عنه ، فقد جاء في الانتقاء : « عن أبي حنيفة قلت لعطاء بن أبي رباح : ما تقول في قول الله عز وجل : « وآتيناہ آہلہ ، ومثلہم معہم ، قال : آتاه آہلہ ، ومثل آہلہ ، قلت أيجوز أن يلحق بالرجل ما ليس منه ؟ فقال وكيف القول فيه عندك ، فقلت : يا أبا محمد أجوز آہلہ ،

(١) مأخوذة بتوضيح من الخيرات الحسان ص ٢٥ .

(٢) الانتقاء ص ١٥٨ .

وأجورا مثل أجورهم ، فقال هو كذلك والله أعلم ،^(١) فإن صححت هذه الرواية فإنها تدل على أمرين (أحدهما) أن أبا حنيفة قد جالس عطاء بن أبي رباح ، ودارسه ، وأخذ عنه ، وإذا كان عطاء قد توفي سنة ١١٤ هـ ، فعنى ذلك أنه كان يرحل إلى مكة حاجا ، ويدارس العلماء فيها ، وهو متبلذ لحما ، ولم تسكن ملازمته له مانعة من هذه الدراسة كما نوهنا ، وكما تبين .
(ثانيهما) — أنها تدل على أن عطاء كان يتعرض في دروسه بمكة لتفسير القرآن وأن مدرسة مكة ورثت علم عبد الله بن عباس ، وأخص ما اشتهر به رضى الله عنه عليه بالقرآن وناسخه ومنسوخة .

٥٨ — والآن قد آن لنا أن نذكر بعض كلمات عن كل شيخ من شيوخه ، الذين اتصل بهم ، وكان له لون فسكرى معين ، نعرف جملة الينايع التي استقى منها ، والموارد التي توارد عليها ، وبها تستبين نواحي ثقافته الفقهية .

وأبرز شيوخه هو من لزمه ، وهو حماد بن أبي سليمان الأشعري بالولاء ، لأنه كان مولى لابراهيم بن أبي موسى الأشعري ، وهو نشأ بالكوفة ، وتلقى فقهه على ابراهيم النخعي ، وكان أعلم الناس برأيه ، وقد مات سنة ١٢٠ ، ولم يتلقى فقط فقه النخعي ، بل تلقى مع ذلك فقه الشعبي ، وهذان الاثنان قد أخذوا عن شريح وعلقمة بن قيس ، ومسروق بن الأجدع ، وأولئك قد تلقوا فقه الصحابين عبد الله بن مسعود ، وعلى ابن أبي طالب ، وقد أورثنا أهل الكوفة باقامتهما فيها فقها كثيرا . هو عماد الفقه الكوفي ، فبفتاويهما وفتاوى تلاميذهم الذين نهجوا نهجها تكون ذلك التراث الفقهي العظيم . تلقى حماد هذا كما رأيت فقه ابراهيم النخعي وفقه الشعبي ، ولكي يظهر أنه كان الغالب عليه فقه ابراهيم ، وهو فقه أهل الرأي ، لأن الشعبي كان فقيها أقرب إلى فقهاء الأثر منه إلى فقهاء الرأي ، ولو أنه عاش بالعراق ، وكانت دراسته فيه ، إذ أن طريقة فقهاء الرأي كانت مبغضة له ولم يرتضاها .

لزم أبو حنيفة حمادا ثمانى عشرة سنة كما نقلنا عنه ، وأخذ عنه فقه أهل العراق

الذى كان فيه خلاصة فقهه على وعبد الله بن مسعود ، وأخذ عنه بالذات الفتاوى التى كانت لابراهيم النخعى ، حتى لقد قال الدهلوى : إن المعين للفقه الحنفى هو أقوال ابراهيم النخعى ، وإليك كلمته فى حجة الله البالغة : « كان أبو حنيفة رضى الله عنه ألزهم بمذهب ابراهيم وأقرانه ، لا يجاوزه إلا ما شاء الله ، وكان عظيم الشأن فى التخرج على مذهبه ، دقيق النظر فى وجوه التخريجات ، مقبلا على الفروع أتم إقبال ، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا فلنخص أقوال ابراهيم وأقرانه من كتاب الآثار ، وجامع عبد الرازق ، ومصنف أبى بكر بن شيبه ، ثم قايسه بمذهب أبى حنيفة تجده لا يفارق تلك المحجة ، إلا فى مواضع يسيرة ، وهو فى تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة ،^(١) .

وقد يكون فى هذا القصر مبالغة ، بيد أنه مما لاشك فيه أن ملازمة أبى حنيفة لحما هذا ، وكون حماد أعلم الناس بفقه ابراهيم النخعى كما يقول كل الرواة ، فيه الدلالة الكافية على أن ينبوع الأكبر لفقه أبى حنيفة كان مما ورثه حماد هذا عن ابراهيم ، وخصوصاً أن ما تثبته القراءة الدقيقة لسكتب الآثار عند الحنفية يودى إليه ٥٩ — وقد ذكرنا أنه مع ملازمته لحما ، وتلذذته له ، كان يأخذ عن غيره ، ثم بعد وفاة حماد لم ينقطع عن الدرس والتحصيل ، يتعلم ويعلم ، شأن العلماء الصادقين الآخذين بالآثر : « لا يزال الرجل عالماً مادام يطلب العلم ، فإذا ظن أنه علم فقد جهل ، ، وقد ذكرنا أنه فى موسم الحج ، وفى رحلاته إلى مكة كان يأخذ عن عطاء بن أبى رباح ، ويلزمه مادام مجاوراً بيت الله الحرام ، وقد روى أنه حج نحو خمس وخمسين حجة ، ويفهم من هذا أنه كان يحج كل عام بعد أن بلغ سن الشباب ، وإن كنا لا نميل إلى الجزم بهذا العدد ، أو ترجيحه . وقد كان يتخذ من الحجج سيلاً للتزود من العلم والحديث ، والافتاء ، كما اتخذ منه زاداً للتقوى بالقيام بالمناسك والمشعر الحرام .

وعن عطاء وفى مدرسة مكة أخذ علم ابن عباس الذى ورثه عنه ، كما أخذ عن

عكرمة مولاه الذى ورث علمه ، حتى لقد قال يوم باعه ابنه على بأربعة آلاف دينار : ما خير لك بعث علم أباك بأربعة آلاف ، فاستقال المشتري ، فأقاله .

وأخذ علم ابن عمر وعلم عمر عن نافع مولى ابن عمر ، وهكذا اجتمع له علم ابن مسعود ، وعلم على ، عن طريق مدرسة الكوفة ، وعلم عمر ، وابن عباس ، بمن التقي بهم من تابعهم رضى الله عنهم أجمعين .

٦٠ — نستطيع إذن أن نقول إنه تلقى فقه الجماعة الإسلامية بشئى منازعها ، وإن كان قد غلب عليه تفكير أهل الرأى ، بل عد شيخ أهل الرأى . ولكن أبا حنيفة لم يقتصر على الأخذ عن هؤلاء الفقهاء ، بل تجاوز ذلك إلى أئمة الشيعة ، فأخذ عنهم ودارسهم ، وله مواقف محمودة فى نصرتهم ، حوسب عليها كهلا وشيخا ، حتى مات رضى الله عنه شهيدا للأخلاص للعترة النبوية ، والتمسك بالحق والزهادة . لقد التقى بالأئمة زيد بن على ، ومحمد الباقر ، وأبى محمد عبد الله بن الحسن ، وكل له قدم فى الفقه والعلم ثابتة .

فالأمام زيد بن على زين العابدين رضى الله عنه ، المتوفى سنة ١٢٢ ، كان عالما غزير العلم فى شئى للفنون الإسلامية ، فهو عالم بالقراءات ، وسائر علوم القرآن ، وعالم بالفقه ، وعالم فى العقائد ، والمقالات فيها ، حتى لقد كان المعتزلة يعدونه من شيوخهم . ويروى أن أبا حنيفة تتلمذ له سنتين ، حتى لقد جاء فى الروض النضير أن أبا حنيفة قال : « شاهدت زيد بن على ، كما شاهدت أهله ، فما رأيت فى زمانه أفقه منه ، ولا أعلم ، ولا أسرع جوابا ، ولا أبين قولا ؛ لقد كان منقطع القرين ، ونحن لانشك فى لقائه ، ولكن لانعتقد أنه لازمه ، بل تلقى عنه فى مقابلات من غير ملازمة .

٦١ — ومحمد الباقر بن على زين العابدين أخو زيد رضى الله عنه ، وقد توفى قبله ، وهو من أئمة الشيعة الإمامية ، اتفق على إمامته منهم الاثنا عشرية ، والاسماعيلية ، وهما أشهر فرق الإمامية . وقد لقب بالباقر ، لأنه بقر العلم . ولقد كان مع أنه من آل البيت ، لا يذكر الخلفاء الثلاثة بسوء ، يروى أنه ذكر بحضرته

أبو بكر وعمر وعثمان من بعض أهل العراق بسوء ، فغضب ، وقال مؤنبا : أتم من المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم !! قالوا لا ، قال أتم من الذين تبوءوا الدار والايان قالوا : لا ، قال : ولستم من الذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولأخواننا الذين سبقونا بالايان ، قوموا عني ، لا قرب الله داركم ، تقرون بالاسلام ، ولستم من أهله ، وقد مات الباقر سنة ١١٤ (١) .

وقد كان الباقر على علم غزير ، ويظهر أن التقاء أبي حنيفة به كان في أول نشأته وظهوره بالرأى ، وقد كان أول لقاء له بالمدينة ، وهو يزورها ، فإنه يروى أنه قال له : أنت الذى حولت دين جدى وأحاديثه بالقياس ، فقال أبو حنيفة : معاذ الله ، فقال محمد : بل حولته ، فقال أبو حنيفة اجلس مكانك ، كما يحق لك ، حتى أجلس ، كما يحق لى ، فإن لك عندى حرمة ، كحرمة جدك صلى الله عليه وسلم فى حياته على أصحابه ، فجلس ثم جثا أبو حنيفة بين يديه ، ثم قال : إني سألتك عن ثلاث كلمات فأجبنى : الرجل أضعف أم المرأة ، فقال محمد المرأة ، فقال أبو حنيفة كم سهم المرأة ؟ فقال للرجل سهمان ، وللرأة سهم ، فقال أبو حنيفة هذا قول جدك ، ولو حولت دين جدك لكان ينبغى فى القياس أن يكون للرجل سهم ، وللرأة سهمان ، لأن المرأة أضعف من الرجل ، ثم قال الصلاة أفضل أم الصوم ، فقال الصلاة أفضل ، قال هذا قول جدك ، ولو حولت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضى الصلاة ، ولا تقضى الصوم ، ثم قال : البول أنجس أم النطفة ؟ قال البول أنجس ، قال فلو كنت حولت دين جدك بالقياس ، لكنت أمرت أن يغتسل من البول ، ويتوضأ من النطفة ، ولكن معاذ الله أن أحول دين جدك بالقياس ، فقام محمد فعانقه وقبل وجهه وأكرمه .

ذكر هذه المناظرة الموفق المكي فى مناقبه ، وسياقها يدل على أنها كانت فى أول لقاء ، لأنه سأله سؤال من لم يعرف عنه إلا أنه اشتهر بالقياس ، فلما تبين له أنه

(١) قد ذكر ابن البرازى أنه مات سنة ١١٧ ، ولكن الذى رأيته فى الكامل هو ما ذكر هنا ، أى أنه

لم يعمل القياس في موضع النص ، وساق ماساق لتوضيح طريقته ، ويدل أيضا على أن أبا حنيفة قد اشتهر بالرأى والجدل حول القياس ، وهو لا زال ملازما حلقة حماد شيخه ، فلم يكن استمراره في حلقة حماد بمانعه من أن يشتهر ، وينمى خبر علمه وطريقته ، لأن حمادا توفي سنة ١٢٠ ، والباقر توفي سنة ١١٤ ، فلا بد أن هذه المناظرة ، وهى أول لقاء بينه وبين أبي حنيفة ، كانت ، وحماد لا يزال حيا . والأخبار تنبئ عن أن أبا حنيفة كانت له شهرة وهو في درس حماد ، وسباق حياته يرشح لذلك ، فإن رحلاته المختلفة إلى البصرة ، وكثرة حججه وملاقاته العلماء ، ومناقشتهم حول طريقة الرأى التى كان يذاكرها حمادا ؛ لا بد أن هذا كله كان يجعل له شهرة . وإن لم يستقل بحلقة درس قائمة بذاتها .

٦٢ - وكما كان لأبي حنيفة اتصال على بالباقر ، كان له اتصال بابنه جعفر الصادق ، وقد كان في سن أبي حنيفة رضى الله عنهما ، فقد ولدا في سنة واحدة ، ولكنه مات قبل أبي حنيفة ، فقد توفي سنة ١٤٨ أى قبل أبي حنيفة بنحو سنتين ، وقد قال أبو حنيفة فيه : « والله ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد الصادق » .

ولقد جاء في المناقب للوفى المكي « أن أبا جعفر المنصور قال : « يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد ، فهىء له من المسائل الشداد ، فهياً له أربعين مسألة ، وإن أبا حنيفة يقول عندما دخل على أبي جعفر وهو بالحيرة : « أتيتك فدخلت عليه ، وجعفر بن محمد جالس عن يمينه ، فلما بصرت به دخلتني من الهية لجعفر بن محمد الصادق ما لم يدخلني لأبي جعفر ، فسلمت عليه ، وأوماً فجلست ، ثم التفت اليه ، فقال يا أبا عبد الله هذا أبو حنيفة ، فقال نعم . . ثم التفت إلى ، فقال : يا أبا حنيفة ألق على أبي عبد الله من مسائلك ، فجعلت ألقى عليه ، فيجيبني ، فيقول : أنتم تقولون كذا ، وأهل المدينة يقولون كذا ، ونحن نقول كذا ، فربما تابعنا وربما تابعهم ، وربما خالفنا ، حتى أتيت على الأربعين مسألة ، ما أدخل منها بمسألة ، ثم قال أبو حنيفة : « إن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس » .

وهذه الرواية تنبئ عن أن أبا حنيفة أحس بمنزلة جعفر الصادق عند أول

لقباء وأن جعفرأ كان له رأى فى الفقه، ولا شك أن ذلك كان قبل أن يكون مابىن المنصور والعلوىبن من عداوة .

ولتد عد العلماء جعفرأ هذا من شيوخ أبى حنيفة ، وإن كان فى سنه .
٦٣ — وأبو محمد عبد الله بن الحسن بن الحسن ، قد تلمذ له أبو حنيفة كما جاء فى المناقب للمكى ، ولابن البزارى ، وغيرهما ، وكان محدثاً ثقة ، صدوقاً ؛ روى عنه سنيان الثورى ، ومالك وغيرهما ، وكان معظماً عند العلماء ، عابداً كبير القدر ، وفد على عمر بن عبد العزيز ، فأكرمه ، ووفد على السفاح فى أول عهد العباسية ، فعظمه وأعطاه الف الف درهم ، فلما ولى المنصور عامله بعكس ذلك ، وكذلك أولاده وأهله ، فقد سيقوا مقيدىن مغولىن من المدينة إلى الهاشمية ، فأودعوا السجن ، ومات أكثرهم فىه .

وقد نوهنا إلى أن هذه المعاملة الظالمة للعلوىبن عامة ، ولآل عبد الله بن الحسن خاصة ، هى التى حولت قلب أبى حنيفة عن العباسىبن ، وجعلته يغمز حكم أبى جعفر من وقت لآخر . بالقول الناقد الشديد ، لأنه كان يحب العلوىبن ، كشأن أكثر الفارسىبن ، ولأنه تلمذ على كثيرىن منهم كما رأيت ، وكانت له بعد الله مودة خاصة . وقد كانت وفاة عبد الله سنة ١٤٥ ، وله من السن نحو ٧٥ سنة ، فهو يكبر أباً حنيفة بنحو عشر سنوات ، إذ قد ولد سنة ٧٠

٦٤ — ولم يكن اتصال أبى حنيفة العلمى مقصوراً على رجال الجماعة ، وأئمة آل البيت ، بل يقول كتاب المناقب إنه أخذ عن بعض ذوى الأهواء ، وذكروا بعضهم على أنه من شيوخه ، فذكروا جابر بن يزيد الجعفى من شيوخه ، وهو من غلاة الشيعة ، الذى أخذوا بمبدأ رجعة النبى صلى الله عليه وسلم ، وبرجعة على رضى الله عنه والأئمة ، ولقد ذكر ابن البزارى فى مناقب أبى حنيفة أن يزيداً با هذا من أتباع عبد الله بن سبأ ، واسكنى أستبعد أن يكون هو كذلك ، وأرجح أن يكون من الشيعة غير السبئية ، لأن السبئية يقولون بأن علياً إله أو قريب من إله ، وعلى كفرهم ، وما كان لأبى حنيفة أن يأخذ علم الاسلام عن كفار ، وإذا كان قد قال برجعة على

رضى الله عنه ، ووافق السبئيين في ذلك ، فقد وافق في هذا أيضاً الكيسانية ، فالأقرب أن يكون منهم .

ويظهر أن أبا حنيفة قد دارسه بعض العقليات ، مع اعتقاده أنه منحرف في فهمه ، قد استولى عليه هوى معين ، ولذا كان يقول فيه : جابر الجعفي أفسد نفسه بالهوى الذى أظهره ، وليس عندى في الكوفة في بابه أكبر منه ، ^(١) . ولم يبين أبو حنيفة أى باب من أبواب العلم كان فيه جعفر هذا مستبحراً ، ولم يكن فيه أكبر منه ، ولعله باب من أبواب التخريج ، أو الأمور العقلية .

ولقد كان هو يذاكره ، وينهى أصحابه عن مجالسته ، وكأنه كان يخشى عليهم فتنة عقله ، وقوة تفكيره ، أن يأخذوا بها ، فينحرفوا معه في أهوائه ، ونحله ، وكان يصفه بالكذب ، فقد جاء في ميزان الاعتدال : « قال أبو يحيى الحماني : سمعت أبا حنيفة يقول ما رأيت فيمن رأيت أفضل من عطاء ، ولا أكذب من جابر الجعفي ، ^(٢) .

وترى من هذا أنه كان يتلقى العلم من كل من كانت له قوة في ناحية من نواحيه ، وإن انحرف في بعض تفكيره ، يأخذ منه موضع نفعه ، ويتجنب موضع ضره ، يميز طيبه من خبيثه ، فيجنى طيبه ، ويلفظ خبيثه ، يأخذ العلم من كل وعاء ، ولا يهمله حامل الوعاء ، بل لا يهمله نفس الوعاء ، فيأخذ ما فيه من خير ، ولو كان فيه بعض الدنس ، ما دام لا الدنس من استساغة العلم نقياً سليماً .

والانتقاء بهذا الشكل لا يستطيعه إلا اقوياء العقول . الذين قد علا أفق تفكيرهم ولم تستهؤم فكرة معينة ، تمنعه من تعرف الخير في غيرها ، وأبو حنيفة في هذا كان وحيد عصره .

لقد كان العلماء في عصره أحد رجلين : رجل يقتصر على فقه الإسلام لا يعدوه ، ولا يتجاوز أقطاره ، وإن اتسع أفقه ففى التخريج والرأى ، ورجل قد أخذ يدرس

(١) المناقب للمكي ٢ ص ٨٨

(٢) هامش المناقب للمكي ١٦ ص ٤٢

العقائد ويتفلسف في فهمها وتؤديه الفلسفة في غير علم بلب الدين ومراميه إلى الانحراف عن أغراضه ومعانيه أحياناً ، ولم يكن ثمة من يجمع بين الدراسات الفقهية المحكمة العميقة ، والدراسات العقلية التي حكمها الدين ، وسيرها في طريق لاغلو فيه ، ولا شطط ، ولا انحراف عن المقصد الأسمى ، فسلك أبو حنيفة ذلك المسلك الوسط الذي لم يسلكه سواه ، وبلغ فيه الشأو والغاية ، ولذلك طلب العلم من كل أبوابه ، وسلك فيه كل مسالكة ، واتجه إلى كل غاية ، بعقل مسيطر قويم ، ودين قوى متين ، ونفس لوامة ناقدة فاحصة . ولقد كان يحس بأن تلاميذه لا يطبقون كل ذلك ، فكان ينههم عن الخوض في غير الفقه ، وعن أن يتلقوا عن غير الفقهاء ، وقد رأيت فيما مضى ، كيف نهى ولده حماداً عن الخوض في علم الكلام ، وهو فيه العالم المبرز .

٣ - دراساته الخاصة وتجاربه

٦٥ - حياة الشخص الخاصة ، وما يكتنفها من أحوال وشئون ، وما يتصل بها من دراسات حرة لا يعتمد فيها على شخص ، وما تعرّكه به التجارب ، آثار في علمه ، وتوجيهه ، وإرهاب فكره أو إضعافه ، وقد كانت حياة أبي حنيفة ودراساته ، وتجاربه ، تتجه به نحو تكوين فقيه العراق الأول .

(١) - فهو أولاً نشأ في بيت من بيوت التجار ، ثم لم ينقطع طول حياته عن التجارة ، وإن كان قد أناب عنه من يلزم عمله ويزاول التجارة ، وبهذا كان عليماً بالصفق في الأسواق وأحوال البياعات ، وبالعرف التجارى . وفي الجملة كانت تجاربه في السوق هادية له مرشدة تجعله يتكلم في معاملات الناس وأحكامها كلام الخبير الفاهم ، ولعله من أجل ذلك جعل للعرف مكاناً في تخرجه الفقهى ، إذا لم يكن كتاب ولا سنة ، كما سنبين إن شاء الله تعالى . ولعل تلك الخبرة هي التي جعلته بحسن التخرج بالاستحسان عند ما يكون في القياس منافاة للمصلحة أو العدالة ، أو العرف ، ولقد قال محمد بن الحسن تليذه : « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه ، ويعارضونه ، حتى إذا قال أستحسن لم يلحقه أحد منهم ، لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل فيذعنون جميعاً ويسلمون له ،

وما ذاك إلا لإدراكه لدقيق المسائل ، وصلتها بالناس ومعاملاتهم وأغراضهم ، فإن استحسن ، فإنما يأخذ مادته من دراساته لأحوالهم مع دراسات أصول الشرع الشريف ومصادره .

(ب) - وكان أبو حنيفة كثير الرحلة ، فقد حج كما يقول الرواة نحو خمس وخمسين سنة ، وهو عدد يدل على الكثرة ، ولا يخلو مين مبالغة ، وكان في حجه يدارس ويذاكر ويروى ويفتى ، فهو في مكة يلتقى بعطاء بن أبي رباح ، وفي أول مرة التقى به يسأله عطاء : من أين أنت ؟ فيقول من أهل الكوفة ، فيقول له عطاء من أهل القرية الذين فرقوا دينهم شعباً ، فيقول له نعم ، فيسأله عطاء : فمن أى

الأصناف أنت؟ فيقول له من لا يسب السلف ويؤمن بالقدر ، ولا يكفر أحداً بذنب ، فقال له عطاء عرفت فالزم .

وهو في حجة يذهب إلى مالك ويذاكره الفقه ، ويلتقي بالأوزاعي ويذاكره وهكذا كانت رحلاته في الحج عليه يعرف منها مواطن الوحي ، وأما كن الرسالة ، ومشاهد الرسول ، وبذلك يحيط خبراً بمعاني الآثار ، ودقائق الأخبار ، ويكون كمن شاهد وعان .

يعرض في رحلاته فتاويه ، ويستمع إلى نقدها ، فيمحصها ، ويعرف مواضع ضعفها ، هذا إلى ما تفيدته الرحلات نفسها من فتق للذهن ، ومعرفة بالبلاد المختلفة ، فيحسن التفريع في المسائل الفقهية ، ويحكم تصورهما ، والامام بأحكامها .

(ح) - وكان أبو حنيفة رجلاً نظاراً أغرم بالجدل والمناظرة منذ شب في طلب العلم ، وقد كان ينتقل إلى البصرة موطن الفرق الإسلامية ، ويجادل رؤوسها ، وينازلهم في آرائهم ، حتى لقد يروى أنه جادل نحو اثنتين وعشرين فرقة ، ثم جادل وهو كبير دفاعاً عن الإسلام ، ولقد روى أنه جادل الدهرية مرة ، فقال لهم يوجههم إلى ضرورة الإيمان بمنشئ العالم : « ما تقولون في رجل يقول لكم : إني رأيت سفينة مشحونة ، مملوءة بالأمعة والأحمال ، قد احتوشتها في لجة البحر أمواج متلاطمة ، ورياح مختلفة ، وهي من بينها تجرى مستوية ليس فيها ملاح يجريها ويقودها ، ولا متعهد يدفعها ويسوقها ، هل يجوز ذلك في العقل ؟ فقالوا : لا ، هذا شيء لا يقبله العقل ، ولا يجيزه الوهم ، فقال أبو حنيفة رحمه الله : فإسبحان الله ، إذا لم يجز في العقل وجود سفينة مستوية من غير متعهد ولا ملاح فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها ، وتغير أمورها وأعمالها . وسعة أطرافها ، وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ومحدث لها ، (١) .

ومجادلته في العقائد أرهفت تفكيره ، وعمقت مداركه ، ثم كانت مناظراته في الفقه في كل مكان في رحلاته ، ففي مكة والمدينة ، وسائر ربوع الحجاز كانت تعقد

المناظرات ، وتقام سوق الفقه ، كل يدلى بنظره وحجته ، فكان بهذا يطالع على أحداث لم يكن يعرفها من قبل ، وأوجه للقياس عساه لم يكن قد تنبه إليها ، وفتاوى للصحابة لم يكن قد اطلع عليها ، وقد رأيت فيما أسلفنا من قول أنه كان يفتى بعدم جواز الأمان العبد ، حتى نبهه مناظره إلى أمر عمر رضى الله عنه بجواز أمانه ، فأقنى بالجواز ، ورجع عن رأيه .

(د) — وطريقة أبو حنيفة في درسه تشبه أن تكون دراسة له لا إلقاء للدروس على تلاميذ ، فالمسألة من المسائل تعرض له ، فيلقبها على تلاميذه ، ويتجادل معهم في حكمها ، وكل يدلى برأيه ، وقد ينتصفون منه في المقاييس ، كما روى عن الامام محمد ، ويعارضونه في اجتهاده ، وقد يتصايحون ، حتى يعلو ضجيجهم ، كما نقلنا فيما مضى عن مسعر بن كدام ، وبعد أن يقبلوا النظر من كل نواحيه يدلى هو بالرأى الذى تنتجه هذه الدراسة ويكون صفوها ، فيقر الجميع به ، ويرضونه ، والدراسة على هذا النحو هى تثقيف للمعلم والمتعلم معاً ، وفائدتها للمعلم لا تقل عن فائدتها للتلميذ ، وإن استمرار أبي حنيفة على ذلك النحو من الدرس جعله طالباً للعلم إلى أن مات ، فكان عليه في نمو متواصل وفكره في تقدم مستمر .

وكان إذا عرض له الحديث تعرف أوجه العلة للأحكام التى يشتمل عليها ، وناقشهم ثم يفرع من المسائل ما يراه متفقاً مع الأصل فى العلة ، ويعد ذلك هو الفقه ، حتى كان يقول : « مثل من يطلب الحديث ولا يتفقه ، مثل الصيدلانى يجمع الأدوية ولا يدري لأى داء هى ، حتى يجيء الطبيب ، هكذا طالب الحديث لا يعرف وجه حديثه ، حتى يجيء الفقيه » (١) .

وترى من هذا أنه كان يجعل من تلاميذه مناظرين ، لا متلقين متوقفين ، حتى يقول ، وكان يتعهدهم بثلاثة أمور :

(أ-أندها) — أن يواسيهم بماله ، ويعينهم على نوائب الدهر ، حتى أنه كان يزوج من يكون فى حاجة إلى الزواج ، وليست عنده مؤنته ، ويرسل إلى كل قدر

حاجته ، ولقد قال شريك فيه : كان يغني من يعلمه ، وينفق عليه وعلى عياله ، فإذا تعلم قال : لقد وصلت إلى الغنى الأكبر بمعرفة الحلال والحرام (١) .

(ثانيها) — أنه ينظر إلى نفوسهم ، فيتعهدا بالرعاية ، فإذا وجد في أحدهم احساساً بالعلم يمازجه غرور أزال عنه درن الغرور ببعض الاختبارات ، يثبت بها أنه لازال في حاجة إلى فضل من المعرفة يأخذها عن غيره .

يروى أن أبا يوسف تلميذه وصاحبه قد أحس من نفسه بأنه قد آن له أن يعقد مجلساً يستقل فيه بالدرس ، فقال أبو حنيفة لبعض من عنده اذهب إلى مجلس يعقوب (أبي يوسف) وقل له : « ماتقول في قصار دفع إليه رجل ثوبا ليقصره بدرهمين ، ثم طلب ثوبه ، فأنكره القصار ، ثم عاد ، وطلبه ، فدفعه له مقصورا أله أجرة ، فإن قال : نعم ، فقل له أخطأت ، وإن قال : لا ، فقل له أخطأت ، فصار الرجل إليه ، فسأله فقال نعم له أجرة ، فقال أخطأت : فنظر ساعة ، ثم قال : لا ، فقال أخطأت ، فقام من ساعته لأبي حنيفة فقال له ما جاء بك إلا مسألة القصار ، قال أجل . . . علبني قال : إن كان قصره بعد ما غضبه فلا أجرة له ، لأنه إنما قصره لنفسه ، وإن كان قبل غضبه ، فله الأجرة ، لأنه قصره لصاحبه ، (٢) .

ولعل ذلك كان أمراً ضرورياً للسلك الذي كان يسلكه في حلقة درسه ، فإن رفعه تلاميذه إلى مرتبته يجادلهم ، ويتصفون منه ، قد يدفع بعضهم إلى الغرور ، فيحتاج من يكون موشكاً أن يدل نفسه بغرورها إلى من يرشده إلى مواطن نقصه ، وحاجته إلى التكميل ، وتنبيهه إلى أنه لم يؤت من العلم إلا قليلاً .

(ثالثها) — أنه كان يتعهدهم بالنصيحة خصوصاً لمن كان منهم على أهبة افتراق ، أو من كان يتوقع له شأناً من الشأن ، وارجع إلى المناقب للمكي وابن البرزاق تجد فيهما الشيء الكثير من الوصايا المحكمة الرائعة ، كوصيته ليوسف بن خالد السمطي ، ووصيته لنوح بن أبي مریم الجامع ، ووصيته لأبي يوسف رضی الله عنه ، وغيرها . وفي الجملة لقد جعل أبو حنيفة من تلاميذه نظراء وأصدقاء ، وأعطاهم كل نفسه ، حتى لقد كان يقو لهم : « أنتم مسار قلبي وجلاء حزني » .

٤ - عصر أبي حنيفة

٦٦ - ولد أبو حنيفة سنة ٨٠ هـ في خلافة عبد الملك بن مروان الأموي ، وعاش إلى سنة ١٥٠ هـ ، وأدرك عهد العباسيين ، فهو أدرك العهد الأموي في عنفوانه وقوته ، ثم في تحدره وانهاؤه ، وأدرك الدولة العباسية في نشأتها قوية ظافرة ناهضة عنيفة مسيطرة .

والقارىء يجد أنه أدرك من العصر الأموي أكثر مما أدرك من العصر العباسي ، فقد عاش في العصر الأموي اثنتين وخمسين سنة ، وهي السن التي تربى فيها ، وبلغ أشده ، ثم بلغ أوجه العلي ، ونضجه الفكري الكامل ، ولم يدرك من العصر العباسي إلا ثمانين سنة ، وفي هذه السن يغلب على الشخص ألا يأخذ من الجديد ، إذ استقامت عاداته الفكرية ، ومناهجه العلمية ، وصار ينتج الكثير ، ولا يأخذ إلا القليل ، ولا يصح أن نقول لا يأخذ مطلقاً ، لأن العقل البشري طلعة ، يتطلع إلى علم مالم يعلم ، وتعرف ما يجهد دائماً ، وخصوصاً عقول العلماء المخلصين ، فإنهم يطلبون المزيد دائماً ، وإن كانوا في كهولتهم يعطون الكثير ، ويأخذون القليل ، ويؤثرون أكثر مما يتأثرون .

وعلى ذلك يجب أن نتصور أن ما أخذه أبو حنيفة من عصره كان أكثره من الأموي ، وأقله من العباسي .

٦٧ - وفي الحق إن التفرقة بين آخر العصر الأموي ، وصدر العصر العباسي ، وهو الذي عاش فيه أبو حنيفة ، ليست كبيرة من ناحية الروح العلمي ، وخصوصاً الجانب الديني منه ، وذلك لأن الدور الذي كان في العصر العباسي ، إنما هو نمو لما كان في آخر العصر الأموي ، وهو نتائج ، مقدماتها كانت قبله ، وجزء من الطريق الذي كان ابتدأه هنالك ، فمثل العصور من ناحية روحها العلمي والاجتماعي ، كمثل الأنهار المتصلة تسير المياه فيها متداخلة متلاحقة ، لا تختلف كثيراً في ألوانها وطعمها إلا بمقدار قليل تأخذه من مجراها ؛ وليس لزعة الدولة ولونها السياسي أثر إلا

بمقدار التنمية أو التعويق ، أو التوجيه ، والأصل ثابت ، يسير ببطء أو بسرعة ، على حسب ماتقدمه الدولة من معونة ، أو تثبيط ، وهو في سرعته وبطئه واصل إلى الغاية .

وإن الروح العلمي والاجتماعي الذي سيطر في الدولة الأموية كان من عمل الجماعة لا من أعمال الدولة ، فالعلم قامت به تلك الجماعة الكريمة التي ورثت علم الصحابة ، ثم احتضنته فأزهر ، وأتى بأينع الثمرات .

وكان بجوارها هؤلاء الذين ورثوا حضارات الأمم التي غلبها المسلمون ، وعلومها ، فكانوا يزودون العربية ببعض علم هذه الأمم ، إما فيما يدلون به من آراء أو في أرسال الفكر التي يترجمونها من اللسان الفارسي وغيره ، وقد ابتدأت الترجمة في العصر الأموي ، وحسبك أن تعلم أن صاحب كليلة ودمنة ، والأدب الصغير والأدب الكبير ، ممن عاشوا أكثر حياتهم في العصر الأموي ، فإذا وجدنا العلم الديني ينمو في العصر العباسي ، والترجمة تذيب وتنتشر وتكثر وتمد بالعون ، فإنما ذلك من زيادة المقدار ، وحسن التوجيه ، وتنويعه ، لامن الانشاء والابتداء .

٦٨ — وإذا كان أبو حنيفة عاش في العصرين كما علمت ، وجب علينا أن نشير اشارة موجزة إلى الحياة السياسية في العصرين الأموي والعباسي ، ثم الحياة الاجتماعية والعلمية وامتدادها في صدر العصر العباسي الأول ، ثم المسائل التي كانت تشغل الفكر الاسلامي ، مما يتصل بالعقيدة ، أو السياسة ، أو الفقه .

٦٩ — ولنبدأ بالناحية السياسية ، وهنا نجد الظاهرة الاولى في قيام الدولة الأموية ، فإنها قامت بعد سلطان الخلفاء الأربعة ، وقد كان الخليفة يختار من بين الممتازين من المسلمين ، بترشيح من الخليفة الذي يسبقه ، كما كان الأمر في خلافة عمر ، أو من غير ترشيح ، كما كان الأمر في خلافة أبي بكر وعلى ، أو بأمر وسط بينهما كما كان الأمر في اختيار عثمان رضي الله عنه ، فلما جاءت الدولة الأموية صارت الخلافة ملكا عضوا ، وإذا كان مؤسس هذه الدولة قد ارتضته طائفة كبيرة من المسلمين خليفة ، فبقية من حملوا ذلك الاسم من بعده ، لم يكن من حقيهم

أن يحسبوا أنهم ولوا أمر المسلمين باختيار حر من جماهير المسلمين ، ولذلك كانت الاضطرابات ، والاتفاضات تتخلل عصور الدولة الأموية ، فإن سكنت في الظاهر ، والقلوب تغلي بنيران الحقد ، ولم يكن كثيرون منهم تمنعهم حريجة دينية من إزال الأذى ببعض من لهم مكانة بين المسلمين ، فيزيد بن معاوية ينتقض عليه أبناء الأنصار ، فيدح مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم للجند يعيشون فيها فسادا من غير رادع من دين ، ولا مراعاة لحرمة ، ويرفض بيعته الحسين بن علي سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنها تخالف أصول الحكم في الاسلام ، ويخرج عليه حاملا سيفه ، فيقتله أعوان يزيد قتلة فاجرة ، ويذهب دمه عبيطا من غير أن تراعى حرمة قرابة أودين ، وتؤخذ أخواته ، بنات علي من فاطمة سبايا أو شبه سبايا إلى يزيد ، ثم يتوالى في آخر الدولة الأموية خروج العلويين الفاطميين ، ويتوالى القتل الفاجر فيهم ، فيقتل زبد بن علي ويقتل يحيى ابنه ، ويقتل عبد الله بن يحيى ، ولم يكن ذلك فقط ماتحدى به الأمويون النفوس المحبة لآل البيت ، بل كان لعن علي بن أبي طالب أمراً لازماً على المنابر ، كأنه سنة متبعة ، وهي بدعة آئمة ابتدعها معاوية بن أبي سفيان ، واستنكرها عليه المسلمين ، حتى لقد أرسلت إليه أم المؤمنين زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم أم سلمة كتابا تقول فيه : « إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم ، وذلك أنكم تلعنون علي بن أبي طالب ، ومن أحبه ، وأشهد أن الله أحبه ورسوله » ، واستمر لعن علي المنابر ، حتى أبطله عادل الأمويين عمر بن عبد العزيز .

٧٠ — ولقد كان في الأمويين نزعة عربية شديدة ، وقد أحيوا بها شيئا كثيرا من تراث العرب قبل الاسلام ، وهذا التراث قد يكون فيه الحمود الذي لا يذم ، ولكنهم غلوا غلوا وصلوا به إلى درجة التعصب على غير العرب ، وهضم حقوقهم ، وهم في الشرع سواء مع سائر المسلمين ، فإن الناس جميعاً سواء في الاسلام ، لافضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى ؛ ولكن أوقع الأمويون بالموالى ظلما شديداً ، حتى لقد حرموهم حقوقهم في غنائم الجيش إذا غزوا ، وخالفوا بذلك شرعة الله

آلتى شرعها فى الغنائم ، ولذلك أسهم الموالى فى الانتفاض على الأمويين ، ولم يقروا لهم بحكم طائعين .

فكانت البلاد الإسلامية بسبب ما نزل تموج بالفتن ، وتموج بالشر ، إن سكنت فى الظاهر فسكون النار المتأججة تحت الرماد ، فلقد أتى حين من الدهر لم تقم فتن ، ولكن كان التدبير الخفى ، والمؤامرة المستترة ، للانتفاض بشكل أحكم ، وليذهبوا بهذه الدولة ، فكان التدبير والدعوة للخلافة العباسية ، فقد استمر يتكون فى خلايا السكون ، حتى كان ما كان من قيام العباسيين ، وإتيان الدولة الأموية من قواعدها .

٧١ — هذا هو حكم الأمويين فى جملته ، لافى تفضيله ، وفى نواحيه التى أثارته الجماهير ، وقد يكون له نواحي خير تحمد ، ولا تدم . وقد رأى أبو حنيفة عند ما رأت عينه الدنيا حكم الأمويين فى أقصى مظاهره ، وأعنف صورته ، أى حكم الحجاج بن يوسف الثقفى الطاغية الأموى ، فإن الحجاج قدم مات ، وأبو حنيفة فى نحو الخامسة عشرة ، وهى سن تدرك وتفهم ، وقد رأى بذلك الحكم الأموى فى أعنف أشكاله ، وأقصى مظاهره ، ولا شك أن لذلك أثره فى نفس ذلك الفتى المولى ، وفى تقديره لحكم هذه الدولة ، ولقد كان ذلك التقدير ينمو ويكبر كلما كبر ، ورأى ما يرتكبون مع عترة الرسول ، حتى كان منهم له ما كان من اضطهاده بالسجن والتعذيب ، ولم ينجه إلا الفرار ، وأن يأوى إلى بيت الله الحرام .

فلما كانت الدولة العباسية أمن من بعد خوف ، ورجا أن تكون يدها أرحم . لأن رحمها أقرب ، ولأنها جاءت بعد الشدة والسكوارث ، ولقد بايع أبا العباس السفاح سمحاً مختاراً ، وكان لسان الفقهاء الناطق ، كما أسلفنا فى بيان حياته ، ولكن ما إن جاء عصر أبى جعفر ، وقد أخذ يدعم الدولة بدعائم فيها عنف وحزم ، لا رفق فيها ولا هوادة ، وسام العترة النبوية الأذى ، فألقى بشيوخها فى غيابات السجن ، وصارت دماء العلويين تراق من غير حرج — رأى فى حكم المنصور امتداداً لحكم الأمويين ، وإن تغير الاسم ، وتغيرت البطانة ، فكان بينهما ما ذكرنا ،

وانتهى الأمر بالأذى الذى نزل بأبي حنيفة رضى الله عنه ، وقارن وفاته .

٧٢ — لقد عاش أبو حنيفة بالعراق ، فكان به مولده ومنشؤه ومقامه ومدرسته ، ومدن العراق فى آخر العصر الأموى وصدر العصر العباسى كانت تروج بعناصر مختلفة من فرس ، وروم ، وهنود مع العرب ، وإن المجتمع الذى يكون على هذه الشاكلة تكثر فيه الأحداث الاجتماعية ، إذ تبدو فيه مظاهر مختلفة من تفاعل تلك الخصائص ، ولكل حادثة حكمها من الشرع ، فإن الشريعة الإسلامية شريعة عامة تحكم بالإباحة والمنع فى كل الأحداث ، ومن شأن دراسة هذه الأحداث أن توسع عقل الفقيه ، وتفتق ذهنه إلى استخراج المسائل وتوسع فيه ناحية الفرض والتصور ، ووضع مقاييس ، لها بعض العموم لمجموع الفروع المتباينة .

٧٣ — ثم العراق مع هذه الميزة الاجتماعية التى امتاز بها ، له ميزة أخرى فكرية ، فقد كان موطن الفرق المختلفة ، والنحل المتباينة ، فى ربوعه كان الشيعة معتدلم وغلاتهم ، وفيه كان المعتزلة ، وفيه كان الجهمية ، والقدرية ، والمرجئة ، وغيرهم ، ففيه بهذا حركة فكرية ، ويظهر أنه من قديم الزمان كان محلا للنزاعات العقلية المتضاربة ، ولقد قال ابن أبي الحديد فى شرح نهج البلاغة فى صدد بيان السبب فى منشأ الفرق المغالية من الشيعة فى العراق مانصه : « وما ينقدح لى فى الفرق بين هؤلاء القوم (الروافض) وبين الذين عاصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن هؤلاء من العراق ، وساكنى السكوفة ، وطينة العراق ما زالت تنبت أبواب الأهواء ، وأصحاب النحل العجيبة ، والمذاهب البديعة ، وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد ، وشبه معترضة المذاهب ، وقد كان منهم فى أيام الأكاسرة مثل مانى ، وديصان ، ومزدك ، وغيرهم ، وليست طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان » .

وترى من هذا أن العراق كان مزدهم الآراء فى المعتقدات فى الاسلام وفى القديم ، وذلك لأنه كان يسكنه ؟ منذ القدم عدة طوائف من نحل مختلفة ، والمذاهب التى نشأت به فى القديم يبدو فيها اختلاط العقائد المتضاربة ، فالديسانية

والمناوية ليست إلا مزجاً لتنويه المجوس بالمبادئ النصرانية ، وهكذا ترى فيه كثيراً مما ظهر من النحل المختلفة ، وفي استنباط عقيدة من عقيدتين ، أو عدة عقائد .
٧٤ — هذا هو العراق الذى عاش فيه أبو حنيفة ، ولقد كان فى العصر الأموى وصدر العصر العباسى ، مستراداً لأفكار ومذاهب تدس بين المسلمين فى الخفاء لتفسد عقيدتهم ، أو لتحيرهم فى أمور دينهم ، وتلبس عليهم حقه السائغ القويم بأمر يصعب على العقل ازديادها ، أو لا يعرف العقل البشرى حقيقة كنهها ، مثل البحث فى القضاء والقدر ، وإرادة الانسان ، أمى حرة فىكون التكليف معقولا ، والجزء مقبولا ، أم أن الانسان ليس له إرادة حرة فيبحث عن حكمة التكليف وداعيته وغايته^(١) ، وكانت هذه المجادلات تثار بين المسلمين بتدبير خفى ،

(١) الكلام فى مسألة القدر وحرية الإرادة الانسانية قديم ، وظهر فى العصور الاسلامية الأولى ، ولكنه لم يكن قوياً فى عصر الراشدين ، ولم يكن يثير جدلاً بينهم ، وبروى أن عمر رضى الله عنه أتى بسارق ، فقال : لم سرق ، فقال قضى الله على ، فأمر به ، ففعلت يده وضرب أسواطاً ، فقيل له فى ذلك ، فقال القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله .

وقد زعم بعض الذين اشتركوا فى قتل عثمان أنهم ماقتلوه ، إنما قتله الله ، وحين حصوه قال بعضهم له : الله هو الذى يريك ، فقال عثمان رضى الله عنه : كذبتم لو رماني الله ما أخطأني .

ولما جاء عهد على رضى الله عنه وكثرت المناقشات حول الخلافة ، ثم حول مرتكب الذنب ، كانت المناقشة فى أمر القدر ، وجاء فى شرح نهج البلاغة ولابن أبي الحديد : قام شيخ إلى على رضى الله عنه ، فقال أخبرنا عن سيرنا إلى الشام ، أكان بقضاء الله وقدره ، فقال على : «والذى فلق الحبة ورأى النسمة ماوطئنا موطناً ، ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره . فقال الشيخ : فعند الله أحسب عناي ، ما أرى لى من الأجر شيئاً ، فقال : أيها الشيخ . لقد عظم الله أجركم فى مسيركم ، وأنتم سائررون ، وفى منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين ، ولا معظرين ، فقال الشيخ ، وكيف والقضاء والقدر ساقانا ، فقال : ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرأ حتماً ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والأمر والنهى ، ولم تأت لائمة من الله للذنب ، لا بمحمدة لحسن ، ولم يكن المحسن أولى بالمذح من المسمى . ولا المسمى أولى بالذم من المحسن ، تلك مقالة عباد الأوثان ، وجنود الشيطان ، وشهود الزور أهل المعنى عن الصواب ، وهم قديرة هذه الأمة ومجوسها ، إن الله أمر تخييراً ، ونهى تحذيراً ، وكلف تيسيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع كارهاً ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا : «ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ، فقال الشيخ ، فا القضاء والقدر اللذان ماسرنا إلاهما ، فقال : هو الأمر من الله والحكم ، ثم تلا قوله سبحانه : «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ، ، فهص الشيخ مسروراً ، وهو يقول :

أنت الامام الذى نرجو بطاعته
أوضح من ديننا ما كان ملتبساً
يوم الفشور من الرحمن رضوانا
جزاك ربك عنا فيه إحسانا

وترتيب محكم ليضطربوا في فهم دينهم ، وليجد خصوم الاسلام منفذاً ينالون منه ، وليستطيعوا أن يقيموا المحاجزات بين دينهم وتأثير الاسلام في المعتنقين له .

ولقد كان ذلك الدس الخفي لتشكيك المسلمين ، وتفسيق آرائهم وإثارة المنازعات الفكرية بينهم ، له مظاهره الواقعة التي لا يشك في دلالتها على أن أفكارا غريبة عن الاسلام والمسلمين تزداع بينهم لتثير جدلهم . ووجدنا في كتاب العصر العباسي من يشير إلى تلك الأيدي الخفية ، فوجدنا الجاحظ في بعض رسائله يخصى بعض ما يذكره النصارى فيما بينهم ليثيروا بين المسلمين أفكارا يجدون فيها حماية للسيحية .

ولقد وجدنا في تاريخ بعض المسيحيين ، وهو يوحنا الدمشقي الذي كان في خدمة الأمويين إلى عهد هشام بن عبد الملك ما يدل على أنه كان يعلم المسيحيين ما يجادلون به المسلمين في شأن دينهم ، وقد جاء في تراث الاسلام أنه كان يقول : « إذا سألك العربي ماتقول في المسيح ، فقل إنه كلمة الله ، ثم ليسأل النصراني المسلم بسم سمي المسيح في القرآن ، وليرفض أن يتكلم بشيء ، حتى يجيب المسلم ، فإنه سيضطرب إلى أن يقول إنما عيسى بن مريم رسول الله ، وكتبته ألقاها إلى مريم وروح منه ، فإذا أجاب بذلك فاسأله عن كلمة الله وروحه مخلوقة أو غير مخلوقة ، فإن قال مخلوقة فليرد عليه بأن الله كان ، ولم تكن له كلمة ولا روح ، فإن قلت ذلك ، فسيفحم العربي ؛ لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين » .

وترى من هذا أنه يبين مواضع الحججة في نظره ، وكيف يفحم العربي ، ثم يجرهم إلى مسألة قدم كلام الله تعالى ليدري بها في دعواه ، وإن كانت لا تغني في الحق قليلا ، لأن إضافة الكلمة إلى الله ، وكون الروح من الله لا يدلان على قدمهما لأن الكلمة التي يخلقها الله سبحانه ليست قديمة ، وكذلك الروح الذي يخلقه ، وسمي عيسى بكلمة الله ، لأنه نشأ بمجرد كلمة الله كن فكان ، ومن غير توسيط أب ، وكذلك سمي روحا ، لأن المادة الأولى للحي بمقتضى السنة العامة ، لم تكن طريقة إيجادها ، والأشخاص يوصفون بأظهر أحوالهم .

ثم هو يلقيهم ما يعد نقدا لمبادئ الإسلام ، فيتكلم في تعدد الزوجات ، وفي الطلاق ، وفي المحلل ، ثم يثير بينهم أكاذيب حول النبي صلى الله عليه وسلم ، فيخترع قصة عشق النبي لزَيْنب بنت جحش ، وهكذا ، ثم يذكر أن تقديس الحجر الأسود كتقديس الصليب ، وهكذا .

ولا يكتفى بكل ذلك ، بل يدفع بالمجادلين ، ليجروا المسلمين إلى الخوض في مسألة القدر ، وإرادة الانسان وحرية هذه الإرادة وخيرها (١) ، ويقذف بالعقل العربي في تيه من المجادلات ، ويثير بينهم طائفة من المشاكل الفكرية المعقدة ، تضليلا للمسلمين ، وإيقاعا للفرقة بينهم ، وإثارة للأهواء والنحل ، ولتيفرقوا شيعا وأحزابا فكرية ، وكل ذلك من رجل احتضنه الملك الأموي ، ورباه ، ورعى أباه .

٧٥ — ولقد كان بجوار ذلك الاحتكاك الفكري ، حركة فكرية أخرى ابتدأت في العصر الأموي ، ونمت وأنت أكلها في العصر العباسي ، تلك هي حركة الاتصال بالفلسفة اليونانية ، فقد ابتدأت في عهد الأمويين ، فقد قال ابن خلكان فيه : « إن خالد بن يزيد بن معاوية ، كان من أعلم قريش بفنون العلم وله كلام في صنعة الكيمياء والطب ، وكان بصيرا بهذين العليين متقنا لهما ، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته ، وأخذ الصنعة عن رجل من الرهبان يقال له مريانس الرومي ، وله فيها ثلاث رسائل تضمنت إحداها ما جرى له مع مريانس المذكور ، وصورة تعلمه منه ، والرموز التي أشار إليها . »

ولقد نمت ذلك الاتصال باتساع حركة الترجمة التي نقلت ارسال الفكر اليوناني والفارسي والهندي في العصر العباسي ، ولقد كان لذلك أثره في الفكر الإسلامي ، وكان تأثيره مختلف الأنواع ، على حسب قوة العقل والدين عند من نال من هذه الفلسفة ، فمن الناس من كانت له عقول مستقيمة ، وإيمان صادق ، فكانوا بقوة عقولهم وقوة إيمانهم يسيطرون على ما يرد إليهم من أفكار ، فتهضمها نفوسهم ويستفيدون منها نماء في تفكيرهم ومداركهم ، ورياضة في عقولهم ، ومنهم من لا تقوى

(١) جاء هذا في كتاب تراث الإسلام ، وكتاب المخطوطات العربية للاب لويس شيخو .

نفوسهم على احتمالها ، فتضطرب عقولهم عند ورودها بين قديمها وجديدها ، فتكون في فوضى فكرية لا استقرار فيها ، ولذلك رأينا قوما بعضهم شعراء ، وبعضهم كتاب ، وبعضهم ينتسبون للعلم ، قد غزتهم تلك الأفكار فلم تقو على هضمها عقولهم ، فاضطربوا وصاروا حائرين .

ولقد وجد بجوار هؤلاء زنادقة كانوا يعلنون آراء مفسدة للجماعة الإسلامية ، ويتناجون بأمور هادمة للإسلام ، ويدبرون الأمر كيدا لأهله وتهوينا لشأنه ، ومنهم من كانوا يريدون نقض الحكم الإسلامي ، وإحياء الحكم الفارسي القديم ، كما حدث من المقنع الخرساني ، الذي خرج على الدولة العباسية من بعد في عهد المهدي .

٧٦ — كانت الأمور السابقة كلها سببا في حدوث منازعات فكرية ، والتحام بين آراء وعقائد متباينة مضطربة ؛ وإذا كان أبو حنيفة رضى الله عنه قد عاش في هذا العصر ، وفي العراق مكان ذلك التناحر للفكرى ، فلا بد أنه خاض فيه ، وقد خاض فيه خوض المسئ الفاهم لدينه ، فدافع الأهواء المختلفة والنحل المتباينة ، وكان له في الكلام مع الفرق المختلفة رأى معلوم ومقام مشهود ، وتكون من مجموع ما أثر عنه آراء حول العقيدة .

٧٧ — هذه هي المنازع الفكرية ، ونوع تأثيرها في ذلك الفقيه العظيم ، ولنتجه إلى ذكر كلمة عن هذا العصر من ناحية علوم الدين .

لقد كان العلم في صدر الإسلام ، الاتجاه فيه إلى التلقى بالاستماع ، ولكن عندما انصرف طوائف من الناس للعلوم المختلفة يدرسونها ؛ وبذا كرونها ، اتجه العلماء في آخر العصر الأموي إلى التدوين ، وأخذت العلوم الدينية والعربية تتميز ، وصار كل علم له علماء قد اختصوا به ، يتفننون فيه ، ويضبطون قواعده ، لذلك أخذ الفقهاء والمحدثون في تدوين الحديث والفقه في آخر العصر الأموي ، فقد كان فقهاء الحجاز يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر ، وعائشة ، وابن عباس ، ومن جاء بعدهم من كبار التابعين في المدينة ، وينظرون فيها ، ويستنبطون منها ، ويفرعون عليها ، كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود وقضايا علي وقتاواه ،

وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة ، ثم يستخرجون منها ، ويستنبطون ، فلما جاء العصر العباسي اتسعت آفاق التدوين في الحديث مرتبا ترتيبا فقهيا .

ولم يكن الأمر مقصوراً على هؤلاء ، فقد كان فقهاء الشيعة يدونون آراءهم ، وقد كشفت بعض الآثار في ميلانو ، فوجد مخطوط منسوب للأمام زيد الذي استشهد سنة ١٢٢ ، كما علت ، وهو في الفقه ، وكتاب المجموع المطبوع المتداول ينسب إلى ذلك الامام ، وسواء أصححت النسبة أم لم تصح ، فمن المؤكد أن الشيعة الزيدية في عصر أبي حنيفة كانت لها آراء معروفة لديه ؛ وقد عرف في بيان حياته أنه كان متصلاً بزید رضى الله عنه ، وكان متصلاً اتصالاً علياً بجعفر الصادق ومحمد الباقر ، فهو كان بلاريب على علم بفقه الزيدية وأئمة الأمامية الاثناعشرية والاسماعيلية .

٧٨ — والعصر كان عصر مناظرات وجدل ، فمناظرات شديدة اللجب ،

قوية الأثر بين الفرق المختلفة ، بين الشيعة والجماعة . وبين الخوارج وغيرهم ، وبين أهل الأهواء جملة ، وبين المعتزلة ، والمدافعين عن الآراء الاسلامية ، والعقيدة السليمة القويمية ، يرحل العلماء لأجل هذه المناظرات ، وقد رأيت أن أبا حنيفة قد رحل إلى البصرة نحو اثنتين وعشرين مرة لأجل مناظرة الفرق الكثيرة المختلفة وكان بعض علماء البصرة يرحلون إلى الكوفة لينظروا أهلها .

وكانت المناظرة الفقهية في موسم الحج ، وعند التقاء العلماء ، فترى أبا حنيفة يتناظر مع الأوزاعي ، ومع مالك رضى الله عنهم في الحجاز ، وكانت مجادلات الفقهاء أخصب وأعم خيراً ، وأكثر إنتاجاً من مجادلات الفرق المختلفة .

ولقد وجد نوع من الجدل سببه التعصب للبلد ، فعلماء من البصرة يجادلون علماء من الكوفة ، ويتعصب كل لبلده راجياً بنصرته فخاره ، ودافعاً بالهزيمة عاره ، وكان ذلك أحياناً يجري بين الممتازين المخلصين من العلماء ، ولنقل لك نوعاً من هذا الصنف وإن كان خفيفاً .

فإنها ما كان في المحادثة التي كانت في أول لقاء بين يوسف بن خالد السمطي ، وأبي حنيفة ، وهامى ذى كما في مناقب ابن البزازی : « قال هلال بن يحيى الرأى ، سمعت يوسف

ابن خالد السمعي يقول : كنت أختلف إلى عثمان البتي ، وكان يذهب مذهب الحسن المعتزلي ، وابن سيرين ، فأخذت من مذاهبهم ، وناظرت عليها ، ثم استأذنت للخروج إلى الكوفة لتلقى مشايخها ، والنظر في مذاهبهم ، والاستماع عنهم ، فدلوني على سليمان الأعمش ، لأنه أقدمهم في الحديث ، وكانت معي مسائل في الحديث ، وكنت سألت عنها المحدثين فلم أجد أحداً يعرفها ، فذكرت ذلك في حلقة الأعمش فقال إيتوني به ، فضيت إليه ، فقال : لعلك تقول : أهل البصرة أعلم من أهل الكوفة ، كلا ، ورب البيت الحرام ، ماذا كذلك ، وما أخرجت البصرة إلا قاصا ، أو معبرا ، أو نائحا ، والله لو لم يكن بالكوفة إلا رجل ليس من عربها ، وسكن من مواليها ، يعلم من المسائل ، مالا يعلمه الحسن ، ولا ابن سيرين ، ولا قتادة ، ولا البتي ، ولا غيرهم ، وغضب علي غضبا شديدا ، حتى خفت أن يضربني بعصاه ، ثم قال لبعض من حضره : اذهب به إلى مجلس النعمان ، فوالله لو رأى أصغر أصحابه لعلم أنه لو قام أهل الموقف لأوسعهم جوبا ، ودخل في قلبي من الرعب ما الله تعالى به عالم ، فقام الرجل ، واتبعته ، فلما خرج من المسجد ، قال : النعمان يكون في بني حرام ، فسل عنه ، فإنه بهذه المسائل أعلم ، ولي شغل لا يمكن لي المصير إليه ، فخرجت أسأل عنه قبيلة بعد قبيلة ، حتى أتيت بني حرام في آخر القبائل ، وقد دخل وقت العصر ، فاذا بكهل قد أقبل ، حسن الوجه ، حسن الثياب وخلفه غلام أشبه الناس به ، فلما دنا سلم ، ثم صعد المنذنة ، فأذن أذانا حسنا ، فتوسمت فيه أنه النعمان ، ثم نزل فصلى ركعتين خفيفتين تامتين أشبه بصلاة الحسن وابن سيرين ، واجتمع نفر من أصحابه ، وتقدم فأقام وصلى بهم صلاة أهل البصرة فلما سلم استند إلى المحراب ، وأقبل بوجهه إلى الناس ، فقيام ، ثم سأل كل واحد من أصحابه عن حاله ، فلما انتهى إلى قال : كأنك غريب من أهل البصرة ، وقد نبيت عن مجالستنا ! قلت نعم ، قال فما اسمك ؟ فأخبرته بإسمي ونسبي ، ثم سأل عن كنيتي ، فأخبرته ، فقال : أكنت من المختلفين إلى البتي ؟ قلت نعم ، قال : لو أدركني لترك كثيرا من قوله ، ثم قال : هات مامعك ، وابدأ قبل أصحابك ، فإن بك وحشة

الغربة ، وحق لمثلك من المتفقهة التقدم ، ولكل داخل دهشة ، ولكل قادم حاجة فسألتك عن المسائل التي كانت مشكلة عليّ ، فأجابني ، فحكيت ماجرى بيني وبين الأعمش فقال حفظك الله يا أبا محمد ، يجب أن ينوه باسم بلده . . .

ولئن كان الحسن وابن سيرين فاضلين ، كان كل منهما يتكلم في الآخر بما يصدق قول الأعمش ، كان ابن سيرين يعرض بالحسن المعتزلي ، ويقول : يأخذ الجوائز من السلطان ، ويروى المحالات ، ويقول بالهوى ، ويقول بالقدر كأنه إله الأرض يتفرد بالفعل دون ربه ، فلم يزل يقول ذلك حتى قام خالد الحذاء يوما من مجلسه ، وقال : مهلا يابن سيرين ، كم تقول في هذا الرجل ، قد استتبهته عن القدر عام حجه ، فتاب ، ويتوب الله على من تاب ، وقال عليه السلام : « لا تعيروا أحدا بما كان من الكفر ، فإن الاسلام يهدم ما قبله من الشرك » ، ثم ما أعجب ما قال خالد ، وهذا محمد بن واسع ، وقتادة ، وثابت البناني ، ومالك بن دينار ، وهشام بن حسان ، وأيوب ، وسعيد بن عروبة ، وغيرهم يذكرون أن الحسن لم يتب عن القدر ، حتى مات ، وهذا عمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء ، وغيلان بن جرير ، ويونس بن بشير ، يدعون الناس إلى مذهب الحسن : هلم أهل البصرة جرا على هذا المذهب .

وكان الحسن يعرض بابن سيرين ، ويقول : يتوضأ بالقربة ، ويغتسل بالراوية صباحا دلكا دلكا ، تعذيا لنفسه ، وخلافا لسنة نبيه عليه السلام ، يعبر الرؤيا كأنه من آل يعقوب عليه السلام . فدع عنك أيها الرجل هذا . وهلم فيما قصدت إليه ، وتعلم ما لا يسعك جهله ، إن الأمم قبلكم ما اجتمعت ولا تجتمع أبداً ، والله تعالى يقول : « ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم » ، ولو لا ما جرت به المقادير ، واختلفت الطبائع ما اختلفت ، ولكن كل يعمل على شاكلته ، فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا . . . ثم سكت ، فقلت : ماتقول فيما اختلفوا فيه من القدر ؟ قال أهل البصرة وأهل الكوفة اختلفوا في القدر على ما علمت ، وكبر عمرو عن الطوق ، وهذه مسألة قد استصعبت على الناس ، فأني يطيقونها !! هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا بمخبر من

الله ، يأتي بما عنده ، ويأتي ببينة وبرهان ، وقد فات ذلك ، والذي نقول قولاً متوسطاً بين القولين . لا جبر ولا تفويض ولا تسليط ، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يعلمون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألمهم عما لم يعملوا ، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله أعلم بما نحن فيه ، والصواب الذى عنده ، ونحن مجتهدون ، وكل مجتهد مصيب ، إلا أنه لم يكلفهم الاجتهاد فيما ليس لهم به علم ، والله ولى كل نجوی ، وإليه رغبة كل راغب ، وفقنا الله تعالى وإياك لما يحب ويرضى ، (١) .

٧٩ — هذه مقالة أبى حنيفة ليوسف بن خالد السمى ، وقصة التقائه به ، وقد نقلناها لك مع طولها ، لأنها تكشف عما كان يجرى من التعصب العلى للبلاد ، فأهل البصرة يتعصبون لعلمائها وعلماؤها ، وكذلك أهل الكوفة متعصبون كذلك ، ولعل ذلك يكشف بعض الأسباب فى حدة الجدل بين أهل الحجاز وأهل العراق فلم يكن السبب هو اختلاف المنهج الفكرى فقط ، بل كان التعصب الأقليمى مضافاً إليه ، يزيده حدة وأواراً .

وهى تكشف أيضاً عن الاختلاف بين العلماء ، وحدة النقد بينهم أحياناً ، فهذان اثنان من التابعين هما : الحسن ، وابن سيرين ، ومكانتهما من علم هذا الدين مكانتهما ، قد اختلفت مناهجهما ، وتناول كل واحد منهما طريقة الآخر بالنقد المرقى ، مستهجننا إياه .

وهى تكشف عن كثرة الاختلاف فى المسائل الشائكة مما يؤدي إلى أن يجرح كل شخص مخالفه ، ثم هى تكشف أخيراً عن عظم إدراك أبى حنيفة لروح عصره ومدارك علمائه ، وفهمه لنفوسهم ، واتجاهات تفكيرهم ، محتفظاً باستقلال فكره ، محكما عقله فى آرائهم ، فأحصا لها فحص الخبير المستمكن ، والمفكر المستدرك ، لا يهيم بعقله فى متاهات يضل فيها ، ولا يعمل عقله فيما لا يكون فى طوقه ، ولا يجهد فيما هو فوق مدارك الفكر الإنسانى ، ويعد مسألة القدر من المسائل التى ضل مفتاحها .

٨٠ — هذه هي الاتجاهات الاجتماعية والفكرية في عصر أبي حنيفة، وهذا بيان عام لها، ولقد نكتفي بهذا العموم في بعضها، وبعضها يحتاج إلى تخصيص بذكر بجمل لها، وهي المسائل التي كانت تمس شخصيته الفكرية، سواء في ذلك ما يتعلق بمذهبه في علم الكلام، وما يتعلق باجتهاده الفقهي الذي أذاع ذكره. ومن هذه المسائل مسألة الرأي والحديث التي كانت مثار الجدل بين فقهاء العصر، وفيها كان اختلاف مناهجهم، والثانية مسألة فتوى الصحابي والتابعي. ثم تتكلم بإيجاز في الفرق الدينية، والسياسية، لأن أبا حنيفة خاض فيما خاضت فيه هذه الفرق، وكان له رأى في كثير مما تصدت له.

٥ - السنة والرأى

٨١ - لقد وجد من لدن وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى عصر الشافعى جماعة من الفقهاء اشتهروا بالرأى ، وجماعة اشتهروا بالرواية ، فكان من فقهاء الصحابة من اشتهر بالرأى ، وجماعة منهم اشتهروا بالحديث وروايته ، وكذلك التابعون وتابعوهم ، ثم الأئمة المجتهدون أبو حنيفة ، ومالك ، وفقهاء الأمصار ، منهم من اشتهر بالرأى ، ومنهم من اشتهر بالحديث ، ولنبين ذلك بعض التبيين متوخين الايجاز . يقول الشهرستانى فى الملل والنحل : « إن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعدد ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد فى كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك أيضاً ، والنصوص إذا كانت متناهية ، والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى ، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار ، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد ، ومن أجل ذلك كان الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أمام حوادث لا تنهاهى ، ولا تنحصر ، وبين أيديهم كتاب الله ، والمعروف من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلبثوا إلى الكتاب يعرضون عليه ما جد من حوادث ، فإن وجدوا حكماً صريحاً حكموا به ، وإن لم يجدوا فى الكتاب الحكم واضحاً اتجهوا إلى المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واستثاروا ذاكرات أصحابه ليعلموا حكم النبي صلى الله عليه وسلم فى أمثال قضاياهم ، فإن لم يكن بينهم من يحفظ حديثاً اجتهدوا آراءهم ، ومثلهم فى ذلك مثل القاضى المقيد بنصوص قانون إذا لم يجد فى النص ما يحكم به فى قضية بين يديه طبق ما يراه عدلاً وإنصافاً .

هكذا كانوا يسيرون ، يعرضون القضية على الكتاب ثم على السنة ، وإلا فالرأى ، ولقد جاء فى كتاب عمر لابن موسى الأشعري : « الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك بما ليس فى كتاب ولا سنة ، اعرف الأشباه والأمثال ، وقس الأمور عند ذلك ، .

٨٢ — أخذ الصحابة بالرأى ، ولكن اختلفوا فى مقدار أخذهم ، وفريق أكثر منه ، وفريق أخذ به قليلا ، وكان يغلب عليه التوقف إن لم يجد نصاً من كتاب أو سنة متبعة .

والحق فى أمرهم — رضى الله عنهم — أنهم كانوا يتفوقون فى الاعتماد على الكتاب والسنة المعروفة إن وجدت ، فإن لم يجدوا سنة معروفة عندهم اتجه المشهورون من فقهاءهم إلى الرأى ، ولقد كان بعضهم يتشكك فى حفظه لحديث رسول الله أو فتواه فى الأمر . فيؤثر ألا يحدث ، وأن يفتى برأيه ، خشية أن يقع فى الكذب على رسول الله صلواته وسلامه عليه يروى أن عمران بن حصين كان يقول : « والله إن كنت لأرى أنى لو شئت لحدثت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يومين متتابعين ، ولكن إبطنائى عن ذلك أن رجالا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعوا كما سمعت ، وشهدوا كما شهدت ، ويتحدثون أحاديث ، ماهى كما يقولون ، وأخاف أن يشبه لى كما شبه لهم » ، وقال أبو عمرو الشيبانى : « كنت أجلس إلى ابن مسعود حولا ، لا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستقلته رعدة ، وقال هكذا ، أو نحو ذا ، أو قريب من ذا » . وكان عبد الله بن مسعود هذا يؤثر الفتوى برأيه ويتحمل تبعته إن كان خطأ عن أن يقع فى الكذب على رسول الله ، ولقد قال بعد أن أفتى فى مسألة برأيه : « أقول هذا برأى ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فبنى ومن الشيطان » ، ولقد كان يطير فرحاً إذا وافق رأيه حديثاً نقله بعض الصحابة ، كما هو المشهور فى مسألة المفوضة التى قضى لها بمهر مثلها ، فشهد بعض الصحابة بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قضى بمثل ما قضى به .

ولقد كان الفريق الثانى يأخذ على الذين يفتون بأرائهم أنهم يفتون فى دين الله بغير سلطان من كتاب أو سنة .

والحق أن الصحابة كانوا بين حرجين دينيين انبعثا من قوة وجدانهم الدينى ، (أحدهما) أن يكثرُوا من التحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكي يعرفوا

أحكام الأحداث التي تحدث ، وذلك خشية الكذب عليه ، جاء في كتاب حجة الله البالغة للدهلوي : « قال عمر رضى الله عنه حين بعث رهطاً من الأنصار إلى الكوفة : إنكم تأتون الكوفة ، فتأتون قوماً لهم أزيز بالقرآن ، فيأتونكم ، فيسالونكم عن الحديث ، فأقلوا الرواية ، . و (ثانيهما) أن يفتوا بأرائهم فيما لم يشتهر فيه أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي ذلك تهجم على التحليل والتحریم بأرائهم . فمنهم من اختار التحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والوقوف عند الأثر ، ومنهم من اختار الرأى فيما لم يشتهر عن الرسول ، فأقتى برأيه ، فإن علم حديثاً بعد ذلك رجع عن رأيه إلى الحديث ، وقد روى ذلك عن كثير من الصحابة ، منهم عمر رضى الله عنه .

٨٣ — جاء بعد الصحابة تلاميذهم ، وهم التابعون ، وفي عهدهم حدث أمران : (أحدهما) أن المسلمين انقسموا إلى أحزاب وشيع ، وكانت ريح الخلاف شديدة عنيفة هائجة ، فكان بأسهم بينهم شديداً ، وسهل عليهم أن يتراموا بألفاظ الكفر والفسوق والعصيان ، وأن يتراشقوا بنبال الموت ، وأن تشجر السيوف . لقد انقسمت الأمة إلى خوارج ، وشيعة ، وأموية ، وساكنون رضوا ببلاد الله الذى نزل ، وبعثوا عن الفتنة ، فلم يخوضوا فيها ، وكان الخوارج فرقا مختلفة : أزارقة وإباضية ، ونجدات ، وأسماء أخرى ، والشيعة كانوا نحلا متباينة ، ومنهم من شذ فى آرائه حتى خرج بها عن الإسلام إن كان قد دخل فيه ، إذ منهم من كانوا دخلاء فى الإسلام أظهروا الدخول فيه ، لأفساده على أهله ، فلا يهمهم أن يقوم عمود هذا الدين ، إنما مهمتهم أن ينقضوا أساسه ، لتستعيد ملتهم القديمة قوتها وسلطانها أو على الأقل ليثأروا لها من أزالوا شوكتها ، أو يعيش المسلمون فى ظلام الفتن الطخياء ، فيطفثوا نور الله .

ولقد صاحب هذا ، على أنه نتيجة له ، أن قلت الحريجة الدينية عند بعض الناس ، فكثرت التحدث الكاذب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى لقد أفرع الأمر المؤمنين ، وأخذوا الأهبة للقضاء على هذه الموضوعات وكشفها ، ففكر

عمر بن عبد العزيز في تدوين السنة الصحيحة ، ودراستها ، وتحرى الصادق من بين الأحاديث المروية .

(ثانيهما) أن المدينة قد نقص سلطانها العلي قليلا ، فقد كانت في عهد الصحابة خصوصا في عهد عمر ، الذي يعد العهد الذهبي للاجتهد الفقهي ، عس العلماء والفقهاء من الصحابة ، لا يخرجون منها إلا وهم متصلون اتصالا عليا بها ، يتراسلون في المسائل التي تحدث ، لأن سنة عمر كانت تقضى باحتجاز كبار الصحابة من قريش داخل ربوع الحجاز لا يعدوه كبراً وهم ، فلا يتجاوز الحرتين كبار المهاجرين والأنصار إلا بإذن منه ، وهو عليهم رقيب ، فلما قضى عمر ، وخرجوا إلى الأقاليم ، صار لكل طائفة منهم مدرسة فقهية تروى عنه وتسلك طريقه ، فلما جاء عصر التابعين — وهم تلاميذ أولئك الفقهاء الذين بقوا في المدينة أو نزحوا عنها — صار لكل مصر فقاؤه فتباعدت الأنظار بتباعد الأمصار واختلافها ، إذ كل مأخوذ يعرف إقليمه ، والمسائل التي ابتلى بها ذلك الأقاليم ، ثم هو قبل ذلك متبع طريقه الصحابي الذي نزل بذلك الإقليم ، وناقل أحاديثه الذي رواها ، وانتشرت بينهم عنه ، فظهرت بسبب ذلك ألوان مختلفة من الفكر الفقهي . وكل يتحرى فيما يفتى به أن يكون تحت ظل الدين يستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية .

٨٤ — وقد رأينا في عصر الصحابة أنهم كانوا يسرون على مهاجرين : (أحدهما) يكثر فيه الرأي ، وتقل الرواية ، ويرجع إليها إن وجدت بعد الرأي و(ثانيهما) يغلب عليه الرواية ، ولا يعدل عنها ، ويؤثر ألا يفتى حيث لا رواية عن أن يتهم على دين الله برأيه . وفي عصر التابعين اتسعت الفرجة بين المهاجرين ، وسار كل منها في مدى أوسع مما سار فيه السابقون ، فقد رأينا الذين يؤثرون الرواية يزيدون في الاستمسك بطريقتهم ، ويرون فيها عصمة من الفتن التي ادلهمت واشتدت ، فإنهم لم يجدوا العصمة إلا في الأخذ بالسنة ، والآخرون يرون كثرة الكذب على الرسول ، وأسباب ذلك الكذب ، ثم يرون بسبب الأحداث التي تجدد ، ضرورة الحكم ، ثم تغزوهم أفكار جديدة بالاحتكاك بالأمم التي فتح الإسلام بلادها ، ثم

كانت كثرة التابعين من الموالى وهم من ورثة الحاملين لتلك المدينيات القديمة ؛ لذلك اتسعت المسافة بين الطرفين ، ولم تعودا قريبتين ، وقد كانت من قبل كذلك ، حتى كان يعسر التمييز بينهما .

وأساس الاختلاف ليس في الاحتجاج بالسنة ، بل في أمرين : في الأخذ بالرأى ، وفي تفريع المسائل تحت سلطانه ، فقد كان أهل الأثر لا يأخذون بالرأى إلا اضطراراً ، كما يضطر المسلم إلى أكل لحم الخنزير ، ولا يفرعون المسائل ، فلا يستخرجون أحكاماً لمسائل لم تقع ، بل لا يفتون إلا فيما يقع من الوقائع ، ولا يعدون المسائل الواقعة ، إلى النظر في أمور مفروضة . أما أهل الرأى فيكثرون من الأفتاء بالرأى مادام لم يصح لديهم حديث في الموضوع الذين يجتهدون فيه ، ولا يكتفون في دراستهم باستخراج أحكام المسائل الواقعة ، بل يفرضون مسائل غير واقعة ، ويضعون لها أحكاماً بآرائهم ، وكان أكثر أهل الحديث بالحجاز ، لأنه موطن الصحابة الأول ومكان الوحي ، ولأن التابعين الذين أقاموا به تخرجوا على صحابة لم يكثروا من الرأى ، ومن كان منهم تلميذاً لصحابي أكثر من الرأى اكتفى برواية آرائه ، وأكثر أهل الرأى كانوا بالعراق ، لأنهم تخرجوا على عبد الله بن مسعود ، وهو بمن كانوا يتخرجون في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خشية أن يشبهه له ، ولا يتخرج في الاجتهاد برأيه ، وإن صح الحديث عنده في الموضوع الذى اجتهد فيه رجع إلى الحديث ، ولأن أكثر رواة الحديث كانوا بالحجاز ، ولأن بالعراق فلسفة وعلوماً وكانت به مدارس قديمة ، وإن من يتأثرون بهذه الطريقة يلائمهم الاجتهاد بالرأى ، وخصوصاً أن أسباب الرواية لم تتوافر عندهم .

٨٥ — اتسعت فرجة الاختلاف بين فقهاء الرأى وفقهاء الحديث في عصر التابعين ، كما رأيت ، فلما جاء عصر تابعى التابعين وعصر المجتهدين أصحاب المذاهب كانت الفرجة أكثر اتساعاً ، فكان الخلاف أشد في مطلع عصر المجتهدين أصحاب المذاهب ، ثم لما التقى الفريقان فيه أخذ كل يقبس من الآخر ، فأهل الحديث خرجوا عن التوقف ، واضطروهم خروجهم إلى الأخذ بالرأى في بعض الأحوال ،

وأهل الرأي لما رأوا السنة قد دون بعضها ، والآثار قد أخذوا في تمحيصها ، أخذوا يؤيدون آراءهم بالحديث ويعدلون عنها إن صح لديهم حديث لم يكونوا على علم به عند إفتائهم بما كانوا قد ارتأوه بآرائهم .

ولنوضح ذلك بعض التوضيح ، لأن هذا هو العصر الذي نما فيه الفقه ؛ ولكنا نتوخى الإيجاز .

في هذا العصر لم تنقطع موجة الكذب على الرسول صلوات الله وسلامه عليه وكان اتجاه الفرق للدفاع عن آرائها بالقول — يجرى على الألسنة أو الأقلام — سبياً في شيوخ أحاديث انتحلتها الفرق انتحالا ، ونشروها بين جمهور المسلمين . وقد ذكر القاضي عياض بعض الكاذبين وأسباب كذبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « هم أنواع : منهم من يضع عليه ما لم يقله أصلا ، إما ترافعا واستخفافا كالزنادقة وأشباههم ، وإما حسبة بزعمهم وتديننا ، كجهلة المتعبدن الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب ، وإما اغرابا وسمعة كفسقة المحدثين ، وإما تعصبا واحتجاجا كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب ، وإما اتباعا لهُوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه ، وقد تعين جماعة من كل طبقة من الطبقات عند أهل الصنعة وعلم الرجال . . ومنهم من لا يضع متن الحديث ، ولكن ربما وضع للتن الضعيف إسنادا صحيحا مشهورا ، ومنهم من يقلب الأسانيد أو يزيد فيها ، أو يتعمد ذلك ، إما للأغراب على غيره ، وإما لرفع الجهالة عن نفسه ، ومنهم من يكذب ، فيدعى سماع ما لم يسمع ، ولقاء من لم يلق ، ويحدث بأحاديثهم الصحيحة عنهم ، ومنهم من يعتمد إلى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء فينسبها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، (١) .

كانت هذه الموجة من الكذب في عصر الاجتهاد وإنشاء المذاهب سبباً في أمرين : (أحدهما) اتجاه المحدثين إلى تمحيص الرواية الصادقة واستخراجها من بين الدخيل ليتميز الحديث من الطيب ، فدرسوا رواة الأحاديث وتعرفوا أحوالهم ،

(١) راجع كتاب تاريخ التشريع الإسلامى لاساتذنا المرحوم محمد بك الحضرى ص ٨٢ .

وعزفوا الصادق من غير الصادق ، وجعلوهم في الصدق مراتب ، ثم درسوا الأحاديث ووزنوها بالمعروف من هذا الدين بالضرورة ، والأحاديث المشهورة المستفيضة التي لا يشك في صدقها ، والقرآن الكريم ، فإن وجدوها متنافرة معها ردوها ، ثم اتجه الاعلام من الأئمة إلى تدوين الصحيح من الأحاديث ، فدون مالك موطأه ، وجمع سفيان بن عيينة كتاب الجوامع في السنن والآداب . وألف سفيان الثوري الجامع الكبير في الفقه والأحاديث ، وهكذا .

(ثانيهما) أن الفقهاء أهل الرأي أكثروا من الأفتاء بالرأى خشية أن يقعوا في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

٨٦ — ولقد كان العراق هو موطن الرأى كالعصر السابق ، لأن الفقهاء الذين تخرجوا فيه إنما تخرجوا على التابعين وتابعى التابعين الذين اشتهروا بالرأى وأكثروا من الأفتاء به . قال الدهلوى في كتابه حجة الله البالغة بعد أن ذكر أهل الحديث : كان يازاء هؤلاء في عصر مالك وسفيان وبعدهم قوم لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا ، ويقولون على الفقه بناء الدين ، فلا بد من إشاعته ، ويهابون رواية أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والرفع إليه ، حتى قال الشعبي : على من دون النبي أحب إلينا ، وقال ابراهيم أقول قال: عبد الله وقال علقمة أحب إلينا . ولم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرون به على استنباط الفقه على الأصول التي اختارها أهل الحديث ، لم تشرح صدورهم للنظر في أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها ، واتهموا أنفسهم في ذلك ، وكانوا يعتقدوا في أئمتهم أنهم في الدرجة العليا من التحقيق ، وكانت قلوبهم أميل شيء إلى أصحابهم ، كما قال علقمة : هل أحد منهم أثبت من عبد الله (بن مسعود) ، وقال أبو حنيفة : ابراهيم أفقه من سالم ، ولولا فضل الصحبة لقلت علقمة أفقه من ابن عمر ، وكان عندهم من الفطانة والحس وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء ما يقدرون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم . وكل ميسر لما خلق له ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، فهدوا الفقه على قاعدة التخريج ، اه ملخصاً . ونرى من هذا أنه

يجعل السبب في كون أهل العراق كان يسودهم الأخذ بالرأى هو اعتقادهم وجوب الفتيا وعدم هيبتهم المسائل والإجابة عنها ، والتفريع فيها ، واعتقادهم أن الفقه هو بناء الدين وهيبتهم التحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدم أخذهم بأقوال أهل البلداى الأخرى ، وتعصبهم لمشايخهم ، وتخرىج المسائل على أقوالهم .

٨٧ — ومهما تكن الأسباب التى جعلت العراقيين يكثرون من الرأى والحجازيين والشاميين يكثرون من التحديث ، فيجب أن نشير هنا إلى مانوهنا عنه سابقا ، وهو أن أهل الرأى والحديث يتفقون في أن الأخذ يجب أن يكون بالكتاب والسنة الصحيحة ، ثم يفترون بعد ذلك في أن أهل الحديث يتهيون الرأى ولا يتهيون الرواية عن الرسول ، ولا يأخذون بالرأى إلا مضطرين إذا لم يعرفوا حديثا ، وأما أهل الرأى فيتهيون التحديث ، ولا يتهيون الأفتاء متحملين تبعاته ، ويرجعون عنه إن صح عندهم بعد الأفتاء حديث ، وقد تضافرت بذلك الأخبار .

وقد ترتب على ذلك أن أهل الرأى يرفضون الأخذ بالأحاديت الضعيفة ، أما أهل الحديث فقد قبلوا الأخذ بها إذا لم يقد دليل على وضعها ، وكان الأمام مالك ، وهو إمام أهل الحديث في ذلك العصر مع أخذه بالرأى كثيرا ، يأخذ بالمنقطع ، والمرسل ، والموقوف ، وعمل أهل المدينة ، ولا يتجه إلى الرأى في نظر ابن القيم إلا إذا تعذر عليه وجود شيء من ذلك ^(١) . فقد جاء في كتاب

(١) يجب أن نقرر هنا أن فقهاء الأثر الذين قد كانوا مع مجانبتهم للرأى ، ومجانفتهم له إلا قليلا ، لاند منهم مالك فهو كما يقرر الشاطبي وغيره ، إذ كان يرد بعض الأحاديث لمعارضتها للقرآن أو لحديث آخر ، أو لأصل كل على من يتبع أحكام الشريعة . ولقد عقد لذلك الشاطبي في الموافقات فصلا قويا ، ذكر فيه أن عائشة وابن عباس وعمر بن الخطاب ردوا أحاديث لمخالفتها لبعض الأصول الإسلامية كقاعدة رفع الحرج ، وكانت تلك المخالفة سببا في تكذيبها النسبة إلى الرسول عندهم ، وذكر أن مالك اعتمد ذلك الأصل ، وهو رد الحديث إذا خالف القرآن أو القطعى ، أو الأصل العام ، ثم قال : « ألا ترى إلى قوله (أى قول مالك) في حديث غسل الأناء من ولوغ الكلب سبعا : « جاء الحديث ولا يدري ما حقيقته ، وكان يضعفه ويقول : يؤكل صيده فكيف يكره لعابه . وإلى هذا المعنى أيضا يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره : « وليس لهذا عندنا حد معروف ، ولا أمر معمول به فيه ، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، ولو شرط أحد الخيارات مدة مجهولة لبطل إجماعا ، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطا بالشرع ، فقد رجع إلى أصل إجماعى ، وأيضا فان قاعدة الفرع —

إعلام الموقعين لابن القيم : « وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابي على القياس وفي ذلك نظر^(١) .

— والجملة قطعية وهي تعارض هذا الحديث الظني . . . ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث : من مات وعليه صوم صام عنه والده ، وقوله عليه السلام « رأيت لو كان على أيك دين الحديث ، لما فاتته لئلا للقرآن الكلي المقرر في نحو قوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى ، ، « وأن ليس للانسان إلا ما سعى ، . . . وأنكر مالك حديث أ كفاء القذور التي طبخت من الابل والغنم قبل القسم (أى قسمة الغنائم في الحرب) تمويلا على أصل رفع الحرج الذى يعبر عنه بالمصالح المرسله ، فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه ، قاله ابن العربي ، ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تمويلا على أصل سد الذرائع ، ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرا ، لئلا للقرآن في قوله تعالى : « وأما تنكم [اللانئ أرضعنكم] ، ، وفي مذهبه من هذا كثير ، فالك كما ترى ، يرد الأحاديث لمخالفتها الأصول العامة ، ولقد قال في تعليل ذلك الشاطبي : « لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظني ،

وقد نقل الشاطبي في هذا المقام اختلاف الأئمة في أخذها بخبر الواحد عند معارضته الأصول ، كلاما هذا نصه : قال ابن العربي إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل بها ؟ قال الشافعي يجوز ، وتردد مالك في المسألة ، قال (أى ابن العربي) ومشهور قوله والذى عليه المعول أن الحديث ان عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه ، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب قال : « لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين ، أحدهما قول الله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عليكم ، الثاني أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في الكلب . وحديث الغرايا إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف ، وقد رد أهل العراق مقتضى حديث المصرة ، وهو قول مالك لما رآه مخالفا للأصول ، فإنه قد خالف أصل الحراج بالضمان ، ولأن متلف الشيء إنما يغرّم مثله أو قيمته ، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا ، وقال مالك فيه ليس بالموطأ ولا الثابت (راجع الموافقات الجزء الثالث ص ١٠ وما يليها طبعة الدمشقي) .

والمراد بحديث الغرايا ماروي عن زيد بن ثابت رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في الغرايا أن تباع بخرصها كيلا ، والغرايا جمع عربية وهي النخلة ، وهي في الأصل هبة ماعلى النخلة من تمر ، ثم أطلقت على الفرم نفسه ، فيجوز بيعه بمثلها ثمرا ، وتقديره يكون بالخرص والحدس ، وهذا البيع فيه مظنة الربا ، لأنه يجوز أن يكون أحد المبيعين أكثر كيلا من الآخر ، فيتحقق ربا الفضل ، ولكن رخص فيه النبي صلى الله عليه وسلم لأنه دفع للحرج عن أهل البيت الذى يكون عنده فضل تمر ، وليس عنده رطب جنى ، ولأن العرف جرى به ، ولأن التسامح يجري فيه ، وهو في الأصل عطية وعربة .

وحديث المصرة هو مارواه أبو هريرة : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لاتصروا الابل والغنم ، فمن ابتاعها بعد ، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك ؛ وإن شاء ردها وصاعا من تمر ، والتصرية حبس اللبن في الضرع أيا ما حتى يجتمع ويكثر ، فيظن المشزى أن درها كثير ، والمصرة هي التي صنع بها ذلك ، وقد رد مقتضى ذلك الحديث كثيرون من الفقهاء وضعفوه لما ذكره صاحب الموافقات آتفا .

ويستفاد من ذلك النقل أن فقهاء الأثر كانوا يردون بعض الأحاديث ، ويضعفونها ، إذ خالفت أصلا اسلاميا استقام عندهم ، وهذا مالك مع أخذه بالأحاديث المرسله ، والآثار المنقطعه ، يخالف الحديث إن خالف قاعدة معلومة من الكتاب والسنة ؛ وإنما يأخذون بالحديث ويطلبونه على الرأى إذا لم تكن ثمة قاعدة .

(١) إعلام الموقعين الجزء الأول ص ٢ ، والحديث المرسل هو الذى يذكره التابى .

٨٨ - هذه ماثرات مختلفة كانت تشار حول الآثار في ذلك العصر المزدهم بالأفكار ، وذلك المضطرب الواسع الذى اصطخب بالآراء المتنازعة ، وقد رفض قوم الاستدلال بها ؛ لشك في نسبتها إلى النبي ، وقوم استعانوا بها في فهم القرآن ، لا في زيادة أحكام على ما جاء به ، وقد طوت لجة التاريخ هاتين الطائفتين . وبقيت الطائفتان الأخريان ، التى استكثرت من الرأى ، ولم تقبل إلا الأخبار التى لاضعف فيها ، ولا شك في سندها ، فلا تقبل الضعيف ، ولو لم يقم الدليل على كذبه ، والتى استكثرت من الرواية وقللت من الرأى ، وكانت الهوة بينهما واسعة قبل عصر الشافعى .

٨٩ - أما في آخر عصر أبي حنيفة ، فقد أخذ الفريقان يتقاربان ، وذلك لالتقاء الفريقين واجتماعهما للندارسة والمذاكرة أو الجدل والمناظرة ، وأكثرهم يريدون رفع منار الشريعة ، ويرجون لها وقارا ، ولأنه لما وجد التدوين في عصرهم أخذ كل فريق يقرأ علم الآخر ، ولأن كثرة الحوادث ، وعدم تنهاها اضطرا أهل الحديث أن يخوضوا في الرأى ، وتدوين الصحاح ، وتمييزها ، وسهولة تعرفها ، وإطلاع أهل أهل الرأى على أكثر ما روى عن الصحابة عن النبي ، وتلقينهم لما رواه أهل البلدان المختلفة من أحاديث وآثار ، جعل بين أيديهم طائفة كبيرة من الأحاديث ، فتقاربوا بها من أهل الحديث .

فأبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة وفقهاء الرأى يقبل على دراسة الآثار وحفظها والاستشهاد بها على ما انتهى إليه من آراء ، فإن وجد رأيا ارتآه من قبل يخالف السنة عدل عنه إلى الرأى الذى يتفق مع الحديث : ولقد قال فيه ابن جرير الطبرى : « إنه كان يعرف بحفظ الحديث ، وإنه كان يحضر المحدث ، فيحفظ خمسين أو ستين حديثا ، ثم يقوم فيمليها على الناس ، . ومحمد صاحب الثانى لأب حنيفة يطلب الحديث ويأخذه عن الثورى ؛ ثم يلزم مالكاً رضى الله عنه ثلاث سنوات ، ويأخذ عنه ، وهكذا ترى الشقة بين أهل الرأى ، وأهل الحديث قد أخذت تضيق ، حتى تقاربا .

فلما جاء دور الشافعي من بعد ، كان هو الوسط الذي التقى فيه فقه أهل الرأي وأهل الحديث معا ، فلم يأخذ بمسلك أهل الحديث في قبولهم لكل الأخبار ما لم يقيم دليل على كذبها ، ولم يسلك مسلك أهل الرأي في توسيع نطاق الرأي ، بل ضبط قواعده ، وضيق مسلكه ، وعبدها ، وسهباها وجعلها سائغة . ولقد قال فيه الدهلوي في حجة الله البالغة : « نشأ الشافعي في أوائل ظهور المذهبين ، (أبي حنيفة ومالك) وترتيب أصولها وفروعها ، فنظر في صنيع الأوائل ، فوجد فيه أمورا كبحت عنانه عن الجريان في طريقهم » ، وموضع بيان القيود التي قيد نفسه بها هو فقهه .

٩٠ — قد بينا بإيجاز اختلاف فقهاء الرأي وفقهاء السنة ، ولكن ما الرأي الذي كان يجرى الكلام حوله ، أهو القياس الفقهي الذي هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم ، أم هو أعم من ذلك ؟ إن المتتبع لمعنى كلمة الرأي في عصر الصحابة والتابعين يجدها عامة لا تختص بالقياس وحده ، بل تشمله وتشمل سواه ، ثم إذا نزلنا إلى ابتداء تكوين المذاهب نجد فيها هذا العموم أيضا ، ثم إذا توسطنا في عصر المذاهب نجد كل مذهب يختلف في تفسير الرأي الجائز الأخذ به عن المذاهب الأخرى .

يفسر ابن القيم الرأي الذي أثر عن الصحابة والتابعين : « بأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب بما تتعارض فيه الأمارات » ، وإن الراجع لفتاوى الصحابة والتابعين ، ومن سلك مسلكهم ، يفهم من معنى الرأي ما يشمل كل ما يفتى فيه الفقيه في أمر لا يجد فيه نصا ، ويعتمد في فتواه على ما عرف من الدين بروحه العام ، أو ما يتفق مع أحكامه في جملتها في نظر المفتي ، أو ما يكون مشابها لأمر منصوص عليه فيها ، فيلحق الشبيه بشبيهه ، وعلى ذلك يكون الرأي شاملا للقياس ، والاستحسان^(١) ، والمصالح المرسلة ، والعرف .

(١) يعرف أبو الحسن الكرخي ، وهو من فقهاء الحنفية ، الاستحسان : « بأن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى غيره لدليل أقوى يقتضى العدول عن الدليل الأول المثبت لحكم هذه النظائر » ، ويدخل في هذا التعريف ما يقوله بعض الفقهاء من أن الاستحسان هو القياس الحنفى . وقد عرف —

وقد كان أبو حنيفة وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والعرف، ومالك وأصحابه يأخذون بالقياس وبالاستحسان والمصالح المرسلة، ولقد اشتهر الأخذ بالمصالح المرسلة في ذلك المذهب، ولذلك كانت فيه مرونة، وقابلية لكل ما يجد في شئون الناس في العصور المختلفة، مع أنه مذهب قد قلل من القياس، ولم يأخذ به كثيرا. وكذلك الاستحسان قد اتسع له المذهب المالكي، حتى لقد قال فيه مالك: «إنه تسعة أعشار العلم»، ولكن ذلك كله إذا لم يكن نص، ولا فتوى صحابي، ولا عمل لأهل المدينة.

جاء الشافعي فوجد ذلك الاستدلال المرسل للأحكام من غير نص يعتمد عليه، فلم يأخذ بذلك الاتجاه غير المقيد في استنباط الأحكام، ورأى أنه لا رأى في الشريعة إلا إذا كان أساسه القياس، بأن يلحق الأمر غير المنصوص على حكمه بالأمر الآخر المنصوص على حكمه، والرأى في هذه الحال حمل على النص، وليس بدعا في الشرع. أما الاستدلال المطلق والتعليل المطلق للأحكام من غير البناء على العلة في الأمر المنصوص على حكمه، فهو البدع في الشرع، ولذلك قال من استحسنت

— الاستحسان في المذهب المالكي بأنه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، وليس المراد مطلق مصلحة، بل المصلحة التي تجعل جانب الاستدلال بها أقوى، وبذلك يتم التوفيق مع قول ابن العربي في أحكام القرآن: «إن الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين»، وتعريف المالكية هذا — وفيه نظر — يتقارب مع تعريف الجنبية، ولقد قال الشاطبي في الموافقات: «إن مقتضى الاستحسان الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسنت لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشبهه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الفاعر في الجملة في أمثال تلك الأشياء المعروضة كالمسائل التي يقتضي فيها القياس أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة لذلك».

والمصالح المرسلة هي المصالح التي يتلقاها العقل بالقبول، ولا يشهد أصل خاص من الشريعة بالغائها أو اعتبارها، فما يشهد له الشارع بالألغام مرفوض بالاتفاق، وما يشهد له بالاعتبار يكون من الأوصاف المناسبة المقبولة فيقبل بالاتفاق، ويدخل في باب القياس.

والاستحسان والمصالح المرسلة متقاربان في المعنى في نظر المالكية، ألا ترى أنهم يعرفونه بأنه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي. فالاستحسان في جملة معناه عند المالكية يتقارب مع المصالح المرسلة، وبينهما فرق دقيق، ولعل النص الذي روى عن مالك بأن الاستحسان تسعة أعشار العلم المراد به المصالح المرسلة. ولهذا نحن نعددهما شيئين متباينين متباعين على النظر الحنفى الذي يقبل أحدهما ويرد الآخر، أما النظر للمالكي فيها متقاربان فية، وسنبين الفرق في موضعه إن شاء الله تعالى.

فقد الشرع . ولقد وضع للقياس ضوابطه وموازينه ، ودافع عنه وأيده ، حتى فاق الحنفية في تحريره وإثباته ، وحتى لقد قال الرازي في ذلك : « والعجيب أن أبا حنيفة كان تعويله على القياس ، وخصومه كانوا يذمونهم بسبب كثرة القياسات ، ولم ينقل عنه ، ولا عن أحد من أصحابه ، أنه صنف في إثبات القياس ورقة ، ولا أنه ذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة ، ولا أنه أجاب عن دلائل خصومه في إنكار القياس ، بل أول من قال في هذه المسألة ، وأورد فيها الدلائل ، هو الإمام الشافعي » .

فتوى الصحابي والتابعي وما عليه أهل المدينة

٩١ - وقد كانت من المسائل التي جرت حولها المناقشات ، وكان أهل الحديث والرأى يميلون إلى الأخذ بها - فتاوى الصحابة ، لأن الاتباع أولى من الابتداع ، ولأن الصحابة هم الذين شاهدوا ، فلرأيهم موضعه من الصواب ، أو مكانه من فهم الدين ، وإنهم أئمة يقتدى بهم ، ولقد تأثر بآرائهم أكثر الفقهاء . حتى لقد روى عن أبي حنيفة أنه كان يقول : « إذا لم أجد في كتاب الله ، ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم 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 ، فلي أن أجتهد ، كما اجهدوا ، وإذا كان ذلك قول أبي حنيفة أمام أهل الرأى في آراء الصحابة وأقوالهم ، فلا بد أن يكون غيره أكثر تأثراً بفتاواهم ، والمأثور عنهم رضوان الله تبارك وتعالى عليهم .

ولقد كثرت المأثور من فتاوى الصحابة في ذلك العصر كثرة عظيمة شغلت عقول الفقهاء ، واتخذوها نبراساً لهم في اجتهادهم ، فتأثروهم في اجتهادهم ، واتبعوا مثل طريقتهم ، وتأثروا بهم ، فاحترموا آراءهم ، وجعلوها معتمداً إذا لم يكن كتاب ولم يكن سنة ، فإذا اجتمعوا على رأى التزم من بعدهم من المجتهدين الأخذ به ، وإن قال أحدهم رأياً لم يعرف له مخالف ، أخذ الأكترون من الفقهاء به ، وإن اختلفوا فيما بينهم سار الكثيرون من المجتهدين على أن يختاروا من آرائهم ما يتفق مع نزعاتهم ، على ألا يخرجوا من دائرة هذه الآراء إلى غيرها .

سار الفقهاء في عصر التابعين والمجتهدين على ذلك النمط وإن لم يتخذوه أصلاً قائماً بذاته ، ولا قاعدة فقهية مستمدة من أصول الدين وأحكامه ، ولعلمهم إنما كانوا يفعلون ذلك ؛ لأنهم يرون أن الصحابة قد نزل القرآن على الرسول بشهودهم وعيانهم ، ولا بد أن يكونوا قد قبسوا جملة آرائهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس لأحد اجتهاد في أمر ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو يمت

إليه بسبب ، فهم لم يجعلوا آراءهم مجرد اجتهاد فقهي ، بل هي أقرب إلى السنة منها إلى الاجتهاد .

ثم أن اتباعهم كان باعتبارهم المعلمين الأول الذين بشروا بالفقه الإسلامي في الآفاق ، وأنهم النجوم ، التي أضاءت بنور الإسلام في الأرض .

٩٢ — جاء أبو حنيفة في ذلك العصر ، وتخرج على شيوخ الرأي وبعض أهل الأثر ، فتخرج على فقهاء العصر كله ، فكان طبيعياً أن يتأثر بذلك ، وقد تأثر به ، وقدمه على رأيه ، ولقد أثر عن الشافعي من بعد أنه كان يقول في آرائهم : « رأيتهم لنا خير من رأينا لأنفسنا »^(١) ولقد جاء في أعلام الموقعين : « قال الشافعي في الرسالة القديمة . . . هم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به عليهم ، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا »^(٢) .

وينقل ابن القيم عنه من كتابه اختلاف مالك : « العلم طبقات . الأولى الكتاب والسنة . الثانية الإجماع فيما ليس كتاباً ولا سنة . الثالثة أن يقول الصحابي ، فلا يعلم له مخالف . الرابعة اختلاف الصحابة . الخامسة القياس »^(٣) .

وهكذا . ولقد كان لرأي الصحابي مقامه في اجتهاد أبي حنيفة كما أشرنا ، وسنبين ذلك عند الكلام في أصوله ، وقد مهدنا له الآن .

أما مذهب التابعي فإن بعض فقهاء الحديث كانوا يؤثرونه على القياس ، وقد رأينا قول أبي حنيفة إن له أن يجتهد كما اجتهدوا .

٩٣ — ولنتقل إلى المسألة التي أثارها مالك واستمسك بها أشد الاستمساك رضى الله عنه ، وهي مسألة عمل أهل المدينة ، فقد أخذ بعمليهم ، لأن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة ، وبها نزل القرآن ، كما جاء في رسالة مالك إلى الليث ورد الليث عليه ، وقد كانت هذه المسألة مشار جدل كبير بين فقهاء هذا

(١) إعلام الموقعين الجزء الثاني ص ١٤٣

(٢) إعلام الموقعين الجزء الثاني ص ١٩١

(٢) إعلام الموقعين الجزء الثاني ص ١٧٩

العصر، ولقد ذكر ابن القيم أن أخذ مالك رضي الله عنه بعمل أهل المدينة لم يكن منه إلزاماً لغيرهم من أهل الأنصار، ولا على أنه حجة في الدين لا تصح مخالفته بحال، بل على أنه اختيار منه، ولقد قال في أعلام الموقعين: «ومالك نفسه منع الرشيد من ذلك (حمل الناس على العمل بمذهبه) وقد عزم عليه، وقال: «قد تفرق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد، وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم، وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة لجميع الأمة، وإنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل، ولم يقل قط في موطنه ولا غيره لا يجوز العمل بغيره، بل هو يخبر اخباراً مجرداً أن هذا عمل أهل بلده، فإنه رضى الله عنه وجزاه عن الإسلام خيراً ادعى إجماع أهل المدينة في نيف وأربعين مسألة، ثم هي ثلاثة أنواع: أحدها لا يعلم أن أهل المدينة خالفهم فيه غيرهم، والثاني ما خالف فيه أهل المدينة غيرهم، وإن لم يعلم اختلافهم فيه، والثالث ما فيه الخلاف بين أهل المدينة أنفسهم، ومالك رضى الله عنه لم يقل إن هذا إجماع الأمة الذى لا يحل خلافه»^(١) وقد جعل القسم الأول مقدماً على خبر الواحد، وذلك في الأمور النقلية أى الأمور التى لا تكون بالاجتهاد.

الفرق

٩٤ - التقى أبو حنيفة بآحاد من المتمين للفرق الإسلامية ، وتلقى العلم عن بعضهم ، ودرس آراءهم كما يدل على ذلك ما نقلناه من قبل ، كما بينا ، فكان من الحق أن نشير بألمامة موجزة إلى الفرق التي عاصرته ، ويظن أنه عرف آراءها ، وقد جادلها ، وهي :

١ - الشيعة

٩٥ - الشيعة أقدم الفرق الإسلامية ، وقد ظهروا بمذهبهم السياسي في آخر عصر عثمان رضي الله عنه ، ونما وترعرع في عهد علي رضي الله عنه ، إذ كان كلما اختلط رضي الله عنه بالناس ازدادوا إعجابا بمواهبه وقوة دينه وعلمه ، فاستغل الدعاة ذلك الإعجاب ، وأخذوا ينشرون نحلتهم بين الناس ، ولما جاء العصر الأموي ووقعت المظالم على العلويين . واشتد نزول أذى الأمويين بهم ، ثارت دفائن المحبة لهم والشفقة عليهم ، ورأى الناس في علي وأولاده شهداء هذا الظلم ، فاتسع نطاق المذهب الشيعي ، وكثرت أنصاره .

وقوام هذا المذهب : ١ - « أن الإمامة ليست من مصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين ، وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لشيء إغفالها ، وتفويضها إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوما عن الكبار والصغار ،^(١) .

٩٦ - وإن علي ابن أبي طالب كان هو الخليفة المختار من النبي صلى الله عليه وسلم ، وأنه أفضل الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم . ويظهر أن الشيعة ليسوا وحدهم الذين كانوا يرون تفضيل علي رضي الله عنه على سائر الصحابة ، بل إن بعض السابقين من الصحابة كان يرى ذلك ، ومنهم عمار بن ياسر ، والمقداد بن

(١) مقدمة ابن خلدون

الأسود، وأبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبدالله، وأبي بن كعب وحذيفة، وبريدة، وأبو أيوب، وسهل بن حنيف، وعثمان بن حنيف، وأبو الهيثم وخزيمة بن ثابت، وأبو الطفيل عامر بن وائلة، والعباس بن عبد المطلب وبنوه، وبنو هاشم كافة، وكان الزبير من القائلين به في بدء الأمر، ثم رجح، وكان من بني أمية قوم يقولون بذلك منهم خالد بن سعيد بن العاص، ومنهم عمر بن عبد العزيز (١).

ولم يكن الشيعة على درجة واحدة، بل كان منهم الغالون في تقدير علي وبنيه، ومنهم المعتدلون المقتصدون، وقد اقتصر المعتدلون في تفضيله على بقية الصحابة من غير تكفير لأحد، وقد حكى ابن أبي الحديد نحلة المعتدلين، وهو منهم. فقال: «كان أصحاب النجاة والخلاص والفوز في هذه المسألة، لأنهم سلكوا طريقة مقتصدة قالوا: هو أفضل الخلق في الآخرة وأعلام منزلة في الجنة، وأفضل الخلق في الدنيا، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب، وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه فانه عدو الله سبحانه وتعالى، وخالد في النار مع الكفار والمنافقين، إلا أن يكون ممن قد ثبتت توبته، ومات على توبته ووجهه. فأما الأفاضل من المهاجرين والأنصار الذين لولا الأمانة قبله، فلو أنكروا إمامتهم وغضب عليهم وسخط فعلهم، فضلا عن أن يشهر عليهم السيف، أو يدعو إلى نفسه، لقلنا أنهم من الهالكين، كما لو غضب عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم. لأنه قد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله قال له: حاربك حربى، وسلبك سلمى، وأنه قال: اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وقال له: لا يحبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق. ولكننا رأينا رضى إمامتهم، وبايعهم، وصلى خلفهم، وأنكحهم، وأكل فيهم، فلم يكن لنا أن نتعدى فعله، ولا نتجاوز ما اشتهر عنه، ألا ترى أنه لما برىء من معاوية برئنا منه، ولما لعنه لعناه، ولما حكم بضلال أهل الشام، ومن كان فيهم من بقايا الصحابة كعمرو بن العاص وعبدالله ابنه، وغيرهم — حكنا أيضا بضلالهم.

والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم إلا رتبة النبوة، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه، ولم نطعن في أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم، وعاملناهم بما عاملهم به عليه السلام،^(١).

٩٧ — أما الغالون المتطرفون من الشيعة، فقد رفعوا علينا إلى مرتبة النبوة حتى لقد زعم بعضهم أن النبوة كانت له، وأن جبريل أخطأ، وذهب إلى النبي صلى الله عليه وسلم^(٢) بل أن منهم من رفع علينا إلى مرتبة الآله، وقالوا له هو أنت (الله) ومنهم من زعم أن الآله حل في الأئمة، على وبنيه، وهو قول يوافق مذهب النصارى في حلول الآله في عيسى، ومنهم من ذهب إلى أن روح كل إمام حلت فيه الألوهية تنتقل إلى الإمام الذي يليه.

أكثر الشيعة الأمامية على أن آخر أمام يفرضونه لا يموت، بل هو حي يرزق باق حتى يرجع فيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً. فطائفة قالت إن علي ابن أبي طالب حي لم يموت وهم السبئية، وطائفة قالت إن محمد ابن الحنفية حي برضوى عنده غسل وماء، وطائفة قالت: إن يحيى بن زيد لم يصلب ولم يقتل بل هو حي يرزق، والأثنا عشرية يقولون أن الثاني عشر من أئمتهم وهو محمد ابن الحسن العسكري ويلقبونه بالمهدي دخل في سرداب بدارهم بالحلة وتغيب حين اعتقل مع أمه، وغاب هنالك، وهو يخرج آخر الزمان، فيملاً الأرض عدلاً. وهم ينتظرونه لذلك. ويقفون كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب، وقد قدموا مركبا، فيهتفون باسمه، ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى الليلة الآتية.. وبعض هؤلاء يقول إن الإمام الذي مات سيرجع إلى حياته الدنيا، ويستشهدون لذلك بما وقع في القرآن الكريم من قصة أهل الكهف، والذي مر على قرية، وقتل بني إسرائيل حين ضرب بعضهم البقرة التي أمر بدبحها^(٣).

(١) شرح نهج البلاغة.

(٢) وهم القرابية وسماوا بذلك لأنهم قالوا إنه يشبه النبي صلى الله عليه وسلم كما يشبه الغراب الغراب.

(٣) مقدمة ابن خلدون بتصرف.

وبعض الشيعة خلطوا بهذه الآراء آراء اجتماعية خطيرة مفسدة للنسل هادمة للأديان ، فاستحلوا الخمر والميتة ونكح المحارم ، وتأولوا قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ، إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات » .

وزعموا أن ما في القرآن من تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير كناية عن قوم يلزم بعضهم ، مثل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية . وكل ما في القرآن من الفرائض التي أمر الله بها كناية عن تلزم موالاتهم ، مثل علي والحسن والحسين وأولادهم^(١) ٩٨ — ومن ذلك نرى أن الشيعة مزيج من الآراء ، ومضطرب لكثير من الأفكار ، ونحلة قد ضلت بها أوهام كثيرة ، ودخلت عليها خواطر باطلة ومبادئ من ملل قديمة ، وقد أرادوا أن يلبسوها بلباس الإسلام ، فضافت عن أن تسع بعضهم عقيدة الإسلام السامية النقية ؛ وهي عقيدة التوحيد .

وقد تسامل بعض العلماء الأوروبيين عن أصل الشيعة ، وفيها مبادئ لا شك أن بعضها دخيل في الإسلام ، فقد ذهب الأستاذ وهوسن إلى أن العقيدة الشيعية نبتت من اليهودية^(٢) أكثر مما نبتت من الفارسية ، مستدلاً بأن مؤسسها عبد الله ابن سبأ وهو يهودي .

ويميل الأستاذ دوزي إلى أن أصلها فارسي ، فالعرب تدين بالخرية ، والفرس يدينون بالملك ، وبالوراثة في البيت المالكة ، ولا يعرفون معنى لانتخاب الخليفة ، وقد مات محمد ولم يترك ولداً ، فأولى الناس بعده ابن عمه علي بن أبي طالب ، فمن أخذ الخلافة منه ، كأبي بكر وعمر وعثمان والأمويين ، فقد اغتصبها من مستحقها . وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها معنى إلهي ، فنظروا هذا النظر نفسه إلى علي وذريته ، وقالوا إن طاعة الإمام أول واجب ، وأن طاعته طاعة الله^(٣) .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ، والمخطوط للمقرئبي .

(٢) إن هذا رأى الشعبي كما جاء في العقد الفريد .

(٣) فجر الاسلام للأستاذ أحمد أمين .

ويقول فان فلوتن : قد ثبت بالفعل أن من مذاهب الشيعة ما كان مباءة للعقائد الآسيوية القديمة ، كالبودية والمناوية وغيرهما (١) .
والحق الذى لا مرية فيه أن الشيعة كانت مع تقديسها لآل البيت — مسترادا لكثير من الديانات القديمة الآسيوية ، ففيها من المذاهب الهندية مبدأ التناسخ الذى يقول إن روح الإنسان تنتقل إلى إنسان غيره ، فقد طبق بعضهم ذلك المذهب على أمتهم ، وقالوا إن روح الإمام تنتقل إلى الذى يليه . وأخذ غير المسلمين من البرهمية القديمة والمسيحية مبدأ حلول الأله في الإنسان ، وأخذوا من اليهودية شيئاً كثيراً ، وقال ابن حزم في بيان أن عقيدة بقاء بعض الأئمة مأخوذة من اليهودية : « سار هؤلاء في سبيل اليهود القائلين إن الياس عليه السلام وفتحاس ابن العازار بن هارون عليه السلام أحياء إلى اليوم ، وسلك هذا السبيل بعض الصوفية فزعموا أن الخضر والياس عليهما السلام حيان إلى الآن ، وادعى بعضهم أنه يلقي الياس في الفلوات واخضر في المروج والرياحين وأنه متى ذكر حضر على ذكره ، (٢) .

وهكذا نرى الشيعة كان فيها خليط من أهواء وملل ونحل قديمة دخلت على المسلمين لإفساد الإسلام ، أو تحت تأثير التربية والآلف ، فدخلوا في الإسلام ، ولم يستطيعوا نزع القديم .

هذه الإمامة موجزة بينت أحوال الشبهة إجمالاً ، وزيد بعد ذلك أن نذكر بعض فرقه المشهورة وتاريخ نشأتها ، لتكون على بينة من أدوار هذه الفرقة فنقول : —
٩٩ — السبئية : هم أتباع عبد الله بن سبأ وكان يهودياً من أهل الحيرة ، أظهر الإسلام ، وأمه أمة سوداء ، ولذلك يقال له ابن السوداء ، وقد كان من أشد الدعاة ضد عثمان ، وقد تدرج في نشر أفكاره ومفاسده بين المسلمين ، وأكثرها موضوعها على رضى الله عنه .

(١) السيادة العربية .

(٢) الفصل ج ٤ ص ١٨٠

أخذ ينشر أولاً بين الناس أنه وجد في التوراة أن لكل نبي وصياً ، وأن علياً وصى محمد ، وأنه خير الأوصياء ، كما أن محمداً خير الأنبياء . ثم حكم بأن محمداً سيرجع إلى الحياة الدنيا ، وكان يقول عجبت لمن يقول برجة عيسى ، ولا يقول برجة محمد ، واستدل على ذلك بقوله تعالى : « ان الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد ، ثم تدرج من هذا إلى الحكم بالوهية على رضى الله عنه ، ولقد هم هذا بقتله إذ بلغه عنه ذلك ، ولكن نهاه عبد الله بن عباس ، وقال له : إن قتلته اختلاف عليك أمحبابك ، وأنت عازم على العود لقتال أهل الشام ، فنفاه على إلى سباط المدائن . ولما قتل رضى الله عنه استغل ابن سبأ محبة الناس له كرم الله وجهه ، وأخذ ينشر حوله الأكاذيب التى تجود بها مخيلته إضلالاً للناس وإفساداً ، فصار يذكر للناس « أن المقتول لم يكن علياً وإنما كان شيطانا تصور للناس فى صورته ، وأن علياً صعد إلى السماء ، كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام ، وقال : كما كذبت اليهود والنصارى فى دعواهما قتل عيسى ، كذلك كذبت الخوارج فى دعواهم قتل على ، وإنما رأى اليهود والنصارى شخصا مصلوبا شبهوه بعيسى ، كذلك القائلون بقتل على رأوا قتيلاً يشبه علياً ، فظنوا أنه على . وقد صعد إلى السماء ، وأن الرعد صوته ، والبرق تبسمه ، ومن سمع من السبئين صوت الرعد يقول السلام عليك يا أمير المؤمنين . وقد روى عمر بن شرحبيل أن ابن سبأ قيل له أن علياً قد قتل ، فقال : ان جئتمونا بدماعه فى صرة لم نصدق بموته ، لا يموت حتى ينزل من السماء ، ويملك الأرض بحذافيرها ، ^(١) .

١٠٠ — الكيسانية : ^(٢) هم أتباع المختار بن عبيد الثقفى ، وقد كان خارجياً ، ثم صار من شيعة على رضى الله عنه . وقد قدم الكوفة حين قدم إليها مسلم بن عقيل

(١) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى .

(٢) نسبة إلى كيسان قيل أنه مولى لعلى رضى الله عنه . وقيل أنه تلميذ لمحمد ابن الحنفية ، وقيل إنه أبو عمرة مولى بجيلة كان يحرص المختار الثقفى ، وقد شهد له بأن محمد ابن الحنفية سمح بأن يدعو المختار باسمه ، والشهرستانى فى الملل والنحل يعد أتباع المختار : فرقة غير الكيسانية ، ولكنه يقول فى المختار صار شيعياً كيسانياً . فكان المختار اتبع جملة الشيعة الكيسانية .

من قبل الحسين رضى الله عنه ، ليعلم حالها . ويخبر ابن عمه بأمرها . وقد أحضر عبيد الله بن زياد المختار ، وضربه ، ثم حبسه إلى أن قتل الحسين ، فشفع له زوج أخته عبد الله بن عمر ، فأطلق سراحه على أن يخرج من الكوفة فخرج إلى الحجاز ، وقد أثر عنه أنه قال في أثناء سيره : « سأطلب بدم الشهيد المظلوم المقتول سيد المسلمين ، وابن بنت سيد المرسلين الحسين بن علي . فوريك لأقتلن بقتله عدة من قتل على دم يحيى بن زكريا ، ثم لحق بابن الزبير . وبايعه على أن يوليه أعماله إذا ظهر ، وقاتل معه أهل الشام ثم رجع إلى الكوفة بعد موت يزيد ، وقال للناس « إن المهدي ابن الوصي بعثني إليكم أمينا ووزيرا ، وأمرني بقتل الملحدين والطلب بدم أهل بيته ، والدفع عن الضعفاء » .

ولقد زعم أنه جاء من قبل محمد بن الحنفية؛ لأنه ولى دم الحسين رضى الله عنه ، ولأن محمداً رضى الله عنه كان ذا منزلة بين الناس، امتلأت القلوب بحبته؛ إذ كان كما قال الشهرستاني كثير العلم غزير المعرفة، رواد الفكر، مصيب النظر في العواقب، وقد أخبره أبوه أمير المؤمنين على رضى الله عنه أخبار الملاحم ، ولكن أعان محمد بن الحنفية البراءة من المختار على الملائمة من الأمة ، وعلى مشهد من العامة ، إذ بلغت أوهامه وأكاذيبه ، وعرف خبيء نيته . ومع تلك البراءة فقد تبع المختار هذا بعض الشيعة ، وأخذ هو يتكهن بينهم ، ويسجع سجعا يشبه سجع الكهان ، حتى روى أنه كان يقول « أما ورب البحار ، والنخيل والأشجار ، والمهامه والقفار ، والملائكة الأبرار لأقتلن كل جبار ، بكل لدن خطار ، ومهند بتار . . . حتى إذا أقت عمود الدين ، ورأيت شعب صدع المسلمين ، وشفيت غليل صدور المؤمنين ، لم يكبر على زوال الدنيا ، ولم أحفل بالموت إذا أتى » .

وقد أخذ المختار في محاربة أعداء العلويين ، وأكثر من القتل الذريع فيهم ، ولم يعلم أن أحداً اشترك في قتل الحسين إلا أسكن نأتمه ، فحبه ذلك في نفوس الشيعة ، فالتفوا حوله ، وأحاطوا به ، وثاروا معه ، ولكن هزم في قتال مصعب ابن الزبير وقتل .

١٠١ - (ا) وعقيدة الكيسانية لا تقوم على الوهية الأئمة ، كالسبئية الذين يعتقدون حلول الجزء الإلهي في الإنسان كما بينا ، بل تقوم على أساس أن الإمام شخص مقدس ، ويبدلون له الطاعة ، ويثقون بعلمه ثقة مطلقة ، ويعتقدون فيه العصمة عن الخطأ لأنه رمز للعلم الإلهي .

(ب) ويدينون كالسبئية برجعة الامام ، وهو في نظرهم بعد علي والحسن والحسين محمد بن الحنفية ، ويقول بعضهم إنه مات ، وسيرجع ، وبعضهم ، وهم الأكثرون يعتقدون أنه لم يميت ، بل هو بجبل رضوى عنده غسل وماء ، وقد كان من هؤلاء كثير عزة إذ يقول :

ألا ان الأئمة من قريش	ولاية الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنه	هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر	وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقود الخيل يتبعه اللواء
تغيب لا يرى عنهم زمانا	برضوى عنده غسل وماء

(ج) ويعتقدون البداء وهو أن الله سبحانه وتعالى يغير ما يريد تبعا لتغير علمه ، وأنه يأمر بالشيء ثم يأمر بخلافه . وقد قال الشهرستاني : « وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء ، لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال أما بوحى يوحى إليه ، وأما برسالة من قبل الامام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء ، وحدث حادثة ، فإن وافق كونه قوله جعله دليلا على دعواه وإن لم يوافق قال قد بدا لربكم » .

ويعتقدون أيضا تناسخ الأرواح ، وهو خروج الروح من جسد وحلولها في جسد آخر . وقد علمت أن هذه الفكرة مأخوذة من الفلسفة الهندية القديمة .

(د) وكانوا يقولون « ان لكل شيء ظاهراً أو باطناً ، ولكل شخص روحا

ولكل تنزيل تأويلا ، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة ، والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في شخص الإنسان ، وهو العلم الذي آثر على عليه السلام

به ابنه محمد بن الحنفية ، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الامام حقاً (١) .
وترى من هذا الذى ذكرناه وهو بعض مخاريقهم أنهم جانبوا مبادئ الاسلام ،
وبعدوا عن روحه ، ورفعوا الأئمة إلى مراتب النبيين ، وكأنهم اعتقدوا أن رسالة
النبي صلى الله عليه وسلم ما انتهت بموته ، بل بقيت في بيته من بعده .
١٠٢ - الزيدية : هذه الفرقة هي أقرب فرق الشيعة إلى الجماعة الإسلامية ،
وهي لم تغل في معتقداتها ، ولم يكفر الأكترون منها أحداً من أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم الأولين ، ولم ترفع الأئمة إلى مرتبة الآله ، ولا إلى مرتبة النبيين .
وأمامها زيد بن علي بن الحسين رضى الله عنه ، خرج على هشام بن عبد الملك
بالسكوفة ، فقتل وصلب بكناسة السكوفة كما أشرنا ، وقوام مذهبه وهو مذهب هذه
الفرقة إلى أن عراها التغيير .

(ا) أن الإمام منصوص عليه بالوصف، لا بالإسم ، وأوصاف الإمام التي
قالوا إنه لا بد من وجودها حتى يكون إماماً يبايعه الناس ، هي كونه فاطمياً ورعاً
عالماً سخياً يخرج داعياً الناس لنفسه . وقد خالفه في شرط الخروج كثير من الشيعة
وناقشه في ذلك أخوه محمد الباقر . وقال له على قضية مذهبك والدك ليس بإمام
فإنه لم يخرج قط ولا تعرض للخروج (١) .

(ب) أنه تجوز إمامة المفضل فمكان هذه الصفات عندهم للإمام الأفضل
الكامل ، وهو بها أولى من غيره فإن اختار أولوا الحل والعقد في الأمة إماماً لم
يستوف بعض هذه الصفات ، وبايعوه صحت إمامته ولزمت بيعته ، وبنوا على
ذلك الأصل صحة إمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ، وعدم تكفير
الصحابة ببيعتهما . فكان زيد يرى ، أن على بن أبي طالب أفضل الصحابة إلا أن
الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها . وقاعدة دينية رعوها ، من تسكين
ثائرة الفتنة ، وتطيب قلوب العامة ، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان
قريباً ، وسيف أمير المؤمنين على رضى الله عنه من دماء المشركين لم يجف ،

والضغائن في صدور القوم ، من طلب الثأر ، كما هي ، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد ، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتودد والتقدم بالسنن ، والسبق في الإسلام والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) .

وقد خذل زيدا أكثر الشيعة لقوله ذلك . ولكن قد قال البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق . « لما استحر القتال بينه (زيد) وبين يوسف بن عمرو الثقفي قالوا إنا نصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا رأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدك علي بن أبي طالب . فقال زيد : إني لا أقول فيهما إلا خيراً . وإنما خرجت علي بنى أمية الذين قتلوا جدى الحسين ، وأغاروا على المدينة يوم الحرة ، ثم رموا بيت الله بحجر المتجنيق والنار ، ففارقوه عند ذلك » .

(ح) ومن مذهب الزيدية جواز خروج إمامين في قطرين مختلفين بحيث يكون كل واحد منهما إماماً في قطره الذي خرج فيه مادام متحلياً بالأوصاف التي بينهاها ، ويفهم من هذا أنهم لا يجوزون قيام إمامين في قطر واحد . لأن ذلك يستدعي أن يبایع الناس لإمامين ، وذلك منهي عنه بصریح الأثر .

(د) وقد كان الزيدون يعتقدون أن مرتكب السكيرة مخلد في النار ما لم يتب توبة نصوحا ، وهم قد اقتبسوا ذلك من المعتزلة الذين يقولون هذه المقالة ، وذلك لأن زيدا رحمه الله كان ينتحل نحلة المعتزلة ، إذ كان ذا صلة بواصل بن عطاء شيخهم وأخذ عنه آراءها في الاصول . وروى أن ذلك كان من أسباب بعض سائر الشيعة له ، إذ أن واصلا كان يرى « أن علي بن أبي طالب في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل ، وأصحاب الشام ، ما كان على الصواب بيقين ، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه » ^(٢) ، وذلك أمر لا يرضى الشيعة . ولما قتل زيد بايع الزيدون ابنه يحيى ، ثم قتل هو أيضا ، ثم بويع بعد يحيى محمد الامام ، وابراهيم

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ، وتلك الرواية محل نظر . لأن المعروف في تاريخ المعتزلة أنهم الشيعة

المعتزلة ، وكثير من الشيعة يذهبون في العقائد مذهب المعتزلة .

الامام فقتلهم ما أبو جعفر المنصور ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك ، ومالوا عن القول بامامة المنصور ، ثم أخذوا يطعنون في الصحابة كسائر الشيعة فذهبت عنهم بذلك أولى خصائصهم .

١٠٣ — الأمامية ^(١) وهم القائلون بأن إمامة علي ثبتت بالنص عليه بالذات من النبي صلى الله عليه وسلم نصاً ظاهراً وبقينا صادقاً من غير تعريض بالوصف ، بل إشارة بالعين ، وعلى نص على من بعده ، وهكذا كل إمام . قالوا وما كان في الدين أمر أهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقتة على فراغ قلب من أمر الأمة ، فإنه إذ بعث لرفع الخلاف ، وتقرير الوفاق لا يجوز أن يفارق الأمة ، ويتركها هملاً ، يرى كل واحد منهم رأياً ، ويسلك كل واحد منها طريقاً ، لا يوافق عليه غيره ، بل يجب أن يعين شخصاً هو المرجوع إليه ، وينص على واحد هو الموثوق به ، والمعول عليه ^(١) . ويستدلون على تعيين علي رضي الله عنه بالذات ببعض آثار عن النبي صلى الله عليه وسلم يدعون صدقها وصحة سندها ، مثل « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه . » ومثل « أقضاكم على ، وغير ذلك من الآثار التي يدعون صحتها . ويشك علماء الحديث من الجماعة في بعضها ، ويستدلون أيضاً باستنباطات من أمور كلف النبي عليه القيام بها وكلف غيره أخرى ، فيستنبطون مثلاً من تكليف النبي عليه قراءة سورة براءة دون أبي بكر أنه أولى بالخلافة ، ويستنبطون من إرسال أبي بكر وعمر في بعث أسامة مؤمراً عليهما بجدارة على بالخلافة دونهم لأنه ما أمر عليه قط ، وهكذا استدلالاتهم وهي كثيرة . من هذا النوع .

١٠٤ — وقد اتفق الإمامية على خلافة الحسن ، ثم الحسين بعد علي ، واختلفوا بعد ذلك في سوق الإمامة ولم يثبتوا على رأى واحد ، بل انقسموا فرقاً ، عداها بعضهم نيفاً وسبعين ، وأعظمها فرقان : الاثنا عشرية والاسماعيلية .

الاثنا عشرية : أما الأولون فيرون أن الخلافة بعد الحسين لعلى زين العابدين ثم لمحمد الباقر بن زين العابدين ، ثم لجعفر الصادق بن الباقر ، ثم لابنه موسى

الكاظم ، ثم لعلي الرضا ثم لمحمد الجواد ، ثم لعلي الهادي ، ثم للحسن العسكري ، ثم لمحمد ابنه ، وهو الإمام الثاني عشر . ويقولون أنه دخل سرداباً في دار أبيه بسر من رأى ، وأمه تنظر إليه ، ولم يعد بعد ، ثم اختلفوا في سنه ، فقيل كانت سنه إذ ذاك أربع سنوات ، وقيل ثمان سنوات ، وكذلك اختلفوا في حكمه ، فقال بعضهم إنه كان في هذه السن عالماً بما يجب أن يعلمه الإمام ، وإن طاعته كانت واجبة ، وقال آخرون كان الحكم لعلماء مذهبه حتى بلغ ، فوجبت طاعته .

١٠٥ — الاسماعيلية : وهي طائفة من الشيعة الأمامية انتسبت إلى إسماعيل بن

جعفر ، ويسمون أيضاً الباطنية ، لقولهم بالإمام الباطن .

تقول هذه الطائفة أن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه إسماعيل بنص من أبيه ، وفائدة النص ، وإن كان قد مات قبل أبيه ، إنما هو بقاء الإمامة في عقبه ، ثم انتقلت الإمامة من إسماعيل إلى محمد المسكوتوم ، وهو أول الأئمة المستورين وبعد محمد المسكوتوم ابنه جعفر المصدق ، وبعده ابنه محمد الحبيب ، وهو آخر المستورين ، وبعده ابنه عبدالله المهدي الذي ملك المغرب ، وملك بعده بنوه مصر ، وهم الفاطميون^(١) . وقد اضطهدت تلك الطائفة في أول أمرها فيمن اضطهد ، حتى فر معتنقو مذهبها إلى فارس ، وهناك خالط المذهب آراء الفرس القديمة وغيرها ، وقام فيها رجال ذوو أهواء ، يقضون لباتهم باسم الدين فتولوا زعامتها .

أول ناشري دعوتها رجل يقال له ديسان أخذها عن عبدالله القداح ونشرها في بلاد فارس ، ثم بدا له أن ينشرها في قلب الدولة ، فجاء إلى البصرة ، ودعا الناس سرّاً ، وجذب إليه رجلاً من وجهاء اليمن كان يزور مقابر أهل البيت ، فاتفقا على بث الدعوة لآل البيت في اليمن ونفذ ما دبرا . ثم أرسل القداح رجلين إلى المغرب لسهولة إنقيادها للدعاة ، وقال لهما احرضا الأرض ، حتى يأتي صاحب البذر ، ثم سال سبيل الدعوة الشيعية في بلاد المغرب ، حتى أخذ الفاطميون ملك الأغلبة في أفريقية ثم اقتطعوا مصر من الخليفة العباسي على ما هو معلوم في التاريخ .

(١) مقدمة ابن خلدون .

٢ - الخوارج

١٠٦ - هم أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن اعتقادهم، وحماسة لأفكارهم وشدة في تدينهم في الجملة، واندفاعاً وتهوراً فيما يدعون إليه، وما يفكرون فيه، وهم في اندفاعهم وتهورهم يستمسكون بألفاظ قد أخذوا بظواهرها، وظنوها ديناً مقدساً لا يحدد عنه مؤمن، ولا يخالف سبيله إلا من مالت به نفسه إلى البهتان، ودفعته إلى العصيان. استرعت ألبابهم كلمة لا حكم إلا لله، فاتخذوها ديناً ينادون به في وجوه مخالفيهم، ويقطعون به كل حديث، فكانوا كلوا رأوا علياً يتكلم قذفوه بهذه الكلمة وقد روى أنه رضى الله عنه قال في شأنهم عند ما قالوها وكرروا قولها - كلمة حق يراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمره إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به النية، ويقاتل به العدو، وتؤمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوى، حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر.

وقد استهوتهم فكرة البراءة من عثمان وعلي والحكام الظالمين، حتى احتلت أفهامهم. واستولت على مداركهم استيلاء تاماً، وسدت عليهم كل طريق للوصول إلى الحق، فمن تبرأ من عثمان وعلي وطلحة والزبير والظالمين من بني أمية سلكوه في جمعهم. وتساحوا معه في مبادئ أخرى من مبادئهم ربما كانت أشد أثراً والخلاف فيها يبعده عنهم أكثر من الخلاف في هذا التبرؤ.

خرج ابن الزبير على الأمويين فناصروه ووعدهوه البقاء على نصرته والقتال في صفه، ولما علموا أنه لا يتبرأ من أبيه وطلحه وعلي وعثمان نابذوه وفارقوه.

ولما ناقش عمر بن عبد العزيز شوذبا الخارجي كان محز الخلاف. ومفصل المناقشة هو التبرؤ من أهل بيته الظالمين، مع إقرار الخوارج أنه خالفهم، ومنع استمرار ظلمهم، ورد إلى الناس مظالمهم، ولكن استحوذت عليهم فكرة

التبرؤ فكانت الحائل بينهم وبين الدخول في غمار الجماعة الإسلامية .
١٠٧ - وإنهم ليسهبون في استحواذ الألفاظ البراقة على نفوسهم وإستيلائها على مداركهم ، اليعقوبيين الذين ارتكبوا أقصى الفظائع في الثورة الفرنسية ، فقد استولت على هؤلاء الفاظ الحرية والمساواة والأخاء ، وباسمها قتلوا الناس وأهرقوا الدماء ، وأولئك استولت عليهم ألفاظ الإيمان ، ولا حكم إلا لله ، والتبرؤ من الظالمين ، وباسمها أباحوا دماء المسلمين ، وخضبوا البلاد الإسلامية بالدماء ، وشنوا الغارة في كل مكان ، ويظهر أن الحماسة التي امتازوا بها كانت هي الوحدة الجامعة بينهم وبين اليعقوبيين ، وما صدر عن الفريقين من أعمال متشابهة ما كان إلا لهذه الحماسة وقوة العاطفة . قال العلامة جوستاف لوبون في وصف اليعقوبيين في كتابه الثورة الفرنسية « وتوجد النفسية اليعقوبية خاصة عند ذوى الأخلاق المتحمسة الضيقة ، وتتضمن هذه النفسية فكراً قاصراً عنيداً ، يجعل اليعقوبى كثير السذاجة ، ولما كان لهذا لا يدرك من الأمور إلا علائقها الظاهرية ، فانه يظن أن ما يتولد في روحه من الصور الوهمية حقائق ، ويفوته إرتباط الحوادث بعضها ببعض ، وما ينشأ عن ذلك من النتائج ، ولا يحوله بصره عن خياله أبدأ ، إذن فاليعقوبى لا يقترف الآثام لتقدم منطقته العقلى ، إذ لا يملك منه إلا قليلا ، وإنما يسير مستيقنا وعقله الضعيف يخدم اندفاعاته ، حيث يتردد ذو المدارك السامية فيقف » .

وإن هذا الوصف البديع لليعقوبيين هو وصف كامل صحيح لأكثر نواحي الخوارج النفسية . وسترى فيما يلى من الحوادث والمنقاشات ما يؤيد ذلك ، ويثبت صحته .

١٠٨ - ولم تكن الحماسة والتمسك بظواهر الألفاظ ، فقط هي الصفات الواضحة في الخوارج ، بل هناك صفات أخرى ، منها حب الفداء والرغبة في الموت والاستهداف للمخاطر من غير داع قوى يدفع إلى ذلك ، وربما كان منشأ ذلك هو ساء عند بعضهم واضطراباً في أعصابهم ، لا مجرد الشجاعة والتمسك بالمذهب فقط . وإنهم ليسهبون في ذلك النصارى الذين كانوا تحت حكم الغرب في الأندلس .

فقد أصاب فريق منهم هوس جعلهم يقدمون على أسباب الموت وراء عصبية جامحة، وفكرة فاسدة . وقرأ ما كتبه السكونت هنرى دى كاسترى فى وصفهم ، فإنك سترى وصفا ينطبق فى كثير من النواحي على الخوارج ، فقد قال : « أراد كل واحد (من هؤلاء النصارى) أن يذهب إلى مجلس القضاء ليسب محمداً ويموت ، فتقاطروا عليه أفواجا أفواجا ، حتى تعب الحجاب من ردهم ، وكان القاضى يصم الأذان كيلا يحكم عليهم بالإعدام . والمسلمون مشفقون على هؤلاء المساكين ويظنونهم من المجانين ، ولقد كان من الخوارج من يقاطع عليا فى خطبته ، بل من يقاطعه فى صلاته ومن يتحدى المسلمين محتسبا الله فى ذلك ، ظاناً أنه قرابة يتقرب بها إليه . ولما قتلوا عبدالله بن خباب بن الأرت ، وبقروا بطن جاريتيه وقال لهم على . ادفعوا إلينا قتلته . قالوا : كلنا قتله . فقاتلهم على حتى كاد يبيدهم ، ولم يمنع ذلك بقيتهم من أن يسيروا فى طريقتهم ، موغلين فى الدعوة إليها والحماسة لها ، فيبينهم وبين أولئك النصارى شبه قريب من هذه الناحية .

فالإخلاص للإسلام كان صفات كثيرين منهم ، وإن كان معه هوس بفكرة فيه ، والتأثر بناحية واحدة من نواحيه ، يروى أن عليا رضى الله عنه أرسل اليهم ابن عباس يناقشهم ، فلما وصل اليهم رحبوا به وأكرموه ، فرأى منهم جباها قرحة لطول السجود ، وأيديا كثفنت الأبل ، عليهم قص مرحضة^(١) . فإخلاصهم لدينهم فى الجملة أمر لا موضع فيه لارتياب ، ولكنه إخلاص قد عراه ضلال فى فهم الدين وإدراك لبه ومرماه ، فالمسلم المخالف لهم لا عصمة لديه ، بينما الذى دمه معصوم ، قال أبو العباس المبرد فى الكامل « من طريف أخبارهم أنهم أصابوا مسلما نصرانيا فقتلوا المسلم ، وأوصوا بالنصرانى ، وقالوا احفظوا ذمة نبيكم ... لقيهم عبدالله ابن خباب وفى عنقه مصحف ، ومعه امرأته وهى حامل ، فقالوا : إن الذى فى عنقك ليأمرنا أن نقتلك .. قالوا فما تقول فى أبى بكر وعمر ؟ فأثنى خيراً . قالوا فما تقول فى على قبل التحكيم وفى عثمان فى ست سنين فأثنى خيراً . قالوا : فما تقول

في التحكيم؟ قال أقول إن عليا أعلم بكتاب الله منكم، وأشد توقيا على دينه وأنفذ بصيرة. قالوا: انك لست تتبع الهدى، إنما تتبع الرجال على أسماؤها، ثم قربوه إلى شاطئ النهر فذبحوه.. وساموا رجلا نصرانيا بنخلة له. فقال: هي لكم. فقالوا: والله ما كنا لناخذها إلا بشمن. قال: ما أعجب هذا أتقتلون مثل عبدالله بن خباب ولا تقبلوا منا ثمن نخلة!.

١٠٩ — ولماذا كان التعصب للفكرة، والهوس لها، والشدد فيها مع الخشونة في الدفاع عنها، والتهور في الدعوة إليها، وحمل الناس عليها بقوة السيف، والعنف والقسوة بدرجة لارفق فيها، وبحال لا تتفق مع سماحة هذا الدين؟ السبب في ذلك فيما اعتقد أن الخوارج كان أكثرهم من عرب البادية، وقليل منهم كان من عرب القرى، وهؤلاء كانوا في فقر مدقع، وشدة بلائ قبيل الإسلام، ولما جاء الإسلام لم تزد حالتهم المادية حسنا، لأن كثيرين منهم استمروا في باديتهم بالأوائها وشدتها، وصعوبة الحياة فيها، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة في التفكير وضيق في التصور، وبعد عن العلوم، فتكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة لضيق نطاق العقول، ومتهورة مندفعة وزاهدة، لأنها لم تجد، والنفس التي لا تجد إذا غمرها إيمان، ومس وجدانها اعتقاد صحيح، انصرفت عن التطلع إلى شهوات الدنيا، وملاذ هذه الحياة، واتجهت إلى الحياة الأخرى، وإلى نعيمها والرغبة في التمتع بملاذها، والابتعاد عما يؤدي إلى جحيمها وشقائها، ولقد كانت معيشتهم دافعة لهم على الخشونة والقسوة والعنف؛ إذ النفس صورة لما تألف وترى، ولو أنهم عاشوا عيشة رافهة فاكهة بنوع من النعيم لا لأن ذلك من صلابتهم، ورطب من شدتهم، ونهنه من حدتهم، يرى أن زياد بن أبية بلغه عن رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه يرى رأى الخوارج فدعاه، فولاه، ورزقه أربعة آلاف درهم في كل شهر، وجعل عمالته في كل سنة مائة ألف، فكان أبو الخير يقول: مارأيت شيئا خيرا من لزوم الطاعة، والتقلب بين أظهر الجماعة، فلم يزل واليا حتى أنكر منه زياد شيئا فتمسك لزياد، فحبسه، فلم يخرج من حبسه حتى مات.

انظر إلى النعمة كيف ألانت من طباعه ، وهذبت من نفسه ، وجعلته سمحا رقيقا بعد أن كان متعصبا عنيفا .

١١٠ — ونحن إن وصفنا أكثر الخوارج بالاخلاص في خروجهم على علي والأمويين من بعده ، لانكر أن هناك غير العقيدة أموراً أخرى حفزتهم على الخروج ، من أعظمها وضوح أنهم كانوا يحسدون قريشا على استيلائهم على الخلافة واستبدادهم بالأمر دون الناس ، والدليل على ذلك أن أكثرهم من القبائل الربعية التي كانت بينها وبين القبائل المضربة الاحن الجاهلية والعداوات القديمة التي خفف الإسلام حدتها ولم يذهب بكل قوتها ، بل بقيت منها آثار غير قليلة مستمكنة في القلوب متغلغلة في النفوس . وقد تظهر في الآراء والمذاهب ، من حيث لا يشعر المعتنق للمذهب ، الآخذ بالرأى ، وان الإنسان قد يسيطر على نفسه هوى يدفعه إلى فكرة معينة ، ويخيل إليه أن الإخلاص رائده ، والعقل وحده يهديه ، وهذا أمر واضح في الأمور التي تجرى في الحياة في كل ظواهرها ، فالإنسان ينفر من كل فكرة افترنت بما يؤمله ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد أن نتصور أن الخوارج وأكثرهم ربيعون رأوا الخلفاء قوما مضرين ، فنفروا من حكمهم ، واتجه تفكيرهم إلى آراء في الخلافة تحت ظل ذلك النفور من حيث لا يشعرون ، وظنوا أنه محض الدين ، ولب اليقين ، وأنه لادافع لهم إلا الإخلاص لدينهم ، والتوجه لربهم ، وليس بمانع لدينا أن يكون الإخلاص في طلب الدين عند بعضهم لاثشوبه شائبة ، ولم يختلط به أي درن من غرض أو عارض من سوء ، وأن يكون هو الذي دفع بعضهم إلى الخروج والله أعلم بما تخفى الصدور .

١١١ — والخوارج كما رأيت أكثرهم من العرب ، والموالي كانوا عددا قليلا فيهم ، مع أن آرائهم في الخلافة من شأنها أن تجعل للموالي الحق في أن يكونوا خلفاء ، عندما تتوافر في أحدهم شروطها ، إذ الخوارج لا يقصرون الخلافة على بيت من بيوت العرب ، ولا على قبيل من قبيلهم ، بل لا يقصرونها على جنس من الأجناس ، أو فريق من الناس ، والسبب في نفور الموالى من مذهبهم أنهم هم كانوا ينفرون

من الموالي ، ويتعصبون ضدهم . وقد روى ابن أبي الحديد أن رجلا من الموالي خطب امرأة خارجية ، فقالوا لها فضحتينا ، وربما لو تركنا تلك العصية لتبعم كثير من الموالي .

ومع أن الموالي في الخوارج كانوا عدداً قليلا نرى لهم أثراً في بعض فرقهم فاليزيدية ^(١) ادعوا أن الله سبحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتابا ينسخ بشرعه الشريعة المحمدية ، والميمونة ^(٢) أباحوا نكاح بنات الأولاد ، وبنات أولاد الأخوة وبنات أولاد الأخوات ^(٣) وهذه كما ترى مبادئ كفر ، واضح أنها تفكير فارسي ، إذ الفرس المجوس هم الذين يحنون إلى نبي من فارس وهم الذين يبيحون الأناكحة السابقة .

١١٢ — من الكلام السابق عرفنا عقلية الخوارج ونفسياتهم وقبائلهم . والحق أن آراءهم مظهر واضح لتفكيرهم وسذاجة عقولهم ونظراتهم السطحية ونقماتهم على قريش وكل القبائل المضرة .

(أ) وأول آرائهم ، وأحكامها وأسدها أن الخليفة لا يكون إلا بائتاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ، لا يقوم به فريق دون فريق ، ولا جمع دون جمع ، ويستمر خليفة مادام قائما بالعدل ، مقبلا للشرع ، مبتعدا عن الخطأ والزيغ ، فإن حاد وجب عزله أو قتله .

(ب) ولا يرون أن بيتا من بيوت العرب اختص بأن يكون الخليفة منه ، فليست الخلافة في قريش كما يقول غيرهم ، وليست لعربي دون أعجمي ، والجميع فيها سواء ، بل يفضلون أن يكون الخليفة غير قريشي ، ليسهل عزله أو قتله ، إن خالف الشرع ، وحاد عن الحق ، وجانب الصواب ، إذ لا تكون له عصية تحميه ، ولا عشيرة تؤويه ، ولا ظل غير ظل الله يستظل به ، وعلى هذا الأساس اختار أوائلهم عبد الله

(١) أتباع يزيد بن أبي أنيسة الخارجي ، وذلك لأنهم لما انشعبوا عن أصلهم أقاموا بسجستان . فمرت لهم الآراء الفارسية .

(٢) أتباع ميمون العجدي .

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادى .

ابن وهب الراسبي ، وأمره عليهم ، وسموه أمير المؤمنين ، وليس بقرشي . وكان ذلك المبدأ جديراً بأن يغرى جماهير المسلمين باعتناق مذهبهم ، ولكن ازدراءهم بالموالي واستباحتهم لدماء المسلمين وسديهم للنساء والذرية ، وطعنهم في إيمان علي ، وكثير من آل البيت ، كل هذا حال بينهم وبين قلوب الناس أن تصغى إليهم .

(ح) ولا ننسى أن نذكر هنا أن النجدات من الخوارج يرون أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط ، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقامه جاز ، فأقامة الإمام في نظرهم ليست واجبة بإيجاب الشرع ، بل جائزة ان اقتضتها المصلحة ، ودعت إليها الحاجة .

(د) ويرى الخوارج تكفير أهل الذنوب ولم يفرقوا بين ذنب يرتكب عن قصد للسوء ، ونية للاثم ، وخطأ في الرأي والاجتهاد يؤدي إلى مخالفة وجه الصواب ولذا كفروا علياً بالتحكيم ، مع أنه لم يقدم عليه مختاراً ، ولو سلم أنه اختاره فالأمر لا يدعوا مجتهداً أخطأ ولم يصب ، ان كان التحكيم ليس من الصواب ، فلجأجتهم في تكفيره رضى الله عنه دليل على أنهم يرون الخطأ في الاجتهاد يخرج عن الدين ، ويفسد اليقين ، وكذلك كان عندهم شأن طلحة والزبير وعثمان ، وغيرهم من علية الصحابة الذين خالفوهم في جزئية من الجزئيات ، فكفروهم للاجتهاد الخطأ في زعمهم ، وقد ساق ابن أبي الحديد أدلتهم التي تمسكوا بها في تكفير مرتكب الذنب ورد عليها ، ولا يهمننا تفصيل وجه الرد ، وإنما يهمننا ذكر بعض الأدلة لنعرف منها وجهات نظرهم ، وكيف كانوا يفكرون ، وسترى أن تفسيرهم كان سطحياً ، لا يتعمقون في بحث ، ولا يتقصون أطراف موضوع .

وهذه الأدلة كثيرة ، منها قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، ومن كفر فإن الله غني عن العالمين ، فجعل تارك الحج كافراً ، وترك الحج كبيرة ، فكل مرتكب كبيرة كافر في زعمهم . ومنها قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله ، فأولئك هم الكافرون ، وكل مرتكب للذنوب قد حكم بغير ما أنزل الله في زعمهم ، فهو كافر . ومنها قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ، فأما الذين

اسودت وجوههم ، أكفرتهم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ، قالوا والفساق لا يجوز أن يكون من ابيضت وجوههم ، فوجب أن يكون من اسودت وجوههم ووجب أن يسمى كافراً ، لقوله تعالى بما كنتم تكفرون ، ومنها قوله تعالى : « وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة ، والفساق على وجه غبرة ، فوجب أن يكون من الكفرة ، ومنها قوله تعالى : « ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » أثبت أن الظالم جاحد ، وهذه صفة الكفار^(١) .

وكل هذه الدلائل كما ترى ظواهر نصوص ، قد نظروا إليها نظرا سطحيا ولم يدركوا مراميها ولا أسرارها ، ولم يصيبوا هدفها . وكان على رضى الله عنه يحتاج على من عاصروه منهم بالحجج الدامغة ، والأدلة القاطعة . ومما قاله ردأ عليهم : « فان آيتهم إلا أن تزعموا انى أخطأت ، وضللت ، فم تضلون عامة أمة محمد صلى الله عليه وسلم وآله بضلالى ، وتأخذونهم بخطئى ، وتكفرونهم بذنوبى ، سيوفكم على عواتقكم تضعونها مواضع البرء والسقم ، وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب ، وقد علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله رجم الزانى المحصن ثم صلى عليه ، ثم ورثه أهله ، وقتل القاتل ، وورث ميراثه أهله ، وقطع يد السارق وجلد الزانى غير المحصن ، ثم قسم عليهما من النىء ونكحنا المسلمات ، فأخذهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله بذنوبهم ، وأقام حق الله فيهم ، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام ولم يخرج أسماءهم من بين أهله » وفى ذلك الكلام القيم رد مفحم لا يمارون فيه ، ولا يستطيعون أن يثيروا حوله غبارا . ولعله رضى الله عنه عدل عن الاحتجاج بالكتاب إلى الاحتجاج بالعمل الذى كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن الفعل لا يقبل تأويلا ، ولا يفهم إلا على الوجه الصحيح ، فلا يتسع لنظراتهم السطحية وتفكيرهم الذى لا يصيب إلا جانبا واحدا ، ولا يتجه إلا إلى اتجاه جزئى . وفى الاتجاه الجزئى فى فهم العبارات والأساليب ضلال عن مقصدها ، وبعد عن مرماها

(١) ملخص من شرح نهج البلاغة لابن الحديد المجلد الثانى ص ٣٠٨، ٣٠٧ وارجع إلى الموضوع كاملا فيه .

وفي النظرة الكافية الشاملة الصواب ، وإدراك الحق من كل نواحيه ، فهو رضى الله عنه جادلهم بالعمل ، حتى يقطع عليهم كل تأويل ، ولكني يبين لهم وضوح الحقيقة من غير أن يجعل لتليبساتهم الفاسدة أى باب من أبواب الحيرة والاضطراب .

١١٣ — هذه جملة الآراء التي اعتنقها أكثرهم ، ولم يتفوقوا في غيرها على مذهب أو رأى أو نظر ، بل كانوا كثيرى الخلاف ، يشجر بينهم الخلاف لأصغر الأمور وأقلها ، وربما كان هذا هو السر في كثير من انهمزاتهم . وكان المهلب بن أبي صفرة الذى كان في العصر الأموى ترساً للجماعة الإسلامية يقيها منهم ، يتخذ الخلاف بينهم ذريعة لتفريقهم وخضد شوكتهم والفيل من حدتهم ، وإذا لم يجدهم مختلفين دفع اليهم من يثير الاختلاف بينهم ، يحكى ابن أبي الحديد « أن حداداً من الأزارقة كان يصنع نصالاً مسمومة ، فيرمى بها أصحاب المهلب ، فرفع ذلك إلى المهلب ، فقال أنا أكفيكموه إن شاء الله ، فوجه رجل من أصحابه بكتاب وألف درهم إلى عسكر قطرى بن الفجاءة قائد الخوارج ، فقال له : ألقى هذا الكتاب في العسكر والدرهم واحذر على نفسك فضى الرجل ، وكان في الكتاب :

أما بعد ، فإن نصالك قد وصلت إلى ، وقد وجهت اليك بألف درهم فأقبضها وزدنا من النصال ، فرفع الكتاب إلى قطرى ، فدعا الحداد ، فقال ما هذا الكتاب؟ قال : لا أدري ، قال فما هذه الدراهم؟ قال لا أعلم بها ، فأمر به فقتل ، فجاء عبد ربه الصغير مولى بنى قيس بن ثعلبة فقال : قتلت رجلاً على غير ثقة وتبين؟ قال قطرى : إن قتل رجل في صلاح الناس غير منكراً ، وللإمام أن يحكم بما يراه صالحاً وليس للرعية أن تعترض عليه ، فتنسك له عبد ربه في جماعة معه ، ولم يفارقوه .

وبلغ ذلك المهلب فندس اليهم رجلاً نصرانياً جعل له جعلاً يرغب في مثله : وقال : إذا رأيت قطرياً فاسجد له . فإذا نهاك فقل إنما سجدت لك ، ففعل ذلك النصراني فقال قطرى إنما السجود لله تعالى ، فقال ما سجدت إلا لك ، فقال رجل من الخوارج : إنه قد عبدك من دون الله ، وتلا قوله تعالى « أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ، أتم لها واردون » فقال قطرى إن النصراني قد عبدوا عيسى

ابن مريم ، فما ضر عيسى ذلك شيئا . فقام رجل من الخوارج إلى النصيراني فقتله ، فأنكر قطرى ذلك عليه ، وأنكر قوم من الخوارج انكاره .

وبلغ المهلب ذلك ، فوجه اليهم رجلا يسألهم ، فأتاهم الرجل ، فقال أرأيتم رجلين يخرجان مهاجرين لكم : فات أحدهما في الطريق وبلغ الآخر اليكم ، فامتحنتموه فلم يجز المحنة ما تقولون ؟ فقال بعضهم ! أما الميت فمن أهل الجنة ، وأما الذى لم يجز المحنة فكافر حتى يميز المحنة ، وقال قوم آخرون : هما كافرين حتى يميزا المحنة ، فكثر الاختلاف ، وخرج قطرى إلى حدود امسطخر ، فأقام شهراً والقوم فى خلافهم (١) .

انظر كيف كان ذلك القائد العظيم ، يستغل حماسهم ، وشدة تعصب كل منهم لرأيه ، وسذاجة تفكيرهم ، وضعف مداركهم ، فيورث نيران العداوة بينهم ، ويؤجج هيب الاختلاف ، ليكون بأسهم بينهم شديداً ، ويكونوا ضعفاء أمام عدوهم وفى الحق أن مثارات الخلاف بينهم كانت كثيرة ، وكثيراً ما كانت من غير باذر لبذور الخلاف بينهم ، ولذلك انقسموا إلى فرق كثيرة ، ولتتكلم كلبة عن أظهر فرقتهم ورؤوسهم ، وهم .

١١٤ — الأزارقة : هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفى ، أى أنه من بنى حنيفة ، من القبائل الربعية ، وكانوا أقوى الخوارج شكيمة ، وأكثرهم عدداً ، وأعزهم نفراً ، قاتلوا بقيادة نافع من قواد الأمويين ، وابن الزبير تسعة عشر عاماً . ولما قتل نافع فى ميادين القتال جاء من بعده نافع بن عبدالله ، ثم قطرى بن الفجاءة ، وفى عهده ضعف شأنهم بسبب بغض الناس لهم ، لشهرتهم بسفك الدماء ، وتآلب المسلمين عليهم واختلافهم فيما بينهم ، فهزموا فى كل مكان ، ثم توالت انهزاماتهم من بعده إلى أن انتهى أمرهم ، وقد ذهبوا إلى المبادئ العامة التى ذكرناها للخوارج ، وزادوا عليها .

(١) شرح نهج البلاغة المجلد الأول ص ٤٠١ .

(ا) ان مخالفيهم من عامة المسلمين ، ومن لا يرون رأيهم من الخوارج مشركون ، وكذلك قعدة الخوارج مشركون .

(ب) ان أطفال مخالفيهم مشركون مخلدون في النار .

(ج) دار المخالفين دار حرب ، ويجوز قتل أطفالهم ونسائهم وسيبهم .

(د) إسقاط حد الرجم عن الزاني ، إذ ليس في القرآن ذكره ، وإسقاط

حد قذف المحصنين من الرجال مع وجوب الحد على قاذفي المحصنات من النساء .

(هـ) جواز السكباتر والصغائر على الأنبياء (١) .

١١٥ — النجيدات : هم أتباع نجدة بن عويمر الحنفي ، وقد خالفوا الأزارقة في

تكفير القعدة من الخوارج واستحلال قتل الأطفال (٢) وزادوا عليهم استحلال

قتل أهل العهد والذمة ، وقد كانوا باليمامة ، وقد كانوا مع أبي طالوت الخارجي ثم

بايعوا نجدة سنة ست وستين ، فعظم أمره وأمرهم ، حتى استولى على البحرين ،

وعمان ، وحضرموت ، واليمن ، والطائف ثم اختلفوا على نجدة لأمر نقموها عليه ،

منها أنه أرسل ابنه في جيش ، فسبوا نساء ، وأكلوا من الغنيمة قبل القسمة ،

فعذروهم ، ومنها أنه تولى أصحاب الحدود من أصحابه ، وقال لعل الله تعالى يعفو عنهم ،

وإن عذبهم ففي غير النار ، ثم يدخلهم الجنة ، ومنها أنه أرسل جيشاً في البحر ،

وجيشاً في البر ففضل الذين بعثهم في البر في العطاء .

وقد ترتب على اختلافهم أن انقسموا إلى ثلاث فرق : فرقة ذهبت إلى سجستان

مع عطية بن الأسود الحنفي ، وفرقة ثاروا مع أبي فديك على نجدة فقتلوه ، وفرقة

عذرت نجدة في أحداثه ، وهم الذين بقى لهم اسم النجيدات . وقد بقى أبو فديك بعد

نجدة إلى أن أرسل إليه عبد الملك بن مروان جيشاً هزمه وقتله ، وبعث برأسه إلى

عبد الملك بن مروان ، فأنهى أمر هذه الطائفة .

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

(٢) قد علمت بما مضى أن النجيدات لا يرون إقامة إمام واجبا شرعيا ، وما خالف فيه نجدة نافعاً جواز

التقية فانه يبيزها ونافع بمنها .

١١٦ — الصفريّة : أتباع زياد بن الأصفر . وهم في آرائهم أقل تطرفاً من الأزارقة . وأشد من غيرهم ، قد خالفوا الأزارقة في مرتكبي الكبائر ، فلم يتفقوا على اشراكه ، بل منهم من يزعم أن الذنوب التي فيها الحد ، لا يتجاوز بمرتكبيها الاسم الذي سماه الله به كالسارق ، والزاني ، وما ليس فيه حد فرتكبه كافر ، ومنهم من يقول إن صاحب الذنب الذي فيه حد لا يكفر حتى يحده الوالي .

ومن الصفريّة أبو بلال مرداس وكان رجلاً صالحاً زاهداً . خرج في أيام يزيد ابن معاوية بناحية البصرة ، ولم يتعرض للناس ، وكان يأخذ من مال السلطان ما يكفيه إن ظفر به . ولا يريد الحرب ، فأرسل إليه عبيد الله بن زياد جيشاً قضى عليه .

ومنهم عمران بن حطان ، وكان شاعراً زاهداً قد طاف في البلاد الإسلامية ، فأراً بنحلته ، وقد انتخبه هؤلاء الخوارج إماماً لهم بعد أبي بلال .

١١٧ — العجاردة : هم أصحاب عبدالكريم بن عجرد أحد اتباع عطية بن الأسود الخنفي ، وهم قرييون جداً من النجدات في أصل نحلتهم ، وجملة آرائهم ، إذ أنهم يتولون القعدة من الخوارج إذا عرفوا بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضاً ، ولا يكون مال المخالف فينا إلا إذا قتل صاحبه .

وقد افتقرت العجاردة فرقا كثيرة في أمور ، منها ما يتعلق بالقدر وقدرة العبد ، ومنها ما يتعلق بأطفال المخالفين ، وكان يدفعهم إلى الخلاف مسائل جزئية فينتهي الأمر إلى الكلام في قضايا عامة تصيرهم فرقا وأحزاباً . ومن أمثلة ذلك أن رجلاً منهم اسمه شعيب كان مديناً لآخر اسمه ميمون ، فلما تقاضى هذا دينه ، قال شعيب : أعطيك إن شاء الله . فقال ميمون : قد شاء الله تلك الساعة ، فقال شعيب : لو كان قد شاء ذلك لم أستطع إلا أن أعطيك . فقال ميمون : قد أمر الله بذلك ، وكل ما أمر به فقد شاءه ، وما لم يشأ لم يأمر به . فافتقرت العجاردة في ذلك إلى ميمونية وشعيبية ، وكتبوا إلى رئيسهم عبد الكريم . فقال : إنما نقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا نلحق بالله سوءاً ، فادعى كل أن الجواب يؤيده .

ويروى أن مجرد يا اسمه ثعلبة كانت له بنت فخطبها مجردى آخر وأرسل إلى أمها يسألها: هل بلغت البنت فإن كانت قد بلغت ، ورضيت الإسلام على الشرط الذى تعتبره العجاردة ، لم يبال كم كان مهرها؟ ، فقالت : إنها كانت مسلمة فى الولاية ، سواء أبلغت أم لم تبلغ ، فرفع الأمر إلى عبد الكريم ، فاختار البراءة من الأطفال ، وخالفه ثعلبة ، واقرقت من العجاردة على ذلك فرقة هى الثعلابة .

١١٨ — الاباضية : وهم أتباع عبدالله بن إباض ، وهم أكثرهم الجوارح اعتدالا وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية رأيا وتفكيراً ، فهم أبعد عن الشطط والغلو وأقرب إلى الاعتدال ، وحملة آرائهم .

(١) ان مخالفهم من المسلمين ليسوا مشركين ، ولا مؤمنين ، ويسمونهم كفارا ، ويروى عنهم أنهم قالوا إنهم كفار نعمة .

(٢) دماء مخالفهم حرام فى السر لا فى العلانية ، ودارهم دار توحيد إلا معسكر السلطان .

(٣) لا يحل من غنائمهم فى الحرب إلا الخيل والسلاح ، وكل ما فيه قوة فى الحروب ، ويردون الذهب والفصة إلى أصحابها .

(٤) تجوز شهادة المخالفين ، ومناحتهم ، والتوارث معهم ، ومن هذا يتبين اعتدالهم ، وقربهم من انصاف المخالفين ، ومن أجل ذلك بقوا إلى اليوم فى بعض جهات العالم الإسلامى .

١١٩ — خوارج لا يعدون من المسلمين : قام مذهب الخوارج على الغلو والتشدد فى فهم الدين ، فضلوا وأجهدوا أنفسهم والمسلمين بضلالهم ، ولكن المسلمين الصادق الإيمان لم يحكموا بكفرهم ، وإن حكموا بضلالهم ، ولذا روى أن علياً رضى الله عنه أوصى أصحابه بالآل يقاتل أحد الخوارج من بعده ، لأن من طلب الحق فأخطأه ليس كمن طلب الباطل فناله ، فعلى رضى الله عنه كان يعتبرهم طالبين للحق ، قد جانبوا طريقه ، ويعتبر الأمويين طالبين للباطل ، وقد نالوه ، ولكن كان فى الخوارج فرق قد ذهبوا مذاهب ليس فى كتاب الله ما يؤيدها ، بل

فيه ما يناقضها من غير أى تأويل ، وقد ذكر البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق طائفتين من الخوارج عدتهما خارجتين عن الإسلام ، وهما :
(١) اليزيدية : أتباع يزيد بن أبى أنيسه الخارجى ، وكان إباضيا ثم ادعى أنه سبحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتابا ينسخ الشريعة المحمدية وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى .

(٢) الميمونية : وهم أتباع ميمون العجرى الذى ذكر آنفا فى مسألة الخلاف فى الدين ، وقد أباح نكاح بنات الأولاد ، وبنات أولاد الأخوة والأخوات وقال فى علة ذلك إن القرآن لم يذكرهن فى المحرمات ، وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف ، ولم يعدوها من القرآن لأنها قصة غرام فى زعمهم ، لا يصح أن تضاف إليه ، فقبحهم الله لسوء ما يعتقدون .

٣ - المر جئة^(١)

١٢٠ - ابتدأت هذه الفرقة سياسية ، ولكنها أخذت تخطط بالسياسة أصول الدين وكونوا لهم رأيا سلبياً في الأمر الذي شغل الأفكار الإسلامية في هذا العصر ، وهو مسألة مرتكب الكبيرة التي أثارها الخوارج والشيعة ، وأهل الاعتزال ، ولنشأتها السياسية عددناها في الفرق السياسية .

والبذرة الأولى التي منها نبئت هذه الفرقة كانت في عهد الصحابة في آخر عهد عثمان رضي الله عنه ، فإن القالة في حكم عثمان وعماله لما شاعت ، وذاعت ، وملاّت البقاع الإسلامية ، ثم انتهت بقتله - اعتصمت طائفة من الصحابة بالصمت العميق ، وتحصنت بالامتناع عن الإشتراك في تلك الفتن التي مرجح المسلمون فيها مرجاً شديداً وتمسكوا بحديث أبي بكر عن النبي صلى الله عليه وسلم إذ قال : « ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي ، ألا فإذا نزلت أو وقعت فمن كان له إبل فليلحق بابله ، ومن كانت له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه ، فقال له رجل : يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض؟ قال : يعمد إلى سيفه ، فيدق على حده بحجر ، ثم لينج إن استطاع النجاء » وامتنعوا عن الخوض في الحروب التي وقعت بين المسلمين ، ولم يعنوا أنفسهم بالبحث عن المحق في الطائفتين المتقاتلتين ، ومن هؤلاء سعد بن أبي وقاص ، وأبو بكر راوى الحديث السابق ، وعبدالله بن عمران بن الحصين وغيرهم ، وبهذا أرجئوا الحكم في أي الطائفتين أحق وفوضوا أمورهم إلى الله سبحانه وتعالى .

(١) الارجماء على معنيين : إحداهما التأخير مثل قوله تعالى « قالوا أرجه وأخاه » أي أمهله وأخره . والثاني إعطاء الرجاء . أما إطلاق اسم المر جئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح ، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد . وأما بالمعنى الثاني فظاهر ، فانهم كانوا يقولون . لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة . وقيل الارجماء : تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يحكم عليه بحكم ما في الدنيا ، من كونه من أهل الجنة . أو من أهل النار فعلى هذا المر جئة والوعيدية فرقانان متقابلتان ، وقيل : المر جئة تأخير عمل رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة . فعلى هذا المر جئة والشيعة فرقانان متقابلتان (الملل والنحل للشهرستاني).

وقد قال النووي في قضايا هذه الفتن ومسائلها : « إن القضايا كانت بين الصحابة مشتبهة ، حتى أن جماعة من الصحابة تحيروا فيها ، فاعتزلوا الطائفتين ، ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب » ، وقال ابن عساكر في هذا المقام في بيان أصحاب هذه الفرقة « أنهم هم الشكك الذين شكوا ، وكانوا في المغازي ، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ، ليس بينهم اختلاف ، فقالوا تركناكم وأمركم واحد ، ليس بينكم اختلاف . وقد منا عليكم وأتم مختلفون ، فبعضكم يقول : قتل عثمان مظلوما ، وكانوا أولى بالعدل وأصحابه ، وبعضكم يقول : كان على أولى بالحق وأصحابه ، كلهم ثقة ، وعندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما . ونرجى أمرهما إلى الله . حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما » .

١٢١ — ولما تكونت الفرق الإسلامية ، فأعلن الشيعة الإفراط الشديد في التعصب لآل البيت ، والمغالاة في ذلك ، حتى تهجموا على العلية من الصحابة ، وكفروا أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ، إذ فرضوا بينهم وبين على من العداوات ما لا يتصور إلا في أخيلتهم الفاسدة ، ونحلهم الكاذبة ، والخوارج كفروا جماهير المسلمين وأعلنوا نحلة جديدة لم يكن للمسلمين بها علم من قبل وهى تكفير كل مذنب . ومن وراء الجميع الدولة الأموية تزعم أن المسلمين هم الذين انضوا تحت لوائهم ، وخضعوا طائعين أو كارهين لسلطانهم . وقبلوا راضين أو غير راضين حكمهم ، ومن عداهم جانف بنفسه عن الملة ، وبعد عن الدين لما حدث ذلك الانقسام ، امتنع المرجئون عن مناصرة فريق وارجئوا الحكم في أمرهم ، وفوضوه إلى الله علام الغيوب . فلم يريدوا أن يخوضوا في حديث سياسى ، وامتنعوا عن ذكر الأمويين بسوء ، وقالوا فيهم : إنهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فليسوا إذن كفاراً ولا مشركين ، بل هم مسلمون نرجى أمرهم إلى الله الذى يعرف سرائر الناس ويحاسبهم عليها .

١٢٢ — ولما كثرت البحث في أمر مرتكب الكبيرة ، وادعى الخوارج كفره وشنوا الغارة على كل المسلمين ، وأقاموا حرباً شعواء على جماهيرهم ، وكانوا شوكة

حادة في جنب حكاهم، فوضوا الأمر في مرتكب الكبيرة، وأرجئوا الحكم على مرتكبها، كما أرجئوا الحكم في غيره، ثم خلف من بعد هؤلاء خلف، نخله الناس اسم المرجئة، ولم يكن موقف هذا الخلف بالنسبة لمرتكب الكبيرة موقفا سلبيا كالأول، بل حكم بأن الايمان إقرار وتصديق واعتقاد ومعرفة، ولا يضر مع الايمان معصية، فالايان منفصل عن العمل، ومنهم من غالى وتطرف، فزعم أن الايمان اعتقاد بالقلب « وان أعلن الكفر باسائه، وعبد الأوثان، أو لزم اليهودية والنصرانية وعبد الصليب، وأعلن التثليث في دار الاسلام، ومات على ذلك، فهو مؤمن كامل الايمان عند الله عز وجل، وهو ولي الله عز وجل، ومن أهل الجنة، ^(١) بل إن بعضهم زعم أن لو قال قائل: أعلم أن الله قد حرم أكل الخنزير ولا أدرى هل الخنزير الذى حرمه هذه الشاة أم غيرها كان مؤمنا، ولو قال أعلم أنه فرض الحج إلى الكعبة غير انى لا أدرى أين الكعبة، ولعابها بالهند كان مؤمنا ومقصوده أن أدثال هذه الاعتقادات أمور وراء الايمان لا أنه شاك في هذه الأمور فأن عاقلا لا يستجيز من عقله أن يشك في أن الكعبة إلى أية جهة هي، وأن الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر، ^(٢).

ووجد في ذلك المذهب المستهين بحقائق الايمان وأعمال الطاعات كل مفسد مستهتر ما يرضى نهمته، فأعلنه له نحلة، واتخذ له طريقا ومذهبا، حتى لقد كثر المفسدون. واتخذوه ذريعة لما تمهم، ومبرراً لمفاسدهم، وساتراً لأغراضهم الفاسدة ونياتهم الخبيثة، وصادف هوى في نفوس أكثر المفسدين الغاوين، وعما يحكيه أبو الفرج الأصفهان: في هذا المقام ما يروى أن شيعيا ومرجئيا اختصما، فجعلوا الحكم بينهما أول من يلقاهما، فلقبها أحد الأباحين المستهترين فقال له أيهما خير الشيعي أم المرجيء فقال « ألا إن أعلاى شيعى وأسفلى مرجئى .

١٢٣ — وعلى هذا نستطيع أن نقول، أن كلمة المرجئة كانت تطلق على

(١) القصل في الملل والنحل لابن حرم .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني .

طائفتين احدهما متوقفة في حكم الخلاف الذى وقع بين الصحابة والخلاف الذى كان فى العصر الذى ولى عصر الصحابة وهو العصر الأموى . والثانية الطائفة التى ترى أن الله يعفو عن كل الذنوب ما عدا الكفر ، فلا يضر مع الايمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة .

وقد وجد فى هذا المذهب الفساق الباب مفتوحاً لمساويهم ، ولذا قال فى هذا القبيل زيد بن على بن الحسين « أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله ، وقد جعلت هذه الطائفة اسم المرجئة من الشنايع التى كانت تسب بها الفرق . ١٢٤ - ولقد كان المعتزلة يطلقون اسم المرجئة على كل من لا يرى أن صاحب الكبيرة ليس مخلدأ فى النار ، بل يعذب بمقدار ، وقد يعفو الله عنه ، ولذا أطلق على أبى حنيفة وصاحبيه رضى الله عنهم مرجئة بهذا الاعتبار . ولقد قال فى هذا المقام الشهرستانى فى الملل والنحل ولعمرى ؛ « لقد كان يقال لأبى حنيفة وأصحابه مرجئة السنة ، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة ، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول الإيمان التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان والرجل مع تخرجه فى العمل كيف يفتى بترك العمل . وله وجه آخر ، وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا فى الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القدر مرجئاً ، وكذلك الخوارج ، فلا بد أن اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج » .

وقد عد من المرجئة على هذا النحو عدد كبير غير أبى حنيفة وأصحابه ، ومنهم الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب ، وسعيد بن جبير ، وطلق بن حبيب ، وعمرو ابن مرة ، ومحارب بن دثار ، ومقاتل بن سليمان ، وحماد بن أبى سليمان ، وقديد بن جعفر ، وهؤلاء كلهم من أئمة الفقه والحديث لم يكفروا أصحاب الكبائر الكبيرة يحكموا بتخليدهم فى النار .

١٢٥ - هذا وقد كانت تعقد مجالس للمناظرة بين المرجئة وغيرهم ، وخصوصاً الخوارج ، وقد جاء فى الأغانى لأبى الفرج الأصفهاني أن ثابت بن قطنه قد جالس

قوماً من الشراة ، وقوماً من المرجئة كانوا يجتمعون فيتجادلون بخراسان ، فقال إلى قول المرجئة وأحبه ، فلما اجتمعوا بعد ذلك أنشدهم قصيدة قالها في الأرجاء وهي :

ياهند إني اظن العيش قد نفدا ولا أدري الأمر إلا مدبراً نكدا
إني رهينة يوم لست سابقه إلا يكن يومنا هذا فقد أفدا
بايعت ربى بيعا ان وفيت به جاورت قتلى كراماً جاوروا أحدا
ياهند ، فاستمعى لى ، ان سيرتنا أن نعبد الله لم نشرك به أحدا
نرجى الأمور إذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الإسلام علموا والمشركون استموا في دينهم قددا
ولا أرى أن ذنباً بالغ أحدا م الناس شركا إذا ما وحدوا الصمدا
لانسفك الدم إلا أن يراد بنا سفك الدماء طريقا واحدا جددا
من يتق الله فى الدنيا فأن له أجر التقى إذا وفى الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له رد وما يقض من شيء يكن رشدا
كل الخوارج محظ فى مقالته ولو تعبد فيما قال واجتهدا
أما على وعثمان فأنهما عبدان لله لم يشركا بالله مذ عبدا
وكان بينهما شغب وقد شهدا شق العصا وبعين الله ماشهدا
يجزى عليا وعثمانا بسعيهما ولست أدري بحق أية وردا
الله أعلم ماذا يحضر الله به وكل عبد سيلقى الله منفردا

٤ - الجبرية

١٢٦ - خاض المسلمون في حديث القدر ، وقدرة الانسان بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته ، في عهد الصحابة رضی الله عنهم ، ولكن سيادة السليقة العربية ، والنفس القريبة من الفطرة ، جعلتهم لا يتعمقون في بحث هذه المسائل ، ولا يغرصون إلى أعماقها ، ولا يتغلغلون في بحوثها ، ولا يسيرون في طريق مذهبي يسيطر عليهم ، أما بعد عهدهم ، وانقراض أكثرهم ، واختلاط المسلمين بأصحاب الديانات القديمة ، وأهل الملل والنحل ، وكثرة المذاهب والفرق ، فقد استفاض قلوبهم ، واتسعت بحوثهم ، وسالکوا مسالك أصحاب الديانات القديمة في بحث هذه المسائل .

ففرق منهم وهم الذين نحن بصدد بيانهم زعموا أن الإنسان لا يخلق أفعاله ، وليس له بما ينسب إليه من الأفعال شيء ، فقوام هذا المذهب « نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى . . إذا العبد لا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات ، وكما يقال أثمرت الشجرة ، أو جرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء ، وأمطرت ، وازدهرت الأرض ، وأنبتت .. إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، وإذا أثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً » (١) .

وقد قال ابن حزم في بيان وجهة نظر أهل الجبر في زعمهم « احتجوا فقالوا لما كان الله تعالى فعالاً ، لا يشبهه شيء من خلقه ، وجب ألا يكون أحد فعالاً غيره ، وقالوا أيضاً معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنما هو كما تقول : مات زيد ، وإنما أماته الله ، وقام البناء وإنما أقامه الله تعالى » .

١٢٧ - وقد خاض المؤرخون في بيان أول من نطق بهذه النحلة ، وأكثروا

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

وأعتقد أن النحلة التي تصير مذهباً من الصعب تعرف أول من نطق بها ؛ ولذا يصعب أن نعين أولاً لهذه الفكرة ، وأن نذكر مبدأ لقولها ، ولكننا نجزم بأن القول بالجبر شاع في أول العصر الأموي ، وكثر حتى صار مذهباً في آخره ، وبين أيدينا رسالتان لعالمين جليلين عاشا في أول العصر الأموي ذكرهما المرتضى في كتاب (المنية والأمل) :

(أحدهما) لعبد الله بن عباس يخاطب بها جبرية أهل الشام ، وينهاهم عن القول بالجبر فيقول فيها « أما بعد أتأمرون الناس بالتقوى ، وبكم ضل المتقون ، وتنهون الناس عن المعاصي ، وبكم ظهر العاصون . يا أبناء سلف المقاتلين ، وأعوان الظالمين ، وخزان مساجد الفاسقين ، وعمار سلف الشياطين ، هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، ينسبه علانية إليه ، وهل منكم إلا من السيف قلاذته ، والزور على الله شهادته ، أعلى هذا توألتيم ، أم عليه تماألأتم ، حظكم منه الأوفر ، ونصيبكم منه الأكبر ، عمدتم إلى موالاته من لم يدع الله مالا إلا أخذه ، ولا منارا إلا هدمه ، ولا مالا ليتيم إلا سرقه أو خانته ، فأوجبتم لأخبث خلق الله أعظم حق الله ، وتحاذلتم عن أهل الحق ، حتى ذلوا وقلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا فأنيبوا إلى الله وتوبوا ، تاب الله على من تاب وقبل من أناب ، وفي هذه الرسالة تصريح بتقبيح فكرتهم الجبرية . إذ يقول « هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، وينسبه علانية إليه » .

(ثانيهما) رسالة الحسن البصرى إلى قوم من أهل البصرة ادعوا الجبر . فهو يقول فيها « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر ، ان الله لا يطاع استكراها ، ولا يعصى لغلبة ، لأنه المليك لما ملككم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فان عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين مافعلوا ، وان عملوا بالمعصية ، فلو شاء لحال بينهم وبين مافعلوا ، فاذا لم يفعلوا فليس هو الذى أجبرهم على ذلك ، فلو أجبر الله الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب ، ولو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عجزاً في القدرة ،

ولكن له فيهم المشيئة التي غيبها عنهم : فان عملوا بالطاعات كانت له المنة عليهم وان عملوا بالمعصية كانت له الحجة عليهم ، وفي هذا تصريح واضح بالجبر .
 وروى عن علي بن عبد الله بن عباس أنه قال : « كنت جالسا عند أبي إذ جاء رجل فقال يا بن عباس ان هاهنا قوما يزعمون أنهم أتوا ما أتوا من قبل الله وأن الله أجبرهم على المعاصي . فقال لو أعلم أن هاهنا منهم أحدا لقبضت على حلقة فعصرته . حتى تذهب روحه عنه لا تقولوا أجبر الله على المعاصي ، ولا تقولوا لم يعلم الله ما العباد عاملوه ، فتجملوه » (١) .

١٢٨ — وقد علمت أن فكرة الجبر نشأت في عهد الصحابة ، بل في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وإنما الذي امتاز به هذا العصر انها صارت فيه نخلة ومذهبا ، له أنصار يدعون إليه ويدارسونه ، ويدينونه للناس ، وقالوا إن أول من قام بذلك بعض اليهود ، فقد علموه بعض المسلمين ، وهؤلاء أخذوا ينشرونه . ويقال أن أول من فعل ذلك الجعد بن درهم ، وقد تلقاه عن يهودى بالشام ، ونشره بين الناس بالبصرة ، ثم تلقاه عنه جهم بن صفوان جاء في كتاب سرح العيون في الكلام على الجعد بن درهم « تعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب اليه الجهمية (٢) » وقيل إن الجعد أخذ ذلك عن أبان بن سمعان وأخذه أبان عن طالوت بن أعصم اليهودى ، وترى من هذا أن تلك النحلة ابتدأت يهودية وابتدأت في عصر النبي والصحابة لأن طالوت هذا كان معاصرا للنبي صلى الله عليه وسلم وبقى إلى عصر الصحابة ، ولكن مع ذلك لانستطيع أن نقول : إن تلك النحلة كانت بذرا يهودياً خالصاً لأن الفرس (٣) كانت تجرى بينهم هذه الأفكار من قبل ، فكانت من البحوث التي طرقها الزرادشتية والمانوية وغيرهم ، ولم يترعرع ذلك المذهب الا في

(١) المنية والأمل .

(٢) هم القائلون بالجبر على ما تقدم .

(٣) جاء في كتاب المنية والأمل ، عن الحسن أن رجلا من فارس جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال رأيتهم ينكحون بناتهم وأخواتهم . فان قيل لم تفعلوا قالوا قضاء الله وقدره فقال صلى الله عليه وسلم سيكون في أمي من يقول مثل ذلك ، أولئك مجوس أمي .

خراسان ، فانجهما زعيم هذه الفرقة التي انتحلت اسمه ، ونسبت اليه لم يجد أرضا صالحة لدعوته الا في خراسان وما حولها ، فهذه الفرقة فارسية يهودية في هذه النحلة ، وليست من العرب في شيء .

١٢٩ — وقد نسب أهل الجبر الى الجهم^(١) بن صفوان لأنه أكبر دعائه وأعظم أنصاره ، وقد كان مع دعوته إلى الجبر يدعو إلى آراء أخرى منها .

(١) زعمه أن الجنة والنار تفتيان ، وأن لاشيء بخالد ، والخاود المذكور في القرآن هو طول المسكت وبعد الفناء ، لامطلق البقاء .

(٢) وزعمه أن الايمان هو المعرفة فقط ، وان الكفر هو الجهل .

(٣) وزعمه بان علم الله وكلامه حادثان .

(٤) ولم يصف الله بأنه شيء روحى ، وقال لا أصفه بوصف يجوز اطلاقه

على الحوادث ، وقد نفي رؤية الله ، وقال بخلق القرآن ، بناء على زعمه من أن كلام الله حادث لا قديم ، وقد تبعه كثيرون في هذه الآراء غير أن النحلة التي بانوا بها وشهرتهم وصارت خاصة بهم ، هي القول بالجبر وأن الإنسان لا إرادة له ولا فعل وقد تقدم السلف والخلف للرد عليهم ، وإثبات بطلان مذهبهم ، وقد ذكرنا لك بعضا مما جرى على ألسنة السلف كعبد الله بن عباس ، والحسن بن علي ، وعلي بن أبي طالب ، وعمر بن الخطاب وغيرهم ، وقد دونت الكتب المجادلات الكثيرة في الرد عليهم .

(١) ظهر الجهم بن صفوان بخراسان (وهو من موالى بني راسب) يدعو لهذه الفكرة ، وكان كاتباً لشريح بن الحارث ، وخرج معه على نصر بن سيار وقتله مسلم بن أحوز المازني في آخر عهد نبي مروان ، وبقي أتباعه يهاوند ، حتى تغلب مذهباً أبي منصور الماترودي وأبي الحسن الأشعري على كل المذاهب الاعتقادية بهذه البلاد .

٥ - المعتزلة

١٣٠ - نشأ نهمهم : نشأت هذه الفرقة في العصر الأموي ، ولكنها شغلت

الفكر الإسلامي في العصر العباسي رداً طويلاً من الزمان .

كان العراق في عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي يسكنه عدة طوائف انتهت إلى سلاسل مختلفة ، فبعضهم ينتهي إلى سكان العراق الأقدمين من الكلدان وبعضهم من الفرس ، وبعضهم نصارى ، ويهود ، وعرب . وقد دخل أكثر هؤلاء في الإسلام ، وبعضهم قد فهمه على ضوء المعلومات القديمة التي في رأسه ، واصطبغ في نفوسهم بصبغتها ، وتكونت عقيدته على طريقتها ، وبعضهم أخذ الإسلام من ورده الصافي ، ومنهله العذب ، وانسأغ في نفسه من غير تغيير ، ولكن شعوره وأهواءه لم تكن إسلامية خالصة ، بل كان فيه ميل إلى القديم ، وحنين إليه على غير إرادة ، بل على النحو الذي يسميه علماء النفس في العصر الحديث : «العقل الباطن» لذلك لما اشتدت الفتن في عصر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب انبعثت في العراق الأهواء القديمة من مراقدها ، واستيقظت من سباتها ، وهبت من مكائنها مكشوفة من غير ستار ، وظهر في العراق وحوله الخوارج والشيعة ، وفي وسط هذا المزيج من الآراء ، وذلك المضطرب الفسح من الأهواء ظهرت المعتزلة .

١٣١ - ويختلف العلماء في وقت ظهورها . فبعضهم يرى أنها ابتدأت في قوم من أصحاب علي اعتزلوا السياسة ، وانصرفوا إلى العقائد عند ما تنزل الحسن عن الخلافة لمعاوية ، وفي ذلك يقول أبو الحسن الطرائفي في كتابه أهل الأهواء والبدع : « وهم سموا أنفسهم معتزلة ، وذلك عند ما بايع الحسن بن علي رضي الله عنه معاوية ، وسلم إليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وكانوا من أصحاب علي ، ولزموا منازلهم ، ومساجدهم ، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة » .

(١) والأكثر على أن رأس المعتزلة هو ابن واصل عطاء ، وقد كان بمن

يحضرون مجلس الحسن البصرى العلى ، فثارت تلك المسألة التى شغلت الأذهان فى ذلك العصر، وهى مسألة مرتكب الكبيرة، فقال واصل مخالفاً الحسن البصرى: أنا أقول إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ثم اعتزل مجلس الحسن ، واتخذ له مجلساً آخر فى المسجد .

ومن هذا تعرف لماذا سُمى هو وأصحابه بالمعتزلة ، ولكن بعض المستشرقين يرى أنهم سمو المعتزلة لأنهم كانوا رجالاً أتقياء متقشفين ، ضاربي الصّح عن ملاذ الحياة ، وكلمة معتزلة تدل على أن المتصّفين بها زاهدون فى الدنيا .

وفى الحق إنه ليس كل المنتسبين إلى هذه الفرقة كما نعتهم ، بل منهم المتهمون بالمعاصى ، ومنهم المتقون ، فمنهم الأبرار ومنهم الفجار .

١٣٨ — مذهب المعتزلة : قال أبو الحسن الخياط فى كتابه الانتصار « ليس يستحق أحد اسم الاعتزال، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإذا اكملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى . هذه هى الأصول الجامعة لمذهب المعتزلة ، فكل من يتحيف طريقها ، ويسلك غير سبيلها ليس منهم . لا يتحملون ائمة ، ولا تلقى عليهم تبعه قوله ، ولنتكلم فى كل أصل من هذه الأصول بكلمة موجزة .

فأما التوحيد فهو لب مذهبهم ، وأس نحلّتهم ، ويرون فيه كما قال الأشعري عنهم فى كتابه مقالات الإسلاميين : « إن الله واحد ليس كمثل شئ وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جنة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا بحسة ، ولا بذى حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ، ولا يبوسة ، ولا طول ، ولا عرض ، ولا عمق ، ولا اجتماع ، ولا افتراق ، ولا يتحرك ، ولا يسكن ، ولا يتبعص ، ولا بذى أبعاد وأجزاء ، ولا جوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه

زمان ، ولا تجوز عليه الماسة ولا العزلة ، ولا الخلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدتهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ، ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له . ولم يزل أولاً سابقاً ، متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات : ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع . شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حي ، لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وإنه القديم وحده ، ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ؛ ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ ، وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ، ولا بأصعب عليه منه ، لا يجوز عليه اجترار المنافع ؛ ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتنأهى ؛ ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدر عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء ، اه قوله وقد بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة ، وأن الصفات ليست شيئاً غير الذات^(١) ، وإلا تعدد القدماء في نظرهم ، وبنوا على ذلك أيضاً أن القرآن مخلوق لله سبحانه ، لفهم عنه سبحانه صفة الكلام .

(٢) وأما العدل ، فقد بين معناه المسعودى في مروج الذهب ، فقال : « هو أن الله لا يجب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم ، وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما

(١) وليس هذا محل إجماع كل منهم .

كره وأنه ولي كل حسنة أمر بها^(١)، يرى من كل سيئة نهى عنها، لم يكلفهم ما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه، وأن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط، إلا بقدره الله التي أعطاهم إياها، وهو المالك لها دونهم، يفنيها إذا شاء ولو شاء لجبر الخلق على طاعته، ومنعهم اضطرارياً عن معصيته، وكان على ذلك قادراً،، ولكنه لا يفعل إذ كان في ذلك رفع للمحنة، وإزالة للبلوى، اهـ. وقد ردوا بهذا الأصل على الجهمية الذين قالوا إن العبد في فعله غير مختار. فعدوا ذلك ظاهراً، لأنه لا معنى لأمر الشخص بأمر يضطره الأمر إلى مخالفته. ولا لنهيه عن أمر يضطره الناهي إلى فعله، وقد بنوا على ذلك الأصل كما رأيت أن العبد خالق لأفعاله، ولكنهم لاحظوا في تقريره تنزيهه الله عن العجز، فقالوا إن هذا بقدره أودعه الله إياها وخلقها، فهو المعطى المانع، وله القدرة التامة على سلب ما منح، وإنما أعطى ما أعطى ليم التكليف.

(٣) وأما الوعد والوعيد فهو أن يجازى من أحسن بالإحسان، ومن أساء بالسوء لا يغفر لمرتكب الكبائر ما لم يتب.

(٤) وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين فقد بين وجهة نظرهم فيه الشهرستاني بقوله: «وجه تقريره أنه قال (أى وأصل بن عطاء) أن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً، وهو إسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلق أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، ولكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان: فريق في الجنة، وفريق في السعير، ولكنه تخفف عنه النار، وتسكون دركته فوق دركة الكفار» (٢) اهـ.

(١) احتجوا على ذلك بظاهر قوله تعالى: «ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك»

(٢) والمعترلة مع اعتقادهم أنه في منزلة بين المنزلتين يرون أنه لا مانع من أن يطلق عليه اسم المسلم تمييزاً له عن الذين لا مدحا وتكريماً، قال ابن أبي الحديد وهو من شيوخهم: «انا وإن كنا نذهب إلى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا مسلماً. فانا نجهز أن يطلق عليه هذا اللفظ إذا قصد تمييزه عن أهل —

(٥) وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد قرروا وجوبها على المؤمنين نشرأ للدعوة للاسلام، وهداية للضالين، وإرشاداً للغاوين، وكل بما يستطيع فذو البيان ببيانه، وذو السيف بسيفه.

١٣٩ - طريقهم في الإستدلال على عقائدهم: كانوا يعتمدون في بيان عقائدهم على القضايا العقلية، دون الآثار النقلية، وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدها إلا احترامهم لأوامر الشرع، كل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل، فما قبله أقروه، وما لم يقبله رفضوه.

وقد سرى إليهم ذلك النحو من البحث العقلي:

(١) من مقامهم في العراق وفارس، وقد كانت تتجاوب فيها أصداة لمذنيات وحضارات قديمة.

(ب) ومن سلائهم غير العربية فقد كان أكثرهم من الموالي.

(ج) ولتصديهم للرد على المخالفين.

(د) ولسريان كثير من آراء الفلاسفة الأقدمين إليهم، ولاختلاطهم بكثير من اليهود والنصارى وغيرهم: بمن كانوا حملة هذه الأفكار ونقلتها إلى العربية. وكان من آثار اعتمادهم على العقل أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلا، وكانوا يقولون: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح^(١)، وقال الجبائي «كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجلل به، والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله سبحانه به فهو حسن؛ للأمر به، وكل ما لم يحز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه:»^(٢).

— الذمة، وعابدى الأهنام، فيطلق مع قرينة لفظ أو حال يخرج عن أن يكون مقصوداً به التنظيم والثناء والمدح، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

(١) الملل والنحل للشهرستاني.

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري.

وقد بنوا على هذه الفكرة وجوب الصلاح والأصلح لله ، فقد قال جمهورهم : إن الله لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح ، فالصلاح واجب له ، ولا شيء مما يفعله جلت قدرته ، إلا وهو صالح ، ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح .

١٤٠ - دفاعهم عن الاسلام : دخل في الإسلام طوائف من المجوس ،

والصابئة ، واليهود ، والنصارى ، وغير هؤلاء وأولئك ، ورؤسهم ممتلئة بكل ما في هذه الأديان من تعاليم ، جرت في نفوسهم مجرى الدم في الجسم ، وتغلغت فيها ، واستقرت في ثناياها ، ففهموا الإسلام على ضوءها ، ومنهم من كان يظهر الإيمان خشية السلطان ؛ ويطن غيره ، فأخذ ينشر بين المسلمين ما يفسد عليهم دينهم ، ويشككهم في عقائدهم ، ويدسون بينهم أفكاراً وآراء ما أنزل الله بها من سلطان ، وقد ظهرت ثمار غرسهم ، واستغلظت سوق نبتهم ، فوجدت فرق هادمة تحمل اسم الإسلام ، وهي معاول هدمه ، فكانت المجسمة ؛ والمشبهة ؛ والزنادقة ؛ وغيرهم ؛ وقد تصدى للدفاع دون هؤلاء فرقة درست المعقول وفهمت المنقول ، فكانت المعتزلة تجردوا للدفاع عن الدين ، وما كانت الأصول الخمسة التي تضافروا على تأييدها ؛ وتأزروا على نصرها إلا وليدة المناقشات الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين مخالفيهم ؛ والنوحيد الذي اعتقدوه على الشكل الذي أسلفنا كان للرد على المشبهة والمجسمة ؛ والعدل كان للرد على الجهمية ؛ والوعد والوعيد كان للرد على المرجئة ؛ والمنزلة بين المنزلتين ردوا به على الخوارج الذين كفروا مرتكب الذنب صغيراً أو كبيراً .

وفي عهد المهدي ظهر المقتنع الخراساني ، وكان يحكم بتناسخ الأرواح ، واستغوى طائفة من الناس وسار إلى ما وراء النهر ، فلاقى المهدي عناء في التغلب عليه ، ولذلك أغرى بالزنادقة ، فكان يتبعهم ليقضى عليهم ، بسيف السلطان ، ولكن السيف لا يقضى على رأى ، ولا يميث مذهباً ، ولذلك شجع المعتزلة وغيرهم في الرد عليهم ، وأخذهم بالحجة ، وكشف شبهاتهم ، وفضح ضلالاتهم ، فمضوا في ذلك غير واثقين .

١٤١ — مناصرة الخلفاء للمعتزلة : ظهر المعتزلة في العصر الأموي ، فلم يجدوا من الأمويين معارضة لهم ، لأنهم لم يثيروا شغباً ، ولم يعلنوا حرباً ، بل كانوا طائفة لا عمل لها إلا الفكر وقرع الحججة بالحجة ، والدليل بالدليل ، ووزن الأمور بمقاييسها الصحيحة ، لا يتعرضون للسياسة إلا بقدر محدود ، وحيثهم فيما يرون بيان لاسنان ، وسلاحهم دليل قوى ، لا سيف مشهور .

ويحكى المسعودي في مروج الذهب « أن يزيد ابن الوليد كان يرى رأى المعتزلة ويعتقد بصحة أصولهم الخمسة . »

ولما جاءت الدولة العباسية ، وكان سيل الإلحاد والزندقة قد طم ، وجد خلفاؤها في المعتزلة سيفاً مسلولاً على الزنادقة فلم يفلوه ، وحرباً شعواء منهم على الإلحاد فلم يخدموها ، حتى جاء المأمون فشايعهم ، وقربهم ، ورأى ما بينهم وبين الفقهاء من خلاف ، فكان يعقد المناظرات بين الفريقين ، لينتقوا إلى رأى واحد ، ولكنه سقط سقطة ما كان لمثله أن يقع فيها ، وهو أنه أراد أن يحمل الفقهاء والمحدثين على رأى المعتزلة في القرآن بقوة السلطان ، وما كانت قوة الحكم لنصرة الآراء ، وحمل الناس على غير ما يعتقدون ، وإذا كان من المحرم الإكراه في الدين ، فكيف يحمل حمل الناس على عقيدة ليس في مخالفتها كفر ، فقد حاول أن يحمل الفقهاء على القول بخلق القرآن ، فأجابه بعضهم إلى رغبته تقيّة ورهباً ، لا إيماناً واعتقاداً ، وتحمل آخرون العنت والإرهاق والسجن الطويل ، ولم يقولوا غير ما يعتقدون ، واستمرت تلك الفتنة طول خلافة المعتصم والواثق ، لوصية المأمون بذلك ، وزاد الواثق الإكراه على نفي الرؤية وهو الرأى الذى يراه المعتزلة ولما جاء المتوكل رفع هذه المحنة ، وترك الأمور تأخذ سيرها ، والآراء تجري في مجاريها ، وللناس فيها ما يختارون .

١٤٢ — منكرة المعتزلة عند معاصرهم : شن الفقهاء والمحدثون الغارة على

المعتزلة ، فكان هؤلاء بين عدوين كلاهما أيد قوى : الزنادقة ومن على ساكنتهم من ناحية ، والفقهاء والمحدثون من ناحية أخرى ، وإنك لترى في مجادلات الفقهاء

ومحاوراتهم تشنيعاً على المعتزلة ، كلما لاحت لهم بارقة ، وإذا سمعت أبا يوسف ومحمداً والشافعي وابن حنبل وغيرهم يذمون علم الكلام ، ومن يأخذ العلم على طريقة المتكلمين ، فإنما المعتزلة أرادوا بدمهم ، وطريقتهم أرادوا بتزييفهم ، ولكن ما السر في كراهية الفقهاء لهم ، وكلا الفريقين يسعى لنصرة الدين لا بألو جهداً في تأييده ، ولا يدخر وسعاً في إقامته ؟ يظهر لي أن عدة أمور تضافرت فأوجدت ذلك العداء ، وتعاونت فسببت تلك البغضاء ، وهذا بعض منها :

(١) خالف المعتزلة طريقة السلف الصالح في فهم عقائد الدين الحنيف ، كان القرآن هو الورد المورد الذي يلجأ إليه كل من يتعرف صفات الله ، وما يجب الإيمان به من العقائد ، لا يصدرون عن غيره ، ولا يطمثون لسواه ، كانوا يفهمون العقائد من آيات القرآن ، وهي بينات ، وما اشتبه عليهم حاولوا فهمه بما توجهه أساليب اللغة ، وهم بها خبراء ، وإن تعذر عليهم فهم شيء توقفوا وفوضوا غير مبتغيين فتنة ، ولا راغبين في زيغ ، ولا سالكين غير سبيل الحق القويم .

وقد كان ذلك ملائماً للعرب كافيأ لهم ، لأنهم قوم أميون ليسوا أهل علوم ولا منطق ولا فلسفة ، ولقد خالف المعتزلة ذلك النهج ، وحكموا العقل في كل شيء ، وجعلوه ، أساس بحثهم ، وساقهم شره عقولهم إلى محاولة اكتناه كل أمر ؛ فكان كل ذلك صدمة للفقهاء لم يألفوها ، فجردوا عليهم ألسنتهم ، وأشاعوا عنهم قالة السوء ، وما كان أكثر المعتزلة في الحقيقة إلا كما قال أحد العلما الأوربيين : « إننا لم نسمع من المعتزلة صوت المخالفة للدين ، ولكن سمعنا صوت الضمير المتدين الذي يتاضل كل ما لا يليق بالله تعالى وعلاقته بعبده . »

(٢) قام المعتزلة بمجادلة الزنادقة والثنوية وغيرهم ، وكل مجادلة نوع من النزال ، والمحاربة ، والمحارب مأخوذ بطرق محاربة في القتال ، مقيد بأسلحته ، متعرف لخططه ، دارس لمراميه ، متقصد لغاياته ، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثراً بخصمه ، آخذاً عنه بعض مناهجه ، فالمعتزلة قد تأثروا إلى حد ما بأراء مخالفيهم وأفكارهم ، وما أحسن قول نيرج في ذلك « من نازل عدواً عظيماً في

حركة فهو مربوط به ، مقيد بشرط القتال ، وتقلب أحواله ، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته ، وسكناته ، وقيامه ، وعوده ، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله ، كذلك في معركة الأفكار ، وفي الجملة فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه ، حتى إن بعض الحنابلة قد شكوا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أداهم إلى إلحاد ، فلا غرو بعد ذلك إذا رأيت شدوذاً في آراء بعض المعتزلة لتأثرهم بهذه المجادلة .^(١)

(٣) كانت طريقة المعتزلة في معرفة العقائد عقلية خالصة ، لا يعتمدون على نص ، اللهم إلا إذا كان موضوع الكلام حكماً شرعياً ، أو له صلة بحكم شرعى ، فجعل اعتمادهم على العقل كما أسلفنا ، وللعقل نزوات ، لذلك وقع بعضهم في بعض من الهنات دفعتها إليهم نزعتهم العقلية الخالصة . كقول أبي الهذيل من أئمتهم : إن أهل الجنة غير مختارين ، لأنهم لو كانوا مختارين لكانوا مكلفين ، والآخرة دار جزاء لا دار تكليف ، وفي ذلك شطط عقلي ، لأن الاختيار لا يستلزم التكليف ، وذكر الخياط أنه رجع عن هذا القول .

مثل هذا النوع من الشذوذ الفكرى كان يقع من بعضهم ، فيسير بين الناس عنهم ، ومعه قالة السوء عامة ، من غير أن يخص المسمى « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » .

(٤) خاصم المعتزلة كثيرين من رجال كانت لهم منزلة كبيرة في الأمة ، ولم ينزهوا كلامهم في خصومتهم ، وانظر إلى قول الجاحظ عن رجال الحديث والفقهاء : « وأصحاب الحديث والعوام هم الذين يقلدون ولا يحصلون ، ولا يتخيرون ، والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل ، منهى عنه في القرآن ... » إلى أن قال : « وأما قولهم فالنساك والعباد منا فعباد الخوارج وحدهم أكثر عدداً من عبادهم ، على قلة عدد الخوارج في جنب عددهم ، على أنهم أصحاب نية ، وأطيب طعمة ، وأبعد من التكسب ، وأصدق ورعاً ، وأقل زياً ، وأدوم طريقة ، وأبذل للمهجة ، وأقل

(١) مقدمة طبع الانتصار في الرد على ابن الراوندى .

جمعاً ومنعاً ، وأظهر زهداً وجهداً ،^(١) فكان الطعن في مذاهب هؤلاء بمثل هذا القول سبباً في نفور الأمة من المعتزلة .

(٥) كان من خلفاء بني العباس من شايع المعتزلة ، وناصرهم ، واعتنق مذاهبهم ، وتعصب لها ، فأراد أن يحمل الناس على اعتناقها ، فأذى الفقهاء والمحدثين وابتلاهم ، وأنزل بهم المحنة ، فصبروا وصابروا ، واستدرت محتهم عطف الناس عليهم ، وسخطهم على من كان سبب البلية ، ومن استحل هذه القضية ، فرجعت تلك الآلام وبالاعلى المعتزلة في سمعتهم ، لأنهم أصل البلاء وخططاء الخلفاء والأمراء ، صدروا عن رأيهم ونفذوا بتدبيرهم . وكان منهم من دافع عن هذا الارهاق ، وذلك الاضطهاد . انظر إلى قول الجاحظ في تبرير عمل الخلفاء في امتحانهم الفقهاء والمحدثين : « وبعد فنجن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة ، ولم نمتحن إلا أهل التهمة ، وليس كشف المتهم من التجسس ، ولا امتحان الظنين من هتك الأستار . ولو كان كل كشف هتكا ، وكل امتحان تجسساً لكان القاضى أهتكا الناس لستر ، وأشد الناس تتبعاً لعورة . »^(٢)

أن انهزام الآراء التي تناصرها القوة المادية أمر محتوم ؛ لأن القوة المادية رعاء هوجاء من شأنها الشطط ، والخروج على الجادة ، وكل رأى يعتمد على هذه القوة في تأييده تنعكس عليه الأمور ، لأن الناس يتظنون في قوة دلائله ، إذ لو كان قويا بالبرهان ، ما احتاج في النصره إلى السلطان .

(٦) كان كثيرون من ذوى الأحاد يجدون في المعتزلة عشا يفرخون فيه بمفاسدهم وآرائهم ، ويلقون فيه دسهم على الاسلام والمسلمين ، حتى إذا تبدت أغراضهم أقصاهم المعتزلة عنهم . فابن الراوندى كان يعد منهم ، وأبو عيسى الوراق وأحمد بن حائط ، وفضل الحدثي ، كانوا ينتمون إليهم ، وكل هؤلاء اتهموا بأنهم أحدثوا الاحداث في الاسلام ، وأتوا بالمنكرات ، وكان منهم من استأجره اليهود

(١) الفصول المختارة من كتب الجاحظ للامام عبيد الله بن حسان .

(٢) الفصول المختارة أيضاً .

لإفساد عقيدة المسلمين ، واتبأؤهم للمعتزلة أول أمرهم ، وان فصلوا عنهم عند ظهور شنائعهم بجعل رشاشا مما لظخوا به ينال سمعة المعتزلة ، وإن أقسموا جهد إيمانهم انهم منهم براء ، فان الاتهام أسبق إلى الأذهان من البراءة .

١٤٣ - إبراهيم الفخرى والمحدثين لهم : اشتدت حملة أولئك على المعتزلة ، فاتهمهم في كل شيء ، حتى أن الامام محمد بن الحسن الشيباني أفتى بأن من صلى خلف المعتزلى يعيد صلاته ، والامام أبا يوسف عددهم من الزنادقة ، والامام مالك لم يقبل الشهادة من أحد منهم . وسرت مقالة السوء إلى من ينتمى إليهم ، حتى اهتموهم بالفسق وانتهاك المحرمات ، وفي الحق إن كل خصومة تؤدى إلى الملاحاة لا بد أن تؤدى إلى المهاترة ، ورمى الخصم خصمه بالحق وبالباطل ، فسكرير من التهم التي وجهت إلى المعتزلة لم تصدر عن انصاف ، بل كان التحيز رائد المتهمين ، والتعصب باعثهم ، وكل تعصب يسد مسامع الادراك في ناحية من النواحي . فالمعتزلة فيهم خير كثير ، ولو انتمى إليهم بعض المتهمين في دينهم المؤخوذين بأثمهم ، إذ أن لهم سابقة الفضل بالدفاع عن الاسلام ، فقد تفرق اتباع واصل في الأقطار الاسلامية رادين على أهل الأهواء . وكان عمرو بن عبيد حربا على الزنادقة مشبوبة ، لا يخذم أوارها ، وكان صديقا لشار بن برد ، فلما علم منه الزندقة سعى في نفيه من بغداد فنتى منها ، ولم يعد إلا بعد موت عمرو .

وكان منهم العباد الزهاد . فهذا عمرو بن عبيد^(١) . يقول فيه الجاحظ (متعصبا) « ان عبادته تفي بعبادة عامة الفقهاء والمحدثين » .

وقال الواثق لأحمد بن أبي دؤاد وزيره لم لم تول أصحابي (المعتزلة) القضاء كما تولى غيرهم فقال يا أمير المؤمنين إن أصحابك يمتنعون عن ذلك ، وهذا جعفر بن

(١) كان المصور يبالغ في تعظيم عمرو بن عبيد ورناء بقوله :

صلى الاله عليك من متوسل	قبرا مرتت به على مران
قبرا تضمن مؤمنا متخشعا	عبد الاله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا في شبة	فصل الحديث بحجه ويان
ولو أن الدهر أبقي صالحا	أبى لنا عمرا أبا عثمان

مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم ، فأبى أن يقبلها ، فذهبت إليه بنفسى ، واستأذنت ، فأبى أن يأذن لى ، فدخلت من غير إذن ، فسل سيفه فى وجهى ، وقال الآن حل لى قتلك ، فانصرفت عنه ، فكيف أولى القضاء مثله .

ومن الغريب أن جمعوا هذا حمل إليه بعض أصحابه درهمين فقبلهما ، فقيل له كيف ترد عشرة آلاف درهم ، وتقبل درهمين ؟ فقال أرباب العشرة أحق بها منى ، وأنا أحق بهذين الدرهمين ، لحاجتى إليهما ، وقد ساقهما الله إلى من غير مسألة ، وأغنانى بهما عن الشبهة والحرام .

فهذه نفس قوية تسد كل باب للشبهات ، اشتبه فى مال السلطان لظنه أنه جمع من غير الطرق المحللة ، فرفض العطاء ، وقبل الدرهمين حلالا طيبا .
ومن هذا السياق ترى أن المعتزلة كان منهم الزهاد ، ومنهم المقتصدون ، وقليل منهم ساء ما يفعلون .

مناظرات المعتزلة وعلم الكلام

١٤٤ — تكون علم الكلام من مجموع مناظرات المعتزلة مع خصومهم ، سواء أكانوا من الرافضة والمجوس والثوية ، وسائر أهل الأهواء ، أم من رجال الفقه والحديث وغيرهم ، فهم مركز الدائرة ، وقطب الرحى ، شغلوا الأمة الإسلامية بمجادلاتهم ومناظراتهم نحو ثلاثة قرون ازدحمت فيها مجالس الأمراء ، والوزراء والعلماء ، وتضاربت فيها الآراء ، وتناحرت المذاهب وتجاوبت فيها أصداء الفكر الاسلامى ، وقد زين بزينة فارسية أو يونانية أو هندية ، وقد امتازوا فى جدلهم بميزات ، واختصوا بخصائص جعلت لهم لونا خاصا ونحلة خاصة ، لا تختلف فى جملتها عما دعا إليها الدين ، وان تباينت طرق استنباطها ، وتحالفت مقدماتهم الاستنباطية عن مقدمات غيرهم من جماهير الأمة الاسلامية . وأوضح ميزاتهم فى الجدل ما يأتى :

(١) بجانبهم التقليد ، ومخافاتهم الاتباع لغيرهم ، من غير بحث وتنقيب ووزن للادلة ، ومقايسة للأمور ، الاحترام عندهم للاراء لا للاسماء ، وللحقيقة لا للقائل ،

ولذلك لم يكن يقلد بعضهم بعضا ، وقاعدتهم التي يسرون عليهم هي كل مكلف مطالب بما يؤديه إليه اجتهاده في أصول الدين ، ولعل ذلك هو السبب في افتراقهم إلى فرق كثيرة .

منهم الواصلية (١) والهديلية (٢) والنظامية (٣) والحانطية (٤) والبشرية (٥) والمعبرية (٦) والمزدارية (٧) والثمامية (٨) والحشامية (٩) والجاحظية (١٠) والحياطية (١١) والجبائية (١٢) .

(٢) اعتمادهم على العقل في إثبات العقائد ، وقد اتخذوا من القرآن مددا حتى لا يذهب بهم الشطط إلى الخروج عن جادته ، ولم تكن معرفتهم بالحديث كبيرة لأنهم ما كانوا يأخذون به في العقائد ولا يحتجون به .

(٣) أخذهم من مناهل العلوم التي ترجمت في عصرهم ، فقد ضربوا بسهم في تلك العلوم ، ونالوا منها ما يساعدهم في اللحن بالحجة ومقارعة الخصوم ؛ ومصارعة الأقوام في ميدان الكلام ، وقد انضم إليهم كل مسلم مثقف بالثقافة الأجنبية التي غدت العقل العربي في ذلك العصر ، فقد رأى ما يلائمه في آراء المعتزلة التي كانت جامعة بين الروح الدينية التي تظنها ، وفكرة التنزيه التي تسيطر عليها ، والأفكار الفلسفية التي ترضى النهمة العقلية ، لذلك كان بين رجالها كثيرون من الكتاب الممتازين ، ومن العلماء المبرزين ، والفلاسفة الفاهمين — جمع عظيم .

(٤) اللسن والفصاحة والبيان ، فقد كان بين رجالها خطباء مصارع ، ومجادلون قد درسوا بالجدل ، فحرفوا أفانينه ، وخبروا طرقه ، ودرسوا كيف يصرعون الخصوم ويلوون عليهم المقاصد ، وهذا واصل بين عطاء كبيرهم خطيب علمم بخواطر النفوس حاضر البديهة ، قوى الارتجال ، وهذا النظام من شيوخهم كان ذكيا بليغا فصيح اللسان أديبا شاعرا ، وهذا أبو عثمان عمرو الجاحظ الذي يقول فيه أحد

(١) أصحاب واصل بن عطاء (٢) أصحاب أبي الهذيل العلاف (٣) أصحاب النظام (٤) أصحاب احمد بن حنبل (٥) أصحاب بشر بن المعتمر (٦) أصحاب معمر بن عباد السلي (٧) أصحاب عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى الملقب بالمزداد (٨) أصحاب نمامة ابن اشرس النخعي (٩) أصحاب هشام بن عمرو القوطي (١٠) أصحاب الجاحظ (١١) أصحاب أبي الحسين الحياط (١٢) أصحاب الجبايني

الصائبة ثابت بن قررة ، أبو عثمان الجاحظ خطيب المسلمين ، وشيخ المتكلمين ، ومدره المتقدمين والمتأخرين ، ان تكلم حكي سبحانه البلاغة ، وان ناظر ضارع النظام في الجدل ، شيخ الأدب ، ولسان العرب ، كتبه رياض زاهرة ، ورسائله أفنان مثمرة ، مانازعه منازع الارشاة أنفا ، ولا تعرض له متعرض ، إلا قدم له التواضع استبقاء .

١٤٥ - مفهوم المعتزلة : جادل المعتزلة :

(١) الروافض والثوية والجهمية وسائر أهل البدع .

(٢) والفقهاء والمحدثين ، وستكلم الآن على جدلهم مع الكفار والزنادقة .

والجهمية ومن إليهم ، ثم الفقهاء والمحدثين .

١٤٦ - مجادلته الكفار وأهل الأهواء : في آخر العصر الأموي وصدر

الدولة العباسية كثر الزنادقة وغيرهم من أهل الأهواء ، وكانوا تارة يكشفون القناع وأحيانا ينفثون تعاليمهم مستترين بلباس الإسلام متسرلين بسر باله . ليدسوا السم من غير أن يشعر بهم أحد ، فلا يحترس منهم المتدينون ، فكانوا أشد عداوة على الإسلام من غيرهم ، وأعظم نكاية له ، وأهدى إلى مقاتله لاغترار بعض الناس بهم فتصدى لهم المعتزلة ، وصارعوهم في كل ميدان ظنوا أنهم يحاربون الإسلام فيه ، فلقد فرق واصل أصحابه في الأمصار لمحاربة الزنادقة فيها ، ودافع بنفسه ، ومن مؤلفاته كتاب (ألف مسألة) للرد على المانوية ، وكذلك فعل خلفاؤه من بعده ، وكان جدلهم بقوة ونهوض دليل ، وفصاحة ، وبيان ، وقدرة على الاقتناع اكتسبوها من علومهم وممارستهم الجدل ، حتى ان كثيرين من خصومهم ، كانوا يغمدون السلاح ، ويلقون السلم عند لقاءهم ، وكثير منهم كان يسلم بعد نقاشهم وهذا أبو الهذيل العلاف أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل من المجوس والثنوية ، لحذقه وبراعته في المناظرة وقوة ما يدعوا إليه ، وضعف ما يلوون ألسنتهم به ولكي نعطيكم صورة مما كان يجادل به المعتزلة ومقدار قوة استدلالهم ننقل لك بعضا مما روى من هذه المناقشات .

جاء في الانتصار : « أن المانوية تزعم أن الصدق والكذب متضادان ، وأن الصدق خير وهو من النور ، والكذب شر ، وهو من الظلمة . قال لهم (ابراهيم النظام) حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه ، من الكاذب ؟ قالوا الظلمة . قال فان ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب ، وقال قد كذبت وأسأت . من القائل قد كذبت ، فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون فقال (ابراهيم النظام) : إن زعمتم أن النور هو القائل قد كذبت وأسأت ، فقد كذب ، لأنه لم يكن الكذب منه ، ولا قاله ، والكذب شر ، فقد كان من النور شر ، وهذا هدم قولكم ، وإن قلت إن الظلمة قالت : « قد كذبت وأسأت ، فقد صدقت ، والصدق خير . فقد كان من الظلمة صدق وكذب ، وهما عندكم مختلفان خيرا وشرأ على حكمكم . » انظر إلى ذلك التبع ، وأخذ الطرق على المناقش . حتى يفحمه ، وكذلك كانت مناقشة المعتزلة للروافض وغيرهم ممن على شاكلتهم .

ومع هذا يجب أن نقرر أنه مع هذه المناقشة الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين المعتزلة ، كان هؤلاء يحسنون في معاملتهم ، وتلك أخلاق العبياء تتسع صدورهم لمودة مخالفينهم في الدين ، حتى يهديهم الله سواء السبيل .

٣٤٧ — مجادلهم مع الفقهاء والمحدثين : من المقرر في كتب علم النفس أن المختلفين إن تقاربا في العقيدة كان الجدال أشد ، والملاحاة أحد^(١) ، وذلك ما كان فان موضع الخلاف بين المعتزلة والفقهاء هين متدارك ، لا يكفر به مخالف ، ولا يخرج به عن نهج الدين مجادل ، ولكن الجدال بينهما كان عنيفا ، والمهارة قد راجت سوقها : ولعل السبب فوق ماسبق أن الاختلاف كان إختلاف عقلية ومنطق ، وطرائق تفكير في هذا الدين القويم ، فالفقهاء والمحدثون يتعرفون دينهم من القرآن والسنة ، وعملهم العقلي فهم نصوص الكتاب الكريم ، وتعرف الصحيح من المأثور عن الرسول الأمين ، ويعدون طلب الدين من غير هذا الطريق شططا وتحيفا وعوجا ، والمعتزلة يرون أن إثبات العقائد بالأقيسة العقلية جائز إن

(١) ذكر هذه القضية وأثبتها جوستاف لوبون . في كتابه (الآراء والمعتقدات)

لم يكن واجبا ، مادامت لم تخالف نصا في الدين بل تؤيده ، وهم لذلك يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية في إثبات عقائد الإسلام ، وأولئك الفقهاء يجافونها ويرون الوقوف عند النص ، حتى لاتزل الأقدام في مزلق الضلال ، ومخاطر الأوهام ، والعقل يخدع ويغتر ؛ فيضل .

وليس معنى هذا الكلام أنه لم يكن هناك خلاف ، بل كان بينهما خلاف في جزئيات كثيرة ، ولكنه لا يصيب لب العقيدة : ولذلك هم لا يكفرون الفقهاء والمحدثين ، وهؤلاء لا يكفرونهم بل يعدونهم مبتدعة .

وجداهم كان صورة لاختلاف هاتين العقليتين ، وقرأ مجادلتهم في مسألة خلق القرآن ، تجد المعتزلى منطلقا وراء الأقيسة العقلية من غير أى قيد يقيد به نفسه إلا التنزيه ، والفقهاء أو المحدث متوقف متحفظ ، غير متهجم على ما لم ينص عليه في كتاب ولا سنة ، وقد علت أن الجمهور كان وراء الفقهاء والمحدثين على ما أسلفنا .

١٤٨ — المأثور من مجادلات المعتزلة : كان العصر العباسى عصر المناظرات

حقا . وكانت هى ميدان البيان ومظهر الفصاحة واللسن . وقد كان المعتزلة فرسان الحلبة فى المناظرات فى العقائد .

وقد كثرت مجالس مناظراتهم . فقد تناظروا بين أيدي الأمراء ، وفى المساجد ، وفى كل مكان يصلح للجدل والمناظرة ، ولكن المأثور من المناظرات قليل بالنسبة لما كان ، ولعل إضطهاد المعتزلة فى عصر المتوكل ، وما والاها ، وكرهية الجماهير الإسلامية لهم ، كان سببا فى ضياع كثير من آثارهم ، واندثار أكثر مناظراتهم ، وما بقى على قلته يعطينا صورة من قوة جدلهم ، ويبين لنا أنهم قوم خصمون .

القسم الثاني
آراؤه وفقهه

آراء أبي حنيفة وفقهه

١ - تتكلم في هذا القسم من الكتاب على أمرين : أحدهما : آراؤه في المسائل السياسية والاعتقادية التي كانت تشغل كثيرين من علماء عصره ، وثانيهما فقهه .
والقسم الأول يشمل رأيه في الخلافة ولمن تكون ، وما شروط الخليفة ، وما أساس البيعة ، ويشمل رأيه في الايمان وممرتكب الذنب ، وأفعال الانسان وعلاقتها بالقدر ، وهكذا مما يشمله علم الكلام بالقدر الذي كان معروفا في عصره ثم آراؤه في النواحي الاجتماعية والخلقية .

آراؤه في السياسة

٢ - لم نعرث فيما قرأنا من كتب المناقب والتاريخ على رأى أبي حنيفة في السياسة محرراً مجموعاً مضبوطاً ، ولذلك وجب علينا أن نبحث عنه في نثر الأخبار ، ومطوى الكتب ، فعسى أن نكون من ذلك وحدة متناسقة ، وصورة واضحة لتفكيره السياسي .

لقد استبان من الأخبار التي سقناها في بيان حياته أمران لامرية فيهما :
(أحدهما) أنه كان له هوى مع ذرية على من فاطمة ، وأنه أودى بسبب ذلك الميل وتلك المحبة ، وأنه يكاد أن يكون من المستشهدين في ذلك .
وثانيهما - أنه لم يشترك في الخروج فعلا مع الذين خرجوا من أولاد على ، سواء أخرجوا في العهد الأموي أم خرجوا في العهد العباسي ، بل كان يكتفي من المعاونة بالكلام في درسه ، والتحريض والتثييط ان استفتى في ذلك ، كما فعل مع الحسن بن قحطبة ، وهو في ذلك لا يعدو طور المفتي الذي يستفتى ، فيفتى بمقتضى ما يوحى به ضميره من غير أن يجعل لسطان ذوى السلطان أثراً في فتياه ، ولا توجيهاً لها .

وعلى ذلك يصح أن نقول أن أبا حنيفة رضى الله عنه كانت فيه نزعة شيعية ،
ولكن مامداها ، وما حدها ، وإلى أى الفرق الشيعية يصح أن يكون أقرب ؟
ذلك ما يزيد أن تتعرفه فى هذا المقام .

٣ — لم يكن تشيع أبى حنيفة من التشيع الذى يعمى صاحبه عن ادراك فضائل
الصحابة ، وترتيب درجاتهم ، فقد كان مع تشيعه لآل على يضع أبا بكر وعمر فى
المكان قبل على رضى الله عنه ، وكان يذكر بالتقدير والاكبار تقوى أبى بكر وسجاياءه
حتى كان يحاول أن يحاكيه فى سخائه وتجارته ، فجعل لنفسه حانوت بز فى السكوفة ،
كما كان لأبى بكر حانوت بز بمكة . ويجعل عمر الفاروق بعد أبى بكر ، ولكنه
لا يقدم عثمان على على رضى الله عنه ، ولذلك جاء فى الانتقام لابن عبد البر : « كان
أبو حنيفة يفضل أبا بكر وعمر ، ويتولى عليا وعثمان ، وروى عنه ابنه حماد أنه
قال : « على أحب إلينا من عثمان » (٢) ولكنه مع إثاره عليا بالمحبة لم يكن بمن
يسب عثمان ، بل كان يدعو له بالرحمة ان ذكر ؛ حتى لقد قال بعض من حضر
درسه ، إنه لم يسمع بالسكوفة من يدعو بالرحمة لعثمان سواه .

وفى الجملة لم يستجز سب السلف قط ، بل لم يعرف أنه سب أحداً ، ولما التقى
بعطاء بن أبى رباح فى مكة ، وقال له هذا : أنت من أهل القرية الذين فرقوا دينهم
وكانوا شيعا ، ثم قال له من أى الأصناف أنت أجابه : « ممن لا يسب السلف ،
ويؤمن بالقدر ، ولا يكفر أحدا بذنب » (٣) .

ويظهر أنه كان يميل كل الميل لجعل شيعة آل البيت نزهة اللسان بالنسبة لأبى
بكر وعمر ، فقد جاء فى المناقب للنكى أن أبا حنيفة قال : « قدمت المدينة ، فأثيت
أبا جعفر محمد بن على ، فقال يا أبا العراق ، لا تجلس إلينا ، فجلس ، فقلت
أصلحك الله ، ما تقول فى أبى بكر وعمر ، فقال رحم الله أبا بكر وعمر . قلت إنهم

(١) راجع المناقب للنكى جزء ١ ص ٩٢ .

(٢) المناقب للنكى جزء ٢ ص ٨٢ .

(٣) تاريخ بغداد جزء ١٣ ص ٣٣١ .

يقولون بالعراق : إنك تبرأ منهما ، فقال معاذ الله كذبوا ، ورب الكعبة ، أولست تعلم أن عليا زوج ابنته أم كلثوم بنت فاطمة من عمر بن الخطاب ، وهل تدري من هي لا أبالك ، جدتها خديجة سيدة نساء أهل الجنة ، وجدها رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وسيد المرسلين ، ورسول رب العالمين ، وأمها فاطمة سيدة نساء العالمين ، وأخوها الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة ، وأبوها علي بن أبي طالب ، ذو الشرف والمنتقبة في الإسلام ، فلو لم يكن لها أهلا لا أبالك ، لم يزوجها إياه . قلت : فلو كتبت إليهم ، فكذبت عن نفسك ، قال لا يطيعون الكتب ، هذا أنت ، قد قلت لك عيانا : لا تجلس إلينا ، فعصيتني ، فكيف يطيعون الكتاب (١) .

فمن هذا الحديث الذي جرى بين أبي حنيفة ومحمد الباقر ، وهو من أئمة الامامية نعرف أن أبا حنيفة كان يريد أن ينقي التشيع لآل البيت مما علق به من أدران مسخته وشوهته ، وكان من أعظمها سوء آسب الامامين أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ، وكان ذلك من أعظم ما يحز في نفس أبي حنيفة .

٤ — ولقد كان أبو حنيفة يعتقد أن عليا كان على الحق في كل قتال تولاه ، ولا يحاول أن يتأول لمخالفه ، كما لا يمسم بسبب أو طعن ؛ ولذلك يقول : ما قاتل أحد عليا ، إلا وعلى أولى بالحق منه ، (٢) . ويقول في الأمر الذي كان بين علي وبين طلحة والزبير : « لاشك أن أمير المؤمنين عليا ، إنما قاتل طلحة والزبير بعد أن بايعاه وخالفاه » .

ولقد سئل عن يوم الجمل ، فقال : « سار على فيه بالعدل ، وهو أعلم المسلمين بالسنة في قتال أهل البغي » ، (٣) وترى من هذا أنه كان صريحا جريئا في الحق ، ولكن من غير أن يذكر بالسوء المخالفين ، ولم يتمحل لهم باب من أبواب التأويل .

(١) المناقب للكي جزء ٢ ص ١٦٥ .

(٢) المناقب للكي جزء ٢ ص ٨٣ .

(٣) المناقب للكي جزء ٢ ص ٨٤ .

وإذا كان ذلك هو رأيه فيمن خالف علياً من الصحابة ، فلا بد أن رأيه في الامويين سابقهم ولاحقهم لم يكن الرأى الذى يؤيد حكمهم ، ويثبت خلافتهم ، ولقد ثبت ذلك ثبوتاً لا يقبل الشك بالنسبة للخلفاء الذين عاصروهم ، وأما الذين سبقوه ، فالاستنباط المنطقي يجعلنا نصل إلى مثل ذلك الحكم .

ولنترك الاستنباط ، ولنتجه إلى القول والعمل اللذين لا يقبلان امتراء ولا مرء فقد رأينا هنا ينصر زيد بن علي رضى الله عنه لما خرج على هشام بن عبد الملك ، وقد سئل عن الجهاد معه فقال خروجه يضاهى خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر ، وأمد جنده بالمال ، ولكنه كان ضعيف الثقة في أنصاره . ولذا قال في الاعتذار عن حمل السيف معه : « لو علمت أن الناس لا يخذلونه ويقومون معه قيام صدق لكنت أتبعه ، وأجاهد معه ؛ لأنه أمام حق ، .

٥ — ولم يكن موقفه من العباسيين بخير من موقفه من الامويين بعد أن نشب الخلاف بينهم وبين آل علي رضى الله عنهم ، فلقد وجدناه يميل إلى ابراهيم عندما خرج على المنصور ، فيثبط بعض القواد ، عند ما استفته في حربه ، ويحرض من يستفتيه في الخروج معه ، جاء في مناقب المسكى « عن ابراهيم بن سويد : سألت أبا حنيفة ، وكان لى مكرماً ، أيام ابراهيم بن عبد الله بن حسن ، فقلت أيما أحب إليك بعد حجة الاسلام الخروج إلى هذا أم الحج ؟ فقال : « غزوة بعد حجة الاسلام أفضل من خمسين حجة . . . وجاءت امرأة إلى أبي حنيفة أيام ابراهيم ، فقالت ان ابني يريد هذا الرجل ، وأنا أمنعه^(١) قال : لاتمنعه . وقال حماد بن أعين كان أبو حنيفة يحض الناس على نصره ابراهيم ، ويأمرهم باتباعه ، ولقد ذكر محمد بن عبد الله بن حسن عند أبي حنيفة فكانت عيناه تدمعان^(٢) ، .

٦ — ولم يكن الميل السياسى وحده هو الظاهر فى صلة أبي حنيفة بآل البيت ، بل الاتصال العلبى كان واضحاً ، ولعله هو السبب فى هذا الميل السياسى ، فقد

(١) المناقب للكنى ص ٨٤ جزء ٢ .

(٢) المناقب لابن البرزى جزء ٢ ص ٧٢ .

وجدناه متصلًا عليهما بالامام زيد ، وعد من شيوخه ، وكان متصلًا بعبد الله بن حسن والد الشهيد بن محمد و ابراهيم ، وعد من شيوخه ، ووجدناه يروى عن محمد الباقر وجعفر الصادق ، ومسنده شاهد بذلك .

فقد جاء في كتاب الآثار لأبي يوسف : « روى أبو يوسف عن أبي حنيفة ، عن أبي جعفر محمد بن علي ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلي بعد العشاء الآخرة إلى الفجر ، فيما بين ذلك ثمانى ركعات ، ويوتر بثلاث ، ويصلى ركعتي الفجر ،^(١) ألا تراه في هذا يروى عنه حديثاً منقطعاً عنده ، لا يعلو إلى أكثر من سنده ، ولا يقبل أبو حنيفة ذلك إلا ممن هو عنده في المنزلة الأولى من الثقة والاطمئنان ، إذ هو تلقى علمه ، لارواية فقط .

ويجىء في الآثار الرواية عن جعفر الصادق في باب المناسك ، فيروى أبو يوسف عن أبي حنيفة عن جعفر بن محمد عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال : جاءه رجل ، فقال إني قضيت المناسك كلها غير الطواف ، ثم واقعت أهلي ، قال : فاقض ما بقى عليك ، وأهرق دما ، وعليك الحج من قابل ، قال : فعاد ، فقال : إني جئت من شقة بعيدة ، فقال مثل قوله^(٢) .

٧ — هذه كلها مقدمات تنتهى بنا بلا ريب إلى أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان فيه تشيع ، وأنه في رأيه السياسى ينحون نحو الشيعة ، ولكن يظهر من مجرى حياته ومن أخباره أمران بارزان .

(أحدهما) أنه لم يكن ممن يدفعه التعصب لآل البيت ، إلى هجر كل علم من غير طريقهم ، أو ظن السوء بغيرهم ، بل كان اتصاله قويا بعلماء عصره من أهل الجماعة وغيرهم ، وكان شيوخه في كثيرهم ممن لم يشتهروا بأية نزعة سياسية ، وكان جل تأثره بهم .

(ثانيهما) أنه لم يعرف انتهاؤه لفرقة معينة من فرق الشيعة ، فهو قد اتصل بإمام الزيدية ، وائمة الامامية ، وبعض الكيسانية ، ولكن لم يعرف عنه انتهاؤه

(١) الآثار ص ٣٤ .

(٢) الآثار ص ١٢٤ .

لإحدى هذه الفرق ، فهو قد كان من المتشيعين لآل البيت الذين أبقوا لأنفسهم حرية التقدير ، وحرية البحث ، غير مأسورين بمذهب ، ولا منتحلين لنحلة .

ولسكن مع أنه لم يعرف بانتمائه لفرقة معينة نجد آراءه في جملتها كانت تقارب آراء الزيدية ، فهو بمن يرى صحة إمامة أبي بكر وعمر ، ولا يرى الإمام قد نص عليه بوصاية ، وكل هذه آراء الزيدية ، ولا غرابة في أن تتقارب آراء أبي حنيفة مع آراء الزيدية ؛ لأنهم أقرب الفرق الشيعية إلى جماعة المسلمين .

٨ — انتهى من الكلام السابق إلى أن أبا حنيفة شيعي في ميوله وآرائه في حكام عصره ، أى أنه يرى الخلافة في أولاد علي من فاطمة ، وأن الخلفاء الذين عاصروه قد اغتصبوا الأمر منهم ، وكانوا لهم ظالمين .

ولسكن ما هي الطريق لاختيار خليفة من بين من هم أهل للخلافة ؟ قد بحثنا عن عبارة لأبي حنيفة تجلّي رأيه في هذا المقام ، فعثرنا على عبارة تفيد أنه يرى أن الاختيار العام للخليفة يجب أن يكون سابقاً على توليه سلطته ، فقد روى الربيع ابن يونس حاجب المنصور أنه جمع مالكا وابن أبي ذؤيب ، وأبا حنيفة يسألهم عن خلافته ، فقال مالك قولاً لينا ، وقال ابن أبي ذؤيب قولاً عنيفاً ، وقال أبو حنيفة : المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب ، إن أنت نصحت لنفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا ، فإنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ماتهوا مخافة منك ، ولقد وليت الخلافة وما اجتمع عليك اثنان من أهل الفتوى ، والخلافة تكون باجتماع المؤمنين ومشورتهم ،^(١)

فهذه العبارة تفيد بلا ريب أنه يرى أن الخلافة لا تتم إلا بانتخاب سابق من المؤمنين ، وبيعة كاملة ، فالخلافة عنده ليست بوصاية ، ولا يكون خليفة من يفرض نفسه على المسلمين ، وإن خضعوا بعد ذلك أو ارتضوه ، إنما الخلافة باختيار حر سابق على تولي الحكم .

آراؤه في مسائل من علم الكلام

٩ - قلنا في سرد حياة أبي حنيفة إنه خاض في أقوال الفرق التي عاصرتة ، وجادلهم فيها ، وكان ير حل الرحلات المختلفة لهذه المجادلة ، وإنه ابتدأ حياته العلمية بدراسة ما تخوض فيه هذه الفرق ، ثم اتجه إلى الفقه من بعد ذلك ، حتى صار إمام أهل الرأي غير منازع ، ولكن لم ينقطع عن المجادلات مع بعض الفرق المختلفة ، عند ما يجد الواجب العلي ، والحسبة الدينية يوجبان عليه ذلك .
ولذلك أثرت عنه آراء في المسائل التي كان يخوض فيها المتكلمون في عصره ، فأثرت عنه آراء في حقيقة الإيمان ، ورأى في مرتكب الذنب ، وكلام في القدر ، وإرادة الإنسان بجوار إرادة الله ، أم حرة مختارة ، أم مجبرة مكرهة .

وقد وصلت إلينا هذه الآراء عن طريقين :

(أحدهما) عن طريق روايات متناثرة قوية وضعيفة ، ويمكن تمييز ضعيفها من قويا .

(ثانيهما) بعض كتب منسوبة إليه ، وأولها كتاب الفقه الأكبر ، وقد جاء في الفهرس لابن النديم أن أبا حنيفة له أربعة كتب ، هي كتاب الفقه الأكبر ، والعالم والمتعلم ، ورسالة إلى عثمان بن مسلم البتي ، وهي في الإيمان وارتباطه بالعمل وكتاب الرد على القدرية . وكلها في علم الكلام والعقائد .

وقد نال العناية من المتقدمين من بين هذه الكتب كتاب الفقه الأكبر ، وهو رسالة صغيرة طبعت وحدها في بضع ورقات في حيدر آباد بالهند ، وله عدة روايات منها رواية حماد بن أبي حنيفة ، وقد شرحها على القاري ، ورواية أبي مطيع البلخي ، وهي معروفة بالفقه الأيسر ، شرحه أبو الليث السمرقندي ، وعطاء بن علي الجوزجاني ، وهناك روايات وشروح أخرى ، منها شرح منسوب للإمام أبي منصور الماتريدي ، ونسبة هذا الشرح إلى الماتريدي موضع نظر ، لأنه يحتاج على الأشعرية ، ويحتاج لهم ، وذلك يشير بلاريب إلى أنه متأخر عن أبي الحسن الأشعري ، مع أنهما في الحقيقة متعاصران ، إذ الماتريدي توفي سنة ٣٢٢ ، والأشعري توفي سنة ٣٢٣ أو سنة ٣٢٤

١٠ — هذا ويجب التنبيه إلى أن نسبة الفقه الأكبر إلى أبي حنيفة موضع نظر عند العلماء ، فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه ، ولم يدع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة ، حتى أشد الناس تعصباً له ، ورغبة في زيادة آثاره وكتبه ، فيجد أن البرازي في المناقب عند ما يتكلم عن الفقه الأكبر والعالم والمتعلم يقول : فإن قلت ليس لأبي حنيفة كتاب مصنف . قلت هذا كلام المعتزلة ، ودعواهم أنه ليس له في علم الكلام تصنيف ، وغرضهم بذلك نفي أن يكون الفقه الأكبر ، وكتاب العالم والمتعلم له ؛ لأنه صرح فيه بأكثر قواعد أهل السنة والجماعة ، ودعواهم أنه كان من المعتزلة ، وذلك الكتاب لأبي حنيفة البخارى ، وهذا غلط صريح ؛ فإني رأيت بخط العلامة مولانا شيخ الملة والدين السكردى العادى هذين الكتابين ، وكتب فيهما إنهما لأبي حنيفة ، وقد تواطأ على ذلك جماعة كثيرة من المشايخ ،^(١).

وترى من هذا أنه يصرح أن نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة هو اتفاق جماعة كبيرة من المشايخ ، وليس باتفاق جميع المشايخ ، فالنسبة إذن موضع شك أو إنكار عند بعض العلماء .

١١ — هذا هو كتاب الفقه الأكبر من ناحية صحة النسبة عند العلماء ، واختلافهم بشأنه ، واختلاف الروايات فيه ، ومقدار قوة هذه الروايات . والدقة توجب عليه أن نلثفت التفاتة سريعة إلى ما حواه متنه ، أتضح نسبته كله إلى أبي حنيفة أم أن في هذا المتن ما يشير إلى أن نسبته كله لأبي حنيفة موضع نظر أو شك .

لقد رجعنا إلى الفقه الأكبر المطبوع في الهند ، فوجدناه يرتب أفضل الناس بعد النبيين هكذا أبو بكر فعمر فعثمان ، فعلى ، والروايات المذكورة في كتب المناقب جميعها تتفق على أنه لا يقدم عثمان رضى الله عنه على على ، وما ذكرته الروايات ذات السند المتصل أقوى من متن لا سند له في قوة إحداها .

وزى في الفقه الأكبر تصدياً لمسائل لم يكن الخوض فيها معروفاً في عصره ولا العصر الذي سبقه؛ فلم نجد فيمن قبله ولا من معاصريه في المصادر التي تحت أيدينا من تصدى للفرقة بين الآية والكرامة والاستدراج، ففيه ما نصه: والآيات للأنبياء، والكرامات للأولياء حق، وأما التي تكون لأعدائه مثل إبليس وفرعون والدجال فما روى في الأخبار أنه كان، ويكون لهم لانسميها آيات، ولا كرامات. ولكن نسميها قضاء حاجاتهم؛ وذلك لأن الله تعالى يقضى حاجات أعدائه استدراجاً لهم، وعقوبة لهم، فيفترون بها ويزدادون طغياناً وكفراً، وذلك كله جائز ممكن.

فسألة كرامة الأولياء، والفرقة بينها وبين ما يجري على أيدي الكفار من خوارق لم نعثر على مناقشة حولها فيما وقفنا عليه من مناقشات ومجادلات في ذلك العصر، ولكنها كانت موضع بحث بين علماء الكلام عند ما وجد التصوف في الإسلام، فحاض العلماء في أولياء الله الواصلين، وما يكرمهم الله به، وما يجري على أيديهم من خوارق، وهذا قد يدفعنا إلى ظن أن هذه المسألة زيدت في الرسالة في العصور التي حاض العلماء فيها في هذه المسائل، أو أن الرسالة كلها كتبت في تلك العصور، متلاقية مع آراء الماتريدية والأشاعرة فيها.

١٢ — لهذا لا نريد أن نستقي آراء أبي حنيفة في العقائد من الفقه الأكبر أو العالم والمتعلم فقط، بل نستقي ذلك من الروايات المختلفة في كتب التاريخ وما يتفق معها مما جاء بهاتين الرسالتين، وسنتكلم في أربع مسائل هي: معنى الإيمان، ومرتكب الذنب، والقدرة والإرادة، وخلق القرآن.

الإيمان

١٣ — يتلاقى ما جاء في الفقه الأكبر عن حقيقة الإيمان عند أبي حنيفة بما جاءت به الروايات المختلفة ولذا نعتبره صحيحاً في هذا لامرية فيه، وقد جاء فيه

ما نصه : « الإيمان هو الإقرار والتصديق »^(١) ويقول في الإسلام : هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى ، فمن طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام ، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام ، ولا يوجد إسلام بلا إيمان ، وهما كالظهر مع البطن . والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها ،^(٢) .

١٤ — وترى من هذا أن أبا حنيفة لا يعتبر الإيمان هو التصديق بالقلب وحده بل حقيقته عنده أنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان ، وإنه بذلك يتلاقى مع الإسلام تلاقى اللازم بالملزوم ، فلا يكون إيمان بلا إسلام ، ولا إسلام بلا إيمان ، وقد بين أبو حنيفة رأيه ذلك وعماده ودليله في مناقشة جرت بينه وبين جهم بن صفوان ، ولننقل لك تلك المناظرة ؛ لتستمع إلى أبي حنيفة يوضع فكرته ، ويدلى بحجته .

جاء في المناقب للمسكي : « أن جهم بن صفوان قصد أبا حنيفة للكلام ، فلما لقيه قال يا أبا حنيفة ، أيتيك لأُكلمك في أشياء هيأتها لك ، فقال أبو حنيفة الكلام معك عار ، والخوض فيما أنت فيه نار تنلظي ، قال فكيف حكمت علي بما حكمت . ولم تسمع كلامي ، ولم تلقني ، قال بلغني عنك أقاويل لا يقوها أهل الصلاة ، قال أفتحكم علي بالغيب . قال اشتهر ذلك عنك ، وظهر عند العامة والخاصة ، فجاز لي أن أحقق ذلك عليك ، فقال يا أبا حنيفة لا أسألك عن شيء إلا عن الإيمان ، قال له أو لم تعرف الإيمان إلى الساعة حتى تسألني عنه ؟ قال بلى ، ولكن شككت في نوع منه . قال الشك في الإيمان كفر . فقال لا يحل لك إلا أن تبين لي من أي وجه يلحقني الكفر . قال سل . فقال أخبرني عن عرف الله بقلبه . وعرف أنه واحد لا شريك له ولا ند ، وعرفه بصفاته ، وأنه ليس كمثل شيء ، ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه ، أمؤمناً مات أم كافراً ؟ قال كافراً من أهل النار ، حتى يتكلم بلسانه مع ما عرفه بقلبه ، قال وكيف لا يكون مؤمناً ، وقد عرف الله بصفاته ، فقال أبو حنيفة :

(١) الفقه الأكبر ص ١٠

(٢) الفقه الأكبر ص ١١

إن كنت تؤمن بالقرآن وتجعله حجة كلمتك به ، وإن كنت لا تؤمن به ، ولا تجعله حجة كلمتك بما نكلم به من خالف ملة الإسلام . قال أومن بالقرآن وأجعله حجة . فقال أبو حنيفة قد جعل الله تبارك وتعالى الإيمان في كتابه بجارحتين بالقلب واللسان ، فقال تبارك وتعالى : « وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا ، فاكتبنا مع الشاهدين ، وما لنا لا نؤمن بالله ، وما جاءنا من الحق ، ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، فأنابهم الله بما قالوا جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ، وذلك جزاء المحسنين ، فأوصلهم إلى الجنة بالمعرفة والقول ، وجعلهم مؤمنين بالجارحتين بالقلب واللسان ، وقال تعالى « قولوا آمنا بالله ، وما أنزل إلينا ، وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ، وما أوتى موسى وعيسى ، وما أوتى النبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم ، ونحن له مسلمون . فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به ، فقد اهتدوا . »

وقال تعالى : « وألزمهم كلمة التقوى » وقال تعالى « واهدوا إلى الطيب من القول ، وقال تعالى « إليه يصعد الكلم الطيب » وقال تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالتبول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، »

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « قولوا لا إله إلا الله تفلحوا ، فلم يجعل الفلاح بالمعرفة دون القول . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « يخرج من النار من قال : لا إله إلا الله ، وكان في قلبه كذا . . ولم يقل يخرج من النار من عرف الله ، وكان في قلبه كذا . »

ولو كان القول لا يحتاج إليه ، ويكتفى بالمعرفة لكان من رد الله بلسانه وأنكره بلسانه إذا عرفه بقلبه مؤمنا ، ولكان إبليس مؤمنا ، لأنه عارف بربه ، يعرف أنه خالقه ، وميمته ، وواعثه ، ومغويه ، « قال رب بما أغويتني » وقال « أنظرني إلى يوم يبعثون » وقال « خلقتني من نار وخلقته من طين ، وكان الكفار مؤمنين بمعرفةهم ربهم ، إذا أنكروا بلسانهم ، قال الله تعالى : « ووجدوا بها ، واستيقنتها أنفسهم » فلم

يجعلهم مع استيقانهم بأن الله واحد مؤمنين مع جحدهم بلسانهم . وقال جل وعز :
 « يعرفون نعمة الله ، ثم ينكرونها ، وأكثرهم الكافرون » ، وقال تعالى : « قل من
 يرزقكم من السماء والأرض ، أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من
 الميت ، ويخرج الميت من الحي ، ومن يدبر الأمر ، فسيقولون الله ، فقل أفلا تتقون
 فذالكم الله ربكم الحق » ، فلم تنفعهم معرفتهم مع إنكارهم ، وقال تعالى « يعرفونه كما
 يعرفون أبناءهم » ، فلم تنفعهم المعرفة مع كتمانهم أمره وجودهم به ، فقال لهم قد
 أوقعت في خلدي شيئاً ، فسأرجع إليك ، (١) .

وقد علق المسكي على قول أبي حنيفة السابق : ان مات معتقدا غير مقر يموت
 كافرا بقوله : « تأويل قول أبي حنيفة إذا اتهم بعدم الاقرار ، ولم يقر فإنه يموت
 كافراً فأما إذا لم يكن هناك تهمة بأن كان في جزيرة من البحر ، أو في مغارة من
 الأرض فإنه لا يكون كافراً » .

ومعنى ذلك أن أبا حنيفة يعتبر الايمان مركبا من جزئين : اعتقاد جازم ،
 واذعان ظاهري لهذه المعرفة بالاقرار القولي ، فالاقرار القولي ضروري ، لأنه مظهر
 الاذعان القلبي .

ولذلك ورد عن أبي حنيفة في تقسيمه للايمان بأن المؤمن بقلبه المذعن في
 نفسه يكون مؤمنا عند الله ، وان لم يكن مؤمنا عند الناس .

لقد جاء في الانتقاء في بيان الايمان وأقسامه عن أبي حنيفة « عن أبي مقاتل
 عن أبي حنيفة ، قال الايمان هو المعرفة والتصديق والاقرار بالاسلام . والناس
 في التصديق على ثلاث منازل ، فمنهم من صدق بالله ، وما جاء منه بقلبه ، ولسانه ،
 ومنهم من صدقه بلسانه ، وهو يكذبه بقلبه ، ومنهم من يصدقه بقلبه ويكذب
 بلسانه ، فأما من صدق الله عز وجل وما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بقلبه ولسانه فهم عند الله وعند الناس مؤمنون . ومن صدق بلسانه ، وكذب بقلبه
 كان عند الله كافراً ، وعند الناس مؤمناً ؛ لأن الناس لا يعلمون ما في قلبه ، وعليهم
 أن يسموه مؤمناً بما أظهر لهم من الاقرار بهذه الشهادة ، وليس لهم أن يتكلفوا

علم القلوب . ومنهم من يكون عند الله مؤمناً ، وعند الناس كافراً ، وذلك أن يكون المؤمن يظهر الكفر بلسانه في حال التقية ، فيسميه من لا يعرفه كافراً ، وهو عند الله مؤمن ^(١) .

وترى من هذا أن العبرة عند أبي حنيفة ليست بمجرد التصديق القلبي ، بل لا بد من الأذعان والتسليم والرضا وأنه لا بد من إعلان ذلك ما أمكن الاعلان ، فان كان ثمة ما يوجب الاخفاء ، وهي حال الخوف ، والسكوت تقية ، ففي هذه الحال يكتفى بالتصديق والاذعان القلبي .

وحال الاذعان هذه هي الفارق بين المنافق العارف الذي ينطق لسانه ولا يذعن قلبه ، وحال المؤمن ؛ فان حال المؤمن حال رضا بالاسلام ، واذعان ، وحال المنافق وجدت فيها المعرفة ، ولم يوجد الاذعان والرضا ، وان وجد النطق باللسان . ومذهب أبي حنيفة كما ترى يتجه إلى أن العمل ليس جزءاً من الايمان ، ولقد خالفه في ذلك فريقان .

(أحدهما) المعتزلة والخوارج ، فإنهم يعدون العمل جزءاً من الايمان ، فلا يعد مؤمناً من لم يكن عاملاً .

(ثانيهما) فريق من الفقهاء والمحدثين يرون أن العمل يدخل في تكوين الايمان من حيث تأثيره فيه بالزيادة والنقصان ، لامن حيث الحكم بأصل وجوده ، ولذلك يعد مؤمناً من لم يعمل بالأحكام الشرعية إذا وجد أصل التصديق ، ولكن إيمانه لا يعد كاملاً ، ومن هذا تبحر قضيتهم : إن الايمان يزيد وينقص .

١٥ — والايمان في نظر أبي حنيفة لا يزيد ولا ينقص ، ولذا يعتبر إيمان أهل السماء وأهل الأرض واحد فقد روى عنه أنه قال : « إيمان أهل الأرض ، وأهل السماوات واحد ، وإيمان الأولين والآخرين والأنبياء واحد ؛ لأننا كلنا آمننا بالله وحده ، وصدقناه ، والفرائض كثيرة مختلفة ، وكذا الكفر واحد ، وصفات الكفار كثيرة ، وكلنا آمننا بما آمن به الرسل ، لكن لهم علينا الفضل في الثواب

في الإيمان وجميع الطاعات ؛ لأنهم كما فضلوا في الطاعات ، كذلك فضلوا في جميع الأمور في الثواب وغيره ، ولم يظلمنا ربنا في ذلك ؛ لأنه لم ينقص من حقنا ؛ بل زاد لهم ذلك إعظاما لهم ؛ لأنهم القادة للناس وأمناء الله تعالى . ولا يساويهم في الرتبة أحد ، ولأن الناس أدركوا الفضل بهم . وكل من يدخل الجنة يدخل بدعائهم^(١) حقيقة الإيمان وهي التصديق لاتزيد ، ولا تنقص عند أبي حنيفة ، ولكن قد تجيء الزيادة في الفضل من ناحية أخرى لزيادة المؤمن به .

ولقد خالف أبا حنيفة في هذا النظر كثيرون بمن جاءوا بعده ، ولقد قال النووي : « نفس التصديق يقبل الزيادة ؛ لأنه يزيد بكثرة النظر ، وتظاهر الأدلة ، حتى كان إيمان الصديقين أقوى ، بحيث لا تعترهم الشبهة ، ولا يزلزل إيمانهم بعارض . بل لا تزال قلوبهم منسرحة ، وإن اختلفت عليهم الأحوال . وأما غيرهم من المؤلفه ومن دانا ، ونحوهم ، فليسوا كذلك ، وهذا مما لا يمكن إنكاره ، ولا يشك عاقل في أن نفس تصديق الصديق رضى الله عنه لا يساويه تصديق كل أحد . ولذلك أورد البخارى : قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من الصحابة ، كلهم يخاف التناق على نفسه ، ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل ، وميكائيل عليه السلام .

ولقد رد ابن البرزاقى هذا الكلام بقوله : « إن النظر الواحد إذا أدى إلى جزم ، وصدق هو به ، فقد حصل له التصديق ، وإلا كان ظنا ، فالجزم الحاصل بالتصديق الواحد ، وإن كرر الف مرة مثل الأول بلا زيادة ، وكذا الجزم الحاصل من نظر واحد ، فلا زيادة تحصل من كثرة النظر ،

هذان نظران ، وهاتان وجهتها ، وإن كنا نميل إلى أن التصديق تتفاوت قوته ومظهر ذلك العمل ، فهناك تصديق تبلغ قوته درجة لا يستطيع الشخص أن يخالف حكمه ، وهناك تصديق يؤثر في ظاهر العقل ، ويخضع له منطق الفكر ، ويدعن لحكمة القلب ، ولكن لا يستغرق التصديق المشاعر والأهواء ويسيرها ، بل يكون الشعور والإحساس والعمل في جانب ، والعقل والفكر والمنطق في جانب آخر .

١٦ — وقد بنى أبو حنيفة على اعتبار الإيمان أنه التصديق ، وأنه لا يزيد ولا ينقص ألا يكفر العصاة لعصيانهم لوجود أصل الإيمان عندهم ، إذ الإيمان الكامل قد توافر لهم ، وإن لم يعملوا ، ويعد العصاة مؤمنين ، خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم .

ولقد جاء في الإلتقاء . « عن أبي مقاتل سمعت أبا حنيفة يقول : الناس عندنا على ثلاث منازل : الأنبياء من أهل الجنة ، ومن قالت الأنبياء إنه من أهل الجنة ، فهو من أهل الجنة ، والمنزلة الأخرى المشركون نشهد عليهم أنهم من أهل النار ، والمنزلة الثالثة المؤمنون نقف عنهم ، ولا نشهد على واحد منهم أنه من أهل الجنة ، ولا من أهل النار ، ولكننا نرجو لهم ، ونخاف عليهم ، ونقول كما قال الله تعالى : « خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، عسى الله أن يتوب عليهم » حتى يكون الله عز وجل يقضى بينهم . وإنما نرجو لهم ؛ لأن الله عز وجل يقول : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، ونخاف عليهم بذنوبهم وخطاياهم ، وليس أحد من الناس أوجب له الجنة ، ولو كان صواماً قواماً غير الأنبياء ، ومن قالت فيه الإنبياء إنه من أهل الجنة » (١) .

ولقد وافق هذا ما جاء في الفقه الأكبر ، ففيه فيما نسبه إليه : « ولا نكفر مسلماً بذنب ، وإن كانت كبيرة . إذا لم يستحلها ، ولا نزيل عنه اسم الإيمان . »

١٧ — هذا كلام أبي حنيفة ، وهو كلام منطقي سليم ، موافق لما في القرآن من وعد ووعد ، وقد ارتضاه العلماء وقبلة كل الفقهاء ، وكان مالك لإمام دار الهجرة يوافق أبا حنيفة عليه ، يروى في ذلك أن عمر بن حماد بن أبي حنيفة قال : « لقيت مالك بن أنس ، فأقمت عنده ، وسمعت عمله ، فلما قضيت حاجتي وأردت فراقه ، قلت له إني لا آمن أن يكون أهل العداوة والجسد ذكروا عندك أبا حنيفة بغير ما كان عليه ، وإني أريد أن أذكر لك ما كان هو عليه . فإن رضيت عنه فذاك ، وإن كان عندك شيء أحسن منه علمته ، فقال لي هات ، فقلت إنه كان لا يكفر أحداً

بذنب من المؤمنين : فقال لى أحسن أو قال أصاب . قلت إنه كان يقول أكبر من ذلك كان يقول ، وإن أصاب الفواحش لم أكفره ، فقال أصاب أو أحسن . قلت إنه كان يقول أكبر من هذا . قال وما هو ؟ قلت كان يقول وإن قتل رجلا متعمدا لم أكفره . قال أصاب أو أحسن . قلت فهذا قوله ، فن أخبرك أن قوله غير هذا فلا تصدقه ، ^(١)

١٨ — وهذا الرأى هو ما عليه جماهير المتأخرين من المسلمين ، وما خالف به جماعة المسلمين الخوارج والمعتزلة ، ومع ذلك نجد ذلك القول محل تشنيع طائفة من العلماء ، ينالون منه به ، وقالوا فيه طاعنين إنه من المرجئة ، وقد بينا لك كلام الشهرستانى فى هذا الاتهام ، ولكن جاء فى كتاب الفقه الأكبر أنه نفى عن نفسه هذه التهمة ، ووضع الفرق بين مذهبه وبين الأرجاء فقال : « لا تقول إن المؤمن لا تضره الذنوب ، ولا تقول إنه لا يدخل النار ، ولا تقول إنه يخلد فيها ، وإن كان فاسقاً بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً ، ولا تقول إن حسناتنا مقبولة ، وسيئاتنا مغفورة ، كقول المرجئة ، ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ، ولم يبطلها الكفر والردة والأخلاق السيئة ، حتى خرج من الدنيا مؤمناً ، فإن الله تعالى لا يضيعها ، بل يقبلها منه ، ويثيبه عليها ، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ، ولم يتب عنها صاحبها ، حتى مات مؤمناً ، فإنه فى مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بالنار ، وإن شاء عفا عنه ، ولم يعذبه بالنار أصلاً ، ^(١) .

وهذا النص يتفق تمام الاتفاق مع ما نقلناه عن الانتقاء ، والمناقب ، وإن كان قد زاد ، فبين التفرقة بين رأى أبى حنيفة والأرجاء .
والحق أن الأرجاء فى آخر أدواره قد صار إلى الإباحية أقرب ، ووجد فيه الفساق الباب مفتوحاً ، حتى لقد قال فيه زيد بن على رضى الله عنه : « أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله تعالى » .

(١) المناقب للمكي ج (١) ص ٧٧ .

(٢) الفقه الأكبر طبعة حيدر أباد الدكن ص ٩

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن الفرق كانت بالنسبة لمرتكب الكبائر على ثلاث شعب إحداهما الطوائف التي لا تعده من المؤمنين ، وهؤلاء هم الخوارج والمعتزلة ، وثانيها الذين قالوا إنه لا يضر مع الإيمان معصية وإن الله يغفر الذنوب جميعاً وهؤلاء هم المرجئة المذمومون ، والثالثة جمهرة العلماء الذين يرون أنه لا يكفر عاص ، والحسنة بعشرة أمثالها ، والسيدة بمثلها ، وعفو الله لا قيد يقيد ، ولا حد يحده وأبو حنيفة من هؤلاء . وهم فيما أحسب جمهور المسلمين ، فإن كان من يرى هذا الرأى من المرجئة لجمهور ، المسلمين مرجئون^(١) .

ولكن المحققين من العلماء قصروا الأرجاء على الطائفة الإباحية فقط ، ولذلك نفوا عن أبي حنيفة وصف الأرجاء ، إذ أساس الأرجاء على هذا النحو إهمال ناحية العمل بالطاعات ، وعدم إدخالها في الحساب ، وأبو حنيفة الورع ليس كذلك .

ولقد جاء في الخيرات الحسان ما نصه : « قد عد جماعة الإمام أبا حنيفة رحمه الله من المرجئة ، ونيس هذا الكلام على حقيقته . أما أولاً فقد قال شارح المواقف كان عسان المرجء يحكى ما ذهب إليه من الأرجاء عن أبي حنيفة وبعده من المرجئة ، وهو افتراء عليه قصد به عسان ترويح مذهبه ، بنسبته إلى هذا الإمام الجليل الشهير ، وأما ثانياً فقد قال الآمدى لعل عذر من عده من مرجئة أهل السنة أن المعتزلة كانوا في الصدر الأول يلقبون من خالفهم في القدر مرجئاً ، أو لأنه لما قال الإيمان لا يزيد ولا ينقص ظن به الأرجاء بتأخير العمل عن الإيمان ، وليس كذلك ؛ إذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه ، وأما ثالثاً فقد قال ابن عبد البر كان أبو حنيفة يحسد ، وينسب إليه ما ليس فيه ، ويختلق عليه ما لا يليق به . » هذا كلام العلماء في وصف أبي حنيفة بالأرجاء ، وعندى أنه لا يمكن أن يعد أبو حنيفة مرجئاً إلا إذا عد مرجئاً كل من يرى أن الفاسق من المؤمنين ، وأن الله تعالى قد يعفو عن بعض العصاة ، وأنه لا قيد يقيد العفو كما بينا ، وفي هذه

(١) قد علت أن صاحب الملل والنحل يسمي هؤلاء مرجئة السنة .

الحال لا يدخل أبو حنيفة في الأرجاء وحده ، بل يدخل كل الفقهاء والمحدثين ، إلا من كان من المعتزلة .

القدر وأعمال الانسان

١٩ - كان أبو حنيفة ثاقب النظر ، ولذا كان يمتنع عن الخوض في القدر ، وكان يبحث صحابته على ذلك ، ويدعوهم إليه . وقد رأيت ما قاله ليوسف بن خالد السمتي عند ما أقبل عليه من البصرة ، فقد قال له في مسألة القدر « هذه مسألة قد استصعبت على الناس ، فأنى يطيقونها ، هذه مسألة مغلقة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتي بما عنده ، ويأتي بينة وبرهان » .

ولقد قال لقوم من القدرية جاءوا إليه يناقشونه في القدر : « أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس ، كلما ازداد نظراً ازداد حيرة » ولسكنهم لا يقفون معه عند هذا الحد ، بل يحملونه على أن يتكلم في التوفيق بين القضاء ، والعدل ، كيف يقضى الله الأمور كلها ، وتجري على مقتضى قضائه وقدره ، ويحاسب الناس على ما يجيء على أيديهم من عمل ، فيقولون له « هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجرى في ملك الله مالم يقض . قال لا ، إلا أن القضاء على وجهين منه أمر ، والآخر قدرة ، فأما القدرة فانه لا يقضى عليهم ، ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به ، بل نهى عنه . والأمر أمران ، أمر السكينونة ، إذا أمر شيئاً كان ، وهو على غير أمر الوحي » .

وهذا تقسيم حسن محكم من أبي حنيفة ، فهو يفصل القضاء عن القدر ، فيجعل القضاء ما حكم الله به مما جاء به الوحي الآلهي ، والقدر ما تجرى به قدرته ، وقدر على الخلق من أمور في الأزل وتكليفهم بمقتضى الوحي ، والأعمال تجرى على مقتضى القدر في الأزل ، ويقسم الأمر إلى قسمين أمر إيجاد وتكوين ، وأمر تكليف

وإيجاب ، والأول تسير الأعمال في الكون على مقتضاه ، والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه .

ولكن هنا مسألة ، وهى : أتقع الطاعة والعصيان بمشيئة العبد أم بمشيئة الرب ، فإن كان العصيان بمشيئة العبد ، فهل أَرادَه الرب ، وهل تتخالف الإرادة والأمر ، هذه هى المعضلة ؟ يجب أبو حنيفة عن هذه المسألة إجابة مشتقة من طاقة المعرفة الانسانية المشاهدة ، ومن أوصاف الجلال والكمال التى تليق بذات الله ، وكال قدرته وشموله ، فيقول : « وإنى أقول قولاً متوسطاً ، لا جبر ، ولا تفويض ولا تسليط ، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أَراد منهم ما لا يعملون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سأهم عما لم يعملوا ، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه ^(١) . »

هذا كلام المتفكر الذى لا يريد أن يخوض خشية الغرق ، وغلبة الأمواج المتلاطمة ، فهو يعطى للإرادة الانسانية حريتها ، لأنه هو الأمر المحسوس ، وغيره ليس بملبوس ، ويعطى الله ما يليق به .

وإذا أَراد أن يأخذ مناقش إلى الشقة التى حرمها على نفسه ، وهى أن يقفو ما ليس فى طاقته العلم به — حد الحدود المانعة ، ولم يخض فيما وراءها ، ولقد سأله وفد القدرية ^(٢) : أخبرنا عن الله عز وجل إذا أَراد من عبده أن يكفر ، أحسن إليه أم أساء ؟ قال لا يقال : أساء ولا ظلم إلا لمن خالف ما أمر به ، والله جل عن ذلك ، ولقد جاء فى تاريخ بغداد عن أبى يوسف : « سمعت أبا حنيفة يقول : « إذا كلبت القدرى ، فانما هو حرفان ، إما أن يسكت ، وإما أن يكفر . يقال له : هل علم الله فى سابق علمه أن تكون هذه الأشياء ، كما هى ، فان قال : لا ، فقد كفر ، وان قال نعم ، يقال أفاأراد أن تكون كما علم ، أو أَراد أن تكون بخلاف ما علم ، فان قال أَراد أن تكون كما علم ، فقد أقر أنه أَراد من المؤمن الايمان ، ومن الكافر

(١) مأخوذ من كلامه مع يوسف بن خالد السعوى السابق .

(٢) القدرية هم الذين يقولون ان الانسان يخلق أفعال نفسه . والمعاصى لا يريد بها الله

الكفر وإن قال : أراد أن تكون بخلاف ما علم ، فقد جعل ربه متمنيا متحسرا ؛ لأن من أراد أن يكون ما علم أنه لا يكون ، أو لا يكون ما علم أنه يكون فإنه متمن متحسر ، ومن جعل ربه متمنيا متحسرا فهو كافر .

والخلاصة أن أبا حنيفة كان يخوض في هذه المسألة بقدر محدود ، لا يتجاوزها ، وهو في هذا يؤمن بالقدر خيره وشره ، وشمول علم الله وإرادته وقدرته للأكوان وأنه لا شيء من أعمال الإنسان بغير إرادته ، وإن طاعات الانسان ومعاصيه منسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل ويحاسب ، ولا يظلم من مقال ذرة من خير أو شر ، وهى عقيدة قرآنية تستمد من محكم الكتاب ، وإن ناقش القدرين فلسكى يقطع عليهم السبيل ، ويجعل كيدهم فى تضليل .

٢٠ — لا يأخذ أبو حنيفة برأى الجهمية الذين يأخذون بنظرية الجبر ، وإن أفعال الإنسان لإرادة له فيها ، وإن أحس وشعر بالأرادة ، ومع ذلك نجد الذين يحاولون النيل منه دائماً مونه بأنه جهمى ، بل يفترون الكذب ، فيزعمون أنه لتقديسه الجهم هذا كان يأخذ بزمام بغير مولاة للجهم ، يفترون هذا الكذب ، وينقلونه مع أنه كان يناقش الجهم ، ويبطل حجته ، ومع أن أبا يوسف روى عنه أنه كان يقول : « صنغان من شر الناس بخراسان : الجهمية والمشبهة » .

وهكذا يكون الظلم للعلماء بمن لاخلاق له من فضيلة علمية ، إن لم يحكم بالقدر خيره وشره ، قالوا عنه معتزلى قدرى ، وإن حكم به خيره وشره قالوا عنه جهمى ، ولو كان يقول إنه منه براء ، ولو اثبتت الروايات الصادقة ، انه كان يقطع على الجهم طريق دعوته .

خلق القرآن

٢١ — فى عصر أبى حنيفة ابتداء بعض الناس يشيع بين المسلمين القول فى خلق القرآن ، ويقرر أنه مخلوق لله ، وإن كان معجزة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأول من عرف أنه قال هذا القول الجعد بن درهم ، وقد قتله خالد بن عبد الله والى خراسان ، وكان يرى هذا الرأى الجهم بن صفوان .

وقد ادعى خصوم أبي حنيفة أنه قال هذا الرأي ، وأنه استتيب من ذلك مرتين ، استتابه يوسف بن عمر والى العراق من قبل الأمويين مرة ، واستتابه ابن أبي ليلى القاضى مرة .

وليس من دأبنا أن ندفع تهمة ثابتة ، أو رأيا له ثبت بدليل راجح ، ولكن الروايات التى رويت مسندة له ذلك الرأى تتردد فى قبولها ، لأنها جاءت عن طريق خصوم قصدوا التشنيع ، ولأن هناك روايات أخرى تعارضها ، وهى أقرب إلى القبول ، لأنها رواية ثقات غير متهمين ، ولأنها هى التى تتفق مع التحفظ فى القول فى العقائد الذى اشتهر به أبو حنيفة ؛ إذ كان لا يخوض إلا فى أمر خاض فيه السلف ، أو للدفاع عن آراء السلف ، وعن حقائق الدين .

فلنطرح جانبا الروايات التى تنسب إليه أنه قال ان القرآن مخلوق واستتيب . ولنتوجه إلى تعرف موقفه فى هذه المسألة من الروايات الأخرى ، ولنذكر فى هذا خبرين .

(أحدهما) أنه جاء فى تاريخ بغداد : « وأما القول بخلق القرآن . فقد قيل إن أبا حنيفة لم يكن يذهب إليه ، وجاء فيه : « ماتكلم أبو حنيفة ، ولا أبو يوسف ولا زفر ، ولا محمد ولا أحد من أصحابهم فى القرآن ، وإنما تكلم فى القرآن بشر المرسى وابن أبي دؤاد ، فهؤلاء شأنوا أصحاب أبي حنيفة (١) .

(ثانيهما) أنه جاء فى الانتقاء أن أبا يوسف قال : « جاء رجل إلى مسجد الكوفة يوم الجمعة يسألهم عن القرآن وأبو حنيفة غائب بمكة ، فاختلف الناس فى ذلك ، والله ما أحسبه إلا شيطانا تصور فى صورة الانس حتى انتهى إلى حلقتنا ، فسألنا عنها وسأل بعضنا بعضا ، وأمسكنا عن الجواب ، وقلنا ليس شيخنا حاضرا ونكره أن نتقدم بكلام ، حتى يكون هو المبتدىء ، فلما قدم أبو حنيفة . . قلنا له بعد أن تمسكنا منه رضى الله عنه : إنه وقعت مسألة ، فما قولك فيها ، فسكأنه كان فى قلوبنا ، وأنكرنا وجهه ، وظن أنه وقعت مسألة معنئة ، وأنا قد تكلمنا فيها بشيء

فقال ما هي ؟. قلنا كذا وكذا . فأمسك ساكتا ساعة، ثم قال: فما كان جوابكم فيها؟ قلنا: لم نتكلم فيها بشيء، وخشينا أن نتكلم بشيء فتسكره، فسرى عنه، وقال جزاكم الله خيراً، احرصوا عني وصيتي: لا تكلموا فيها، ولا تسألوا عنها أبداً، انتهوا إلى أنه كلام الله عز وجل بلا زيادة حرف واحد، ما أحسب هذه المسألة تنتهي، حتى توقع أهل الإسلام في أمر لا يقومون ولا يقعدون معه،^(١)

٢٢ — هذا الكلام بلا ريب يفيد أن أبا حنيفة كان يمتنع عن الخوض في هذا الأمر، ولكن خصومه يكثر من القول فيه في ذلك. وقد عاونهم على ترويج كلامهم وقبوله، واشتباره أن بعض الحنفية قد قالوا ذلك القول، فحمل أبو حنيفة مغبة قولهم، أو حمله منتقصوه جريرة ذلك القول. ولقد عاون على ذلك أيضاً أن اسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة قد قال هذا القول، ونسبه إلى آبائه في عبارة عامة، فيروى أنه قال القرآن مخلوق، وهو رأي ورأى آباءى. ولكن رده بشر بن الوليد وقال له؛ أما رأيك فنعم، وأما رأي آباءك فلا، ولقد كان المعتزلة الذين اعتنقوا من بعد مذهب خلق القرآن يروجون لذلك المذهب بأن ينحلوه رجالاً ذوى مكانة وعلم وفقه.

نحن إذن نرى أن أبا حنيفة لم يخض في مسألة خلق القرآن، ولم يقل بالأولى إنه مخلوق، وإن كنا لانعتقد في الخوض والقول ائماً مبيناً.

٣ - آراء لابي حنيفة

في الفكر والأخلاق والاجتماع

٢٣ - امتاز أبو حنيفة في عقله بأنه بعيد الغور في تفكيره ، عميق النظره ، شديد الغوص في تعرف البواعث والأسباب والغابات لكل ما يقع تحت نظره من أعمال وأمور ، ولقد كان يغشى الأسواق ، ويتجر ويعامل الناس ، ويدرس الحياة كما يدرس الفقه والحديث ، ويجادل الرجال في شئون العقيدة ومناهج السياسة ، لذلك أثرت عنه آراء محكمة في مناهج الفكر ، وأخلاق الناس ، ومعاملتهم ، وما ينبغي أن يتبعه الشخص معهم ، ولتنقل لك طائفة من مآثور قوله تبين منحى فكره ، ونظراته إلى الحياة والاجتماع .

٢٤ - لقد كان أبو حنيفة يرى أن العمل القويم يجب أن يكون مبنيا على المعرفة الصحيحة ، فليس الخَيْرِ عنده من يعمل الخير فقط ، بل الخَيْرِ عنده من يعلم الخير والشر ، ويقصد إلى الخير عن معرفة لمزاياه ، ويجتنب الشر فاهما لمساويه ، وليس العادل هو الذى يكون منه العدل من غير معرفة للظلم ، بل العادل هو الذى يعرف الظلم ومغيبته ، والعدل وغاياته . ويقصد إلى العدل لمافيه من شرف الغاية وحسن المغبة .

ولقد قال في هذا المقام في كتاب العالم والمتعلم : « اعلم أن العمل تبع للعلم ، كما أن الأعضاء تبع البصر ، والعلم مع العمل ليسير أنفع من الجهل مع العمل الكثير ، ومثل ذلك ، الزاد القليل الذى لا بد منه في المفازة مع الهداية بها أنفع من الجهل مع الزاد الكثير ، وكذلك قال الله تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب . قال المتعلم لأبي حنيفة رحمه الله : أرأيت إن كان رجل يصف عدلا ، ولا يعرف جور من يخالفه ، ولا يسعه ذلك أو يقال إنه عارف بالحق أو هو من أهله . فأجابته : العالم إذا وصف عدلا ، ولم يعرف جور ما يخالفه فإنه جاهل بالعدل والجور ، واعلم يا أخى أن أجهل الأصناف كلها وأردأهم

مهزلة عندي لهؤلاء ؛ لأن مثلهم كمثل نفر أربعة ، يؤتون بثوب أبيض . فيسألون عن لون ذلك الثوب ، فيقول واحد من هؤلاء الأربعة : هذا ثوب أحمر ، ويقول الآخر هذا ثوب أصفر ، ويقول الثالث : هذا ثوب أسود ، ويقول الرابع : هذا ثوب أبيض ، فيقال له : ما تقول في هؤلاء الثلاثة أصابوا أم اخطأوا ، فيقول : أما أنا ، فأعلم أن الثوب أبيض ، وعسى أن يكون هؤلاء قد صدقوا ، كذلك أهل هذا الصنف من الناس ، يقولون إنا نعلم أن الزاني ليس بكافر ، وعسى أن يكون الذى يرى أن الزانى إذا زنى يزرع منه الإيمان كما يزرع السراب — صادقا ، فإننا لانكذبه ويقولون من مات ، ولم يحج ، وقد أطاق الحج ، فنحن نسميه مؤمنا ، ونصلى عليه ونستغفر له ، ونواريه ، ونقضى عنه حجه ، ولا نكذب من يقول مات يهوديا أو نصرانيا ، ينكرون قول الخوارج ، ويقولون قولهم ، وينكرون قول الشيعة ، ويقولون قولهم ، وينكرون قول المرجئة ويقولون قولهم .

وترى من هذا الكلام القيم الذى يسند لأبى حنيفة أنه يقرر أمرين : (أحدهما) أن العمل المستقيم لا بد أن يبنى على فكر مستقيم ، وعلم مقرر ثابت .

(ثانيهما) أن العلم يجب أن يكون جزءاً قاطعاً لا تردد فيه فى مسائل الاعتقاد واليقين ، وهو يتحقق بإثبات ونفى ، إثبات للمعتقد ، ونفى لما عداه ، تصديق للحكم ، وإبطال لغيره ، ولا شك أن ذلك هو الأمر المستقيم فيما يتعلق بالعقائد ، أما ما يتعلق بالعمل الذى يكتفى فى إثباته بالأدلة الظنية ، فإنه لا يكون ثمة علم يقينى ، بل يكون ثمة ترجيح ظنى ، وفى مثل هذه الحال لا يجوز الشخص بيطان قول مخالفه ، بل يرجح قول نفسه ، ويقول فيه : صواب يحتمل الخطأ ، ويقول فى قول مخالفه : خطأ يحتمل الصواب ، وذلك الكلام يتفق ولا يتناقض مع المأثور عنه رضى الله عنه ، فقد كان يقول عن آرائه فى الفقه : إنها أحسن ما وصل إليه ، ومن رأى غيرها أحسن فليتبعه ، وليس هذا قول من يبطل قول المخالف جازماً .

٢٥ — وآراء أبو حنيفة فى الناس والاجتماع ، وعلاقة العالم بالمجتمع الذى يعيش فيه آراء عالم خبير بأحوال النفوس ، دارس لها ، متعمق فى دراستها ، فأحص

لأحوالها ، قد ذاق حلوها ومرها ، وقد اشتملت وصيته التي ودع بها تليذه .
يوسف بن خالد السمطي على شيء كثير من محكم تفكيره ، ولننقل لك زبداً منها ، فقد
جاء فيها :

« اعلم أنك متى أسأت عشرة الناس صاروا لك أعداء ، ولو كانوا لك أمهات
وآباء ، وإنك متى أحسنت عشرة قوم ليسوا لك بأقرباء صاروا لك أمهات وآباء .
كأني وقد دخلت البصرة ، وأقبلت على المخالفة بها ، ورفعت نفسك عليهم ،
وتناولت بعلبك لديهم ، وانقبضت عن معاشرتهم ومخالطتهم ، وهجرتهم وهجروك
وشتمتهم وشتموك ، وضللتهم وضلوك وبدعوك ، واتصل ذلك الشين بنا ، وبك ،
واحتجت إلى الهرب والانتقال عنهم . وليس هذا برأى ، إنه ليس بعاقل من لم
يدار من ليس له من مداراته بد ، حتى يجعل الله مخرجاً . . . إذا دخلت البصرة
استقبلك الناس وزاروك وعرفوا حقك ، فأنزل كل رجل منزله ، وأكرم أهل
الشرف ، وعظم أهل العلم ، ووقر الشيوخ ، ولاطف الأحداث ، وتقرب من العامة
ودار الفجار ، واصحب الأخيار ، ولا تتهاون بسطان ، ولا تحقرن أحداً ،
ولا تقصرن في مروءتك ، ولا تخرجن شرك إلى أحد ، ولا تثق بصحبة أحد ،
حتى تمتحنه ، ولا تتخادن خسيساً ، ولا وضيعاً ، ولا تألفن ما ينكر عليك في ظاهره
وإياك والانبساط إلى السفهاء . . . وعليك بالمداراة والصبر والاحتمال وحسن
الخلق وسعة الصدر ، واستجد ثياب كسوتك ، واستفره دابتك ، وأكثر استعمال
الطيب . . . وابدل طعامك ، فإنه ما ساد بخيل قط ، ولتكن لك بطانة تعرفك
أخبار الناس ، فمتى عرفت بفساد بادرت إلى صلاح ، ومتى عرفت بصلاح ازددت
فيه رغبة وعناية ، واعمل في زيارة من يزورك ، ومن لا يزورك ، والإحسان
إلى من يحسن إليك أو يسيء ، وخذ العفو وأمرُ بالمعروف ، وتغافل عما لا يعنيك ،
واترك كل ما يؤذيك وبادر في إقامة الحقوق ، ومن مرض من إخوانك فعده
بنفسك ، وتعهده برسلك ومن غاب منهم افتقدت أحواله ، ومن قعد منهم عنك
فلا تقعد أنت عنه . . . وأظهر تودداً للناس ما استطعت ، وافش السلام ، ولو على

قوم لثام ... ومتى جمع بينك وبين غيرك مجلس أو ضحك وإياهم مسجد، وجرت المسائل، وخاضوا فيها بخلاف ما عندك، لم تبد لهم خلافاً، فإن سئلت عنها أخبرت بما يعرفه القوم، ثم تقول: فيها قولٌ آخر، وهو كذا وكذا، والحجة له كذا، فإن سمعوه منك عرفوا مقدار ذلك ومقدارك، فإن قالوا هذا قول من؟ قل بعض الفقهاء، فإذا استمروا على ذلك وألقوه، عرفوا مقدارك وعظموا محلك، وأعط كل من يختلف إليك نوعاً من العلم ينظرون فيه، ويأخذ كل واحد منهم بحفظ شيء منه، وخذهم بجلي العلم دون دقيقه، وأنسهم ومازحهم أحياناً، وحادثهم، فإن المودة تستديم مواظبة العلم، وأطعمهم أحياناً؛ واقض حوائجهم، واعرف مقدارهم؛ وتغافل عن زلاتهم، وارفق بهم، وسامحهم، ولا تبد لأحد منهم ضيق صدر أو ضجر؛ وكن كواحد منهم.. واستعن على نفسك بالصيانة لها، والمراقبة لأحوالها... ولا تكلف الناس ما لا يطيقونه، وارض لهم ما رضوا لأنفسهم، وقدم اليهم حسن النية، واستعمل الصدق، واطرح الكبر جانباً، وإياك والغدر، وإن غدروا بك؛ وأد الأمانة وإن خانوك، وتمسك بالوفاء، واعتصم بالتقوى، وعاشر أهل الأديان، وأحسن معاشرتهم.

٢٦ - هذه وصية أبي حنيفة لبعض تلاميذه وقد فارقه إلى البصرة، يعلم أهلها فقه الكوفة، وآراء شيوخها، وهي تكشف عن ثلاث نواح في ذلك الإمام الجليل:

(أولها) أنها تكشف عن أخلاقه وقوة استمساكه بالفضيلة، وقد صارت له ملكة كالطبع والجلبة، وليس بغريب أن تكون أخلاق الإمام على ذلك النحو، فقد راض نفسه على مكارم الأخلاق، والبعد عن سفاسف الأمور، حتى لقد كان يترك المعاصي لأنها تنافي المروءة، لا لأنها تنافي الدين فقط، فقد كان يقول:

« رأيت المعاصي ندلة، فتركتها مروءة؛ فصارت ديانة. »

(الناحية الثانية) دراية أبي حنيفة بشئون الاجتماع وأخلاق الناس، وما يعالجون به، وقد انتهى رحمه في علاجه إلى أن مصلح الجماعة يجب أن يكون ودوداً، يألف ويؤلف، لا يخالف ولا ينافر، بل يجيء إلى الناس من ناحية ما يألفون ويطيعون،

لا من ناحية ما ينكرون . فإذا كان له رأى يخالفهم فيه لا يفجؤهم بالمخالفة ، حتى لا تجمح نفوسهم ، بل يقرر رأيهم ثم يقرر أن هناك ما يخالفه ، ويدلى برأيه من غير أن ينسبه إليه ، ويدعمه بالحجة ، ويقويه بالبرهان ، فإن سألوه عن صاحب هذا الرأى قال إنه بعض الفقهاء ، وبذلك يقبلون الرأى من غير اصطدام .

(الناحية الثالثة) التى تكشف عنها هذه الوصية ناحية المربى الذى يتعهد تلاميذه ، والذى يعرف كيف يبث فيهم علمه وآراءهم ، ويقربها إليهم ، وهو فى ذلك يعطى نصح الخبير المحرب ، فهو يدعو المعلم إلى أن يعطى تلاميذه من أنواع العلم وأبوابه ما يتفق مع مواهبهم ونزوعهم ومداركهم ، حتى يستأنسوا به ، ولا يقدم لهم من العلم أولا ما يخالف منازلهم ، فينفروا . ثم يبتدىء من المسائل بالواضح الجلى ، ويتدرج بهم حتى يصير إليهم الخفى واضحا جليا . ويوصى المربى بأن يحدث تلاميذه فى فنون الأحاديث ليجلب مودتهم ، ويستديم مواظبتهم ، ثم يدعو إلى أن يمازحهم ويؤنسهم ، ويتغافل عن زلاتهم ، ويرفق بهم ويسامحهم ، ولا يضيق صدره حرجا بهم ، وليكن كواحد منهم .

وإن من عالج الدرس ، وخبر التعليم ليعرف قيمة تلك النصائح وجدواها فى النفوس ، وأثرها فى تحبيب الطلبة للعلم ، وتسهيله عليهم ، وتشويقهم إليه .

فقر أبي حنيفة

٢٧ — هذا هو المقصد الأكبر من بحثنا ، اذ فقه أبي حنيفة هو الميزة التي تميز بها واشتهر ، وعرف وذكر ، وهو مطلبنا وغايتنا من دراسته .
ولكننا وقد اتجهنا إلى دراسة هذا الفقه نجد السبيل ليس معبدا ، فإن أبا حنيفة لم يؤلف في الفقه كتابا ، وما ذكر من كتب منسوبة إليه هو في العقيدة وما حو لها ، وهي الفقه الأكبر ، ورسالة العالم والمتعلم ، ورسالته إلى عثمان البتي ، وكتاب الرد على القدرية ، والعلم شرقا وغربا بعدا وقربا^(١) والذي عثر عليه العلماء منها رسائل صغيرة .

ولقد قيل ان كتاب الفقه الأكبر هو كتاب في الفقه لافي العقائد ، وانه يحتوي على ستين ألف مسألة ، وقيل أكثر ، ولكن لم يوجد هذا ، ولا يمكن الكلام في شيء ليس تحت العيان ، حتى يتأتى لنا اختباره وفحصه ، ومقدار الصحة فيه ، وعلى أي حال فالمشهور أن كتاب الفقه الأكبر في العقائد ، والمنشور بين الناس هو فيها ، فلا يفرض سواه ، حتى يكون مثله في العيان ، وان كان هذا المشاهد المعين لازالت نسبته موضع نظر .

نقل الفقه الحنفي

٢٨ — لم يعرف لأبي حنيفة كتاب في الفقه ، رتب أبوابه ، وعقد نظامه ، كما علمت ، وان ذلك هو الذي يتفق مع روح العصر ، وسير الزمان ؛ إذ أن تأليف الكتب لم يشع وينتشر إلا بعد وفاة أبي حنيفة ، أو في آخر حياته ، وقد أدركته الشيخوخة ، وقد كان المجتهدون في عصر الصحابة يمتنعون عن أن يدنوا فتاويهم أو اجتهادهم ، بل امتنعوا عن تدوين السنة نفسها ، ليبقى المدون من أصول الدين الكتاب وحده ، وهو عمود هذه الشريعة ، ونورها المبين ، وحبل الله الممدود

إلى يوم القيامة ، ثم اضطر العلماء إلى تدوين السنة ، وتدوين الفتاوى ، والفقهاء ، فكان فقهاء المدينة يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر ، وعائشة ، وابن عباس ، ومن جاء بعدهم من التابعين في المدينة ، وينظرون فيها ، ويننون عليها ، وكان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود ، وقضايا علي وفتاواه ، وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة . وقد رووا أن إبراهيم النخعي جمع الفتاوى والمبادئ في مجموعة ، وان حمادا شيخ أبي حنيفة كان له مجموعة .

ولكن يظهر أن هذه المجموعات لم تكن كتباً مبنية منشورة ، بل كانت أشبه بالمذكرات الخاصة ، يرجع إليها المجتهد ، ولا يعانها كتاباً للناس ، وإنما يكتبها خشية النسيان ، ولقد كان ذلك يحدث في أحوال نادرة من بعض الصحابة ، حتى إنه ليروى أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه كان يحمل صحيفة فيها بعض أحكام فقهية ، ويظهر أن هذه الأحوال النادرة كثرت قليلاً في عهد التابعين ، ثم صارت نواة التأليف والتدوين بعد ذلك ، فألف مالك موطأه ، ودون أبو يوسف كتاب الخراج وغيره من كتب الفقه العراقي ، ثم جاء محمد ، فأوفى على الغاية ، ودون الفقه العراقي كاملاً ، أو قريباً من الكمال .

٢٩ — وإذا كان أبو حنيفة لم يعرف أنه كتب كتاباً مبوباً في الفقه ، فقد كان المعروف أن تلاميذه يدونون آراءه ، ويقيدونها ، وربما كان ذلك باملأته أحياناً ، فسكتب الامام محمد الحاكمة لآرائه لا يمكن أن يكون قد سمعها كلها ، ولم يقيدها ، ثم قيدها من بعد وفاته ، بل لا بد أن تكون مدونة في مذكرات خاصة أخذها عن شيخه أبي يوسف أو غيره ، وسمع بعضها القليل من أبي حنيفة نفسه ، وذلك لأن صحبته بأبي حنيفة لم تكن بمقدار من الزمن يسمح بهذا الاستيعاب ، ولم تكن سنه وقت وفاة أبي حنيفة تسمح له بكل هذه الاحاطة ، فان أبا حنيفة قد توفي ، وهو في نحو الثامنة عشرة من عمره ، وما كانت هذه السن لتسمح له بأن يتلقى عن أبي حنيفة كل مادونه في كتبه ، فلا بد أن يكون قد أخذها عن مجموعات مدونة معروفة عند أصحاب ذلك الامام الجليل ، ولا يفرض أنه تلقاها كلها سماعاً عن أبي يوسف ثم دونه ، لأنه لو كان كذلك لذكر السند وعن بيان الرواية .

ولقد وجدنا أخباراً تدل على أن تلاميذ أبي حنيفة كانوا يدونون فتاويه. وكان هو يراجع ما دون أحياناً ليقره أو ليغيره، فقد جاء في المناقب لابن البرزاني مانصه: «عن أبي عبد الله: كنت أقرأ عليه أقاويله، وكان أبو يوسف أدخل فيه أيضاً أقاويله، وكنت أجتهد ألا أذكر قول أبي يوسف بجنبه، فزل لساني يوماً، وقلت بعد ذكر قوله، وفيها قول آخر. فقال: ومن هذا الذي يقول هذا القول، فكنت أعلم بعده على قول أبي يوسف لئلا أذكره عنده»^(١).

وإن هذا الخبر ليؤكد المعنى المعقول الذي استنبطناه، ويظهر أن الذين نسبوا لأبي حنيفة كتباً، أو قالوا إنه دون الفقه كان كلامهم على هذا الأساس، وهو أن تلاميذه دونوا أقواله بأشراف منه، ومراجعتة أحياناً.

٣٠ — ومهما يكن مقدار نسبة هذه الأمالى إليه وعمله في تدوينها، فإننا لانعرف كتاباً في الفقه يعد من تأليفه وينسب إليه، ولكن قد جاء في المناقب للمكي مانصه: «أبو حنيفة أول من دون علم هذه الشريعة، لم يسبقه أحد من قبله، لأن الصحابة والتابعين رضوا الله عنهم لم يضعوا في علم الشريعة أبوا بابمبوبة، ولا كتباً مرتبة، وإنما كانوا يعتمدون على قوة فهمهم، وجعلوا قلوبهم صناديق عليهم، ونشأ أبو حنيفة بعدهم، فرأى العلم منتشرأ، فخاف عليه الخلف السوء أن يضيعوه، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى لا يقيض العلم انتزاعاً ينتزعه من قلوب الناس وإنما ينتزعه بموت العلماء، فيبقى رؤساء جهال، فيفتون بغير علم فيصطلون ويصطلون، فلذلك دونه أبو حنيفة، فجعله أبوا بابمبوبة، وكتبا مرتبة، فبدأ بالطهارة، ثم بالصلاة، ثم بسائر العبادات على الولاء، ثم بالمعاملات، ثم ختم بكتب المواريث، وإنما ابتدأ بالطهارة ثم بالصلاة، لأن المكلف بعد صحة الاعتقاد أول ما يخاطب بالصلاة؛ لأنها أخص العبادات وأعم وجوباً...»^(٢).

(١) المناقب لابن البرزاني ج ٢ ص ١٠٩

(٢) المناقب للمكي ج ٣ ص ١٣١ .

والظاهر من هذا القول أنه يقصد بالتدوين ما كان يصنعه تلاميذه ، ولعل ذلك كان بإرشاد منه ، بل الراجح ذلك ؛ ولذلك جاء في هذا الكتاب في طريقة دراسة أبي حنيفة وأصحابه للمسائل ما نصه : « وضع أبو حنيفة رحمه الله مذهبه شورى بينهم ، لم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهاداً منه في الدين ، ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين ، فكان يلقي مسألة مسألة ، يقلبها ويسمع ما عندهم ، ويقول ما عنده ، وينظرهم ، حتى يستقر أحد الأقوال فيها ، ثم يثبتهما أبو يوسف في الأصول ، حتى أثبت الأصول كلها ،^(١) .

بهذا النحو من التحرير دون مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، وجاء أصحابه فشرروه كتباً مبنية مرتبة منظمة .

مسند أبي حنيفة

٣١ — وإذا كنا لم نجد لأبي حنيفة كتاباً مدوناً في الفقه منسوباً إليه ، فقد ذكر العلماء مسنداً من الأحاديث والآثار منسوباً إليه ، وهو مرتب على ترتيب الفقه ، وجمع في ترتيب الأحكام تجميع الكتب المؤلفة ، أفهدا المسند من عمله ، وترتيبه منسوب إليه ، أم أنه رواية أصحابه عنه ، تلقوه بالطريقة التي تلقوا بها فقهه ، وهي أن يدونوا ما يذكره لهم في درسه ، ثم جمعوا تلك الروايات ، فرتبوا وبوبوها ، ونشروها ، ومن المؤكد الذي لا ريب فيه أن أبا يوسف جمع طائفة كبيرة من تلك الروايات ، وسماها الآثار ، وأن محمداً جمع كذلك طائفة ، وسماها أيضاً الآثار ، وقد اتحدت مرويات كثيرة في كلا الكتائين .

فهل هذه الروايات لأصحابه هي المسند الذي ينسب إليه ؟ لقد قال بعض العلماء ذلك ، ورجحه كثيرون ، وقد قال ابن حجر العسقلاني في كتاب تعجيل المنفعة ما نصه : « أما مسند أبي حنيفة فليس من جمعه ، والموجود من حديث أبي حنيفة إنما هو كتاب الآثار الذي رواه محمد بن الحسن ، ويوجد في تصانيف محمد بن الحسن

وأبى يوسف قبله من حديث أبى حنيفة أشياء أخرى ، وقد اعتنى الحافظ أبو محمد الحارثى ، وكان بعد الثلاثمائة بمحدث أبى حنيفة ، فجمعه فى مجلد ، ورتبه على شيوخ أبى حنيفة ، وكذلك خرج منه المرفوع الحافظ أبو بكر بن المقرئ ، وتصنيفه أصغر من تصنيف الحارثى ، ونظيره مسند أبى حنيفة للحافظ أبى الحسن بن المظفر ، وأما الذى اعتمده أبو زرعة أبى الفضل بن الحسين العراقى الحسينى على تخريج رجاله فهو المسند الذى خرج به الحسين بن خسرو ، وهو متأخر ، وفى مسند ابن خسرو زيادات عما فى مسند الحارثى وابن المقرئ .

وترى من هذا ان ابن حجر يقرر أن المسند المنسوب إلى أبى حنيفة ليس من جمعه ، ثم يذكر روايات العلماء لذلك المسند ، وهناك روايات أخرى غير التى ذكرها ابن حجر ، منها رواية الحصفكى^(١).

وقد ذكر حاجى خليفة فى كشف الظنون رواية مسند أبى حنيفة واختلافها وجمعها وترتيبها ، وتلخيصها فقال : « رواه حسن بن زياد اللؤلؤى ، ورتب المسند المذكور الشيخ قاسم بن قطلوبغا برواية الحارثى على أبواب الفقه ، وله عليه الأمالى فى مجلدين ، ومختصر المسند المسمى بالمعتمد لجمال الدين محمود بن احمد القونوى الدمشقى المتوفى سنة ٧٧٠ ، ثم شرحه ، وسماه المسند ، وجمع زوائده أبو المؤيد محمد ابن محمود الخوارزمى المتوفى سنة ٦٦٥ ، قال^(٢) وقد سمعت فى الشام عن بعض الجاهلين بمقداره ما ينقصه ويستغفره ، ويستعظم قدر غيره ، وينسبه إلى قلة رواية الحديث ، ويستدل على ذلك بمسند الشافعى ، وموطأ مالك ، وزعم أنه ليس لأبى حنيفة مسند ، وكان لا يروى إلا عدة أحاديث ، فلحقتى حمية دينية ، فأردت أن أجمع بين خمسة عشر من مسانيد التى جمعها له فحول علماء الحديث : الأول الإمام الحافظ أبو القاسم طلحة بن محمد بن جعفر الشاهد العدل . الثانى الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثى البخارى المعروف بعبد الله الأستاذ ..

(١) طبع بالأسنانة سنة ١٢٠٩ على ما مش الأدب المفرد للبخارى وهو صغير .

(٢) الضمير يعود إلى المؤيد .

الثالث الإمام الحافظ أبو الحسن محمد بن المظفر بن موسى بن عيسى بن محمد . الرابع الإمام الحافظ أبو نعيم الأصبهاني الشافعي . الخامس الشيخ أبو بكر محمد بن عبد الباقي بن محمد الأنصاري . السادس الإمام أبو احمد عبد الله بن عدى الجرجاني السابع الإمام الحافظ عمر بن حسن الشيباني . الثامن أبو بكر أحمد بن محمد بن خالد الكلاعي . التاسع الإمام أبو يوسف القاضي ، والمروى عنه يسمى بنسخة أبي يوسف . العاشر الإمام محمد بن الحسن الشيباني ، ويسمى بنسخة محمد . الحادي عشر ابنه الإمام حماد . الثاني عشر الإمام محمد أيضاً ، وروى معظمه عن التابعين ، ويسمى الآثار . الثالث عشر الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الله بن ابن العوام السعدي . الرابع عشر الإمام الحافظ أبو عبد الله حسن بن محمد بن خسرو البلخي المتوفى سنة ٥٢٢ ، وقد خرجته تخریجاً حسناً . . . الخامس عشر الإمام الماوردي ، فجمعها على ترتيب أبواب الفقه بحذف المعاد ، وترك تكرير الأسناد ، .

هذا نقل حاجي خليفة وكلام أبي المؤيد الخوارزمي في جمعه هذه الروايات المختلفة ، ومن كل هذا يتبين أن إضافة ذلك المسند إلى أبي حنيفة ليس كإضافة الموطأ إلى مالك ، فإن مالكا رضى الله عنه قد دونه ورواه عنه غيره مرتباً محبوباً . أما ما ينسب إلى أبي حنيفة ، فانه روايات عنه لم يجمعها ولم يبويبها ، وإنما رتبها وبوبها من رواها . وليس ذلك بقادح في صحة نسبتها في الجملة . ولكن هذه النسبة تختلف باختلاف رواياتها ، وعندى أن أقواها سندا الآثار لأبي يوسف ، والآثار لمحمد ، بل إن الدقة في هذين السكتابين ، تجعلنا نظمن تمام الاطمئنان إلى أن ما فيهما من روايات مسندة لأبي حنيفة صحيحة السند إليه بلا ريب ، وإن كان الجمع والترتيب والتبويب لأبي يوسف ومحمد ، كل فيما رواه .

تلاميذ أبي حنيفة نقلت فقهه

٣٣ — ليس لنا أن نعرف فقه أبي حنيفة إلا عن طريق أصحابه ، وإن السبيل كان بين أيديهم معبداً ، فقد رأيناهم يكتبون المسائل الفقهية التي يتذاكرونها مع شيخهم بعد أن ينتهوا فيها إلى رأى معين ، ولكن يجب هنا أن نلاحظ ثلاثة أمور : (أحدها) أن مآذره الصحاب لا يغنى عن أن يكتب أبو حنيفة فقهه بنفسه ؛ ذلك بأن كتابة الفقيه آراءه بنفسه تنقل إليك الفكرة ، كما انبثت في خاطره مستقيمة مبدئة اتجاهات نفسه ، وإن تدوين الآراء ، كما جاءت في الخاطر يعطيها حيوية ، فتكون الفكرة حية ، والأفكار نيرة ، والكلام مستساغاً عذباً . وقد عثرنا على رسائل لأبي حنيفة كتبها ، فوجدنا أن لو كتب فقهه بلغة هذه الرسائل وأسلوبها ، ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه .

(ثانيها) أن الأقوال التي نقلها أصحابه خالية من الدليل إلا ما يكون من أثر منقول ، أو خبر مشهور ، أو اعتماد على فتوى صحابي ، أو انتهاء إلى رأى تابعي ، وقليل ما يذكر قياسها ؛ أو عماد استحسانها ، اللهم إلا ما في كتب أبي يوسف ، وانها لا تحكى إلا القليل ، ولا شك أن ذلك يبعد بنا عن معرفة أبي حنيفة القياس الذي عد أقوى قانس في عصره ، واتهمه المخالفون له بالأغراق في القياس ، حتى زعموا بأنه بمقاييساته قد فارق السنة ، وعدا طور المجتهد الإسلامي ، فإننا إن قرأنا كتب محمد لانبج إلا في النادر قياساً قد بينت العلل فيه ، واستنباطها ، واطرادها ، ثم أين استحسانات أبي حنيفة الذي لم يستطع تلاميذه أن ينازعوه إذا قال استحسن ، العظم إدراكه ، ونفاذ بصيرته ، وإن نازعوه القياس إذا قايس ؟ لا شك أن هذا كله ثلثات في الدراسة كتنا نود رأبها ، ليكون البناء كاملاً . نعم إن الطبقة التي ولت أصحابه قد عنيت بالاستدلال ، واستخراج الأقيسة في الأحكام ، وبيان أوجه الاستحسان ، وأحكام العرف ، ولكننا لسنا على ثقة كاملة من أن هذا الاستدلال الذي يسوقونه هو نفس ما كان يفكر فيه أبو حنيفة ، وما اهتدى على ضوئه إلى

ماقرره من أحكام ، وان من المقرر أن أبا حنيفة قد أفتى في مسائل بالقياس و الاستحسان، ثم عثر تلاميذه من بعده على أحاديث تؤيد ماقرره قائساً أو مستحسناً؛ فجاء الذين ساقوا الأدلة ، وذكروا الأحاديث المؤيدة ، وربما لا يتجهون بعد ذلك إلى القياس أو الاستحسان ، وبذلك يباعدون بيننا وبين تفكير أبي حنيفة .

(ثالثها) أن خدمة أصحاب أبي حنيفة لمذهبه بنقله للاخلاف محرراً أميناً ، وعنايتهم بذلك قد جعل لأبي حنيفة جلالاً . وذلك لأن كل واحد من هؤلاء الأصحاب إمام في ذاته ، فأبو يوسف إمام جليل ذو شأن ، وكان قاضي قضاة الدولة ردحا غير قصير ، ومحمد إمام ، جمع كأبي يوسف بين فقه الرأى وفقه الحديث ، فكان راوياً لموطأ مالك ، كما كان راوياً لفقه العراق ، وجمعت مداركه بين الاثنین جمعاً متناسباً ، فرضا هؤلاء الأئمة بأن يكونوا رواة لشيخهم ، ونقلهم فقهه للاخلاف وقد شاركه بعضهم النظر فيه — قد جعل لأبي حنيفة مكانة عليية في الأجيال والعصور من بعده .

وقد دفع هذا بعض الأوربيين الذين درسوا هذه المسائل إلى أن يشكوا في الآراء المنقولة عن هذا الإمام الجليل ؛ لأن تفكيرهم الملتوى جعلهم يحسبون أن بعض ما ينسب إلى أبي حنيفة يمكن أن يكون غير صحيح ؛ لأنه ليس لديهم إلا مصادر قليلة موثوق بها ، تذكر حياة أبي حنيفة وعصره ، والأحوال التي عاش فيها ، وعمله الذي يكون في دائرة الإمكان ، وما دام الأمر كذلك فنسبة هذه الآراء إليه محل نظر ، وهذا تفكير غريب !! إن الذين نقلوا هذه الآراء هم تلاميذه الذين شاهدوه وعايروه ، وكلهم ثقة ذو فضل ، لم يهتم بتزيد في خبر ، أو كذب في قول ، وكلهم له مكانة في عصره ، وأثر في جيله — يقولون إن شيخنا قال وقرر ، ويقول بعد ذلك في العصر الأخير علماء أوربيون : كلامكم محل نظر في نقلكم عن شيخكم ، ولكن هكذا يفكرون ، وبهم يتتدى مفكرون من الشرق .

٣٣ — ومهما يكن من الأمر ، فإننا سنأخذ فقه أبي حنيفة عن هؤلاء الأصحاب وليس لنا طريق غير ذلك ، ومن الواجب علينا أن نذكر هؤلاء الأصحاب الذين نقلوا فقهه ، ونخص كل واحد بكلمة موجزه .

لقد كان لأبي حنيفة تلاميذ كثيرون، منهم من كان يرحل إليه، ويستمتع أمداً ثم يعود إلى بلده، بعد أن يأخذ طريقه، ومنهاجه، ومنهم من لازمه. وقد قال في أصحابه الذين لازموه مرة «هؤلاء ستة وثلاثون رجلاً، منهم ثمانية وعشرون يصلحون للقضاء، وستة يصلحون للفتوى، واثنتان أبو يوسف وزفر يصلحان لتأديب القضاة وأرباب الفتوى» (١)

ولاشك أن هؤلاء الصحاب الذين يقرر صلاحيتهم للقضاء والافتاء وتأديب القضاة كانوا في حياته من النضج العلي بحيث يمكن أن تعهد إليهم هذه الأمور الخطيرة وكانوا في سن تؤهلهم لها، وهذا لا يسمح لنا أن نعد محمد بن الحسن منهم لأنه عندما توفي أبو حنيفة كان في الثامنة عشرة، فلا يمكن أن يكون ناضج العقل والفقهاء نضجاً يؤهله للقضاء، وما كان القضاء يختارون في هذه السن، ولكن سنجد أن فقه أبي حنيفة خاصة، وفقه العراقيين عامة مدين لمحمد بن الحسن بكتبه فهي التي حفظته وأبقتة للاخلاف مرجعاً يرجع إليه، ومنها يستقى منه، ولذلك سنختار بالبيان الموجز بعض أصحابه الذين لهم تدوين، سواء أكانوا ممن طالت ملازمتهم، أم كانوا ممن لم تطل ملازمتهم كمحمد بن الحسن، مادام لهم أثر في نقل فقهه إلى الأجيال اللاحقة، ولنبدأ بأعظهم أثراً من لقوه، ثم لنلحق بهم من الطبقات التي تليهم من يكون لهم أثر في النقل أيضاً.

٣٤ - أبو يوسف، وهو يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الأنصاري نسباً، والسكوفي منشأً وتعلماً ومقاماً، فهو عربي، وليس بمولى من الموالي، ولد سنة ١١٣ وتوفي سنة ١٨٢. وقد نشأ فقيراً تضطره الحاجة لأن يعمل لياً كل، وتدفعه الرغبة في العلم، لأن يستمع إلى العلماء، حتى إذا لمح أبو حنيفة فيه ذلك أمدته بالمال، فأنصرف لطلب العلم، وكان قد جلس إلى ابن أبي ليلى قبل أن يجلس إلى أبي حنيفة، ثم انقطع إليه، ويظهر أنه بعد وفاة أبي حنيفة أو في أثناء حياته كان يتصل بالمحدثين، ويتلقى عليهم، فقد قال ابن جرير الطبري «كان أبو يوسف

يعقوب بن ابراهيم القاضى فقيها عالما حافظا ، ذكر أنه كان يعرف بحفظ الحديث . وأنه كان يحضر المحدث ، فيحفظ خمسين أو ستين حديثا ، ثم يقوم فيمليها على الناس ، وكان كثير الحديث ، (١) .

ولقد ولى القضاء لثلاثة من الخلفاء للمهدى ، ثم للهادى ، ثم للرشيد ، ويقول ابن عبد البر « كان الرشيد يكرمه ، ويجله ، وكان عنده حظيا مكينا ،

ولقد كان توليه القضاء من أسباب تحامى بعض المحدثين لحديثه ، فوق أنه من الفقهاء الذين غلب عليهم الرأى ، ولذا قال فيه الطبرى : « تحامى حديثه قوم من أهل الحديث من أجل غلبة الرأى عليه ، وتفريعه الفروع فى المسائل والأحكام ، مع صحبة السلطان ، وتقلده القضاء ، (٢) »

وقد استفاد الفقه الحنفى من أبى يوسف فوائد جليلة ، إذ أن اختياره للقضاء جعله يصقل المذهب صقلا عمليا ، فإن القضاء فيه مواجهة لمشاكل الناس ، وتنبه لطرق معالجتها ، وطب لأدواء الناس وأمراضهم ، وبه قد اطاع على الشؤون العامة فأصبح قياسه واستحسانه مشتقا من الحياة العملية ، لامن الفروض النظرية فقط وقد مكّن للذهب الحنفى بتولى أبى يوسف القضاء حتى صار القاضى الأول للدولة ، فكان كل نفوذ له يستمد منه مذهبه نفوذا .

ولعل أبى يوسف أول فقهاء الرأى الذين عملوا على دعم آرائهم بالحديث ، وبذلك جمع بين طريقة أهل الرأى وأهل الحديث ؛ إذ تلقى عن المحدثين ، وحفظ عنهم ، حتى عد أحفظ أصحاب أبى حنيفة للحديث .

٣٥ — كتب أبى يوسف ، ولأبى يوسف كتب كثيرة دون فيها آراءه ، وآراء شيخه . وقد ذكر ابن النديم تلك الكتب ، فقال : « ولأبى يوسف من الكتب فى الأصول والأمالى : كتاب الصلاة ، كتاب الزكاة ، كتاب الصيام ، كتاب الفرائض ، كتاب البيوع ، كتاب الحدود ، كتاب الوكالة ، كتاب الوصايا ،

(١) الانتقام لابن عبد البر ص ١٧٢

(٢) الانتقام ص ١٧٣

كتاب الصيد والذبايح ، كتاب الغصب والاستبراء ، كتاب اختلاف الأمصار ، كتاب الرد على مالك بن أنس ، رسالة في الخراج إلى الرشيد ، كتاب الجوامع ألفه ليحيى بن خالد يحتوي على أربعين كتابا ، ذكر فيه اختلاف الناس والرأى المأخوذ به . ولأبى يوسف املاء رواه بشر بن الوليد القاضى ، يحتوي على ستة وثلاثين كتابا ، مما فرعه أبو يوسف ،^(١)

هذا ما ذكره ابن النديم ، ولكن هناك كتباً قد رأيناها لم يذكرها ، وهى رواية لآراء أبى حنيفة ، ودفاع عنها ، من هذه الكتب كتاب الآثار ، واختلاف ابن أبى ليلى ، والرد على سير الأوزاعى ، ولتقف وقفة صغيرة عند كل كتاب من هذه الكتب .

٣٦ — وكتاب الخراج رسالة كتبها أبو يوسف إلى الرشيد ، فى مالية الدولة فى بين المصادر المالية للدولة ، وأبواب الدخل فى تفصيل محكم دقيق ، يعتمد فى على القرآن ، والمأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وفتاوى الصحابة ، يروى الأحاديث ويستنبط عليها ، ويذكر أعمال الصحابة ، ويستخرج من أقوالهم مناطها ، ويبنى على العلل مخالفة الصحابة فى التقدير .

فهو يقدر أحيانا تقديرا يخالف تقدير عمر ، ويدافع عن تقديره بعد فرض الاعتراض الوارد عليه ، وهذا نص الاعتراض المفروض والرد : « قيل لأبى يوسف لم رأيت أن يقاسم أهل الخراج ما أخرجت الأرض من صنوف الغلات ، وما أثمر النخل والشجر والسكرم على ما قد وصفته من المقاسمات ، ولم تردهم إلى ما كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه وضعه على أرضهم ، ونخلهم وشجرهم ، وقد كانوا بذلك راضين ، وله محتملين . فقال أبو يوسف : ان عمر رضى الله عنه رأى الأرض فى ذلك الوقت محتمة لما وضع عليها ولم يقل حين وضع عليها ما وضع من الخراج ان هذا الخراج لازم لأهل الخراج وحتم عليهم ، ولا يجوز لى ولمن بعدى من الخلفاء أن ينقص منه ولا يزيد فيه ، بل كان فيما ل لخديفة وعثمان حين

أتياه بخبر ما كان استعمالهما عليه من أرض العراق ولعلكاملتا الأرض ما لا تطيق، دليل على أنهما لو أخبراه أنها لا تطيق ذلك الذي حملته، من أهلها، لنقص مما جعله عليهم من الخراج، وأنه لو كان مافرضه وجعله على الأرض حتما لا يجوز النقص منه، ولالزيادة فيه ماسألها عما سألها عنه من احتمال أهل الأرض أو عجزهم، وكيف لا يجوز النقصان من ذلك والزيادة فيه وعثمان بن حنيف يقول مجيبا لعمر رضى الله تعالى عنه: حملت الأرض أمرا هي له مطيقة، ولو شئت لأضعفت أرضي، أو ليس قد ذكر أنه ترك فضلا لو شاء أن يأخذه أخذه، وحذيفة يقول مجيبا لعمر رضى الله تعالى عنه: وضعت على الأرض أمرا هي له محتملة، وما فيها كثير فضل،^(١).

٣٧ — والسكتاب كله من وضع أبي يوسف لم يجعله رواية لغيره من الفقهاء، ولكنه كان يذكر خلاف أبي حنيفة في مسائل كثيرة، فهل لنا أن نستنبط من هذا أن ما لم يذكر فيه خلافا مع شيخه هو بما اجتمع رأيهما عليه، وأن هذا الذى يذكره بلا خلاف هو رأى أبي حنيفة؟ الظاهر ذلك. ومهما يكن من الأمر، فإنه كان إذا ذكر رأى أبي حنيفة دعمه بالدليل، وبين وجه القياس أو الاستحسان، واحتفل ببيان دليل شيخه أكثر من احتفاله ببيان دليله، وفاء وحرصا على أمانة العلم، ولندكر لك مسألة من هذه المسائل التى اختلف فيها مع شيخه، وهى مسألة إذن الامام فى إحياء الموات، فأبو يوسف لا يشترط إذن الامام فى إحياء الموات لتثبت ملكية المحي، وأبو حنيفة يشترط إذن الامام، وإليك مقاله أبو يوسف فى بيان الرأين وحجتهما.

« وكل من أحيا أرضا مواتا فهى له، وقد كان أبو حنيفة رحمه الله يقول: من أحيا أرضا مواتا، فهى له إذا أجازها الامام، ومن أحيا أرضا مواتا بغير إذن الامام فليست له، وللإمام أن يخرجها من يده، ويصنع فيها ما رأى من الاجارة والاقطاع وغير ذلك، قيل لأبى يوسف ما ينبغى لأبى حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من شئ؛ لأن الحديث قد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من

أحيا أرضا مواتا فهي له ، فبين لنا ذلك الشيء ، فانا نرجو أن تكون قد سمعت منه
في هذا شيئا يحجج به . قال أبو يوسف حجته في ذلك أن يقول : الاحياء لا يكون
الإل. باذن الامام . رأيت رجلين أراد كل واحد منهما أن يختار موضعا واحدا ،
وكل واحد منهما منع صاحبه ، أيهما أحق ؟ رأيت إن أراد رجل أن يحيي أرضا
ميتة بفناء رجل ، وهو مقر أنه لاحق له فيها ، فقال : لا تحيها لأنها بفنائى ، وذلك
يضرنى ، فإتما جعل أبو حنيفة إذن الامام في ذلك هاهنا فصلا بين الناس ، فاذا
أذن في ذلك لانسان كان له أن يحييها ، وكان ذلك الاذن جائزا مستقيا ، وإذا منع
الامام أحدا كان ذلك المنع جائزا ولم يكن بين الناس التشاح في الموضع الواحد ،
ولا الضرر فيه مع إذن الامام ومنعه ، وليس ما قال أبو حنيفة يرد الأثر إنما رد
الأثر أن يقول وان أحياها باذن الامام فليست له ، فاما من يقول هى له فهذا
اتباع الأثر ، ولكن باذن الامام ؛ ليكون اذنه فصلا بينهم في خصوماتهم واضرار
بعضهم ببعض . . . أما أنا فأرى أنه إذا لم يكن فيه ضرر على أحد ، ولا لأحد
فيه خصومه أن إذن رسول الله جائز إلى يوم القيامة ، فاذا جاء الضرر ، فهو على
الحديث : « وليس لعرق ظالم حق ، » (١) .

وهكذا في كل مقام يذكر فيه خلاف شيخه يذكر دليله مفصلا ، ان احتاج
المقام إلى التفصيل ، كما ذكر في موضع الموات ، إذ ألجأه إلى التفصيل حرصه على
أن يثبت ان شيخه لم يخالف الحديث ، بل قيد معناه ، وقد يذكره اجمالا ، ان لم
يكن ثمة حاجة إلى التفصيل .

والحق أن طريقة أبي يوسف في ذكر الخلاف هى الطريقة المثلى ، ولو أنها
اتبعت في كل ما نقل إلينا من فقه أبي حنيفة لوصل إلينا ذلك الفقه بجملا بدليله ،
مينا بأصوله .

وكتاب الخراج في بابة الفقهي ثروة فقهية ليس لها مثيل في العصر الذى
كتب فيه .

٣٨ — كتاب الآثار — رواه يوسف بن أبي يوسف، عن أبيه، عن أبي حنيفة ثم بعد ذلك يتصل السند إلى الرسول، أو الصحابي، أو التابعي الذي ارتضاه أبو حنيفة، وعلى ذلك يكون هذا الكتاب مسندا لأبي حنيفة. رواه أبو يوسف عنه، ونقله ابنه عنه، وفيه فوق كونه مسندا لأبي حنيفة مجموعة من الفتاوى التي اختارها من أقوال فقهاء الكوفة رأيا له. أو خالفها مينا سند المخالفة، والكتاب موضوع بعناوين فقهية مرتبة.

ولهذا الكتاب قيمة علمية من ثلاث نواح

(أولها) أنه مسند لأبي حنيفة رضى الله عنه يطلعنا على طائفة من مروياته. ويرينا نوعا من الأحاديث التي اعتمد عليها في بعض ما استنبطه من أحكام وفتاوى. (ثانيها) أنه يبين لنا كيف كان أبو حنيفة — يأخذ بفتاوى الصحابة، وكيف كان يأخذ بالمرسل من الحديث، ولا يشترط الزرع، وبعبارة علمة يرينا ما يشترطه أبو حنيفة في الروايات المعتمدة.

(ثالثها) أن في الكتاب جمعا لطائفة اختارها من فتاوى التابعين من فقهاء الكوفة خاصة وفقهاء العراق عامة، فهو على هذا يضع أيدينا على طائفة من المجموعة الفقهية التي كانت معروفة لدى فقهاء العراق يتدارسونها، ويبنون عليها، ويشيدون فوقها، ويستنبطون فيما وراءها، وبدراستها مع ما روى لأبي حنيفة من فقه غيرها، نعرف الدور الذي قام به أبو حنيفة في استنباطه، ومقامه من السابقين، ومكانه في المجتهدين بشكل عام.

٣٩ — اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى — وهو كتاب جمع فيه أبو يوسف مسائل اختلف فيها أبو حنيفة مع ابن أبي ليلى، وفي جملتها كان ينتصر لأبي حنيفة، وقد تملذ لكليهما، وقد روى هذا محمد عن أبي يوسف، ولذا ترى في ثنايا الكتاب عبارة قال: محمد، وبه نأخذ، ولقد ذكر السرخسي في المبسوط أن الامام محمد ازاد في كتاب أبي يوسف بعض المسائل، وإليك ما قاله السرخسي في الكتاب، وصلة أبي يوسف بالمختلفين في مسأله.

« اعلم أن أبا يوسف كان يختلف إلى ابن أبي ليلى في الابتداء ، فتعلم بين يديه تسع سنين ، ثم تحول إلى مجلس أبي حنيفة . قيل كان سبب تحول أبي يوسف إلى مجلس أبي حنيفة أنه كان تبع ابن أبي ليلى ، وقد شهد ملاك رجل ، فلما نثر السكر أخذ أبو يوسف رحمه الله بعضه ، ففكرة ذلك ابن أبي ليلى ، وأغلظ له في القول وقال : أما علمت أن هذا لا يحل .

فجاء أبو يوسف إلى أبي حنيفة رحمه الله ، فسأله عن ذلك ، فقال : لا بأس بذلك . بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مع أصحابه في ملاك رجل من الأنصار؛ فنثر التمر ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع ذلك ويقول لأصحابه : « انتهوا » . وبلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع لما نحر مائة بدنة أمر بأن يؤخذ له من كل بدنة قطعة ثم قال : « من شاء أن يقطع فليقطع » فهذا ونحوه من الهبة مستحسن شرعا .

فلما تبين له تفاوت ما بينهما تحول إلى مجلس أبي حنيفة . وقيل كان سبب ذلك أنه كان يناظر زفر رحمه الله ، وتبين له بالمناظرة معه تفاوت ما بين فقه أبي حنيفة وابن أبي ليلى رحمهما الله ، فتحول إلى مجلس أبي حنيفة ، ثم أحب أن يجمع المسائل التي كان فيها الاختلاف بين أستاذه ، فجمع هذا التصنيف . وأخذ محمد رحمه الله ، وروى عنه ذلك ، إلا أنه زاد بعض ما كان جمع من غيره ، فأصل التصنيف لأبي يوسف ، والتأليف لمحمد رحمه الله عليهما ، فعد ذلك من تصنيف محمد ، ولهذا ذكره الحاكم رحمه الله في هذا المختصر « (١) .

هذا ما قاله المبسوط ، وهو كما ترى يصرح بأمرين : أحدهما أن لمحمد زيادة فيه كان قد سمعها من غير أبي يوسف : ثانيهما أن التصنيف لأبي يوسف والتأليف لمحمد ، أي أن مجموعة المعلومات التي اشتمل عليها الكتاب هي لأبي يوسف في جملتها ، وأن الذي رتب أبوابه ، ونظم فصوله هو محمد ، ولكن قد وجد الكتاب مستقلا ليس فيه ما يدل على أن محمداً قد زاد شيئاً قد سمعه عن غير أبي يوسف ، بل كل ما فيه يذكر أنه رواه عن أبي يوسف ، فليس لنا أن ندعي أنه زاد فيه شيئاً ،

بقى التأليف والتبويب وليس لنا أن نثبت خلاف الظاهر بالنسبة لها إلا إذا قام دليل يناقضه ، والظاهر من نسبه لأبي يوسف أن التصنيف له والتبويب له ، فمن كان عنده ما يثبت غير ذلك صدقناه ، وإلا بقي الظاهر في مكانه من الأخذ والاعتبار .

وكون الكتاب قد جاء في مختصر الحاكم ، وهو الذى اختصر فيه كتب الإمام محمد ، لا ينفى أن هذا من تأليف أبي يوسف ، إذ قد يكون محمد قد وضع مسأله في ضمن كتاب الأصل ، ومحمد عند ما جمع كتب الفقه العراقى كان جل اعتماده على ما أخذه من شيخه أبي يوسف .

٤٠ — والكتاب عنوان قيم لما كان يجرى بين العلماء فى ذلك العصر من دراسة عميقة للمسائل المختلفة ، وقد عنى فيه أبو يوسف بذكر آراء المختلفين مدعومة بالدليل ، وكان فى الكثير يناصر أبا حنيفة ، وفى النادر يناصر ابن أبى ليل ، ومن ذلك النادر . ما جاء فى كتاب القضاء : « قال أبو يوسف وإذا أثبت القاضى فى ديوانه الاقرار وشهادة الشهود ، ثم رفع إليه وهو لا يذكره ، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول لا ينبغى له أن يجيزه ، وكان ابن أبى ليلى يجيز ذلك ، وبه نأخذ» (١) . وليس بغريب أن يتفق رأى أبى يوسف وابن أبى ليلى فى هذا ، فهما قد تمرسا بالقضاء ، ولذا اعتبر ما يسجل فى سجل الديوان حجة ، وإن اعتراه النسيان ، ولكن أبا حنيفة الذى لم يعرکه القضاء لم يعتبره .

٤١ — ثم الكتاب قد احتفل فيه أبو يوسف ببيان الأدلة وأوجه القياس . ولنضرب لذلك مثلاً . اختلافهما فى الوكيل بالشراء إذا اشترى شيئاً فوجد به عيباً ، فمن الذى يخاصم فى هذا العيب ، فأبو حنيفة يقول الوكيل ، وابن أبى ليلى يقول ليس للوكيل أن يرد حتى يحلف الموكل أنه مارضى بالعيب ، وإليك نص الكتاب « وإذا اشترى الرجل يبعاً لغيره بأمره ، فوجد به عيباً ، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول : يخاصم المشتري ، ولا نبالى أحضر الأمر أم لا ، ولا نرى على

(١) اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى ص ١٤٨

المشتري يميناً إن قال البائع إن الأمر قد رضى بالعيب . وكان ابن أبي ليلى يقول لا يستطيع المشتري أن يرد السلعة التي بها العيب حتى يحضر الأمر ، فيحلف أنه ما رضى بالعيب ، ولو كان غائباً بغير ذلك البلد . وكذلك الرجل معه مال مضاربة أتى بلاداً ، يتجر فيها بذلك المال ، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول : ما اشتري من ذلك فوجد به عيباً فله أن يرده ، ولا يستحلف على رضا الأمر بالعيب ، وكان ابن أبي ليلى رحمه الله يقول : لا يستطيع المشتري المضارب أن يرد شيئاً من ذلك ، حتى يحضر رب المال ، فيحلف بالله ما رضى بالعيب ، وإن لم ير المتاع ، وإن كان غائباً ، أرأيت رجلاً أمر رجلاً فباع له متاعاً ، فوجد المشتري به عيباً أيخاصم البائع في ذلك أم تكلفه أن يحضر رب المتاع ، ألا ترى أن خصمه في ذلك البائع ، ولا تكلفه أن يحضر الأمر ، ولا خصومة بينه وبينه ، فكذلك ما اشتري له ، فهو مثل أمره في البيع ، أرأيت لو اشتري متاعاً ولم يره أكان للمشتري الخيار إذا رآه أم لا يكون له خيار حتى يحضر الأمر ، أرأيت لو اشتري عبداً فوجده أعمى قبل أن يقبضه فقال لا حاجة لي فيه ، أما كان له أن يرده بهذا ، حتى يحضر الأمر ؟ بلى له أن يرده ، ولا يحضر الأمر ،^(١).

وترى في هذا أبا حنيفة قياس الفقه العراقي ، فهو يقيس شراء الوكيل في حق رده بالعيب على بيع الوكيل ، من حيث أن الرد بالعيب يكون في مواجهته ، ويقيس خيار العيب على خيار الرؤية .

والكتاب فيما اشتمل عليه من مسائل وأدلته قبس من عقل أبي حنيفة الفقهى ، وصورة نيرة له .

٤٢ — والرد على سير الأوزاعي — وفي هذا الكتاب يرد أبو يوسف على الأوزاعي فيما خالف فيه أبا حنيفة من أحكام الحروب وما يتصل بها من الأمان ، والهدنة ، والأسلاب ، والغنائم ، فهو انتصار لشيخه على الأوزاعي في هذه المسائل وما يتصل بها ، وترى فيه صورة قوية لأدلة أبي حنيفة وطرق استنباطه ، ومسالكه في الاستدلال ، ثم ترى فيه صورة قوية لعقل أبي حنيفة الفقهى القانس ، والمفسر

للنصوص بغاياتها وبواعثها وعللها ، غير مقتصر في بيانها على مرامى عباراتها الظاهرة وإليك مسألة تكشف ذلك ، وهى مسألة أمان العبد ، فأبو حنيفة لا يعتبر أمان العبد إلا إذا قاتل مع مولاه . والأوزاعي يقول أمانه جائز سواء أكان يقاتل أم لا ، وإليك نص المسألة في الكتاب :

« قال أبو حنيفة رضى الله عنه ؛ إذا كان العبد يقاتل مع مولاه جاز أمانه ، وإلا فأمانه باطل . وقد قال الأوزاعي رحمه الله أمانه جائز ، أجازة عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، ولم ينظر أكان يقاتل أم لا .

وقال أبو يوسف فى العبد : القول ما قال أبو حنيفة ، ليس لعبد أمان ، ولا شهادة فى قليل ولا كثير . ألا ترى أنه لا يملك نفسه ، ولا يملك أن يشتري شيئاً ، ولا يملك أن يتزوج ، فكيف يكون له أمان يجوز على جميع المسلمين ، وفعله لا يجوز على نفسه ؟ أرايت لو كان عبداً كافراً ، ومولاه مسلم هل يجوز أمانه ؟ أرايت إن كان عبداً لأهل الحرب ، فخرج إلى دار الإسلام بأمان وأسلم ، ثم أمن أهل الحرب جميعاً هل يجوز ذلك أرايت إن كان عبداً مسلماً ، ومولاه ذمى ، فأمن أهل الحرب هل يجوز أمانه ؟

حدثنا عاصم عن الفضيل بن زيد قال : كنا نحاصر حصن قوم ، فعمد عبد لبعضهم ، فرمى بسهم فيه أمان ، فأجاز ذلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فهذا عندنا مقاتل على ذلك يقغ الحديث ، وفى النفس من اجازة أمانه أن يقاتل ما فيها لولا هذا الأثر ما كان له عندنا أمان ، قاتل أو لم يقاتل ؛ ألا ترى فى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « المسلمون يد على من سواهم ، تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم » وهو عندنا فى الدية ، ما هم سواء ، دية العبد ليست دية الحر ، وربما كانت ديته لا تبلغ مائة درهم ، فهذا الحديث ، إنما هو عندنا على الأحرار ، ولا تتكافأ دماؤهم مع الأحرار ، ولو أن المسلمين سبوا سبياً ، فأمن صبي منهم بعد ما تكلم بالإسلام ، وهو فى دار الحرب أهل الشرك جاز ذلك على المسلمين ؟ فهذا لا يجوز ولا يستقيم^(١).

وترى في ثنايا كتاب الرد على سير الأوزاعي صوراً كثيرة للاختلاف بين فقهاء المدينة وفقهاء العراق ، ومنها تتصور منازعهم المختلفة ، ومن ذلك ما جاء في أثناء بيان سهم الفرس في الغنائم فقد جاء فيه ما نصه :

« قال أبو حنيفة رضى الله عنه في الرجل يكون معه فرسان ، لا يسهم إلا لواحد ، وقال الأوزاعي يسهم للفرسين ولا يسهم لأكثر من ذلك ، وعلى ذلك أهل العلم ، وبه عملت الأئمة . قال ابو يوسف لم يبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا عن أحد من أصحابه انه أسهم لفرسين إلا حديث واحد . وكان الواحد عندنا شاذاً لا نأخذ به ، وأما قوله بذلك عملت الأئمة ، وعليه أهل العلم ، فهذا مثل قول أهل الحجاز : وبذلك مضت السنة وليس يقبل هذا ، ولا يحمل هذا عن الجهال ! فن الإمام الذى عمل بهذا ، والعالم الذى أخذ به ، حتى ننظر أهو أهل لأن يحمل عنه مامون هو على العلم أم لا ، وكيف يقسم للفرسين ، ولا يقسم لثلاثة ، من قبل ماذا ؟ وكيف يقسم للفرس المربوط في منزله لم يقاتل عليه . وإنما قاتل على غيره ؟ فتفهم في الذى ذكرنا ، وفيما قال الأوزاعي وتدبره ،

٤٣ - هذه كتب للإمام ابى يوسف رضى الله عنه ، وقد عرضنا عليك بعض نصوصها ، وإنك ترى فيها جمالا في التعبير ، ووضوحا وجزالة ، ودقة قياس ، واحكام فكر ، وترى بجموار ذلك أدلة فقهية مصورة لاتباعه أبا حنيفة في تفكيره ، وإن لم يكن اللفظ من تعبيره ، ولو ان كل الكتب التى حكى فقهه كانت على ذلك لكانت صورة أبا حنيفة واضحة جليسة ، ونفسه بينة ، وشخصه الفقهى مبينا بياناً كاملاً . ولكن ليست كل الكتب التى روت مذهبه على هذا النحو .

عجل بن الحسن

٤٤ - هو محمد بن الحسن الشيباني ، ويكنى أبا عبد الله ، ونسبته إلى شيبان بالولاء ، لا بالنسب الأصيل .

ولد سنة ١٣٢ ، ومات سنة ١٨٩ ، ولقد كانت سنة يوم مات أبو حنيفة نحر الثامنة عشرة ، فهو لم يتلق عن أبي حنيفة أمداً طويلاً ، ولكنه أتم دراسته لفقهِ العراق على أبي يوسف ، ولقد أخذ عن الثوري والأوزاعي ، ورحل إلى مالك . وتلقى عنه فقهِ الحديث والرواية وآراء مالك ، بعد أن تلقى عن العراقيين فقهِ الرأي والدراية ، ومكث عنده ثلاث سنوات ، وقد ولي القضاء للرشد ، وإن لم يكن قاضي القضاة كشيخه أبي يوسف ، وكانت له دراية واسعة باللغة والأدب ، فاجتمع له بذلك ثقافة لسانية ، ودربة بيانية ، وكان يعنى بملبسه ، وله منظر جليل ، حتى لقد قال فيه الشافعي : « كان محمد بن الحسن يملأ العين والقلب » ، وقال فيه أيضاً : « كان أفصح الناس ، كان إذا تكلم خيل إلى سامعه أن القرآن نزل بلغته » (١)

وكان مع اتصاله بالسلطان موفور الكرامة في نفسه ؛ فلم يبذل نفسه ولا ماء وجهه . روى الخطيب البغدادي « أن الرشيد أقبل يوماً ، فقام الناس كلهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يقم ، فخرج الآذن ، ونادى محمد بن الحسن ، فخرج أصحابه له ، فلما خرج سئل عما كان فقال : قال مالك لم تقم مع الناس ؟ قلت كرهت أن أخرج من الطبقة التي جعلتني فيها ، إنك أهلتني للعلم ، فكهرت أن أخرج إلى طبقة الخدمة » (٢)

اجتمع لمحمد بن الحسن ما لم يجتمع لغيره من أصحاب أبي حنيفة غير شيخه أبي يوسف فهو قد تلقى فقهِ العراق كاملاً ، وقد صقله القضاء ، إذ تلقى عن أبي يوسف القاضي ، وتلقى فقهِ الحجاز كاملاً عن شيخ المدينة مالك ، وفقهِ الشام عن شيخ

(١) الانتقام . ص ١٧٤ .

(٢) تاريخ بغداد ج ٢ ص ١٧٣ .

الشام الأوزاعي ، وكانت له قدرة ومهارة في التفريع والحساب . ويملك عنان البيان ، ثم تمرس بالقضاء ، فكانت هذه الولاية دراسة أخرى أفادته علما وتجربة وقرب فقهه من الناحية العملية، وجعلته ينحو نحو العمل، ولا يقتصر على التصور والنظر المجرد .

وكان في محمد اتجاه إلى التدوين ، فهو الذي يعد بحق ناقل فقه العراقيين إلى الاخلاف ، ولم يكن نقله مقصورا على العراقيين ، فقد روى الموطأ عن مالك ودونه وتعد روايته له من أجود الروايات ، وقد كان يذكر رده على مالك وأهل الحجاز فيما كان يعتنقه هو من آراء العراقيين .

٤٥ - ومكانة محمد بين العراقيين أتت من كونه إماما مجتهدا له آراء ذات قيمة فقهية ، وقد يكون فيها أقرب الآراء إلى الحق ، ومن أنه قد جمع بين فقه العراق وفقه الحجاز ، ومن كونه جامع الفقه العراقي ، وراويه وناقله إلى الاخلاف .

ولا نقول إنه روى ذلك الفقه تلقيا عن أبي حنيفة ، لأن أبا حنيفة مات ، وهو في الثامنة عشرة من سنه ، كما نوهنا ، ولم تكن هذه السن لتسمح له بأن يتلقى كل ذلك الفقه عن أبي حنيفة ، ولكنه روى فقه أبي حنيفة عن أبي يوسف وغيره وانه ليذكر روايته عن أبي يوسف في بعض كتبه ، فكتاب الجامع الصغير كله مروى عن أبي يوسف ؛ إذ تجده في أول كل فصل من فصوله يذكر الرواية عن أبي يوسف ، مما يدل على أن كل الفصل بروايته عنه .

ولكننا لانجد سلك ذلك المسلك في الجامع الكبير ، فلم يذكر فيه الرواية عن أبي يوسف في مطلع كل فصل أو باب، بل سرد المسائل سردا من غير ذكر للرواية وهذا يدل على أنه لم يعتمد في تدوينه على الرواية عن أبي يوسف فقط ، بل اعتمد على روايات غيره ، ومسائل مدونة مأثورة ، وغير ذلك مما عساه يكون مشتهرا معروفا بين فقهاء العراق .

وقد ذكر ابن نجيم في البحر في باب التشهد: « كل تأليف لمحمد بن الحسن

موصوف بالصغير فهو باتفاق الشيخين أبي يوسف ومحمد ، بخلاف الكبير فإنه لم يعرض على أبي يوسف .

« وقال المحقق ابن أمير حاج الجلبى فى شرحه على المنية فى باب التسميع ان محمدا قرأ أكثر الكتب على أبي يوسف إلا ما كان فيه اسم الكبير ، فإنه من تصنيف محمد ، كالمضاربة الكبير ، والمزارعة الكبير ، والمأذون الكبير ، والجامع الكبير ، والسير الكبير ، (١)

٤٦ — وكتب الامام محمد تعد المرجع الأول لفقهاء أبي حنيفة ، سواء فى ذلك ما كان بروايته عن أبي يوسف ، وراجعه عليه ، وما كان قد دونه من المعروف من فقه أهل العراق ، وتلقاه عن أبي يوسف وغيره .

ولست كتب الامام محمد كلها فى درجة واحدة من حيث الثقة بها ، بل يقسمها العلماء من هذه الناحية إلى قسمين :

(القسم الأول) كتب ظاهر الرواية ، وهى المبسوط ، والزيادات ، والجامع الصغير ، والسير الصغير ، والسير الكبير ، والجامع الكبير . وتسمى الأصول ، وسميت بظاهر الرواية ؛ لأنها رويت عن محمد برواية الثقات ، فهى ثابتة عنه اما متواترة أو مشهورة ، (٢)

ويلحق بهذا القسم غير كتب ظاهر الرواية كتاب الآثار ، وقد جمع فيه الآثار التى يحتاج بها الحنفية . وكتاب الرد على أهل المدينة ، وقد رواه عنه الشافعى فى الأم ، وتعقبه بالرد ، والاتصاف لأهل المدينة فى كثير من مواضعه .

(القسم الثانى) كتب للامام محمد لم تبلغ فى نسبتها إلى محمد مبلغ القسم الأول وهى الكيسانيات ، والهارونيات والجرجانيات والرقيات وزيادة الزيادات ، ويقال لها غير ظاهر الرواية ؛ لأنها لم ترو عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة كالأولى .

٤٧ — والقسم الأول هو عماد النقل فى الفقه الحنفى ، ولذلك نوضح بعض التوضيح كل كتاب منه بكلمة .

(٢) رسم المفتى ص ١٦ .

(١) رسالة رسم المفتى لابن عابدين ص ١٩ .

(١) فكتاب المبسوط ويعرف بالأصل ، وهو أطول كتب محمد ، جمع فيه طوائف من المسائل التي أفتى فيها أبو حنيفة ، وفيه خلاف أبي يوسف ومحمد إن كان ثمة خلاف ، وما لم يذكر فيه خلافاً ، فهو متفق عليه بينهم ، وهو يبدأ كل كتاب بما ورد فيه من الآثار التي سحت عندهم ، ثم بعد ذلك يذكر المسائل وأجوبتها ، وقد يذكر خلاف ابن أبي ليلى إن كان له خلاف ، فالكتاب على هذا صورة صادقة للفقهاء العراقي وآثاره ، ولكنه خال من التعليل الفقهي في جملته .

وقد روى هذا الكتاب عن محمد أحمد بن حفص تليذه ، وقد قال ابن عابدين مانصه : « اعلم أن نسخ المبسوط المروي عن محمد متعددة ، وأظهرها مبسوط أبي سليمان الجوزجاني ، وشرح المبسوط جماعة من المتأخرين ، مثل شيخ الإسلام بكر المعروف بخواهر زاده ، ويسمى المبسوط الكبير ، وشمس الأئمة الحلواني ، وغيرهما ، ومبسوطاتهم شروح في الحقيقة ذكرها مختلطة بمبسوط محمد . كما فعل شراح الجامع الصغير ، مثل نجر الإسلام وقاضيخان وغيرهما ، فيقال ذكره قاضيخان في الجامع الصغير ، وكذا في غيره ، انتهى . ملخصاً من شرح البيهقي على الأشياء وشرح الشيخ إسماعيل النابلسي على شرح الدر ، (١) .

ونرى من هذا أن أظهر النسخ على مقتضى هذا النص ما عند أبي سليمان الجوزجاني ، وأبو سليمان هذا هو محمد موسى بن سليمان ، قد أخذ الفقه عن الإمام محمد ، وقد عرض عليه المأمون القضاء فلم يقبل ، وتوفي بعد المسائتين (٢) ، فهو على هذا راو ثان للأصل عن محمد ، غير أحمد بن حفص ، بل يظهر أنه تعددت الروايات عن محمد ، والنسخ المنقولة عنه ، كما نقل ابن عابدين .

ويظهر أن بعض الرواة أضاف إلى الأصل روايات صحيحة للإمام محمد ، فقد رأينا الحاكم يختصر في ضمن ما اختصر كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن ليلى لأبي يوسف الذي رواه محمد عنه ، ووجدنا السرخسي يقول في مبسوطه عن هذا

(١) رسم المفتي ص ١٧

(٢) راجع الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٢١٦

الكتاب ، وأحب أبو يوسف أن يجمع المسائل التي كان فيها الاختلاف بين أستاذه (ابن أبي ليلى وأبي حنيفة) فجمع هذا التصنيف ، وأخذ ذلك محمد رحمه الله ، وروى عنه ذلك ؛ إلا أنه زاد بعض ما كان سمع من غيره ، فاصل التصنيف لأبي يوسف ، والتأليف لمحمد رحمه الله عليهما فعد ذلك من تصنيف محمد ، ولهذا ذكره الحاكم رحمه الله في هذا المختصر ،^(١).

ولكن الراجع لبعض نسخ الأصل المحفوظة لا يجد فيها كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، وفي بعضها اختلافهما في بعض الأبواب ، كالوديعة والغارية ، لافي كل الأبواب التي اشتمل عليها كتاب أبي يوسف ، وهذا يؤدي بنا إلى أحد أمرين ، إما أن بعض الرواة زاد على الأصل اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، وروايته صحيحة ، وإن لم تكن مروية في ضمن الأصل ، وقد جاء الحاكم فاختصر نسخة هؤلاء الرواة الذين زادوه . وإما أن مسائل ذلك الكتاب كانت متفرقة في الأصل ، فجاء الحاكم ، وقابلها بالنسخة المنفردة فجمعها وحدها ، وعندى أن الأول أرجح .

ومهما يكن من أثر الاختلاف في نسخ الأصل من حيث اشتهاها على ذلك الكتاب ، أو عدم اشتهاها ، فلا مطعن في واحدة من النسختين من حيث ما تشتمل عليه من مجموعة المعلومات ، وصحة نسبتها إلى أبي حنيفة وصاحبيه ، وقاضي الكوفة ابن أبي ليلى ، فالرواية صحيحة ثابتة على أى حال .

٤٨ - الجامع الصغير . ومجموعة المعلومات التي اشتمل عليها ذلك الكتاب

رواها محمد عن أبي يوسف ، ولذلك كان يصدر كل باب من الأبواب بهذه العبارة « محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة . . . » ولقد روى بعض العلماء أنه ليس بين كتب الإمام محمد ما رواه عن أبي يوسف وحده غير هذا الكتاب ، فقد جاء في المناقب لابن البرزاقى . « أنه قيل لمحمد سمعت هذا الكتاب (الجامع الكبير) من أبي يوسف . قال والله ما سمعته منه ، وهو أعلم الناس به ، إلا الجامع الصغير ،

فإني سمعته من أبي يوسف، ولكن يظهر أن الأصح أن كل ما وصف بالصغير من كتب الإمام محمد هو رواية عن أبي يوسف .

وهذا الكتاب قد رواه عن محمد عيسى بن أبان ومحمد بن سماعة ، ويظهر أن معلومات الكتاب ، وإن كانت جمع محمد لم تكن مبوبة مرتبة ، ولذلك جاء في مقدمة النسخة المطبوعة بمصر على هامش كتاب الخراج لأبي يوسف : « وبعد فإن محمد بن الحسن رحمه الله وضع كتابا في الفقه ، وسماه الجامع الصغير ، وقد جمع فيه أربعين كتابا من كتب الفقه ، ولم ييؤب الأبواب بكل كتاب منها ، كما بوب كتب المبسوط ، ثم إن القاضي الامام أبا طاهر الدباس بوبه ورتبه ، ليسهل على المتعلمين حفظه ودراسته ، ثم إن الفقيه ابن عبد الله بن محمود تليذه كتبه عنه ببغداد في داره وقرأه عليه في شهور سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة والله أعلم ، .

وبهذا يتبين أن ذلك الكتاب هو من جمع الإمام محمد ، رواه عن شيخه أبي يوسف ، وجمع مسأله ، ولكنه لم يرتبه فهو من تصنيفه ، لامن تأليفه على حد تعبير السرخسي (١) .

٤٩ — الجامع الكبير ، وقد اتفق العلماء على أنه لم يروه عن أبي يوسف ، وإن كان أبو يوسف أعلم بما فيه ، على حد تعبير محمد ، ولا شك أن فيه مسائل كثيرة تلقاها عنه ، وفيه غيرها مما عرفه أو وجده مدونا في مذكرات خاصة ، أو تلقاها من سائر فقهاء العراق .

وقد صنف محمد الجامع الكبير مرتين . صنفه أولا ، ورواه عنه أصحابه أبو حفص الكبير ، وأبو سليمان الجوزجاني ، وهشام بن عبيد الله الرازي . ومحمد بن

(١) قد ذكر أن أبا طاهر الدباس هو الذي رتب الجامع الصغير ، وبوبه ، ولكن وجدنا في كتابه الفوائد البهية في تراجم الحنفية في ترجمة الحسن بن أحمد الزعفراني ما نصه : « كان إماما ثقة رتب الجامع الصغير لمحمد بن الحسن ترتيبا حسنا ، وبين خواص مسائل محمد بما رواه عن أبي يوسف ، وجمله مبوبا ، ولم يكن قبل مبوبا ، ويظهر لي أن النسخة التي طبعت ونقلنا مقدمتها كانت بترتيب الدباس .
وقد شرح الجامع الصغير بترتيب الزعفراني المطهر بن الحسين البرزدي في مجلدين وسعى شرحه التهذيب ، وشرحه على أبو القاسم البرزدي »

سماعة وغيرهم ، ثم نظر فيه ثانيا ، فزاد فيه أبوابا ومسائل كثيرة ، وحرر عباراته في كثير من المواضع ، حتى صار أحسن لفظاً ، وأغزر معنى ، ورواه عنه أصحابه ثانيا .

وقد تولى ذلك الكتاب طائفة من العلماء بالشرح ، وتخريج مسائله ، وردها إلى أصولها وأقيستها ، منهم أبو حازم عبد الحميد بن عبد العزيز ، وعلي بن موسى القمي ، وأحمد بن محمد الطحاوي ، وأبو الحسن الكوفي ، وأبو عمرو وأحمد بن محمد الطبري ، وأبو بكر الجصاص الرازي ، وأبو الليث نصر بن محمد السمرقندي ، وأبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني ، وشمس الأئمة الحلواني ، وشمس الأئمة السرخسي ونفر الإسلام على البرزدي ، وأبو اليسر محمد البرزدي ، والصدر الشهيد حسام الدين عمرو بن مازة ومحمود بن أحمد البرهان ، وعلاء الدين محمد السمرقندي ، وأبو حامد أحمد العتابي ، وقاضيخان ، وبرهان الدين المرغيناني وجمال الدين الحصري ،^(١) ويقول طابع الكتاب في شرح الحصري : « وشرح الحصري الكبير (التحرير) في أربع مجلدات ، طالعت الأول والرابع منها ، فإذا هو شرح حافل بالفنائس حاو لكثير من الفروع ، يستقيها تارة من الأصل وغيره من مؤلفات الامام محمد رضي الله عنه ، وطورا من شروح الكرخي والجصاص والسرخسي ، وبيننا تراه يجيب عما أورده بعض شراح الكتاب على بعض المسائل ، كأبي حازم والرازي والجرجاني تراه يناقش الجصاص في كثير من آرائه التي تفرد بها ، وفوق هذا كله يبين في صدر كل باب الأصل الذي بناه عليه الامام محمد ، قدس الله سره ، يقول أصل الباب كذا وبناء على كذا ، فبذلك سهلت وجوه التفريعات ،^(٢)

٥٠ — والجامع الكبير كالجامع الصغير كلاهما خال من الاستدلال الفقهي ، فليس فيه دليل من كتاب أو سنة ، وليس فيه أوجه قياس مبينة مفصلة ، ولكن القارئ لمسائل كل باب متبعا تفريعها وتفصيلها يلبح من بين السطور قياسها ،

(١) راجع مقدمة طبع الكتاب بمصر

(٢) مقدمة الطبع ص ٥

فيستنبطه من وراء التفصيلات والتفريعات ، ولا يأخذه من نص .

ولننقل لك فروعا في تعيب المشتري للبيع قبل قبضه ، واعتبار ذلك التعيب قبضا ، فهو يقول : رجل اشترى ثوبا بعشرة فلم يقبض حتى أحدث فيه عيبا ، فهو قبض ، فان ضاع في يدى البائع ولم يمنعه ، لزم المشتري الثمن ، وان منعه ثم ضاع لم يكن على المشتري إلا حصة النقصان في قولهم . وإن كان الثوب حين أحدث فيه المشتري في يد البائع أو في حجره أو على عاتقه ، أو كان دابة فهو لا يسبها ، ولو كان قميصا ، والبائع لا يسبه . أو دابة وهو راكبها ، أو خاتما فهو لا يسبه ، فأحدث فيه المشتري ، ثم هلك ، هلك من مال البائع ، منعه بعد الحدث أو لم يمنعه .

هذه جملة ليس فيها نص لعله يطرد بها قياس ، بحيث تعطى حكم هذه الفروع لما تستقيم فيه هذه العلة ، وليكن من التفصيل ، والمقابلة نستطيع استخراج العلة التي تعتبر قاعدة ، وهي أنه يعتبر النقصان الذي يحدثه المشتري في المبيع قبضا له ، إذا كان القبض يمكننا عند إحداثه ، فامكان القبض وإحداث العيب هي العلة التي جعلت المبيع يدخل في ضمانه ، بحيث إذا هلك يهلك عليه ، وبذلك يقاس على هذه المسائل التي ذكرها غيرها مما يشبهها في هذا ، وبذلك نستطيع أن نتعرف وجه القياس ، وإن لم ينص عليه ، وعلته وإن لم تذكر ، لأن فحوى الكلام ، وتقابل الأقسام يؤدي إليها لا محالة .

وإنك لترى ذلك في أكثر أبواب هذين الكتابين : الجامع الصغير ، والجامع الكبير . ولا شك أن العبارة التي نقلناها تدل دلالة واضحة على جودة التعبير ، والجمع بين إحكام الفكرة ، وسلامة العبارة ، بل جمالها .

٥١ — السير الصغير والسير الكبير — في هذين الكتابين بيان أحكام الجهاد

وما يجوز فيه وما لا يجوز ، وأحكام المودعة ، ومتى يصح نقضها ، وأحكام الأمان ، وعن يجوز ، ثم أحكام الغنائم ، والفدية والاسترقاق ، وغير ذلك مما يكون في الحروب ، أو يكون من مخلفاتها .

ولقد رويت عن أبي حنيفة رضى الله عنه أحكام السير كاملة ، حتى لقد قال

بعض العلماء إنه تلاها على تلاميذه ، ولقد رواها عنه أبو يوسف في الرد على سير الأزامي ، ورواها عنه الحسن بن زياد اللؤلؤي ، ورواها عنه محمد بن الحسن في كتابيه: السير الصغير، والسير الكبير. وكتاب السير الصغير هو الذي ألف أولاً ، وعلى مقتضى ما قلناه سابقاً يكون مروياً عن أبي يوسف أو اطلع عليه وأقره ، فقد علمت مما قلناه من أن كل ما وصف بالصغير فهو رواية عن أبي يوسف ، وما وصف بالكبير فليس برواية عن أبي يوسف .

وأما السير الكبير فقد قال ابن عابدين نقلاً عن السرخسي في سبب تأليفه وتاريخه « هو آخر تصنيف صنّفه محمد في الفقه . وكان سبب تأليفه أن السير الصغير وقع بيد عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي عالم أهل الشام ، فقال لمن هذا الكتاب؟ فقيل لمحمد العراقي . فقال ما لأهل العراق والتصنيف في هذا الباب ، فإنه لا علم لهم بالسير ومغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق ، فإنها محدثة فتحاً ، فبلغ ذلك محمداً ، فغاضه ، وفرغ نفسه ، حتى صنّف هذا الكتاب ، فحكي أنه نظر فيه الأوزاعي وقال : لو لا ما ضمنه من الأحاديث لقلت إنه يضع العلم ، وإن الله تعالى عين جهة إصابة الجواب في رأيه ، صدق الله العظيم ، « وفوق كل ذي علم عليم ، (١) .

هذا ما ذكره السرخسي ، ونقله عنه ابن عابدين ، وهو يقرر أمرين :
(أحدهما) أن كتاب السير الكبير آخر كتب محمد تأليفاً (وثانيهما) أن سبب تأليفه هو إنكار الأوزاعي أن العراقيين لهم كتب في السير ، وأن الأوزاعي اطلع على كتاب السير الكبير ، وزيد أن ناقش هذين الأمرين بكلمة موجزة .
أما الأمر الأول ، فهو مقرر ثابت ، ولذا لم يروه عنه راوي كتبه أبو حفص الكبير أحمد بن حفص ، إذ قد صنّفه بعد أن غادر هذا العراق . بل الذي رواه عنه أبو سليمان الجوزجاني ، وإسماعيل بن ثوابه ، ولقد قالوا إنه كتبه بعد أن وقعت الوحشة بين محمد وأبي يوسف ، ولذا لم يذكره في الكتاب ، لعظم النفرة ،

وإذا روى عنه حديثاً لم يذكره باسمه ، بل يقول حدثني الثقة والمراد أبو يوسف .
 أما الأمر الثاني : وهو كون التأليف كان سببه استنكار الأوزاعي ، وأن
 الأوزاعي اطلع عليه ، فهذا كلام مردود غير مقبول ؛ لأنه يناقض الحقائق
 التاريخية ؛ إذ أن الأوزاعي مات سنة ١٥٧ ، ومحمد ولد سنة ١٣٢ ومات سنة ١٨٩ ؛
 فلو قبلنا هذا الكلام لأدى بنا القول إلى أن محمداً قد صنف آخر كتاب له ،
 وهو في الخامسة والعشرين من عمره على الأكثر ، إذ بين ولادته ووفاة الأوزاعي
 ٢٥ سنة ، وغير معقول أن يكون آخر المؤلفات له في سن الخامسة والعشرين ، بل
 المعقول أن يبتدىء التأليف بعد هذه السن ، ثم لو قبلنا هذه الرواية لكان علينا
 أن نقول إن محمداً قد مكث أكثر من اثنتين وثلاثين سنة لم يكتب كتاباً ، وهذا
 غريب ، ومتن الكتاب كما ذكرنا يدل على أنه ألف بعد أن وقعت النفرة بين
 أبي يوسف ومحمد ، إذ لم يذكر فيه أباً يوسف قط ، وما كان هذه النفرة إلا بعد أن
 بلغ محمد أشده ، وصار في مكان من العلم والتقدير يناقش فيه شيخه ، وذلك
 لا يكون في سن الخامسة والعشرين .

والسير الكبير والصغير يبين الأحكام ، وأسنادها من الآثار والأخبار .
 ٥٢ — وكتاب الزيادات هو الكتاب السادس من كتب ظاهر الرواية ، وقد
 اشتمل على مسائل زائدة على الكتب السابقة ، وبعض العلماء لا يذكره في كتب
 ظاهرة الرواية ؛ ويعدده من النوارد « ولكن الأكثرين يعدونه منها »^(١) .

٥٣ — ومحمد كتابان آخران ذكرنا أنهما اشتهرا ، حتى كان لهما قوة ظاهر
 الرواية ، وإن لم يذكرهما العلماء .

(أحدهما) في الرد على أهل المدينة ، وقد روى هذا الكتاب الشافعي في
 الأم ، وعلق عليه ، وناقش رأى أبي حنيفة الذي نقله محمد ، ورأى أهل المدينة ، وانتهى
 من المناقشة في كل مسألة ، إما إلى موافقة أبي حنيفة ، وإما إلى موافقة أهل المدينة

(١) قد شرح الزيادات احمد بن محمد ابو نصر الغاني المتوفى سنة ٥٨٢ هـ وجاء في الفوائد

ولهذا الكتاب قيمة من ناحيتين : (إحداهما) أنه ثابت السند صادق الرواية ، وحسبك أن تعلم أن الشافعي رواه ، ودونه في الأم .
(وثانيتها) أن الكتاب فيه استدلال بالقياس والسنة ، والآثار ، فهو من الفقه المقارن ، وإذا أضيفت إليه تعليقات الشافعي وموازنته بين الآراء المختلفة كان فقهاً مقارناً محصاً موزوناً .

أما ثاني السكتابين فهو كتاب الآثار ، وقد جمع فيه الأحاديث والآثار التي كانت عند أهل العراق ورواها أبو حنيفة رضي الله عنه ، وهو يتلاقى في كثير من مروياته مع كتاب الآثار لأبي يوسف ، وكلاهما يعد مسنداً لأبي حنيفة ، ولهما قيمة من حيث دلالتهما على مقدار اطلاع أبي حنيفة على الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين ، ومقدار اعتماده في الاستدلال على الأثر والحديث ، وما يشترطه في الرواية ، ومن حيث دلالتهما على عماد المذهب الحنفي ، إذ فيهما مجموع الأقضية والفتاوى التي أخذ فيها بالنص ، واستنبط الملل من ثنائها ثم قاس عليها ، وفرع الفروع وأصل الأصول ، ووضع القواعد .

٥٤ — كتب ظاهر الرواية : تعد كتب ظاهر الرواية الأصل الذي يرجع إليه في فقه أبي حنيفة وأصحابه ، وحيث نص في المسألة عليها فهي المذهب ، وغيره لا اعتبار لما يرويه إذا خالفها ، إلا في مسائل قليلة ، ولذلك عنى العلماء بها من القديم فشرحوها ، وخرجوا مسائلها ، وأصلوا أصولها ، وفرعوا عليها ، ولقد كان من عنايتهم بها أن حاولوا جمعها في كتاب واحد ، فقام في أوائل المائة الرابعة أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي المشهور بالحاكم الشهيد ، وألف كتاباً سماه الكافي ذكر ما جاء في كتب الإمام محمد الستة ، وحذف المكرر من المسائل ، ذلك بأن محمداً كان يذكر المسألة الواحدة في أكثر من كتاب من كتبه أحياناً ، فلما جمعها الحاكم الشهيد اكتفى يذكر المسألة مرة واحدة .

البيهية في ترجمته و من تصانيفه شرح الزيادات . قالوا دقق فيه رحمتي وأبدع ما لا يوجد في غيره . قال الجامع قد طالعت شرح الزيادات وانتفعت به ، وهو مختصر ليس بالطويل الملل ، ولا بالقصير الخلل .

وقد شرح الكافي شمس الأئمة السرخسى في كتاب سماه المبسوط ، وقد استفاض في بيان أصول المسائل وأدلتها وأوجه القياس فيها ، وهو حجة في كل ما اشتمل عليه ، حتى لقد قال الطرسوسى في مكانته : « مبسوط السرخسى لا يعمل بما يخالفه ، ولا يركن إلا إليه ، ولا يعول إلا عليه » ،
ولقد قال السرخسى في مقدمته .

إنى رأيت في زمانى بعض الأعراض عن الفقه من الطالبين ، لأسباب : منها قصور الهمم ، حتى اکتفوا بالخلافات من المسائل الطوال ، ومنها ترك النصيحة من بعض المدرسين بالتطويل عليهم بالنكات الطردية التى لا فقه تحتها ، ومنها تطويل بعض المتكلمين بذكر ألفاظ الفلاسفة فى شرح معانى الفقه وخلق حدود كلامهم بها . فرأيت الصواب فى تأليف شرح المختصر ، لا أزيد على المعنى المؤثر فى بيان كل مسألة اكتفاء بما هو المعتمد فى كل باب ، وقد أنضم إلى ذلك سؤال بعض الخواص من أصحابى ، زمن حبسى^(١) ، حين ساعدونى لأنسى — أن أملى عليهم ذلك ، فأجبتهم إليه .

والكتاب مشرق الديباجة ، حلو العبارة ، جزل البيان ، ليس فيه تعقد ، وإن كان فيه تعمق ، يعرض للأقيسة الدقيقة ، فيجلبها بالعبارات البينة الواضحة .

زفر بن الهذيل

٥٥ — وهو أقدم صحبة لأبى حنيفة من صاحبيه أبى يوسف ومحمد ، فقد توفى عن ثمان واربعين سنة عام ١٥٨ ، ولقد كان أبوه عربياً ، وأمه فارسية ، فكانت له خصائص العنصرين ، وكان قوى الحججة ، أخذ عن أبى حنيفة فقه الرأى ، حتى غلب عليه على ما سواه ، وكان أحد أصحاب أبى حنيفة قياساً ، ولقد جاء فى تاريخ بغداد فى الموازنة بين الأربعة أنه روى أن المزنى جاءه رجل ، فسأله عن أهل

(١) توفى السرخسى حوالى سنة ٤٩٠ هـ ، وقد حبس بسبب نصيحته لبعض الأمراء ، ويقولون إنه أملى كتابه على تلاميذه من داخل السجن وهم خارجه ، حتى وصل إلى باب الشروط ، فجاء الافراج عنه والله أعلم .

العراق قال ما تقول في أبي حنيفة؟ قال: سيدهم، قال فأبو يوسف؟ قال أتبعهم للحديث، قال محمد بن الحسن؟ قال: أكثرهم تفرعا، قال فزفر؟ قال أحدهم قياسا، وزفر لم تؤثر عنه كتب، ولم تعرف له رواية لمذهب شيخه، ويظهر أن السبب في ذلك قصر حياته بعده، فقد توفي بعده بنحو ثمانى سنوات، بينما الصحابان عاش كلاهما بعده أكثر من ثلاثين عاما. فتوافر لهم زمن للسكتابة والتدوين والمراجعة والدرس.

ولسكن يظهر أنه عمل على نشر آراء أبي حنيفة بلسانه، وإن لم يدونها بقلبه، ويظهر أنه تولى قضاء البصرة في حياة أبي حنيفة، فقد جاء في الانتقاء لابن عبد البر أنه ولي قضاء البصرة، فقال له أبو حنيفة «قد علمت ما بيننا وبين أهل البصرة من العداوة والحسد والمنافسة، ما أظنك تسلم منهم، فلما قدم البصرة قاضيا اجتمع إليه أهل العلم، وجعلوا يناظرونه في الفقه يوما بعد يوم، فكان إذا رأى منهم قبولا واستحسانا لما يجيء به قال لهم: هذا قول أبي حنيفة، فكانوا يقولون: ويحسن هذا أبو حنيفة؟! فيقول لهم نعم وأكثر من هذا، فلم يزل بهم إذا رأى منهم قبولا لما يحتاج به عليهم. ورضا به وتسليما له قال هذا قول أبي حنيفة، فيعجبون من ذلك، فلم ترل حاله معهم على هذا، حتى رجع كثير منهم من بغضه إلى محبته وإلى القول الحسن فيه، بعد ما كانوا عليه من القول السيء».

وقد خلف زفر أبا حنيفة في حلقة، ثم خلف من بعده أبو يوسف.

رواة آخرون

٥٦ — ومن فقهاء المذهب الحنفي الذين يعدون من رواة آراء أبي حنيفة الحسن بن زياد اللؤلؤى السكوفي المتوفى سنة ٢٠٤، ويقولون إنه تتلذذ لأبي حنيفة وكان من أصحابه، وقد اشتهر برواية الحديث، حتى كان يقول كتبت عن ابن جريح اثني عشر ألف حديث، كلها يحتاج إليه، كما اشتهر برواية آراء أبي حنيفة، ولسكن كثيرين من المحدثين يرفضون روايته، ولقد قال فيه أحمد بن عبد الحميد

الحازمي « مارأيت أحسن خلقا من الحسن بن زياد ، وكان الناس تكلموا فيه ، ليس في الحديث بشيء ، والفقهاء كذلك لا يرفعون روايته للفقهاء الحنفى إلى درجة كتب ظاهر الرواية للإمام محمد .

وقد أخذ عنه محمد بن سماعة ، ومحمد بن شجاع الثلجى ، وعلى الرازى ، وعمر بن مهران والد الخفاف ، ولقد أثنى على فقهه كثيرون ، حتى قال يحيى بن آدم : « مارأيت أفقه من الحسن بن زياد . وقد تولى قضاء الكوفة سنة ١٩٤ ، ولكن روى أنه كان لا يحسن القضاء ، كما يحسن الفقه ، ولذلك استعفى واستراح منه ، وقد جاء في الفهرس لابن النديم « قال الطحاوى : له من السكتب كتاب المجرى لأبي حنيفة روايته ، وكتاب أدب القاضى ، وكتاب الخصال ، وكتاب معانى الايمان ، وكتاب النفقات ، وكتاب الخراج ، وكتاب الفرائض ، وكتاب الوصايا ، وذكر في الفوائد البهية أن له أيضا كتاب الامالى .

٥٧ — هؤلاء الذين ذكرناهم كانوا من أصحاب أبي حنيفة ، و تلقوا عنه ، ولذا ذكر بعض من تلقوا عن أصحابه أو من بعدهم . ولكنهم امتازوا برواية الفقه الحنفى وتدوينه ، حتى أوصلوه إلى الاخلاف ، ومن هؤلاء :

عيسى بن أبان ، وقد تتلمذ للإمام محمد ، وتفقه عليه ، وقد تولى قضاء البصرة ، وقد كان فى أول أمره يتحامى مجلس محمد بن الحسن ، ويقول عن تلاميذ أبي حنيفة « هؤلاء قوم يخالفون الحديث ، حتى جذبه محمد بن سماعة إليه . ولما استمع إليه فى أول مجلس قال له محمد : « ما الذى رأيتنا نخالفه من الحديث ، فسأله عن خمسة وعشرين بابا من الحديث ، فأخذ محمد يحميه بما فيها ، ويأتى بالشواهد والدلائل فلزم عيسى محمد بن الحسن لزوما شديدا .

ولقد قال ابن النديم : « ان لعيسى بن أبان من السكتب كتاب الحج ، وكتاب خبر الواحد ، وكتاب الجامع ، وكتاب اثبات القياس ، وكتاب اجتهاد الرأى . وقد توفى سنة ٢٢٠ .

ومنهم محمد بن سماعة ، وقد كان تلميذا لمحمد بن الحسن والحسن بن زياد ،

وروى كتب النوادر عن أبي يوسف ومحمد . وقد ولى القضاء للمأمون سنة ١٩٢ ،
وبقى فيه إلى أن ضعف بصره ، وله من الكتب كتاب أدب القاضي ، وكتاب
المحاضر والسجلات والنوادر . وقد توفي سنة ٢٣٣ .

ومنهم هلال بن يحيى الرأى البصرى ، ويظهر أنه تتلمذ على يوسف بن خالد
السمتى البصرى الذى تتلمذ لأبى حنيفة ، وقد أوصاه أبو حنيفة وصية كلها حكم
خالدة عندما فصل عنه إلى البصرة ، وقد روى أخبار يوسف هلال هذا ، وتتلمذ
أيضاً لأبى يوسف وزفر .

وقد كان هلال هذا ثانياً اثنتين نقلًا فقه العراقيين فى الوقف ، وفروع
الاحكام فيه ، وله فيه كتاب مطبوع فى الهند ومشهور . ولم يذكر ابن النديم كتاب
الوقف هذا فى ضمن كتبه ، وذكر منها كتاب تفسير الشروط ، وكتاب الحدود ،
وقد توفي سنة ٢٤٥ .

ومنهم احمد بن عمر بن مهبر الخصاف المتوفى سنة ٢٦١ ، قد أخذ فقه أبى حنيفة
عن أبيه ، عن الحسن بن زياد ، وكان فقيهاً فرضياً ، حاسباً عارفاً بمذهب أبى حنيفة
وقد قال شمس الأئمة الحلوانى : « الخصاف رجل كبير فى العلوم ، وهو بمن يصح
الافتداء به » ، وله كتاب الأوقاف ، وهو يعد المصدر الثانى لأحكام الأوقاف
والتفريع فيها على مذهب أبى حنيفة والأول كتاب هلال ، كما علت ، وله من
الكتب غيره كتب الحيل ، وكتاب الوصايا ، وكتاب الشروط الكبير ، وكتاب
الشروط الصغير ، وكتاب الرضاع ، وكتاب المحاضر والسجلات ، وكتاب أدب
القاضى ، وكتاب الخراج للمهتدى ، وكتاب إقرار الورثة بعضهم لبعض ، وكتاب
القصر وأحكامه ، وكتاب السمير والقبر .

ومنهم احمد بن محمد بن سلامه أبو جعفر الطحاوى المتوفى سنة ٣٢١ ، ابتداءً
حياته بتلقى الفقه الشافعى على خاله اسماعيل بن يحيى المزنى صاحب الشافعى ، ولكنه
كان كثير النظر فى الفقه العراقى ، حتى انتهى به الأمر إلى الاتجاه إليه ، وقد خرج
من مصر مولده ومنشئه إلى الشام ، وتلقى فقه العراقيين عن أبى حازم عبد الحميد

قاضى قضاة الشام ، وقد كان هذا تليذاً لعيسى بن أبان الذى أخذ عن محمد كما علمت ويظهر أن جمع الطحاوى بين دراسة الفقه الشافعى ، والفقه العراقى ، قد أعطاه حرية نقد أكثر من غيره ، فكانت دراسته للفقيهين دراسة ناقد فاحص ، وإن انتهى أخيراً إلى الحنفية ، ولذلك يعد فقيهاً مجتهداً ، لافقيهاً مقلداً ، ونذلك يقول فيه الدهلوى : « إن مختصر الطحاوى يدل على أنه كان مجتهداً ، ولم يكن مقلداً للذهب الحنفى تقليداً محضاً ، فانه اختار أشياء تخالف مذهب أبى حنيفة ، لما لاح له من الأدلة القويمة . »

وقد قوى هذه النزعة عند علمه بالأحاديث ، والأخبار ، فقد كان محدثاً ، سمع الحديث من كثير من المصريين وغيرهم ، فكان بذلك فقيهاً اجتمع له علم الرأى والقياس ، وعلم الأخبار والآثار ، وكتبه فى المذهب الحنفى تعد الحلقة الوسطى فيه ، جمعت علم المتقدمين ، ونقلته إلى المتأخرين بمحصا نقياً .

ومن كتبه أحكام القرآن ، وكتاب معانى الآثار ، ومشكل الآثار ، والمختصر ، وشرح الجامع الصغير ، وشرح الجامع الكبير ، وكتاب الشروط الكبير ، والصغير ، والأوسط ، والمحاضر والسجلات ، والوصايا والفرائض ، وحكم أراضى مكة ، وقسم الفىء ، والغنائم وغير ذلك .

٥٨ — هذه السكتب هى التى كتبها أصحاب أبو حنيفة بالرواية عنه بسند متصل به ، أو حكيت فيها أقواله من غير ذكر لسند ، وهذه كتب من جاءوا بعدهم ملخصين أو شارحين أو مفرعين ، أو ناقدين وفاحصين ، وتعتبر تلك السكتب ينابيع الفقه الحنفى فقد جاء بعدهم المتأخرون من الفقهاء فشرحوها . وفرعوا عليها ، وأفتوا على مقتضاها ، واستنبطوا الأدلة لما لم يذكر له أدلة منها ، ثم اختصروا تلك السكتب فى متون مختصرة جامعة ضابطة ، وشرح تلك المتون علماء بشروح مستفيضة ، أو غير مستفيضة ، وهكذا كان ما اشتملت عليه هاتيك السكتب مادة الفقه الحنفى غيروا أشكالها فى أوضاع مختلفة ، فكانت أحياناً متناً ، وأحياناً شرحاً ، وأحياناً تطبق فتاوى فى واقعات ولم يزد على المادة شىء إلا التفريع عليها ، والتخريج لمن يجوز منه التخريج .

مراتب الكتب في الفقه الحنفي

٥٩ - نحت مما ذكرنا أن الكتب التي روت الفقه الحنفي ليست درجة واحدة من حيث قوة الرواية، وإذا أضيف إلى الكتب المروية ما أضافه المتأخرون من فتاوى وتخريجات للمادة الفقهية التي انتقلت إليهم من الأئمة الذين أنشئوا المذهب صارت الكتب في الفقه الحنفي مراتب ثلاثاً :

أولها - الأصول ، وتسمى ظاهر الرواية كما قلنا ، وهي مشتملة على أقوال أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد التي دونها الامام محمد في كتبه الستة التي ذكرناها .
الثانية - النوادر ، وهي مروية عن أصحاب المذهب المذكورين ، ولكن في غير الكتب الستة المذكورة ؛ بل في كتب أخرى للامام محمد ، كالكيسانيات ، والهارونيات ، والجرجانيات ، والرقيات ، أو في كتب غيره ، ككتب الحسن ابن زياد وغيره ، ويقول ابن عابدين . إن من هذا القسم كتب الامالي لأبي يوسف ويقول في ذلك : « ومنها كتب الامالي لأبي يوسف ، والامالي جمع إملاء ، وهو أن يقعد المجتهد وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس ، فيتكلم العالم بما فتحه الله تعالى عليه عن ظهر قلبه في العلم ويكتبه التلامذة ، ثم يجمعون ما يكتبونه ، فيصير كتاباً ، فيسمونه الاملاء والامالي ، وكان ذلك عادة السلف من الفقهاء ، والمحدثين وأهل العربية ، فاندurst لذهاب العلم والعلماء ، وإلى الله المصير . » (١)

ومن هذا القسم ما نقل بطريق الرواية المقررة كروايات محمد بن سماعه ، ومعلی ابن منصور وغيرهما في مسائل معينة ، فان هذه أيضاً تعد من النوادر ، ولا تعد من الأصول .

وهذا القسم في مرتبة دون مرتبة القسم السابق ، ولذا لو تعارضت الأصول والنوادر في حكم مسألة يؤخذ برواية الأصول ، لأنها المعتمدة أصلاً للمذهب ، وهي أقوى سنداً .

الثالثة - الفتاوى والواقعات ، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون

فما سئلوا عنه من مسائل واقعة لم يجدوا رواية لأهل المذهب المتقدمين ، وأولئك المتأخرون هم أصحاب أبي يوسف ومحمد ، وأصحاب من بعدهم ، وهم كثيرون ، قد بينت أخبارهم كتب الطبقات . وقد ذكر ابن عابدين بعض هؤلاء وعملهم فقال : « من أصحاب أبي يوسف ومحمد رحمهما الله مثل عصام بن يوسف ، وابن رستم ، ومحمد بن سماعة ، وأبي سليمان الجوزجاني ، وابو حفص البخاري ، ومن بعدهم مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ، ونصير بن يحيى ، وأبي النصر القاسم بن سلام ، وقد يتفق لهم أن يخالفوا أصحاب المذهب لدلائل وأسباب ظهرت لهم ، وأول ما جمع فتاواهم فيما بلغنا كتاب النوازل للفقهاء أبي الليث السمرقندي ، ثم جمع المشايخ بعده كتباً ، أخرى منها مجموع النوازل والواقعات للناظفي . والواقعات للصدر الشهيد ، ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة غير متميزة ، كما في فتاوى قاضيجان وغيرهما ، وميز بعضهم كما في المحيط لرضي الدين السرخسي ، فانه ذكر أولاً مسائل الأصول ، ثم النوادر ، ونعما فعل . » (١)

ولا شك أن مسائل الواقعات والفتاوى أنزل مرتبة من الأصول والنوادر ، لأن الأصول والنوادر أقوال أصحاب المذهب ، وإن تفاوتت الرواية فيهما . أما الفتاوى والواقعات فهي تخريجات على أقوالهم ، وقد تكون فيها مخالفة للروى عنهم تقبل على أنها اجتهاد من أصحابها ، لا على أنها أقوال لأبي حنيفة وأصحابه فهي تؤخذ على أنها آراء لهم ، ولا يحمل الأقدمون شيئاً من نسبتها إليهم .

٦٠ — ومن مجموع هذه الأقسام الثلاثة يتكون المذهب الحنفي ، كما نوهنا ، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه . وما يذكر من المسائل في هذه الكتب من غير خلاف يكون باتفاق أبي حنيفة وصاحبيه ، وما يذكر فيه خلاف فهو على النحو الذي يبين . وكتب ظاهر الرواية تذكر خلاف أبي حنيفة وصاحبيه ، وقد تذكر في أحوال قليلة خلاف زفر ، أما كتب النوادر والفتاوى ، ففي الغالب تذكر خلافه ، إن كان له خلاف والترجيح بين الأقوال المختلفة ، موضعه الترجيح والتخريج في المذهب إن شاء الله .

مكان فقه أبي حنيفة هما سبقه من فقه

٦١ — زيد قبل أن نخوض في بيان الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة استنباطه وكانت ينبوع فقهه أن نشير إلى موضوع تصدى له بعض الكتاب ، وهو مكان الفقه الحنفي مما سبقه من فقه ، أكان مبتدعا للمسلك الذي سلكه ، وأكان فقهه جديدا في باب لم يسبق بمثله ، أم كان هو متبعا لمسلك سلك من قبل لم يأت فيه بجديد ، أم كان أبو حنيفة متمما لعمل ابتدأ في العراق ، فجاء أبو حنيفة في نهايته ، فأتم الدور ، وأوفى على الغاية؟ تلك أحوال ثلاث ، لا بد أن يكون أبو حنيفة في أحدها ، ولقد ادعى المتعصبون له أنه أتى بجديد من التفكير الفقهي ، وإن كان أساسه الكتاب والسنة والآثر الصحيح عن الصحابة ، ولكن لا يتمسك بذلك الادعاء والحمد لله أكثر المنتمين إليه ، المتبعين لمذهبه .

ولقد كان في مقابل هؤلاء الذين أفرطوا في التعصب من ادعى أن أبا حنيفة مكانه في الفقه مكان المتبع لم يأت بجديد إلا في التخريج ، وسرعة التفريع ، وعين هؤلاء صاحب هذه الطريقة الذي اتبعه فيها أبو حنيفة ، وهو ابراهيم النخعي ، ومن هؤلاء الدهلوي ، فقد جاء في كتابه حجة الله البالغة مانصه : « كان أبو حنيفة رضي الله عنه ألزمهم بمذهب ابراهيم وأقرانه ، لا يجاوزه ، إلا ما شاء الله ، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه ، دقيق النظر في وجوه التخريجات ، مقبلا على الفروع أتم اقبال ، وإن شئت ان تعلم حقيقة ما قلنا ، فلخص أقوال ابراهيم وأقرانه من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله ، وجامع عبد الرزاق ، ومصنف أبي شيبة ، ثم قايسه بمذهبه ، تجده لا يفارق تلك المحجة إلا في مواضع يسيرة ، وهو في تلك اليسيرة أيضا لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة ، »^(١)

وفي هذا النص كما ترى حكم على أبي حنيفة بأنه لم يأت بتفكير فقهي جديد ، بل هو متبع كل الاتباع ناقل كل النقل لابراهيم وأقرانه ، لا يخرج عن آرائهم ،

إلا فيما لا يكون لهم اجتهاد فيه ، وان خرج فالى أقوال علماء الكوفة ، أو ليفرع ويخرج على أقوال ابراهيم وأقرانه .

ولا شك أن فى هذا الحكم هضما لمكان أبى حنيفة فى الفقه ، لأنه يجعله مقلدا ، أو فى حكم المقلد المتبع ، لاصحاب المذهب المجتهد ، ولو كان أبوحنيفة كذلك ، ماكان له كل ذلك التأثير فيمن لحقه من أجيال ، وان القدر الذى اشتملت عليه كتب الآثار التى اتخذها الدهلوى حجة له - ليس هو كل اشتملت عليه كتب ظاهر الرواية التى روت مذهب أبى حنيفة ، بل لاتصل إلى مقدار النصف أو الربع ، وان كتب الآثار نفسها ، وهى آثار محمد ، وآثار أبى يوسف ، فيها كثير من الأحاديث لم تكن عن طريق ابراهيم النخعى ، بل بعضها كان عن طريق عطاء وابن عباس ، وقد فتحنا كتاب الآثار لأبى يوسف ، فوجدنا الحديث الآتى عن عباس ، وهو يبين حكم الحج إن كان جماع قبل طواف الزيارة ، وهذا نص مافى الآثار « حدثنا يوسف عن أبيه عن أبى حنيفة ، عن عطاء ، عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال فى الرجل يجامع بعد مايقف بعرفات قبل أن يطوف بالبيت ان عليه بدنة ، ويتم مابقى من حجه ، وحجه تام . . . ثم يروى عن ابراهيم أنه قال فى محرم جامع قبل عرفات أو بعده ، قبل أن يطوف بالبيت عليه فى الوجهن شاة ، ويقضى مابقى من حجه ، وعليه الحج من قابل .

وقد قال محمد فى آثاره ، والقول ماقال ابن عباس رضى الله عنهما^(١) ، ومذهب أبى حنيفة كما نصت كتب المذهب أن الجماع قبل الوقوف بعرفات يفسد الحج ، والجماع بعد الوقوف ، لا يفسده ، كما هو رأى ابن عباس^(٢) .

وترى من هذا أن أبا حنيفة ترك رأى ابراهيم وراه ظهريا ، وأخذ بقول ابن عباس الذى رواه عطاء ، وهذا من فقه مكة ، لامن فقه الكوفة ، فهو قد ترك ابراهيم والكوفة معا ، فأين فى هذا من الاتباع المطلق لابراهيم وأقرانه ، أو أهل الكوفة ، وذلك كثير فى آثار أبى يوسف .

(١) راجع الآثار لأبى يوسف وهامشه ص ١١٨ .

(٢) البدائع ص ٢١٧ = ٢ .

٦٢ — والحق أن أبا حنيفة قد أتى فانضح الفقه العراقي وأوفى فيه على الغاية، ولم يقتصر على ما وجد، بل سلك طريقاً قد ابتدأه غيره، وسار هو إلى آخر الدرب، فلسنا نغالي مغالاة المتعصين، ولا نغمطه غمط الآخرين، إذ لاشك أن آراء ابراهيم النخعي كان لها تأثير كبير في تكوين منطق أبي حنيفة الفقهي، وأنها هي التي فتحت له عين الفقه، ولكن ليس معنى ذلك أن أبا حنيفة لم يأخذ من غيره، ولم يسلك إلا طريقه هو، بل إن الفرض الذي يتفق مع الوقائع، وبمجموع مادون لأبي حنيفة من آراء فقهاء — هو أن أبا حنيفة ابتدأ دراسته الفقهية، بما تلقاه عن شيخه حماد من فقه ابراهيم النخعي وروايته، ثم كمل دراسته بما تلقاه عن غير حماد من روايات، وما استنبطه من أقيسة وبراهين، من وقت أن حل محل حماد في حلقاته إلى أن مات، أي نحو ثلاثين سنة.

إن الراوى الذى نقل فقه ابراهيم إلى أبي حنيفة هو حماد بلا شك، فانك تقر أن الآثار لأبي يوسف ومحمد، فتجد أن حمادا هو سند الرواية عن ابراهيم إلا في فيما ندر، فكأن أبا حنيفة في تلقيه عن حماد إنما كان يأخذ فقه ابراهيم، ولقد لزمه لياخذ عنه ذلك الفقه، وإذا كان حماد قد مات قبل أبي حنيفة بثلاثين سنة، فإن المعقول أن أبا حنيفة كان في هذه المدة يواصل دراساته الحرة غير المقيدة، وفيها اتصل بكثيرين جد من الفقهاء ودارسهم، بل هو في أثناء تلقيه عن حماد كان يأخذ عن غيره كعطاء بن أبي رباح، فليس بمعقول إذن أن يكون فقهه كله مستمداً من فقه ابراهيم، نعم إن ابراهيم كان فقهه معيناً استقى منه، بل كان أعظم الينابيع أثراً في تكوينه، ولكنه لم يكن مقامه منه مقام المقلد المتبع، بل مقام المجتهد المختار، كما سيتبين.

٦٢ — ومهما يكن موضع أبي حنيفة من ابراهيم فانه مما لا مجال للرب فيه أنهما الشخصيتان البارزتان في تكوين الفقه العراقي، وأن منطقهما الفقهي متحد إلى درجة جعلت بعض العلماء يزعم ذلك الزعم، وهو أن شخصية المتأخر فانية في شخصية المتقدم، وهو زعم باطل؛ لأن الاتحاد في التفكير ليس كالاتحاد في الآراء، إذ الأول من قبيل المشاكلة والاتفاق العقلي، والثاني من قبيل التقليد والاتباع،

ولم يكن أبو حنيفة مقلدا ، بل قد صرح بأن له أن يجتهد كما اجتهد ابراهيم .
ومن أجل أن يستبين ذلك الاتحاد الفكري نشير بكلمة إلى فقه ابراهيم النخعي :
كان ابراهيم فقيه الرأى بالعراق ، كما كان سعيد بن المسيب فقيه الحجاز ،
وكانا شخصيتين متقابلتين . وقد أدرك ابراهيم طائفة من الصحابة منهم أبو سعيد
الخدري وعائشة ، ولكن أكثر رواياته كانت عن التابعين ، وكان ينظر إلى معاني
ما رويته من الحديث أكثر من النظر إلى سنده .

كان ينقد الحديث من ناحية متنه ومعناه أكثر مما ينقده من ناحية روايته ، حتى
لقد قال فيه الأعمش . كان ابراهيم صير في الحديث ، ولقد كان يستمع إلى الحديث
فيقبل بعضه ، ويرد بعضه بناء على ما أداه إليه نقده وخصه ، وكان يقول : « انى
لأسمع الحديث ، فانظر إلى ما يؤخذ منه ، وأدع سائرته ، وقد كان كثير الإرسال
في الحديث ، وكان مع ذلك يتخرج في الرواية عن رسول ، ويؤثر أن يقول قال
الصحابي عن أن يقول قال رسول الله ، وقيل له : يا أبا عمران ، أما بلغك حديث
عن النبي صلى الله عليه وسلم تحدثنا به ؟ قال : بلى ، ولكن أقول : قال عمر ، قال
عبد الله ، قال علقمة ، قال الأسود أحب إلى وأهون ، وكان يتحدث بمعاني
الأحاديث من غير تمسك بنصها .

ومن كل هذا يتبين أنه كان يتجه إلى دراسة الآثار دراسة عقلية يفهم نصوصها
ويتجه إلى معانيها ، ويستخلص الأحكام منها بالرأى والقياس ، ولقد كان يقول :
لا يستقيم رأى بلا رواية ، ولا رواية بلا رأى ، فكان يدرس الفقه من الروايات ،
ويفهم الروايات بالرأى والعقل ، فيأخذ فقهها ، وبذلك عد بحق أول شخصية فقهية
في العراق جعلت لفقه الرأى به كونا ووجودا ، ومعنى مقبولا .

ويظهر ان ابراهيم مع أنه شيخ فقهاء الرأى بالعراق وإمامهم لم يكن ممن يسير وراء
الفروض الفقهية المجردة كثيرا ، ولذلك ما كان يفتى ، حتى يستفتى ، لا يفرض قبل السؤال ،
بل يجيب إذا سئل . روى بعضهم قال : « جلست إلى ابراهيم ما بين العصر إلى المغرب
فلم يتكلم ، فلما مات سمعت الحكم وحمادا يقولان : قال ابراهيم ، فأخبرتهما بجلوسى ،

فلم يتكلم ، فقالا : أما انه لا يتكلم حتى يسأل ، ولقد قال : « وددت انى لم أكن تكلمت ، ولو وجدت بدا من الكلام ما تكلمت ، وإن زمانا صرت فيه فقيه الكوفة لزمان سوء » ،

ويظهر أنه نشأ في بيئة فقهية ، فاسرته كلها فقهاء نخاله علقمة فقيه ، وأبناء خاله الأسود وعبد الرحمن فقيهان .

ولما مات سنة ٩٥ قال الشعبي معاصره : « دفنتم أفته الناس ، قيل ومن الحسن ؟ قال أفته من الحسن ، ومن أهل البصرة ، ومن أهل الكوفة وأهل الشام وأهل الحجاز » ،

٦٤ — هذا هو ابراهيم فقيه العراق الذى تأثر أبو حنيفة خطاه أولا ، ثم استقل بتكوين فقهه ثانيا ، وترى اتحادا فى الفكر الفقهى بين الرجلين ، فكلاهما كان يتجه إلى نقد الحديث من حيث معناه ، كما سنوضح ذلك عند الكلام فى اعتماد أبى حنيفة على الحديث ، وكلاهما كان يفسر الحديث تفسيراً فقهياً يستخرج من ثناياه العلل التى تبني عليها الأحكام ليترد بها القياس ، و ابراهيم كان يكتر من إرسال الحديث ، وأبو حنيفة كان يقبل المراسيل ويحتج بها .

ولكن مع هذه الموافقة فى المنهجى الفقهى للرجلين نجدهما يفترقان فى أمرين بارزين (أحدهما) أن أبأ حنيفة أخذ كثيرا من فقه مكة والمدينة . ومسند أحاديثه والآثار يدلان على أنه لا يمتنع عن التحديث عن رسول الله صل الله عليه وسلم .

ثانيهما — أن أبأ حنيفة كان يكتر من التفريع ، ويفرض الفروض ، ولا يقتصر على ما يسأل عنه ، بل كان يقدر مسائل لم تقع وبين حكمها ، ويوضح أدلتها ، فلم يقتصر على ما كان يسأل عنه ، كما فعل ابراهيم ، ولمكان أبى حنيفة فى هذا النوع من الاستنباط نخصه بكلمة .

الفقه التقديرى وأبو حنيفة

٦٥ — يقصد بالفقه التقديرى ، الفتوى فى مسائل لم تقع ، ويفرض وقوعها ، وقد كثر هذا النوع من الفقه عند أهل القياس والرأى من الفقهاء ، لأنهم إذ يحاولون استخراج العلل للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة يوجهونها ، فيضطرون إلى فرض وقائع ؛ لكي يسيروا بما اقتبسوا من علل للأحكام فى مسارها واتجاهها ؛ فيوضحوها بتطبيقها على وقائع مفروضة لم توجد ، وقد أكثر أبو حنيفة من ذلك ، إذ أكثر من القياس ، واستخراج العلل من ثنايا النصوص وما يلابسها ، حتى لقد ادعى أنه وضع ستين ألف مسألة ، وقيل وضع ثلاثمائة ألف مسألة ، والرقم الأول كبير لا يخلو من مبالغة ظاهره . فالثانى أحرى بالرفض .

ولقد جاء فى تاريخ بغداد أنه عندما نزل فتادة السكوفة وقام إليه أبو حنيفة ، قال له : يا أبا الخطاب ما تقول فى رجل غاب عن أهله أعواما ، فضنت امرأته أن زوجها مات ، فتزوجت ، ثم رجع زوجها الأول ، ما تقول فى صداقها ؟ ، وكان قد قال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه : لئن حدث بحديث ليكذب ، وئن قال برأى نفسه ليخطئن ، فقال فتادة : « ويحك ، أوقعت هذه المسألة ؟ قال : لا ، قال : فلم تسألنى عما لم يقع ؟ قال أبو حنيفة إنا نستعد للبلاء قبل نزوله ، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه ، والخروج منه » (١) .

هذه وجهة نظر أبى حنيفة فى اتجاهه إلى الفرض والتقدير ، والواقع أنه ما اندفع إلى الفرض والتقدير ، لذلك فقط ، بل كان التقدير نتيجة لتعمقه فى فهم النصوص ، وعمله على اطراد عمومها ، وتعميم الحكم فى كل ما تتوافر فيه عللها ، ولذلك اقترن وجود الفقه التقديرى بوجود الرأى والقياس .

٦٦ — ولقد ادعى الحجوى أن أبا حنيفة هو الذى أحدث الفقه التقديرى ، فقال : « كان الفقه فى الزمن النبوى هو التصريح بحكم ما وقع بالفعل ، أما بعده

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٤٨ .

من الصحابة وكبار التابعين وصغارهم، فكانوا يدينون حكم ما نزل بالفعل في زمنهم، ويحفظون أحكام ما كان نزل في الزمن قبلهم، فيما الفقه و زادت فروعها نوعا . أما أبو حنيفة فهو الذى تجرد لفرض المسائل، وتقدير وقوعها، وفرض أحكامها، إما بالقياس على ما وقع، وإما باندراجها في العموم، فزاد الفقه نمواً وعظمة،^(١) هذه دعوى الحجوى، ونحن نرى أن أبا حنيفة لم يحدث الفقه التقديرى، ولكنه نماه ووسعه وزاد فيه بما أكثر من التفريع، والقياس، وعندى أن الفقه التقديرى وجد قبل أبي حنيفة في وسط فقهاء الرأى، وإن كان إبراهيم النخعى قد تحاماه، أو على التحقيق لم يسر فيه إلى مدها، فكان لا يجيب حتى يسأل، فلا يفرع هو من تلقاء نفسه، ولقد ذكر لنا الشعبي أنه كان يشكو من أن الفقهاء في دراساتهم يقولون: رأيت لو كان كذا - وهذا هو التقدير والفرض، وكان يسميهم الأراييين فقد جاء في الموافقات للشاطبي أن الشعبي أوصى بعض من تلقوا عنه، فقال: « احفظ عني ثلاثاً، إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها، فلا تتبع مسألتك رأيت إن الله تعالى قال في كتابه رأيت من اتخذ الهه هواه، والثانية إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئاً بشيء، فر بما حرمت حلالاً، أو حللت حراماً، والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم، فقل: لا أعلم. »

ولقد روى عنه أنه كان يقول: « والله لقد بغض هؤلاء القوم إلى المسجد؛ فهو أبغض إلى من كناسه دارى. قيل، ومن هم يا أبا عمر؟ قال الأراييون. » . وإذا كان الشعبي قد مات قبل أن ينضج أبو حنيفة؛ إذ كان لازال تليذاً لحمد فقد مات سنة ١٠٩ والفقه التقديرى كان شائعاً في الكوفة في عهده، فلا بد أن أبا حنيفة لم يحدثه، ولكن قد وجده، فنامه وزاد فيه، وأكثر.

٦٧ - ولقد سلك الفقهاء من بعد أبي حنيفة مسلك الفرض والتقدير، وإن اختلفوا في المقدار، فالليث والشافعى وغيرهم من الفقهاء كانوا يفرضون مسائل أحياناً ويفتون فيها، وكان في ذلك نمو عظيم للفقه والاستنباط، ومعرفة أحكام الواقعات والنوازل قبل وقوعها، استعداداً للبلاد قبل نزوله، على حد تعبير أبي حنيفة رضى الله عنه.

(١) الفکر السامى فى تاریخ الفقه الاسلامى ج ٣ ص ١٢٧،

ومع أن أكثر الأئمة والمجتهدين قد اتجهوا إلى التقدير في الفقه ؛ فقد اختلف العلماء في جوازه ، فقال بعضهم لا يجوز . وبعضهم قال يجوز ، وابن القيم فصل ، فقال « إن كان في المسألة (المفروضة) نص من كتاب أو سنة أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها ، وإلا فإن كانت بعيدة الوقوع أو متعذرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها ، وإن لم تكن نادرة و غرض السائل الإحاطة بعلمها ، ليكون منها على بصيرة يستحب له الجواب بما يعلم ، لا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك ، ويعتبر نظائرها ، ويفرع عليها ، بحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى ، .

وفي الحق ان تقدير المسائل غير الواقعة واقعة ما دامت ممكنة ، وبما يقع بين الناس أمر لا بد منه لدارس الفقه ، بل إن ذلك هو لب العلم وروحه ، ومن وقت أن صار الفقه علماً يتدارس بين المسلمين تحت ظل كتاب الله ، مستقياً من سنة رسول الله ، والمسائل الممكنة الوقوع تفرض ، وتفرض لها أحكام ، وبذلك دون الفقه ؛ وحفظت آثار السابقين ، وإذا كان لفقهاء الرأى في ذلك السبق ، فهو سبق إلى فضل ، وإلى أمر ترتب عليه خير كثير ، ونفع عظيم ، ولولا ذلك لدرس العلم بموت العلماء ، ولم تؤثر تلك الآراء الفقهية الباقية الخالدة ، التي أعطتها القدم بهاء وجلالا

٦٨ — ولكن جاء بعض الفقهاء بعد القرن الثالث ، فشغلوا أنفسهم بالتفريع حتى فرضوا مسائل لا تقع ، بل لا يتصور وقوعها ، ويستحيل في العقل وجودها^(١) فنظر الفقهاء المجيدون إلى ذلك نظرة قائمة ، واستنكروه ، ووجد منهم من حرم فرض المسائل واستنباط أحكام لها ، وعد ذلك بدعا في الدين مستنكراً ، وأخذ يسوق له أدلة ظنها مبطله له ،

وعندى أن الفرض أمر لا بد منه لنمو الفقه ، واستنباط قواعده ووضع أصوله . ولكن في حدود الممكن القريب الوقوع ، لا المستحيل .

(١) جاء في شرح مسلم و بما زاد الفقه صعوبة ما اتسع فيه أهل المذاهب من التفريعات والفروع ، حتى إنهم فرضوا ما يستحيل وقوعه عادة ، فقالوا : لو وطأ الخنثى نفسه ، زولد ، هل يرث ولده بالأبوة أو الأمومة أوهما ، ولو توأله له ولد من بطنه ، وآخر ، من ظهره لم يتوارثا ؛ لأهما لم يجتمعا في بطن ولا ظهر . واعتذر بعضهم عن ذلك بأنهم فرضوا ما يقتضيه الفقه بتقدير الوقوع . وردده المازري بأنه ليس من شأن الفقيه تقدير خوارق العادة . قال السنوسي بعده ولو اشتغل الانسان بما يخصه من واجب وبعده ، ويتعلم أمراض قلبه وأدويتها وإتقان عقائده ، والتفقه على معنى القرآن والحديث لكان أزكى لعلمه وأخراً لقلبه .

الاصول التي بنى عليها أبو حنيفة فقهه

٦٩ - قد أكثر أبو حنيفة من التفرع في المسائل ودراستها حتى أدته كثرة التفرع إلى فرض مسائل لم تقع ، وهي ممكنة الوقوع يبين مخارجها وأحكامها ، وكتب محمد مشحونه بالفروع المنقولة عنه ، والمتأمل فيها ، المتعرف لأسرارها يراها مرتبطة بتفصيلات محكمة ، فلا بد أن تكون قائمة على أصول ، ولا بد أن تكون مؤسسة على قواعد للاستنباط ، ولم يسعفنا التاريخ الفقهى ببيان هذه القواعد مفصلة بسند متصل إلى أبي حنيفة نفسه ، ولكن مما لا شك فيه أن هناك قواعد كانت معتبرة لدى أبي حنيفة فرع عليها ، واستخرج الأحكام على ضوءها ، وهدايتها .

٧٠ - ولقد وجدنا في كتب المتأخرين أصولا مفصلة قرروا أنها أصول الاستنباط في المذهب الحنفى ، وذكروا اختلافات بين أئمة ذلك المذهب في هذه الأصول فقالوا هذا الأصل هو رأى أبي حنيفة ، وذاك رأى صاحبيه ، وذلك رأيهم جميعا ، وهكذا .

ولكن قال الدهلوى في كتابه الانصاف في بيان أسباب الاختلاف : « اعلم أنى وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الاختلاف بين أبي حنيفة والشافعى على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوى ونحوه ، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم ، وعندى أن المسألة القائلة بأن الخاص مبین ، ولا يلحقه البيان ، وأن الزيادة نسخ ، وأن العام قطعى كالخاص ، والاترجيح بكثرة الرواة ، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأى ، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا ، وأن موجب الأمر هو الوجوب البتة ، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة ، وإنما لاتصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه ، وأنه ليست المحافظة عليها ، والتكلف في جواب ما يرد عليها - من صنائع المتقدمين في استنباطهم ، كما يفعل البزدوى ، ويكرر الدهلوى هذا المعنى في كتابه حجة الله البالغة ثم يستدل على عدم نقل شيء من ذلك عن أبي حنيفة وصاحبيه بترك العمل بحديث الراوى غير الفقيه ،

إذا خالف القياس ، أو انسد باب الرأى على على حد تعبير الدهلوى ويقول :
ويكفيك دليلا على هذا قول المحققين فى مسألة : لا يجب العمل بمحدث من اشتهر
بالضبط والعدالة دون الفقه ، إذا انسد باب الرأى ، كحديث المصراة - إن هذا
مذهب عيسى بن أبان ، واختارده كثير من المتأخرين ، وذهب السكرخى ، وتبعه
كثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس ، قالوا لم
ينقل هذا القول عن أصحابنا ، بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس
الأترى أنهم عملوا بخبر أبى هريرة فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا ، وإن كان
مخالفا للقياس حتى قال أبو حنيفة رحمه الله : لولا الرواية لقلت بالقياس ، (١) .

٧١ - هذا الكلام يدل بلا ريب على أن الأصول التى يذكرها الحنفية على
أنها أصول المذهب الحنفى ، أو الأصول التى بنى عليها أئمتها استنباطهم ، ليست من
وضع أئمتها ، حتى يقال أنهم وضعوها ، وقيدوا أنفسهم بالاستنباط على أساسها ،
بل هى من وضع العلماء فى ذلك المذهب الذين جاءوا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم ،
اتجهوا إلى استنباط القواعد التى يضبط بها استنباط فروع المذهب فهى جاءت
متأخرة عن الفروع .

٧٢ - ولكن مع أن هذه الأصول قد استنبطها المتأخرون ، ولم تؤثر عن
الأئمة وتلاميذهم لا بد من الإشارة إلى أمور ثلاثة ، وتقرير الحقائق بشأنها .
أولها - أن أبا حنيفة ، وإن لم يؤثر عنه أصول مفصلة للاحكام التى استنبطها ،
لا بد أن تكون له أصول لاحظها عند استنباطه ، وإن لم يدونها ، كما لم يدون فروعها
فان التماسك الفكرى بين هذه الفروع المأثورة ، الذى يستبين عند ترديد النظر
يكشف عن فقيهه كان يقيد نفسه بقواعد لا يخرج عن حدودها ، ولا يتجاوز
أقطارها ، وكونه لم يدونها ، ليس دليلا على عدم وجودها ، فإنه لم يدون الفروع
التي رواها أصحابه عنه ، ثم كون أصحابه لم ينقلوها عنه ليس دليلا أيضا على أنها لم
تكن قائمة ، فانهم لم ينقلوا كل أدلته ، بل لم ينقلوا إلا القليل منها ، كما فى كتب
أبى يوسف عند ما كان يتصدى لبيان الخلاف بينه وبين غيره من الفقهاء ، كاختلاف

أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، والرد على سير الأوزاعي ، وكما جاء في كتاب الخراج من ذكر خلافه معه أو مع غيره ، وأكثر كتب محمد لم تذكر فيها أدلة ، وإن كان التفريع يعلن في كثير من الأحيان عن مناط الاستنباط .

ثانيها — أن العلماء الذين استنبطوا الأصول المدونة كاليزدوى وغيره كانوا يتلبسونها من أقوال الأئمة والفروع المأثورة عنهم ، إذ انسبوا تلك القواعد للأئمة ، ويذكرون أحيانا الفروع الدالة على صحة النسبة في هذه القاعدة ، أو بالأحرى الدالة على أن هذه القاعدة كانت ملاحظة عند استنباط أحكام هذه الفروع ، ومالا يذكرون فيها فروعا مسندة للأئمة يكون آراء لبعض الفقهاء في المذهب الحنفي ، كالكرخي ، وكثيرا ما يكون ذلك في أمور نظرية ، ما يبنى عليها من عمل قدر قليل .

وعلى ذلك نستطيع تقسيم الأصول الحنفية إلى قسمين: قسم ينسبونه إلى الأئمة على أنه القواعد التي لاحظوها عند الاستنباط ، وهذا يذكرون فيه الفروع الدالة على صحة القاعدة ، أو على التحقيق صحة نسبتها ، والقسم الثاني آراء فقهاء المذهب الحنفي ، كرامى عيسى بن أبان في رد رواية الواحد الضابط غير الفقهية إذا كانت مخالفة للقياس .

والقسم الأول تجب العناية به عند التصدى لدراسة الأصول التفصيلية لآراء أبي حنيفة ؛ وسنعرف في هذه الدراسة مقدار ضبط القاعدة لهذه الفروع . وسيكون سندنا الكتب التي تصدت لهذه الأصول ، وعمادها أصول نجر الإسلام اليزدوى ، فلم نجد في هذا المقام أوفى منه ،

ثالثها — أن أبا حنيفة وإن لم يؤثر عنه قواعد تفصيلية في الاستنباط قد أثرت عنه قواعد عامة للاستدلال ، فقد ذكر كتاب المناقب وغيرهم ممن تصدوا لبيان تاريخه الأدلة التي استقى منها فقهه ، وتواترت أقواله في هذه الأدلة إجمالا لتفصيلا ، ولا شك أنه لا بد عند دراسة الأصول التي بنى عليها استنباطه من الاتجاه إلى هذه الأدلة التي ذكرها ، فنأخذ من أقواله عددها ، ومن استنباط المخرجين في الفقه الحنفي بعض بيانها وتفصيلها .

الأدلة الفقهية عند أبي حنيفة

٧٣ — جاء في كتاب تاريخ بغداد نقلا عن أبي حنيفة مانصه : « أخذ بكتاب الله ، فما لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول أصحابه ، أخذ بقول من شئت منهم ، وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فأما إذا انتهى الأمر - أو جاء - إلى إبراهيم ، والشعبي ، وابن سيرين ، والحسن ، وعطاء ، وسعيد ابن المسيب - وعدد رجالا - فقوم اجتهدوا ، فأجهد كما اجتهدوا ، » (١)

ومثل ذلك جاء في الانتقاء لابن عبد البر (٢)

وجاء في مناقب أبي حنيفة للوفيق المسكي مانصه : « كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبيح ، والنظر في معاملات الناس ، وما استقاموا عليه ، وصلح عليه أمورهم ، يمضى الأمور على القياس ، فاذا قبح القياس يعضها على الاستحسان مادام يمضى له ، فاذا لم يمض له رجع إلى ما تعامل المسلمون به ، وكان يوصل الحديث المعروف الذى قد أجمع عليه ، ثم يقيس عليه مادام القياس سائغا ، ثم يرجع إلى الاستحسان ، أيهما كان أوفق رجع إليه . قال سهل : هذا علم أبي حنيفة رحمه الله ، علم العامة » (٣) .

وجاء فيه أيضا : « كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث ، والمنسوخ ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم ، عن أصحابه وكان عارفا بحديث أهل الكوفة ، شديد الاتباع لما كان عليه الناس بيلده ، » (٤)

٧٤ — هذه نصوص ثلاثة مأثورة عن علم أبي حنيفة ، وقد اخترناها من روايات كثيرة في معناها ، وهذه النصوص الثلاثة في مجموعها تدل على مجموع الأدلة عند أبي حنيفة .

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٦٨ (٢) الانتقاء ص ١٤٣

(٣) (٣) ص ١٣ ص ٨٢ (٤) ص ١ ص ٨٩

فالنص الأول المنقول في تاريخ بغداد والانتقاء يفيد أن الدليل الأول عند أبي حنيفة الكتاب ، والثاني السنة ، والثالث ما أجمع عليه الصحابة ، وما اختلفوا فيه لا يخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، بل يختار من أقوالهم أيها شاء ، ومشيتته مربوطة بما هو أقيس في نظره ، أو أكثر موافقة للمستنبط من الكتاب والسنة . والنص الثاني يفيد أنه حيث لانص ولا قول صحابي يأخذ بالقياس ما وجدته سائغا ، فإن لم يستغ ما يؤدي إليه القياس أخذ بالاستحسان ما استقام له ، فإن لم يستقم له أخذ بما يتعامل به الناس ، أى أخذ بالعرف . فهذا النص يذكر ثلاثة أدلة كما ذكر الأول ثلاثة ، والثلاثة هنا هي القياس ، والاستحسان والعرف .

والنص الثالث يستفاد منه إتباعه لما عليه الناس ببلده ، ومن كان يتبع ماعليه الناس ببلده ، فهو أولى أن يتبع ماعليه الفقهاء جميعا ، وبذلك يستفاد من هذا النص أنه يأخذ بأجماع الفقهاء .

وعلى ذلك تكون الأدلة الفقهية عند أبي حنيفة سبعة الكتاب ، والسنة ، وأقوال الصحابة ، والاجماع ، والقياس ، والاستحسان ، والعرف .

هذه هي الأدلة المعتبرة التي أقام عليها أبو حنيفة استنباطه الفقهى ، ونريد أن نفصل تلك الأدلة مما كتبه علماء الأصول على مقتضى مذهب أبي حنيفة ، تتبعهم في استنباطهم ، ونناقشهم ان احتاج الأمر إلى مناقشة ، ولن نتعرض لتفصيلات علم الأصول إلا بمقدار ما يوضح لنا فقه أبي حنيفة ، فلا نخوض في هذه المسائل لبيان أصول الحنفية في ذاتها ، ولكن لنبين اتجاهات الاستنباط عند أبي حنيفة ، ولا تتجاوز ذلك القدر ، ولنبدأ ببيان أولها ، وهو الكتاب .

١ - الكتاب

٧٥ - أثار الفقهاء في المذهب الحنفي بحثاً حول القرآن، وهو أن القرآن مجموع النظم والمعنى . أى العبارة . ومعناها الذى تدل عليه ، أم القرآن هو المعنى فقط ؟ . وإن جمهور العلماء على أن القرآن هو النظم والمعنى ، وزيد هنا أن نعرف رأى أبى حنيفة فى هذا المقام أهو يرى أن القرآن هو المعنى فقط أم هو مجموع المعنى والعبارة كما يرى الجمهور ؟ لم يوجد نص لأبى حنيفة فى ذلك ، ولكن وجد فرع قد يؤدى تخريجه إلى أحد الرأيين ، وجرت مناقشة الفقهاء حول استنباط رأيه من هذا الفرع ، فلنذكره ، واستنباط العلماء منه ، ثم لنذكر رأينا فيها . وهذا الفرع هو أن قراءة القرآن فى الصلاة بالفارسية تجزئ ، ويعتبر الشخص أذى ركن القراءة عند أبى حنيفة، سواء أكان عاجزاً عن القراءة بالعربية أم غير عاجز ، ولكن يكره ذلك عند عدم العجز ، وقال أبو يوسف ومحمد لا تقبل القراءة بغير العربية ، إلا فى حالة العجز عن العربية ، وقال الشافعى لا تجزئ القراءة بغير العربية ، ولو كان عاجزاً ، وفى هذه الحالة ، يدعو الله بما يعرف ، ويسبح .

ولقد روى نضر الإسلام البردوى عن نوح بن أبى مریم الجامع عن أبى حنيفة أنه رجع عن قوله ذلك . وقد جاء فى كشف الأسرار ما نصه : « وقد صح رجوعه إلى قول العامة ، رواه نوح بن أبى مریم عنه . وذكره المصنف (نضر الإسلام البردوى) فى شرح المبسوط ، وهو اختيار القاضى الإمام أبى زيد ، وعامة المحققين وعليه الفتوى ، (١) .

ولكن المذكور فى السرخسى ، والمروى فى كتب الامام محمد فى ظاهر الرواية وغيرها هو الرأى الأول ، ولم يرو هذا الرجوع إلا نوح هذا ، وإن كان قد قال بعض العلماء إن رواية نوح هى الأصح (٢) .

(١) كشف الاسراء للشيخ عبدالعزيز للنخارى ج ١ ص ٢٥ .

(٢) شرح المنار لابن عبد الملك ص ٩ .

هذا هو المنقول في هذا الفرع ، وقد خرج بعض للعلماء على رأى أبي حنيفة هذا في جواز القراءة بغير العربية وجوب سجدة التلاوة لمن تلا آية سجدة بغير العربية ، وحرمة قراءة القرآن من الجنب والحائض والنفساء بغير العربية ، وحرمة مس المصحف المترجم إلى غير العربية من غير المتوضىء ، ولكن الذى اختاره شيخ الإسلام خواهرزادة ، ومعه جمع من المشايخ ، واستحسنه الأكترون هو أن جواز القراءة بغير العربية رخصة خاصة بالصلاة لا تعدوها عند أبي حنيفة رضى الله عنه ، وعلى ذلك لا يعطى المعنى حكم القرآن فى حق المس ، وحق سجود التلاوة ، والقراءة من لا تجوز منه القراءة .

وقد قيد العلماء بالاتفاق ذلك الجواز بأن تكون الآية غير مؤولة ، ولا محتملة لعدة معان ، فإن كانت كذلك لم تجزىء قراءتها عند الكل ، لأن ذلك تفسير للقرآن وليس بمعنى القرآن المتعين ، فلا يجزىء فى الصلاة .

٧٦ — هذا هو الفرع الذى جعل أساساً لمعرفة رأى أبي حنيفة فى القرآن ، وكونه النظم والمعنى أو المعنى فقط ، وقد قال نجر الإسلام البزدوى إن رأى أبي حنيفة أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً ، ورد زعم العلماء الذين استنبطوا من ذلك الفرع ن رأى أبي حنيفة هو أن القرآن المعنى فقط بردين :

أحدهما : أن هذا من قبيل الرخصة . وليس بدليل على أنه يرى أن القرآن معنى فقط ، بل هو يرى أن القرآن ركنان لفظ ومعنى ، كما أن الإيمان ركنان تصديق بالقلب وإقرار باللسان ، ولكن رخص للمصلى أن يقرأ بالفارسية تسييراً له ، إذ عساه يعرف العربية ، ولكن لم يرض لسانه عليها ، فيتعسر نطقه ، ويأكل بعض الحروف ، فأجيز له قراءة معنى القرآن ، حتى يتيسر له أن ينطق مستقيماً ، كما أجيز لمن يكون فى حال اضطراب ، وخشية الموت أن يخفى إيمانه ، ولا ينطق بكلمة الإسلام « فلا يقر بالإسلام لخشية الأذى وتوقعه ، وقلبه مطمئن بالإيمان .

وتخرىج الكلام على هذا النحو قد يتفق بعض الاتفاق مع عصر أبي حنيفة ، إذ أن أبا حنيفة الذى عاش أكثر من خمسين سنة فى العصر الأموى ، قد أدرك

الفرس . وهم يدخلون في دين الله أفواجا أفواجا ، وهم يلوون ألسنتهم بالعربية ، لا يحسنون النطق، بها ولا تستطيع ألسنتهم إخراج الحروف للعربية من مخارجها ، وإن عرفوا العربية في الجملة ، واستطاعوا التفاهم بها بشكل عام ، ثم رأهم ينطقون بأى القرآن نطقاً شائهاً . وألسنتهم تأكل حروفها ، وينطقون بالفاظ التكبير ، ولفظ الجلالة نطقاً غير حسن ، فرأى أنه يجوز الأعجمي تيسيراً ورخصة أن يقرأ معاني الآيات المحكمة التي لا تقبل تأويلاً ، وأن ينطقوا بألفاظ التكبير بالفارسية .

ويرشح لذلك المعنى ما قرره العلماء من أن الخلاف في جواز القراءة بالفارسية للعارف بالعربية — إنما هو فيمن لا يتهم بشيء من البدع ، أما من قرأ بالفارسية وهو يجيد العربية ابتداءً ، فلا يجوز منه ذلك بالإجماع^(١) . وهذا يدل على أن الغرض التيسير لمن لم يعجز عن العربية ، ولكن لم يرض لسانه عليها ، ولم يمرن عليها ، وهذا تخريج حسن مقبول على أساس ذلك النحو من البيان .

ثانيتها : أن أبا حنيفة قد رجع عن هذا القول إلى قول الصحابين ، وهو أنه لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية إلا للعاجز عنها ، ويكون ذلك من قبيل الدعاء لا على أنه قرآن ، وقد جاء في شرح المنار « الأصح أنه رجع عن هذا القول ، كما روى نوح ابن أبي مريم ، لأنه يلزم منه أحد الأمرين ، إما بطلان تعريف القرآن لأن الفارسية غير مكتوبة في المصاحف ، أو جواز الصلاة بدون القرآن ، لأنه اسم للفظ والمعنى »^(٢) .

هذا هو المنقول عن البردوي ، ولكن قد ذكرنا أن كتب ظاهر الرواية ، وغيرها من كتب الإمام محمد ليس فيها ذلك النقل ، وهل لنا مع ذلك أن نأخذ بمجموع الروايتين ، ونقول إن أبا حنيفة كان يرى ذلك في دور من أدوار تفكيره الفقهي عند ما كان يرى عدم استقامة نطق من كانوا يسلمون من فارس ، ولعدم استمكانتهم من اللسان العربي ، فلما زالت هذه الحاجة ، وخشى أن يتخذ ذلك

(١) كشف الأمرار ج ١ ص ٢٥ .

(٢) شرح المنار لابن الملك ص ١٠٠٩ .

بعض ذوى البدع ذريمة لإفساد الدين ، وعسى أن يهجر القرآن الكريم المعجز بهذا - رجوع عن ذلك الرأى .

٧٧ - هذا مسلك البردوى ، لا يرى أن الحكم الذى يقرره أبو حنيفة فى ذلك الفرع يخرجُه عن قول عامة العلماء فى أن القرآن نظم ومعنى ، ولكن إذا رجعنا إلى مبسوط السرخسى الذى شرح فيه كتب ظاهر الرواية نراه يقرر أن أبا حنيفة يرى أن القرآن معنى فقط ؛ إذ أن الأدلة التى يسوقها البيان وجهة نظر أبى حنيفة فى تجويز القراءة بغير العربية تصرح ، أو على الأقل تؤدى فى نتائجها الصريحة إلى الحكم بأن القرآن هو المعنى فقط ؛ ولننقل لك عبارته بنصها مع طولها وهما هى ذى :

« وإذا قرأ فى صلاته بالفارسية جاز عند أبى حنيفة رحمه الله ويكره ، وعندهما لا يجوز إذا كان يحسن العربية ، وإذا كان لا يحسنها يجوز ، وعند الشافعى رضى الله عنه لا تجوز القراءة إذا كانت بالفارسية بحال ، ولكنه إن كان لا يحسن العربية ، وهو أى يصلى بغير قراءة ، وكذلك الخلاف فيما إذ تشهد بالفارسية ، أو خطب الإمام يوم الجمعة بالفارسية .. أما الشافعى رحمه الله فيقول إن الفارسية غير القرآن قال الله تعالى : « إنا جعلناه قرآنا عربيا » . وقال تعالى « ولو جعلناه قرآنا أعجميا الآية » . فالواجب قراءة القرآن ، فلا يتأدى بغير الفارسية ، والفارسية من كلام الناس ، فتفسد الصلاة ، وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله قالا : القرآن معجز ، والإعجاز فى النظم والمعنى . فإذا قدر عليهما ، فلا يتأدى الواجب إلا بهما ، وإذا عجز عن النظم أتى بما قدر عليه ، كمن عجز عن الركوع والسجود يصلى بالإيماء ... وأبو حنيفة رحمه الله استدلل بما روى أن الفرس كتبوا إلى سلمان رضى الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية ، فكانوا يقرءون ذلك فى الصلاة حتى لانت ألسنتهم للعربية ، ثم الواجب قراءة المعجز والإعجاز فى المعنى ، فإن القرآن حجة على الناس كافة ، وعجز الفرس عن الاتيان بمثله ، إنما يظهر بلسانهم ، والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا محدث ، واللغات كلها محدثة . فعرفنا أنه لا يجوز أن يقال أنه قرآن بلسان مخصوص ، كيف وقد قال الله تعالى : وأنه لنى زبر الأولين ، وقد كان

بلسانهم ، ولو آمن بالفارسية كان مؤمنا ، وكذلك لوسمى عند الذبائح بالفارسية أو لبي بالفارسية ، فكذلك اذا كبر ، وقرأ بالفارسية ، ولقد عقب السرخسى على ذلك الكلام بقوله : « ثم عند أبي حنيفة رحمه الله انما يجوز اذا قرأ بالفارسية ، إذا كان يتيقن بأنه معنى العربية ، فأما اذا صلى بتفسير القرآن ، فانه لا يجوز لأنه غير مقطوع به (١) »

٧٨ — هذا كلام السرخسى ، وهو صريح ، ويؤدى فى نتائجه إلى الحكم لاحاله بأن رأى أبي حنيفة أن القرآن معنى فقط ، وليس اللفظ جزءاً من مدلوله ؛ لأن الألفاظ محدثة ، والمعانى قديمة ، والقرآن قديم ؛ فالقرآن هو المعانى ، ولأن الاعجاز فى المعنى ، ولأن بعض القرآن كان فى زبر الاولين ، ولاشك أن الذى كان هو المعنى لا اللفظ ، فالمعنى هو القرآن ، وعلى هذا يكون السرخسى ممن يحكمون بأن أبا حنيفة يرى أن القرآن هو المعنى فقط ، وأنه ليس بمجموع النظم والمعنى ، فهل هذا هو الصحيح ؟ قد ذكرنا مسلك البردوى ، وهذا مسلك السرخسى ، فلتوازن بين المسلكين ولنختار منهما ما نراه أقرب إلى المعقول ، وإلى روح العصر الذى كان يعيش فيه أبو حنيفة ، وإلى تفكير أبي حنيفة .

إن الأدلة التى ساقها السرخسى ليست مأثورة عن أبي حنيفة بلا ريب ، ولكنها دفاع الشراح عن رأيه ، وتوجيههم لفكره ونظره ، فاذا أدت مقدماتها إلى نتائج أوسع مما روى عن الامام ، فانما يحمل هؤلاء تبعه الزائد ، وعليهم أن يؤيدوه إن كانوا يريدون أن ينسبوا إلى الامام ، وعلى ذلك يكون الحكم بأن أبا حنيفة يرى أن القرآن معنى فقط ، وهو أوسع من النص المروى فى القراءة يحتاج إلى إثبات فى إسناده إلى الامام ، ولم يثبت ذلك القول للإمام بسند قوى أو ضعيف ، فاذا خرج على غير ذلك النحو تخريجاً لا يكون فيه ترديد على الامام ، ولا يؤدى إلى نتائج أبعد غاية ، وأوسع شمولاً من الفرع المنصوص عليه كان ذلك أحرى بالقبول ، وأقرب إلى المعقول .

(١) المبسوط السرخسى ج ١ ص ٣٧

وإن تخرّيج البزدوى هو الأقرب إلى روح العصر ، فوق أنه لاتزيد فيه ، وهو قصر للمأثور على قدر لا يتجاوزه ، إذ قد بينا أن عصر أبي حنيفة كان فيه بلا ريب ناس يعرفون العربية ، ولاتلين سنتهم بالنطق بها ، وأن التيسير ، والمحافظة على نظم القرآن من عبث الألسنة الضعيفة كانا يسوغان أن يذكروا المعاني المحكّمة ، وهى دعاء يزكى القلب ، ويتفق مع الغرض من القراءة ، وليس فيه إفساد لألفاظ القرآن ، وإن الكلام الذى ساقه السرخسى فى الاستدلال لأبى حنيفة قد أتى فيه بقضايا لم تكن مما خاض فيه الناس فى عصر أبي حنيفة ؛ لأن الأمر فى شأنها كان من المسلمات التى لايجرى حولها الجدل ، فالكلام يعتمد على أن عجز القرآن كان فى معناه لافى نظمه وذلك أمر فوق أنه يخالف الحقائق المقررة الثابتة عند أهل العلم لم يكن محل نظر فى العصر الأموى ، والسنين الأولى من العصر العباسى ، بل قد خاض الناس بعد ذلك فى مثل هذه الموضوعات ، عند ما نقل العلم الهندى ، ونقل ما عندهم من مذهب الصرفة وتصدى العلماء فى القرن الرابع وما ولىه من قرون لإثبات القضية التى كانت من المسلمات ، وهو أن عجز القرآن فى نظمه أو لا وبالذات ، وإن كانت معانيه فيها إعجاز ، فهذا الكلام الذى ساقه السرخسى هنا هو من روح عصر السرخسى ، لا عصر أبي حنيفة .

وفى كلام السرخسى خوض فى كون القرآن قديما أو مخلوقا ، وذلك ما كان أبو حنيفة يتحامى الخوض فيه ، وقد أثبتنا عند الكلام فى هذا ما يؤيد ذلك ، فلا يمكن أن يكون هذا الاستدلال الذى ساقه مما يتفق مع تفسير أبي حنيفة ، ودراسته ، وتكون النتائج المترتبة على هذه المقدمات لاتحملها آراؤه .

٧٩ — هذا هو الفرع ، وهذا ماخرجه العلماء عليه ، وقد انتهينا الى أن أبا حنيفة قرر حكم ذلك الفرع ، كما جاء فى كتب ظاهر الرواية ، وقد روى أنه رجع عنه ، ويبدأ تخرّيج البزدوى ، وأنه لا يرى أنه يودى إلى أن يكون رأى أبي حنيفة هو أن القرآن هو المعنى فقط .

ولقد أطلنا القول فى هذا المقام ؛ لأن بعض العلماء استنبط من ذلك الفرع أن

أبا حنيفة يرى جواز ترجمة القرآن ، وأنه يرى أن الترجمة قرآن ، وإن ذلك كلام قد يفهم من منحنى السرخسى ، وإن كان كلام السرخسى فى مؤداه ينتهى الى أن الترجمة ليست أمراً ممكناً .

والحق أنه على تخريج البردوى وهو المعقول الذى يتفق مع تفكير أبى حنيفة وروح عصره ، وما كان يسوده من آراء ، لا يمكن أن يقال إن أبا حنيفة يعد الترجمة قرآناً ، لأنه لم يقرر أن القرآن هو المعنى فقط ، وخصوصاً إذا صح مارواه نوح بن أبى مریم الجامع عن أبى حنيفة من أنه رجع عن القول بجواز القراءة بالفارسية . وهو خبر غير مردود ، وإن لم يكن فى كتب الإمام محمد .

وعلى ما قرره السرخسى لا يمكن أن يكون أبو حنيفة يرتضى أن يترجم كل القرآن ، وتعتبر الترجمة قرآناً ، لأنه يشترط فى جواز القراءة بالمعنى ، أن يتيقن « بأنه معنى العربية ، فأما إذا صلى بتفسير القرآن ، فانه لا يجوز ، لأنه غير مقطوع به » .

وإن القرآن بما اشتمل عليه من استعارات ، ومجاز ، وكناية ، وإشارة ، وإيجاز ومناح بيانية اختص بها ، وكانت سر اعجازه ، لا يمكن ان تكون ترجمته هى المعنى المتيقن له ، لأنه من العسير ، بل من المتعذر أن يترجم كل هذه النواحي البيانية فى كلام الناس ، فكيف تترجم فى كلام الله سبحانه وتعالى .

٨٠ — ولقد قسم الشاطبى دلالة اللغة العربية على معانيها الى قسمين : « أحدهما من جهة كونها ألفاظاً ، وعبارات مطابقة دالة على معان مطلقة ، كالأخبار عن حدث وقع ، والأمر بأمر ، ونحو ذلك ، وهذه هى الدلالة الأصلية . والقسم الثانى دلالتها على معان خادمة ، وهى ما تشير اليه المجازات ، وأنواع التشبيهات ، والأشارات البيانية ، ومطويات الكلام ، ومراميه البعيدة ، والقسم الأول يمكن ترجمته ، وأما القسم الثانى فلا يمكن ترجمته ، ثم يطبق ذلك على القرآن ، فيقول .

« اذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه أن يترجم كلاماً من الكلام العربى بكلام العجم ، فضلاً عن أن يترجم القرآن ، وينقله الى لسان غير عربى ، الامع

فرض استواء اللسانين في اعتباره عينا ، فاذا ثبت ذلك في اللسان المنقول اليه مع لسان العرب أمكن أن يترجم احدهما الى الآخر ، واثبات مثل ذلك بوجه بين عسير جداً ... وقد نفي ابن قتيبة امكان ترجمة القرآن يعنى على هذا الوجه الثانى ، فأما على الوجه الأول ، فهو ممكن ، ومن جهة صح تفسير القرآن ، وبيان معناه للعامه ، ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزا باتفاق أهل الاسلام ، فصار هذا الاتفاق حجة فى صحة الترجمة على المعنى الأصلي ، .
ولا يكون اذن ذلك قرآنا ، بل تفسيرا .

الخاص والعام في القرآن

٨١ - والقرآن الكريم هو كلّي هذه الشريعة فيه بيانها الإجمالي ، والنعرين العام بها ، فيه قواعدها العامة ، والأحكام الذي لا تتغير بتغيير الأزمنة والأقاليم ففيه الشريعة الأبدية الخالدة ، التي نعم بتكليفاتها الناس أجمعين ، ولا تخص فريقاً دون فريق ، والسنة النبوية تستمد قوتها منه ، وتبين ما يحتاج منه إلى بيان ، وتفصل كل ما فيه من إجمال ، ولذلك يقول البزدوى في بيان الفقه الحنفي في هذا المقام : « وأصل الشرع الكتاب والسنة ، فلا يحل لأحد أن يقصر في هذا الأصل ، » .

وللعناية بهذا الأصل اتجهوا إلى دراسة نظمه وعباراته ، وبيان ما تدل عليه من أحكام ، وقوة دلالتها ، واحتياجها إلى معونة من القرائن وعدم احتياجها ، ووضعوا لدلالات العبارات مراتب بعضها فوق بعض ، ولكل واحدة قوة في الاستدلال ، ووضعوا ضوابط للتفسير والتأويل ، والتعارض ، والتقييد والاطلاق ... وهكذا .

ولا يزيد أن نخوض في بيان ذلك ، وآراء فقهاء الحنفية فيه ، ومقدار نسبة هذه الآراء إلى أبي حنيفة وأصحابه ، فالكلام في ذلك يطول ، وموضعه علم الأصول . بيد أنه يجب علينا أن نتكلم في جزء من هذا البحث ، وهو العام والخاص في الكتاب والسنة ، ومقام السنة من خاص الكتاب وعامه ، وهل لها قوة المبين للخاص ، وقوة المخصص للعام .

وإنما نخوض في ذلك دون سواه ؛ لأنه جزء مما تتميز فيه آراء فقهاء العراق عن آراء فقهاء الحجاز ، وإن تميز ذلك وبيانه مما تمس الحاجة إليه في دراسة أبي حنيفة ، إذ أنه إمام فقهاء العراق وشيخهم ، فدراسة ذلك الجانب من أصول الفقه دراسة لذلك الامام في أخص نواحيه .

٨٢ - والآن نتجه إلى تفسير الخاص والعام : يعرف البزدوى الخاص بأنه لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد ، أى أنه اللفظ الذي يدل على معنى واحد

لا يقبل الشركة في ذات المعنى المقصود؛ سواء أكان ذلك المعنى جنسا، كحيوان، أم نوعا كإنسان وكرجل، أم شخصا كزيد، فإدام المسمى المراد واحدا غير متعدد مقطوع الشركة، فهو الخاص.

والعام هو لفظ ينتظم جمعا سواء أكان باللفظ، أم المعنى، والأول كزيدون والثاني مثل الأسماء الدالة على العموم من غير صيغ الجموع، كالأسماء الموصولة الدالة على الجمع وأسماء الشرط، وغير ذلك مثل قوم وجن وأنس، وغير ذلك من الألفاظ الدالة على الجمع^(١).

ولقد تبع البزدوى في هذا التعريف كل الذين كتبوا الأصول على طريقة الحنفية كشرح المنار، وهذا يغير تعريف المناطقة للعام والخاص، ويغير تعريف كثير من علماء الأصول.

وتعريف المناطقة هو أن العام هو الاسم الذى يدل على أشياء متغايه في العدد متفقة في المعنى كالحيوان، وكالإنسان، فانه يدل على الرجل والمرأة، والأسود والأبيض، وزيد وبكر وخالد، وهذه آحاد متغايه في عددها وأشخاصها، ولكنها مشتركة في معنى الانسانية الذى جعلها كلها ينطبق عليها لفظ واحد يصلح أن يكون محمولا، وأحدها الموضوع، أى يصلح خبرا، وواحدها هو المبتدأ، فيقال الأبيض إنسان، والأسود إنسان، والمرأة إنسان، وزيد إنسان، وهذا يدل على اشتراكها في معنى واحد هو الانسانية، إذ صح الأخبار بها عن كل واحد منها.

والخاص ما يدل على بعض ما يدل عليه مفهوم العام، كالأبيض بالنسبة للإنسان، والرجل بالنسبة له أيضا، وقد يكون الخاص عاما في ذاته كالرجل؛ لأنه يطلق على كثيرين متغايين في الشخص مشتركين في المعنى، ولسكنه خاص بالنسبة للإنسان، كما أن الإنسان خاص بالنسبة للحيوان، والحيوان خاص بالنسبة للحى، وهكذا والفرق بين تعريف البزدوى ومن سلك طريقته، وتعريف المناطقة واضح، فان

(١) راجع في هذا أصول البزدوى ج ١ ص ٣٠ و ٣٢

جموع الأشخاص تعد عاما في نظر البزدوى دائما ، لأنها تدل على معنى ينتظم جمعا على سبيل الانفراد ، ولكنها خاص على تعريف المناطقة ، لأنها لا تدل على أعداد متغايرة في أشخاصها بل متحدة في معناها ، وهكذا .

٨٣ — والخاص حكمه عند الحنفية أن يتناول المخصوص قطعا ، ولا يحتاج الى بيان ، بل لا يحتمل البيان ، فخاص القرآن قطعى في دلالة لا يحتاج إلى بيان ، ولا يحتمل بيانا وراءه ، وكل تغيير في حكمه بنص آخر ، هو نسخ له ، فلا بد أن يكون الناسخ في قوة المنسوخ من حيث قوة الثبوت ، فإذا لم يكن في قوته من حيث الثبوت ، فلا عبرة به بجوار خاص القرآن ، ولا يلتفت إليه .

هذا ما قاله علماء الأصول عند الحنفية ، ولم يؤثر قول لأبي حنيفة أو أصحابه في هذا المقام ، ولكن كان ذلك تخريجا من فروع وجدت ، وتوجيها لهذا الفروع ؛ ولذا عقب البزدوى هذه القاعدة بذكر فروع هي موضع خلاف بين الحنفية والشافعية ، أو بين الحنفية والمالكية ، ومن ذلك :

١ - الاختلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي في اشتراط الطمأنينة في الركوع ، فأبو حنيفة لا يشترطها لصحة الصلاة ، وأبو يوسف والشافعي يشترطانها . وقال إن الأصل هو قوله تعالى « واركعوا أو اسجدوا » والركوع اسم للانحناء ، والميلان عن الاستواء ، ودلالته في ذلك من دلالة الخاص ، فهي قطعية فيها ، فلا تحتمل البيان وراءها ، وكل رواية فيها تقييد لذلك الميلان عن الاستواء نسخ ، لا بيان . ولا تنسخ آية بحديث آحاد ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم لأعرابي لم يطمئن في ركوعه « قم فصل ، فانك لم تصل » ،

ومنها قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ، فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ، وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين » ، فدلالة الآية على أفعال الوضوء هذه من قبيل دلالة الخاص ، فلا تحتمل البيان وراء ذلك ، فلا يبينها قوله ، صلى الله عليه وسلم : « لا يقبل الله صلاة امرئ » ، حتى يضع الطهور وموضعه ، فيغسل وجهه ثم يده ، الذي يدل على اشتراط الترتيب ، ولا يبينها أيضا قوله عليه السلام :

« لاصلاة لمن لم يسم الله ، الذى يشترط التسميه ، ولا قوله صلى الله عليه وسلم :
« انما الأعمال بالنيات ، الذى يشترط النية ، وبذلك خالفوا الشافعى فى اشتراط
الترتيب والنيه وخالفوا مالكا فى اشتراط هذين مع التسمية والتوالى فى غسل
الأعضاء ، وذلك لأن الآية عندهم لا تحتاج الى بيان ، وهذه الأحاديث لا ترتفع الى
مرتبة النسخ للقرآن ؛ لأنها أحاديث آحاد ^(١) .

٨٤ — هذه فروع يذكرونها على أنها مبنية على أن دلالة الخاص لا تحتمل البيان
فلا تحتاج فى بيانها الى زائد ، وأن الزائد إن خالفها كان ناسخا لها ، وأنه لاجل أعماله
يجب أن يستوفى شروط الناسخ للقرآن إن كان الخاص قرآنا .

ومن الانصاف أن نقول أنهم لم يسندوا هذه القاعدة الى أبى حنيفة وأصحابه .
وإن كان كلامهم يفيد أنهم يأخذون بها ، وتخرج فروعهم عليها .

وعندى أن الفروع التى ذكرها تدل على أن فقهاء العراق ما كانوا يأخذون
بحديث الواحد ما أمكن إعمال النص القرآنى ، وما تبينت دلالاته ، وذلك هو المنهاج
الذى ذكره العلماء عنهم ، فهم يأخذون بدلالات القرآن ، ومفهوم عباراته ، وإشارته
ويتركون حديث الآحاد عند ذلك احتياطا فى قبول الرواية ، وترجيحا لنص قرآنى
لا شك فى صدقه ، على رواية حديث محتمل الصدق ، فى وقت راج فيه الكذب على
رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وهذا على فرض أن أبا حنيفة عند ما قرر هذه الفروع كان يعلم بالأحاديث
المروية فى بابها ، وإن أشك فى أنه كان يعلم بهذه عند ما قرر هذه الأحكام ، إذ أن
أكثرها يتعلق بالعبادات ، وأبو حنيفة كان يحتاط فى العبادات ، والأحاديث المروية

(١) وما بناء الأصوليون من الخيفة على حكم الخاص الاختلاف بينهم وبين الشافعى فى معنى القرء أهر الحيعض
أم الظهر ، وعندى أن ذلك اختلاف فى تأويل لفظ مشترك ، وكل له حجه .

واختلاف أبى يوسف مع محمد والشافعى فى أن الزواج الثانى يهدم مادون الثلاث أولا ، فان طلق امرأته ، ثم
تزوجها آخر بعد انتهاء عدتها ودخل بها ، فأبو يوسف وأبو حنيفة يريان أنها إن عادت الى الاول عادت بمحل جديد
ومحمد وزفر والشافعى ، يرون أنها تعود بالمحل الأول ، والخلاف عندى مبنى على قياس ، لا على لفظ الخاص .

وان كانت أحاديث آحاد - تحتل الآيات المذكورات الاجتماع بها ، وإعمال نصها بجوار ما تدل عليه ، كما عمل أبو يوسف حديث الاطمئنان في الركوع والسجود مع الآية السكريمة « يا أيها الذين آمنوا اركعوا وإسجدوا » .

٨٥ - والعام كالخاص قطعي في دلالة، سواء أ كان ذلك في السنة أم في القرآن ، وذلك عند علماء الأصول من الحنفية، ولقد ذكر البزدوى أن ذلك هو رأى أبي حنيفة ، وقال في ذلك : « والدليل على أن المذهب هو الذى حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لا يقضى على العام ، بل يجوز أن ينسخ الخاص به ، مثل حديث العرينين في بول ما يؤكل لحمه » (١)

فالبزدوى في هذا لا يكتفى بالتخريج من الفروع المروية ، بل يسند الأصل الى أبي حنيفة ، وينقل عنه أنه قال ان الخاص لا يقضى على العام ، بل يجوز أن ينسخ به ، وإذا كان الخاص قطعيا ، كما هو مقرر ثابت عندهم ، فالعام قطعي ؛ اذ لا ينسخ القطعي في دلالة إلا قطعي مثله .

وخبر العرينين الذى قال إنه خاص بنسخ بعام هو ما رواه أنس بن مالك صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن قوما من عريثة أتوا المدينة ، فاجتووها ، فاصفرت ألوانهم ، وانتفخت بطونهم ، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يخرجوا إلى ابل الصدقة ويشربوا من أبوالها ، وألبانها ، ففعلوا ، وصحوا ، ثم ارتدوا ، ومالوا إلى الرعاة وقتلواهم ، واستاقوا الأبل ، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أثرهم قوما ، فأخذوا ، فقطع أيديهم وأرجلهم ، وسمل أعينهم ، وتركهم فى شدة الحر ، حتى ماتوا . قال الراوى : « حتى رأيت بعضهم يكدم الأرض بفيه من شدة العطش » (٢) ، وقد قالوا انه حديث خاص ؛ لأنه قد ورد فى إباحه شرب أبوال الأبل خاصة ، وهو منسوخ بعموم قوله عليه الصلاة والسلام : « استنزهوا من البول ، فان عامة عذاب القبر منه » اذ البول اسم محلى بالالف واللام ، فيتناول أبوال الأبل ، وغيرها ،

(١) البزدوى ج ١ ص ٢٩١

(٢) كشف الاصرار على أصول فخر الاسلام للشخ عبد العزيز البخارى ج ١ ص ٢٩١ .

ولولم يكن العام مثل الخاص ماصح نسخ الأول بالثاني ، إذ من شرطه المبالغة في الدلالة والثبوت ، وهي ثابتة في الثاني ، فلا بد أن تثبت في الأول .

٨٦ - وقبل أن ننظر في الاستنباط المأخوذ من تعارض الخبرين ، وترجيح العمل بالثاني على الأول نشير الى كلمة لا بد منها بشأن حديث العرينين ، فقد روى هذا الحديث في البخارى ، وقال ابن الهمام إنه متفق عليه ، ولم يذكر الناقدون للرواة نقدا لرجالهم ، فلا مطعن في سنده ، ولكن لنا في متنه ملاحظة ذكرها لعلماء الأصول ، ففي الحديث أنه قطع أيديهم وأرجلهم ، وسمل أعينهم ، وتركهم حتى يموتوا عطشا ، بل إنهم كانوا من شدة العطش يكدمون الأرض ، وأن استسيغ قطع لأيدى والأرجل ، لأنهم سرقوا ، وقتلوا ، وبغوا ، وارتدوا بعد أن أسلموا ليس بمستساغ في الإسلام التمثيل بهم ، بسمل أعينهم ، كما ليس بمستساغ في الإسلام تركهم يموتون عطشا ، حتى يكدموا الأرض ، فان الحديث الصحيح : « إذا قتلتم ، فاحسنوا قتله » ينافي ذلك ، مع ما عرف من مبادئ الإسلام العامة ، كما أن الحديث الصحيح : « اياكم والمثلة ولو بالكلب » ينافي هذا أيضا .

ولقد أجاب العلماء عن المثلة بأن حادثة العرينين كانت قبل تحريمها ، أما عن تعطيشهم ، فقد قالوا إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر به ، ولم ينه عنه ، فقد جاء في فتح البارى . « واستشكل القاضى عياض عدم سقيهم الماء للاجماع على أن من وجب عليه القتل ، فاستقى لا يمنع ، وأجاب بأن ذلك لم يقع عن أمر النبي صلى الله عليه وسلم ولا وقع منه نهى عن سقيهم ... وهو ضعيف جداً ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم اطلع على ذلك ، وسكوته في ثبوت الحكم ،

فهذا الجواب كما ترى غير مستقيم ، وعندى أن هذا نقد موجه للخبر ، مضاعف له ، ولو كانت الكتب الستة قدروته ، فان الخبر مع اتفاقها عليه خبر آحاد ، واذا تعارض خبر الآحاد مع مبادئ الإسلام المقررة الثابتة من عدة طرق عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ومعنى القرآن موافق لها ، فانه لا يؤخذ به ، ولا تقبل روايته ، ويكون ذلك طعنا في نسبته .

٨٧ — هذا تعليق سارعنا اليه على هذا الخبر ، وإن كان ترتيب القول يوجب تأجيله ، والخبر كيف ما كان معناه منسوخ ، وهو على تقرير نسخه ان سلمنا صحته في الجملة منسوخ في كل ما اشتمل عليه ، لا في اباحة شرب بول الأبل فقط ، إذ كل ما اشتمل عليه غير صالح للأخذ به في الشريعة الاسلامية العامة الخالدة .

وقد قال نجر الاسلام إن هناك فرعا آخر مرويا عن أبي حنيفة يدل على أن العام قطعي في دلالاته وينسخ الخاص ، وهو قطعي في دلالاته ، وذلك في العشر في الزرع فقد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » وهذا يدل على أن دون خمسة احمال من الزرع لا عشر فيه ، ولكن جاء حديث : « وما سقته السماء ففيه العشر ، وهذا عام في حكمه ، وهو ناسخ للأول ، فتجب زكاة الزرع في كل ما أخرجته الأرض من قليل أو كثير .

وقد قال بعض الفقهاء إن النسخ شرطه فوق المائلة أن يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ ، وأن يثبت ذلك لسبب يحكم بالنسخ ، ولم يعرف في حديث العرينين . ولا في حديث الصدقة في الزرع أن ما يحكم بنسخه متقدم تاريخه على ناسخه .

وقد قال صاحب كشف الاسرار في جواب ذلك : « الجواب لأبي حنيفة رحمه الله أن العام في إيجاب الحكم مثل الخاص ، ثم اذا وردا في مقام يعرف به تاريخهما كان الثاني ناسخا إن كان عاما ، ومخصصا إذا كان هو الخاص ، كمن قال لعبداه أعط زيدا درهما ، ثم قال : لا تعط أحدا شيئا كان نسخا للأول ، ولو قال لا تعط أحدا شيئا ، ثم قال أعط زيدا درهما كان تخصيصا له ، وإن لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخر للاحتياط ، وفيما نحن فيه كذلك..... وذكر بعضهم أن أبا حنيفة رحمه الله إنما عمل بالحديث العام دون الخاص في هذه المسألة وفيما تقدم لأن الأصل عنده أن العام المنفك على قبوله أولى من الخاص المختلف في قبوله ، لأنها لما تساويا يرجع العام لسكونه متفقا عليه على الخاص ، ^(١)

٨٨ — وعام القرآن قطعي في دلالاته ما دام غير مؤول ، فيجتمع له أمران من

القطعية قطعية الدلالة، وقطعية الثبوت، وعلى ذلك لا يقف أمامه حديث آحاد (ولو كان خاصا) معارضا، لأن القرآن وإن كان عاما قطعى في ثبوته ودلالته، وحديث الآحاد وإن كان خاصا ظنى في دلالته، ولا يقف الظنى أمام القطعى، وهذا هو محز الخلاف بين فقهاء الرأى، وفقهاء السنة، وفقهاء الرأى يطلقون عمومات القرآن فى عمومها، لا يخصها حديث آحاد، وفقهاء السنة (ويوضح رأيهم الشافعى فى الأم والرسالة) يجعلون الحديث، ولو كان حديث آحاد مبينا للكتاب يخص عمومه، ويقيد مطلقه، ويفصل بحمله، ويوضح مبهمه، فلا يهملون أحاديث الآحاد بجوار النص القرآنى .

ولقد دافع عن وجهة نظر أهل الرأى علماء الأصول من الحنفية، وقالوا أن أبا بكر جمع الصحابة وأمرهم بأن يردوا كل حديث مخالف للكتاب، وعمر رضى الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس فى الميتوة أنها لا تستحق النفقة، وقال لا ترك كتاب الله بقول امرأة لاندري أصدقت أم كذبت، وردت عائشة رضى الله عنها حديث تعذيب الميت بيكاء أهله، وتلت قوله تعالى: «ولا تزر وازرة وزر أخرى. أورد هذا كله الجصاص،^(١)

ومن هذا نرى أن الأخذ بعموم القرآن وعدم تخصيصه بأحاديث الآحاد هو من نزعة فقهاء الرأى، ويخالفهم فيها فقهاء الأثر، ولا شك أن ذلك طريق مستقيم إذا كانت النصوص القرآنية محكمة لا تقبل تأويلا، ولا تفسيرا، وهو أخذ بالقاعدة التى تنسب لابی حنيفة، وهى أنه إذا تعارض نصان لم يعرف المتأخر فىهما عمل بالمتفق عليه منهما .

٨٩ — والقطعية التى يثبتها الحنفية للعام ليس معناها ألا يدخل الدلالة احتمال تخصيص قط، لأنه مادام التخصيص جائزا يمكننا، لم يقم دليل على استحالته، فهو محتمل فى كل حال؛ ولكن لأنه لا دليل على التخصيص سرنا فى العمل على أساس أن الدلالة قطعية، مادام لم يقم دليل، كما هو الشأن فى استخدام الكلام، والأخذ

بدلالته ، فالألفاظ تستعمل دائماً في حقيقتها ، وتعتبر قطعية في دلالتها على معناها الحقيقي ، مع أن احتمال المجاز ثابت ، ولكن لأنه احتمال غير ناشئ عن دليل لا يلفت إليه ، ولا يصح أن نقول : إن دلالة اللفظ على حقيقة معناه ظنية لاحتمال المجاز ، وإلا ما كان لفظ مفيداً معنى مستقيماً يطمئن إليه السامع قط .

٩٠ — ومسلك الحنفية في اعتبارهم دلالة العام قطعية على المعنى الذى سبق هو أقوى ما أعطى للعام من دلالة ، فقد تبين أن الشافعى يجعل الأدلة الظنية مخصصة لهذا العموم ، ووجدنا بعض الفقهاء لا يعتبر العام دالاً على عمومته إلا اذا قامت قرينة على هذه الدلالة ، وقد وجدنا رأيين لطائفتين من الفقهاء (أحدهما) أنه يؤخذ بأقل ما يدل عليه ، حتى يقوم الدليل على العموم ، (والثانى) أنه كالمشترك لا يفهم منه شيء إلا بمعونة القرائن ، لأنه يحتمل أن يريد بعض آحاده ويحتمل أن يراد جميعهم ، والقرينة هي التى تعين أحد الاحتمالين .

وكلا الرأيين لا يقوم على أساس علمى أو لغوى ، لأن العام في اللغة العربية ، كما هو في سائر اللغات لفظ يدل على كثيرين ، فيحمل على مقتضى هذه الدلالة ، حتى يقوم الدليل على غيرها .

ولقد قال الغزالي في ترجيح دلالة العام على عمومته : « واعلم أن هذا النظر لا يختص بلغة العرب ، بل هو جار في جميع اللغات ، لأن صيغ العموم يحتاج إليها في جميع اللغات ، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق ، فلا يغفلوها مع الحاجة إليها ، ويدل على وضعها توجيها الاعتراض على من عصى الأمر العام ، وسقوط الاعتراض عن أطاع ، وجواز بناء الاستحلال على المحلات العامة . وبينها أن السيد اذا قال لعبده : من دخل دارى فأعطه درهماً أو رغيماً ، فأعطى كل من دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه ، فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين مثلاً ، وقال لم أعطيت هذا من جملتهم ، وهو قصير ، وإنما أردت الطوال ، أو هو أسود ، وإنما أردت البيض فللعبد أن يقول : ما أمرتني بأعطاء الطوال ولا البيض ، بل بأعطاء من دخل ، وهذا داخل ، فالعقلاء اذا سمعوا هذا الكلام في اللغات كلها رأوا

اعتراض السيد ساقطا ، وعذر العبد متوجها ، ولو أنه أعطى الجميع الا واحد ، فعاتبه السيد ، وقال لملم تعطه ؟ فقال : لأن هذا طويل أو أبيض ، وكان لفظك عاما فقلت لعلك أردت القصار أو السود استوجب التأديب بهذا الكلام ، فهذا معنى سقوط الاعتراض على المطيع ، وتوجهه على العاصي .

وأما الاستحلال بالعموم ، فاذا قال الرجل : اعتقت عبيدى وإماتى ، ومات عقبيه جاز لمن سمعه أن يزوج من أى عبيده شاء ، ويتزوج من أى جواريه شاء بغير رضا الورثة ، وإذا قال : العبيد الذين هم فى يدى ملك فلان ، كان ذلك إقرارا محكوما به فى الجميع . وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات فى سائر اللغات لا ينحصر .

وهكذا يبين الغزالي أن اللفظ العام يستعمل فى عمومته من غير حاجة الى قرينة أو سياق يرجح جانب العموم ^(١) ، إنما الذى يحتاج الى القرينة هى دلالة العام على الخصوص ، أى تخصيصه ببعض آحاده التى يشملها اللفظ فى أصل استعماله .

(١) جاء فى كشف الأسرار ، و ان السلف الصالح كانوا يأخذون بعموم الألفاظ فى القرآن ، فقال : و العمدة فى الباب أن الاحتجاج بالعموم عن السلف ، وهم الصحابة ومن بعدهم من أئمة الدين متوارث أى ثابت فقد اختلف على وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما فى المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا ، فقال على رضى الله عنه انها تعد بأبعد الأجلين ؛ لأن قوله تعالى : « والذين يتوفون فيكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ، وقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » يقتضى أنها تعد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم ، فوجب أن تعد بأبعد الاجلين احتياطا ، وقال عبدالله بن مسعود إنها تعد بوضع الحمل لاغير ، لأن قوله تعالى « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن متأخر فى النزول ... فصار لعمومه ناسخا لما تقدمه ، وهو قوله « يتربصن بأنفسهن ... » وأعلم أن كل واحد من النصين بالنسبة إلى الآخر عام من وجه خاص من وجه ، فقوله تعالى « وأولات الأحمال عام من حيث أنه لا يتناول المتوفى عنها زوجها وخاص من حيث أنه لا يتناول إلا أولات الأحمال وقوله تعالى « والذين يتوفون منكم خاص من حيث إنه لا يتناول إلا المتوفى عنها زوجها ، عام من حيث إنه يتناول الحمل وغير الحمل ، ثم قال :

و قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقائع من غير تكثير من أحد ، فانهم عملوا بقوله تعالى : يوصيكم الله فى أولادكم ، فاستدلوا به على أرث فاطمة رضى الله عنها ، حتى نقل ابو بكر رضى الله عنه : نحن معاشر الأنبياء لانورث ما تركناه صدقة ، وأجروا قوله تعالى « الزانية والزاني ، « والسارق والسارقة ، « من قتل مظلوما ، « وذروا ما بقى من الربا ، « ولا تقتلوا الهيد وأنتم حرم وقوله عليه السلام لاوصية لوارث ، « ومن ألقى السلاح فهو آمن ، « ولايرث القاتل ، « ولا يقتل والد يولد له إلى غير ذلك مما لا يحصى

٩١ — وإذا كانت دلالة العام في القرآن قطعية على المعنى السابق ، فأحاديث الأحاد لا تخصص عام الكتاب ، لأنه قد توافر له القطعية في الدلالة بعد توافر القطعية في الثبوت ، وحديث الأحاد ، وإن كان قطعي الدلالة هو ظني الثبوت ، فلا يعارضه ولا يلغى بعض أحكامه . وقد خالف في ذلك الشافعي ، ومن تبعه فانهم يخصون عام القرآن بالأحاديث ، ويضربون لذلك مثلاً بقوله تعالى : الزانية والزاني ، فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، فانها بمدلولها عامة تشمل المحسن وغير المحسن ، ولكنها خصصت بغير المحسن ، وخصصها حديث الرجم ، وهو خبر آحاد ، وليس بحديث عامة أى ليس متواتراً (١)

٩٢ — والحق أن الأمر في هذه القضية هو كما بينا من اختلاف المنزاع بين الفقهاء العراقي والفقهاء الأثرى أو بين فقهاء الرأي وفقهاء الأثر ، فإن الأولين لقلّة الأحاديث الصحيحة عندهم ولتكررة الكذب على الرسول حيث متنازع الأهواء والفرق ، ولتغليب جانب الاحتياط في قبول الأحاديث حتى لا يكونوا بمن كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أطلقوا عمومات القرآن ، ولم يخصوها إلا بما هو في مرتبتها في السند ، أو كان حديثاً مشهوراً مستفيضاً قد تلقاه العلماء بالقبول ، وليس من ينكره ،

وإذا كان العام حديثاً والخاص كذلك فإن العام يكون أولى بالعمل إذا كان متفقاً عليه ، قد تلقاه العلماء بالقبول ، كما نوهنا الى ذلك فيما خرج عليه رأى أبي خنيفة من تقديم العمل بعموم حديث : « ماسقته السماء فيه العشر » على الحديث الآخر : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » .

٩٣ — ولكن الحنفية اذ يقررون أن العام قطعي في دلالاته كالخاص ؛ ولذلك ينسخة عندهم — يذكرون أن ذلك إذا لم يخص العام . فادا خصص بدليل خاص . مقترن به مستقل عنه ، فانه تصبح دلالاته في الباقي ظنية ، وقبل أن نبين تلك القضية ،

(١) يدعى الحنفية أن هذا الحديث مشهور وليس حديث آحاد .

والحزنيات التي استنبطوا منها رأى الامام فيها ، والأدلة التي ساقوها لاثباتها نتجه إلى بيان معنى التخصيص عند الحنفية ، فان له معنى عندهم يخالفون به غيرهم .

لا يعتبر الحنفية مطلق اجتماع دليل خاص مع دليل عام موجبا لتخصيص العام ، بالخاص ، كما يقرر الشافعية ، بل لا يعتبر الخاص مخصصا للعام إلا اذا اقترن أحدهما بالآخر ، وكان الخاص مستقلا ، فاذا تراخى الخاص عن العام أو العكس كان المتأخر ناسخا للقديم ، لا مخصصا لعمومه .

ولذلك يقولون في تعريف التخصيص : « وهو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن » ويقول صاحب كشف الأسرار في بيان قيود هذا التعريف : « احترازنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ، ونحوهما ؛ إذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة ، وليس في الصفة ذلك ، ولا في الاستثناء ؛ لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت الصدر وبقولنا مقترن ، عن الناسخ ، فانه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا » .

ومن هذا الكلام تستفاد حقيقتان : إحداهما - أن الدليل الخاص لكي يثبت أنه مخصص للعام يجب أن يقترن به في الزمن ، وأنه إن تراخى عنه اعتبر ناسخاً لا مخصصاً ؛ لأنه يكون عندئذ تعارض بين دليلين ، قد عمل بأحدهما على عمومه زمنياً طال أو قصر ، ثم جاء المتأخر ، فألغى العمل به في بعض آحاده .

(ثانيتهما) أن أساس التخصيص التعارض بين نصين قد اقترنا في الزمن ، ولم يمكن التوفيق بينهما إلا باعتبار الخاص فيهما مخصصا للعام ، فالقيود اللفظية من صفة واستثناء لا تعتبر تخصيصاً ، لأنه تعارض ؛ إذ هي اجزاء متممة للكلام ، فلا تعارض بين صدره وعجزه فيهما ، ومثال التخصيص من مجرى الكلام بين الناس أن يقول : شخص : « لا تعط أحدا ، وأعط زيدا » فان الجزء الثاني من كلامه مخصص للجزء الأول ، وهو كلام مستقل مقترن به .

٩٤ - والتخصيص ليس اخراجا لبعض آحاد العام من الحكم بعد دخولها في عمومه ، إنما هو بيان إرادة الشارع الخصوص من أول الأمر ، وأن الآحاد

التي لا يشملها لفظ العام لم تدخل في ضمن الدلالة من أول الأمر ، ولقد جاء في المستصفي لبيان هذه الحقيقة ما نصه : « ان تسمية الأدلة مخصصة تجوز .. والدليل يعرف بإرادة المتكلم ، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصا ، والتخصيص على التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، وهو نظير القرينة التي تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز ،

وهذا في الحقيقة هو الأساس في الفرق بين التخصيص والنسخ ؛ اذ النسخ يغير الأحكام الثابتة المقررة ، فاذا نسخ العام أو بعضه ، فقد تغيرت الأحكام التي كانت ثابتة لبعض آحاده ، أما التخصيص فإنه منع لدخول المخصوص في عموم ما تدل عليه الصيغة .

٩٥ — وبعد بيان حقيقة التخصيص عند الحنفية نعود إلى بيان القضية التي استنبطوها من الفروع المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه ، وهي أن العام اذا خصص تكون دلالة في الباقي بعد التخصيص ظنية ، ولذلك يمكن تخصيص ذلك الباقي بمحدث الآحاد ، ولو كان العام المخصص من آيات القرآن الكريم ، بل يمكن أن يخصص بالقياس ، وما ثبت بمحدث الآحاد والقياس ظني ، فلا يخصصان الاظنيا مثلهما . ولقد استنبطوا ذلك الأصل من فروع ساقوها . وقد ذكرها صاحب كشف الأسرار ، فقال : « الدليل على أن المذهب ما ذكره الشيخ (وهو أن العام اذا خصص يكون دليلا في الجملة) أن أبا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط ، بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط ، وهذا عام دخله خصوص ، فان شرط الخيار خص منه ، واحتج على استحقات الشفعة بالجوار بقوله صلى الله عليه وسلم الجار أحق بصقبة ، وهذا عام قد دخله خصوص ، فان الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق بصقبة ، واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع مالم يقبض ، وقد خص منه بيع المهر قبل القبض ، وبيع الميراث قبل القبض ، وبيع بدل الصلح ، وأبو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس ، فعرنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجبا قطعيا ؛ لأن القياس

لا يكون موجبا قطعاً ، فكيف يكون معارضا لما يكون موجبا قطعاً ، كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله (١) .

هذا ماساقه شمس الأئمة لاستنباط ذلك الأصل ، وهو ظنية العام في دلالة على الباقي بعد تخصيصه ، وترى من هذا أن أبا حنيفة يخصص العام الذى خصص بالقياس فلا يخصصه فقط بحديث الأحاد ، بل بما هو دون حديث الأحاد في القوة ، وهو القياس ، ولم يضرب لذلك مثلاً .

ولعل حديث الربا مع آية احلال البيع يصلح مثلاً لذلك . فان الله تعالى قال : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فكان احلال البيع مخصصاً بكونه خالياً من الربا . وقوى ذلك المعنى أو دل على التخصيص قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو سعيد الخدرى : « الذهب بالذهب ، مثل بمثل ، يدا بيد ، والفضل ربا ، والملح بالملح مثل بمثل يدا بيد ، والفضل ربا ، والشعير بالشعير ، مثل بمثل ، يدا بيد ، والفضل ربا ، والتمر بالتمر ، مثل بمثل يدا بيد ، والفضل ربا ، وهذا حديث مشهور تلقاه العلماء بالقبول والعمل به ، ويخص به القرآن ، وقد اتفق العلماء على قبوله وعلوه وقاسوا (٢) الاشياء غير المنصوص عليها على المنصوص عليه ؛ فكان آية احلال البيع ، قد خصت بتخصيصين ، بتحريم الربا فى الأمور المنصوص عليها فى الحديث ، وبالتحريم غيرها مما هو فى معناها ، على اختلاف بين العلماء .

٩٦ — ولاشك أن القضية تنهى لاحالة الى أن العام الذى يخصص يصبح بعد تخصيصه دون حديث الأحاد فى الاحتجاج به ، إذ أن حديث الأحاد يقدم فى

(١) كشف الأسرار ج ١ ص ٢١٨

(٢) ان الظاهرية الذين نفوا القياس الذى لم ينص على ملته اقتصروا على الأمور المذكورة . وعامة العلماء قاسوا عليها غيرها ، واختلفوا فى العلة ، فأبو حنيفة وأصحابه قالوا ان العلة الكاملة اتحاد الجنس واتحاد التدبير بالكيل او الوزن ، فان توافرت العلتان حرم الفضل (أى الزيادة) وحرم النساء (أى تأخير أحد البدلين) وان فقد أحد الأمرين كانت العلة ناقصة ، فيباح الفضل ؛ ويحرم النساء ، وقال الشافعى إن العلة فى منع التفضل اتحاد الجنس مع الثمنية فى الذهب والفضة . وفى غيرها اتحاد الجنس مع الطعم . وعلة النساء الثمنية أو الطعم مع اختلاف الجنس ، وقال حذاق المالكية ما يقوله الشافعية ، غير أنهم اشتراطوا فى المعلومات أن تكون قابلة للتدبير

الاستدلال على القياس ولا يعارضه، بينما القياس يعارض العام الذي يدخله التخصيص ويخرج بعض آحاده من عموم لفظه ؛ وذلك لأنهم يقولون : إن النص الخاص يكون معللا ولو بعلة مستنبطة، وبعد استنباطها تكون ظاهرة، فتسرى عليها إلى غير مانص عليه من بقية آحاد العام ، فلا يدري ما يخرج منها بهذه العلة ؛ فكان ثمة شبهة في صلاحية أصل العام في دلالته، فصلاح القياس أن يكون معارضا ، وأن يكون مقديما في الأخذ، ولقد قال صاحب كشف الأسرار في ذلك : « إن إرادة التخصيص ثبتت بعلة النص، والنص ظاهر، والعلة التي هي وصفه كانت ظاهرة أيضا . فثبتت الإرادة الباطنة في الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر ، وإذا كان احتمال الإرادة ، أو جب شبهه فسقط العلم دون العمل، إلا أن خبر الواحد كان فوق هذا العام ، لأن الخبر ثابت بأصله، وإنما وقع الشك في طريقه، والشبهه في الطريق . لا تبطل أصله ، وههنا أعنى في العام إذا خصص منه شيء ، وقعت الشبهه في أصله أنه لم يتناول ، فصار نظير القياس فان القياس في أصله شبهة، من حيث يحتمل ألا يكون موجبا ، وهذا لأن النص الخاص لما كان معلولا يثبت احتمال التعدى الى ما بقى ، والاحتمال لا يسقط العمل بالأول ، ولكن يزيل اليقين ... » (١)

ومؤدى هذا كما بينا إلى أن اللفظ الخاص لا يثبت وحده، بل يثبت مع علة ، وكل ما ثبت فيه ، وذلك قدر مجهول ، قام اثباته على دليل ظاهر ، فكان ثمة شبهة في أصل الدليل أسقطت اليقين ، ولم تزل أصل العمل به ، وإذا اعتبرت الشبهة أصل الدليل كان في قوة القياس ، لأن ما في القياس من ضعف إنما يكون من شبهة عدم اتحاد طرفيه في علة الحكم .

٩٧ — هذا سياقهم . قد ساقوه في اثبات أن العام بعد تخصيصه يصبح ظنيا وهو ظاهر التطبيق في حديث الربا مع آيه احلال البيع ، لأن حديث الربا لم يخص الآية بما اشتمل عليه من بيع الأمور المنصوص عليها فقط، بل القائلون من الفقهاء،

أخرجوا من عموم آية إحلال البيع كل ما تنطبق عليه العلة التي استنبطوها ، فالحنفية أخرجوا منها كل ما ينطبق عليه التقدير بالكيل أو الوزن واتحاد الجنس ، والمالكية أخرجوا منها كل ما ينطبق وصف الطعام ، وامكان الادخار واتحاد الجنس ، والشافعية أخرجوا منها ما ذكر المالكية ، ولم يشترطوا امكان الادخار كما علمت ، وما أخرج بالعلة قدر مجهول ، فتعزى الشبهة أصل الدليل ، فيزول مافيه من يقين .

ولنا ملاحظة على ذلك الكلام ، وذلك أن الحنفية إذ يقررون أن العام قطعى في دلالاته قبل التخصيص كان عليهم أن يخرجوا منه فقط مانص عليه الخاص ، وليس لهم أن يخرجوا ما جرت فيه علة الخاص ، لأن ذلك قياس ، والقياس لا يقف أمام النص ، فلا يصلح سببا لنقض أصله ، فاعمال العلة في غير المنصوص عليه لا يستقيم مع أصل القطعية الثابتة للعام ، ولا يصلح ذلك سببا لسقوط هذه القطعية ثم دليلا على الظنية ، إذ تكون الدعوى قد أخذت مقدمة في الدليل ، إذ الدعوى هو الظنية وجواز التخصيص بالقياس ، ومقدمة الدليل هي إمكان أعمال علة النص ، وطروء الشبهة بسبب ذلك الأعمال ، إذ يكون مجهولا ما تشتمل عليه العلة ، وإعمال علة النص تخصيص بالقياس ، وهو من نتائج الدعوى .

ولو تنزلنا وسلبنا جواز اعمال العلة ، فيجب أن تكون العلة ظاهرة بحيث تكون قريبة من النص ، وإذا كانت كذلك ، كان ما تنطبق عليه معروفا في حكم المنصوص عليه ، فيكون الباقي بعد الخاص بنصه وعلمته محدودا معلوما ، فتكون الدلالة عليه قائمة ثابتة من غير شبهة ، ومواضع الخروج هو المنصوص عليه ، وما تشمله علمته معلوم غير مجهول .

٩٨ — هذه ملاحظة نبديها في هذا السياق الذى ساقه نحر الاسلام البردوى ، وتبعه فيه غيره لأثبات أن العام بعد تخصيصه يكون ظنيا ، ويكون في الاحتجاج به دون خبر الآحاد ، وكان حقا علينا أن نبديها لأن آيات كثيرة من القرآن الكريم قد خصصت ، فلو كان الاستدلال بها ضعيفا إلى حد أن القياس يخصها ،

لوقوف القياس أمام نصوص كثيرة من القرآن الكريم، ولأخرج بعض آحادها والخفية يذكرون في كتبهم كثيراً من الآيات الكريمة التي خصت، ويذكرون منها آية المواريث، فانها مخصوصة بمنع ميراث القاتل وغير المسلم، فهل آية المواريث بعد هذا التخصيص تكون فيها شبهة في الاستدلال، بحيث يمكن أن يعارضها القياس حاش لله أن يقول أحد من الفقهاء ذلك. حتى أشدهم أخذاً بالقياس، ولكنه الحرص على الدفاع عما ارتأوه قاعدة تستقيم عليها فروعهم، وتضبط بها أصول الاستنباط عند شیوخهم.

٩٩ - ومهما تكن نسبة القضايا الخاصة بألفاظ الخصوص والعموم ودالاتها من حيث القطعية والظنية إلى أبي حنيفة شيخ فقهاء العراق وأهل الرأي. فان شواهد هذه القضايا تكشف عن اتجاه أهل الرأي في الجملة، ذلك الاتجاه الذي دفعهم إليه قلة الأحاديث الصحيحة عندهم، أو شكهم في بعض ما وصل اليهم من آثار؛ فانك تراهم قد بالغوا في الأخذ بنصوص القرآن، ولم يلتفتوا إلى أحاديث واردة في موضوع الآية.

فقد قرروا أن الخاص لا يحتاج إلى بيان في موضوعه، فلم يستعينوا في بيانه إلى أحاديث واردة في بابه، لأنه في نظرهم، لا يحتاج إلى بيانها، وما أنت به يكون زيادة، فان كانت مستفيضه أو مشهورة قبلت، وإن كانت آحاداً ردت، وسلكوا ذلك المسلك، حتى في العبادات؛ وقالوا إنهم قد أخذوا شاهده من فروع كثيرة. استمسك فيها بنص الكتاب الخاص، مع وجود حديث آحاد قد يزيده بياناً، ويوضح الدقيق من معناه.

وقلنا في هذا المقام في موضعه إن أبا حنيفة لعله قد اعتمد على النص وحده؛ لأن الحديث لم يبلغه، ولو كان قد بلغه لاستعان به في بيان القرآن الكريم.

وقرروا أيضاً أن العام قطعي في دلالاته، وبسبب الاستمسك بهذه القطعية لم يلتفتوا إلى أحاديث آحاد واردة في هذا الباب، وجعلوا تلك القضية هي السبب في رد هذه الأحاديث؛ لأنها ظنية في ثبوتها، وعام القرآن قطعي في ثبوتها.

ثم هو قطعي في دلالاته أيضاً ، فكيف يقف أمامه حديث آحاد ، وساقوا لذلك الشواهد من فروع أخذ أبو حنيفة وأصحابه فيها بعموم القرآن ، ولم يلتفتوا إلى أحاديث آحاد صحيحة قد تكون مخصصة لذلك العموم ، ونقول هنا أيضاً ما قلناه في الخاص ، وهو أن أبا حنيفة لعله لم يطلع على هذه الاحاديث ، فأجرى الآيات على عمومها .

ولقد وجدناهم يقررون أن العام إذا خصص جاز تخصيصه بعد ذلك بالقياس . وذلك بلاشك توسيع لمدى القياس ، ومد لأطرافه ، فهم قد وسعوا شمول النص المخصص ، حتى تجاوزوا لفظه الى علته ، فجعلوا التخصيص به لا يقتصر على ما يشتمل عليه اللفظ ، بل إن ما تشير اليه الأوصاف وما يستنبط من علل له قوة التخصيص كاللفظ ، ولم يقتصروا على ذلك ، بل إنهم يسرون في عموم دعواهم ، حتى ليزعم هؤلاء الذين استنبطوا القاعدة أن القياس يقف موقف المعارض للنص القرآني بعد تخصيصه بأي مخصص ، وذلك إفراط في القياس من المتأخرين ، لا يصلح بياناً لما قام به المتقدمون ، ولسكنه على أي حال يكشف عن كثرة أقيستهم ..

بيان القرآن الكريم

١٠٠ - والقرآن الكريم هو مصدر المصادر لهذه الشريعة ، وينوع ينايعها ، والمأخذ الذى اشتقت منه أصولها وفروعها ، وأخذت منه الأدلة قوة استدلالها . فهو بهذا الاعتبار كل الشريعة ، وجامع أحكامها ، ولقد روى عن عبد الله بن عمر أنه قال « من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ، إلا أنه لا يوحى إليه » ، ولقد قال ابن حزم الظاهري « كل أبواب الفقه . ليس منها باب ، إلا وله أصل فى الكتاب ، والسنة تعلقه ، ولقد قال عز وجل : « ما فرطنا فى الكتاب من شيء ، ولقد كانت عائشة تقول : « من قرأ القرآن ، فليس فوقه أحد » ،

وإذا كان القرآن هو كل الشريعة ، كما يتبين من هذه النصوص وغيرها ، مما لا يتسع المقام لذكره ، فلا بد أن يكون بيانه لها بياناً إجمالياً يحتاج إلى تفصيل ، وأمراً كلياً يحتاج إلى تبين فى بعضه ، لذلك كان لا بد من الاستعانة بالسنة لاستنباط بعض الأحكام منه ، واستخراج بعض الشرائع من بين ثناياه ، ولقد قال عز من قائل : « وازلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » ،

والمستقرى للآيات القرآنية المبينة للأحكام الشرعية يجد بعض هذه الأحكام لا يحتاج إلى بيان ، مثل آية حد القذف وهى قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون » .

وكذلك الآية التى تبين اللعان وطريقته ، وهى قوله تعالى : « والذين يرمون أزواجهم . ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم ، فشهادة أحدهم أربعة شهادات بالله ، انه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ، ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله ، انه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب

الله عليها إن كان من الصادقين ، ففي هذه الآية يتبين اللعان والحال التي يجب فيها .
وقد بينت السنة الآثار المترتبة عليه .

وبعض آى القرآن المتعلقة بالأحكام يحتاج إلى بيان ، كأن يكون بجملا، فيحتاج إلى تفصيل ، أو فيه بعض الحفاء ، فيحتاج إلى تفسير ، أو تأويل ، أو يكون مطلقاً ، فيقيد ، وهكذا . . . ولقد اتفق العلماء على أن السنة هي التي تتولى البيان ، يستوى في ذلك فقهاء الرأى ، وفقهاء الأثر ، وإن كان ثمة فرق بينهما ، فهو أن فقهاء الرأى يحددون مواضع الحاجة إلى البيان في القرآن ، وفقهاء الأثر يوسعون فيه مواضع الحاجة إلى البيان من السنة ، وقد رأيت ذلك في الخاص ، وفقهاء الرأى قد اعتبروه بينا في مدلوله لا يحتاج إلى بيان ، فكل ما جاء من السنة متعلقا بموضوعه ، فهو زيادة عليه لا تقبل ، إلا إذا كانت في قوته من حيث الثبوت ، ويرى فقهاء الأثر أن كل ما صح من الآثار في موضع من المواضع التي ذكرها القرآن الكريم ، فهو مبين له مخصص لعمومه ، أو مقيد لمطلقه ، أو مبين لخاصه ، وهكذا فالخاص يحتاج إلى بيان أحيانا ، وما جاء من السنة متعلقا بموضوعه يكون بياناً له .

١٠١ — فقهاء الرأى إذن وعلى رأسهم أبو حنيفة يرون أن السنة مبينة للكتاب إن احتاج إلى بيان ، وإن كانت الحاجة إلى البيان في نظرهم أقل من الحاجة في نظر فقهاء الأثر .

ولقد تصدى الفقهاء الذين بينوا الأصول في مذهب أبي حنيفة وأصحابه لبيان القرآن ، ويستفاد من كلامهم أن بيان السنة للقرآن ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : بيان التقرير ، وهو أن يجيء البيان من السنة مؤكدا لمعنى الآية ، مقرر له ، كقوله صلى الله عليه وسلم في بيان حد رمضان بالهلal بقوله « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، أى صوموا لرؤية الهلال وأفطروا لرؤيته ، فهو مؤكد ومقرر لمعنى قوله تعالى : « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .

والقسم الثاني : بيان التفسير ، وهو بيان مافيه خفاء كالمجمل في القرآن ، والمشارك فيه . ومن بيان المجمل بيان الصلاة ، وبيان الزكاة ، وبيان الحج ، ففي هذه العبادات كان القرآن الكريم مجملا ، قد أمر بالصلاة ، ولم يبين أركانها ، وأوقاتها ، وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بالعمل ، وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » وأمر بالزكاة ، وتولت السنة البيان ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في زكاة النقيدين : هاتوا ربع عشر أموالكم ، وبين زكاة النعم وزكاة الزرع بكتب أرسلها لولائه ، وأحاديث ماثورة . وكذلك الحج جاء في القرآن مجملا ، وبيئت السنة النبوية مناسكه .

ومن المجمل الذي بينته السنة آية السرقة ، وهي قوله تعالى : « والسارق يقطع به ، وفي شروطه ، وفي الجزء الذي يقطع ، وقد بينت السنة ذلك .

ومن المجمل الذي بينته السنة أيضا عند الحنفية آية الربا ، وهي قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فانهم يذكرون أن السنة بينت حدوده ، وما يكون فيه من الأموال .

ومن المشترك^(١) الذي بينته — القروء في قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فهي تحتل أن يكون المراد منها الأطهار ، وتحتل أن يكون المراد منها الحيضات ، وقد استبان من السنة الماثورة أن المراد الاطهار فقد قال صلى الله عليه وسلم : « طلاق الأمة ثنتان . وعدتها حيضتان » فتبين من هذا أن المراد من القروء الحيضات لا الأطهار ، وإلا كانت عدة الأمة طهرين وما قال عليه السلام « عدتها حيضتان » .

هذا النوع من البيان يجوز متصلا بالمبين ، ويجوز منفصلا ، ويجوز متراخيا في الزمان ، ومقارنا ، ولكن لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل ؛

(١) المشترك هو اللفظ الذي يدل على أحد معنيين أو معان بأصل وضده كلفظ عين ، فانها بأصل الوضع اللغوي تطلق على الباصرة ، وعلى العين الجارية ، وعلى الذئب ، وكلفظ القروء ، فانه يطلق على الحيض ، وعلى الطهر

لأن ذلك يكون تكليف مالا يطاق ، إذ العمل بما فيه خفاء غير ممكن ، فالمطالبة به مطالبة بمحال ، وذلك غير جائز في نظر جمهور الأصوليين .

يبد أن تخصيص العام لا يجوز متراخياً عند الحنفية ، لأنه يبان أن المراد للفظ العام بعض آحاده ؛ فهو نقل اللفظ من العموم إلى الخصوص ، والمخصص هو قرينه ذلك ، فيجب أن تكون متصلة به غير متراخية عنه ، ولأن العموم عند الحنفية مثل الخصوص في إيجاب الحكم ، فإذا تأخر ، فقد وجب العمل به ، فهو بعد ذلك مبطل لجزء من العام بعد العمل به ، وذلك نسخ لا تخصيص ، وهو تبديل لا تفسير .

ولقد فرق علماء الأصول بين بيان المجمل والمشارك ، وتخصيص العام بأن الأول بيان محض أو تفسير محض ، لأن اللفظ من غير ذلك البيان لا يوجب العمل لما فيه من خفاء أو احتمال . أما الدليل المخصص للعام ، فليس بياناً من كل وجه : لأن العام في ذاته لا احتمال في دلالاته ، ولا خفاء في معناه وشموله فكان المخصص له أشبه بالمعارض ، فكان بياناً من وجه ومعارضة من وجه ، فلترجيح جانب البيان على جانب المعارضة اشترط الاتصال أو عدم التراخي الزمني ، ولقد قال في هذا المعنى شمس الأئمة مانصه : « بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه ، وهو كون اللفظ محتملاً غير موجب للعمل بنفسه ، واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيراً أو إعلماً لما هو المراد به ، فيكون بياناً من كل وجه ، ولا يكون معارضاً ، فيصح مفصلاً . فأما دليل الخصوص فليس بياناً من كل وجه ، بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجباً للعمل بنفسه فيما تناوله ، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط ، فيصح موصولاً على أنه بيان ، ويكون معارضاً ناسخاً للحكم الأول إذا كان مفصلاً ، ^(١) .

(القسم الثالث) بيان التبديل ، وهو النسخ ، ونسخ القرآن بالقرآن جائز عند الحنفية ، ونسخ القرآن بالنسبة أيضاً جائز إذا كانت ثابتة بالتواتر أو مشهورة مستفيضة ، والكلام في ذلك النوع من البيان هو الكلام في النسخ بأحكامه

وشروطه ، ولا نعرض لذلك في بحثنا هذا :

١٠٢ — هذا كلام علماء الأصول الحنفية وهذه الضوابط قد استنبطوها من شتى الفروع الفقهية التي تبين أحكامها مقدار اعتماد أئمة المذهب الحنفي الأولين أبي حنيفة وأصحابه على السنة في بيان القرآن الكريم ، وإن ذلك أصل مقرر مجمع عليه ، لا يمكن أن يجحد عنه فقيه قد اتسعت نواحي استنباطه ، وكثرت الفروع التي أثرت عنه كأبي حنيفة رضي الله ، فأن اعتماد المستخرج لأحكام القرآن على السنة أمر بدهي ما دام القرآن كلياً في جملة أحكامه ، ولذلك قال الشاطبي في موافقاته : لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه ، دون النظر في شرحه وبيانه ، وهو السنة ، لأنه إذا كان كلياً ، وفيه أمور كلية ، كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها ، فلا محص عن النظر في بيانه ، (٢) .

(١) راجع كشف الأسرار الجزء الثاني ص ٨٣٠

(٢) الموافقات الجزء الثالث .

٢ - السنة

١٠٣ - هذا هو الأصل الثاني الذي اعتمد عليه أبو حنيفة رضى الله عنه في استنباطه، وهى تلى الكتاب فى مرتبة، لأن الكتاب هو عمود هذه الشريعة وأصلها وينبوعها، ومنه تبين أن السنة مصدر من مصادرها، وهى بهذا متأخرة عنه فى الاعتبار، ثم هى مبيته لـكلية، والمبين متأخر عن المبين، فهو له خادم، وهو منه بمنزلة التابع من المتبوع، والآثار متضافرة فى تأخر السنة عن الكتاب فى الاستدلال، فحديث معاذ يثبت ذلك، إذ سأله النبي صلى الله عليه وسلم بهم تحكم، قال بكتاب الله، قال: فأن لم تجد؟ قال بسنة رسول الله، قال فأن لم تجد، قال أجهت رأيي،، ولقد كتب عمر رضى الله عنه إلى شرح القاضى: «إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله، فأن أتاك ما ليس فى كتاب الله فاقض بما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن ابن مسعود أنه قال: «من عرض له منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله، فأن جاءه ما ليس فى كتاب الله، فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم»، ومثل ذلك روى عن ابن عباس رضى الله عنه.

هذه حقيقة مقررة فى المأثور عن أبي حنيفة، وقد صرح هو بها، كما بينا فى صدر كلامنا فى أصول الاستنباط عنده، ولقد وجدنا الحنفية يفرقون بين أمر ثابت بالقرآن إذا كانت الدلالة قطعية، وأمر ثابت بالسنة الظنية، والثابت بالقرآن من الأوامر فرض، والثابت بالسنة الظنية من الأوامر واجب، وكذلك النهى، فالمنهى عنه فى القرآن حرام إذا لم يكن ممة ظن فى الدلالة، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريرية مها تكن الدلالة، وذلك لتأخر مرتبة السنة الظنية عن القرآن من حيث الثبوت من جهة، والاستدلال بها على الأحكام من جهة أخرى.

١٠٤ - ولقد كانت معركة بين الفقهاء فى مقدار اعتماد أبي حنيفة فى استنباطه الفقهى على السنة، حتى لقد زعم بعض الذين نقصوا من مقدار ذلك الاعتماد أنه كان يقدم القياس على السنة.

وإن تحرير ذلك يحتاج إلى شيء غير قليل من البحث ، وتتبع الفروع ، والآثار التي رواها ، وآرائه الفقهية في موضع المروي أخالفه أم وافقه ، وإن خالفه فعن جهل ؟ لأنه لم يصل إليه ، وإن كان خالفه بعد علمه به أعن أصل من كتاب وسنة أخرى مستفيضة أم عن غير أصل ، وإن ذلك يحتاج إلى جهد كبير ، وإن بيانه بإنصاف فيه بيان كامل لعقل أبي حنيفة الفقهى ، والمميزات التي امتاز بها فقهه ، وما كان مثار القول حوله ، ما بين قادح ومادح . وقبل أن نتجه إلى ما قرره علماء الأصول الذين عنوا باستخراج أصول ذلك الأمام الجليل ، وتعرف من فروعه مقدار اعتماده على السنة في استنباطه . نسارع بنى الاتهام الذي اتهم به ، وهو تقديمه القياس على الخبر ، ورفضه للأحاديث التي صحت عند بعض العلماء .

لقد رمى أبو حنيفة رحمه الله تعالى في حياته بمخالفة السنة ، وأكثر الذين أرادوا انتقاص قدره بعد وفاته من ذكر ذلك ، ولقد نفي هذه التهمة عن نفسه ، فقد كان رحمه الله يقول : « كذب والله واقترى علينا من يقول : إننا نقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس ، »^(١) ففي هذا النص يضع أبو حنيفة الأمر في موضعه ، فهو يقول إنه لا يلجأ إلى القياس إلا عند عدم العثور على النص ، فإن عثر عليه ، لم يكن ثمة حاجة إلى قياس .

بل لقد صرح رضى الله عنه بأنه كان لا يقيس إلا عند الضرورة الشديدة ، فقد كان يقول « نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة ، وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة ، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به ، »^(٢) .

ويقول في رواية أخرى : « إنا نأخذ أولاً بكتاب الله ثم بالسنة ، ثم بأقضية الصحابة ، ونعمل بما يتفقون عليه فإن اختلفوا قسنا حكماً على حكم بجامع العلة بين المسألتين ، حتى يتضح المعنى ، »^(٣) .

(١) الميزان للشعراني ص ٥١

(٢) الكتاب المذكور

(٣) الكتاب السابق

وروى عنه رضى الله عنه « إنا نعمل أولاً بكتاب الله ، ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم بأحاديث أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم .

وكان يقول : « ماجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين بأبي وأمى ، وليس لنا مخالفته ، وما جاء عن أصحابه تخيرنا ، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال ،

ويروى أن أبا جعفر المنصور كتب اليه : « بلغنى أنك تقدم القياس على الحديث ، فرد عليه أبو حنيفة برسالة جاء فيها : « ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين إنما أعمل أولاً بكتاب الله ، ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم بأقضية أبي بكر وعمر ، وعثمان ، وعلى رضى الله عنهم ثم بأقضية بقية الصحابة ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا ، وليس بين الله وبين خلقه قرابة ،^(١)

١٠٥ — هذه نصوص صريحة مروية عن الامام أبي حنيفة ، وقد بلغه الاقتراء عليه ، فرد الفرية وأنكرها ، وبالغ في انكارها ، وسجل ذلك في رسالته إلى الخليفة ولذلك نقرر أنه ليس من مذهبه تقديم القياس على الحديث ، بل نستطيع أن نقرر مطمئنين إلى أنه ليس أحد من فقهاء المسلمين يقدم القياس على الحديث الصحيح ، ولقد ترفض الرواية ، ولا يقبل كلام الراوى إذا خالف أصلاً من أصول الدين ، أو ناقض القرآن الكريم ، وليس معنى ذلك ترجيح القياس على الحديث ، والأخذ بالقياس دون الحديث ، بل مؤداه ومرماه عدم تصديق الرواية لمخالفتها أصلاً مقطوعاً بأنه من أحكام الدين ، ونسق الاستنباط الفقهي الأليق أمام الأصل القطعي ، الأصل الظنى ، بل يؤخذ بالقطعي ، ويحكم بعدم صحة النسبة في الظنى ، ولذلك فضل بيان نذكره عند الكلام في أخبار الآحاد .

١٠٦ — ولنتجه لبيان ما كان يقبله الامام من الأحاديث وما كان يرده .

لقد قسم علماء الحديث والأصول الأحاديث بالنسبة لعدد رواياتها ، إلى ثلاثة

أقسام : أحاديث متواترة ، وأحاديث مشهورة ، وأحاديث آحاد ، أو أخبار الخاصة كما جرى بذلك التعبير في القرن الثاني الهجري عن أخبار الآحاد .

والمتواتر من الأخبار والأحاديث فسرهُ غير الإسلام ، بأن يرويه قوم لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ، لكثرتهم وعدالتهم ، وتباين أماكنهم . ويدوم هذا الحد ، فيكون آخره ، وأوسطه كظرفيه ، وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس ، واعداد الركعات ، ومقادير الزكوات ، وما أشبه ذلك ^(١) .

والأحاديث المتواترة بالمعنى موجودة ومتفق عليها . أما الأحاديث المتواترة المروية بالنص فهي نادرة ، وليس بمتفق على تواترها ، وقد ادعى التواتر باللفظ في قوله صلى الله عليه وسلم : « من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار » . ومن الأحاديث المتفق على تواترها معناها « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، فهجرته لما هجر إليه » .

والحديث المتواتر يوجب العلم اليقين ، وقد قال الكثيرة من العلماء إن العلم الحادث من المتواتر ، كالعلم الناشئ من العيان ، وقالت طائفة : إن المتواتر من الأخبار يوجب علم طمأنينة ، لا يقين ، ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك أو يعتربه وهم ، وقالوا في توجيه رأيهم إن المتواتر صار جمعا بالآحاد ، وخبر كل واحد محتمل للكذب حال الانفرد ، وبانضمام المحتمل إلى المحتمل لا ينقطع الإجماع ، إذ لو انقطع الاحتمال ، واستحال الكذب حال الاجتماع ، لانقلب الجائر ممتنعا ، إذ ينقلب الكذب الذي كان جائزا مستحيلا وممتنعا ، وذلك باطل ، فما يؤدي إليه باطل ، وهو انقطاع احتمال الكذب ، ولقد يؤيد ذلك التفكير المنطقي ، الواقع العملي ، فقد وجدنا إنما تتفق على قبول أخبار غير صادقة ، وتواتر بين جموعها ، ويتلقاها الخلف عن السلف ، مع بطلانها ، وقيام الدليل على كذبها .

(١) الجزء الثاني من أصول غير الإسلام على هامش ج ١ من كشف الأسرار ص ٦٨١ ولقد ذكر فيه ما يفيد واشتراط العدالة ، واشتراط تباين البلدان ، وقال قوم بعدم اشتراط العدالة ، والجمهور على أن تباعد الأئمة ليس بشرط ، بل يكون التواتر ، ولو كان الجمع في بقعة واحدة .

وقد احتج الجمهور على قولهم إن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني، كالعلم بالعيان، بأن الناس تواضعوا على ذلك بمقتضى فطرهم، فإن الناس يعرفون آباءهم بالأخبار المتواترة، كما يعرفون أبناءهم بالعيان، ويعرفون بالتواتر نشأتهم صغارا، ثم صيرورتهم كبارا، كما يرون ذلك عيانا في أولادهم، ويعرفون جهة الكعبة بالخبر المتواتر. كما يعرفون جهات منازلهم بالعيان.

وقد أثبت التحقيق المنطقي صحة ما تواضع الناس عليه منذ القدم؛ وذلك لأن الناس خلقوا على مشارب متباينة وطبائع مختلفة، لا يتفقون، فإن اتفقوا في خبر فأما عن سماع، أو اختراع؛ واتفاقهم على الاختراع باطل؛ لأن كثرتهم وعدم احصائهم تحيل اتفاقهم فيما يخترعون، فلم يبق إلا أن الاتفاق كان مبنيًا على السماع، وبذلك يثبت العلم قطعاً بالخبر المتواتر^(١)

والأحاديث المتواترة هي بلا ريب حجة عند أبي حنيفة رضي الله عنه، لم يعرف عنه رضي الله عنه، أنه أنكر خبرا علم تواتره. وأنى يكون ذلك.

١٠٧ — والأحاديث المشهورة، هي الأحاديث التي تكون الطبقة الأولى أو الثانية فيها آحادا، ثم تنتشر بعد ذلك، وينقلها قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولقد قال صاحب كشف الأسرار والاعتبار في الاشتهار في القرن الثاني والثالث، ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة، فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون، ولا تسمى مشهورة، فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب،

(١) راجع هذه الأدلة في كشف الأسرار وأصول فخر الإسلام الجزء الثاني ص ٦١٣، هذا وقد قال بعض العلماء إن التواتر يفيد العلم اليقيني، ولكن لا على سبيل الضرورة، كالعيان، بل على سبيل الاستدلال كالعلم بوحداية الله تعالى نلت بالاستدلال، لا بالمعاني، وحججهم أن العلم به لا يحصل إلا بعد أن يعلم أن الخبر عنه أمر خسوس، وأن الخبرين عنه جماعة لاحتمال لهم على التواطؤ على الكذب، وأن يعلم أن ما كان كذلك لا يكون كذبا، فلزم منه الصدق. وأن العلم بالتواتر لو كان ضروريا كالعيان ما اختلفوا فيه، كما لم يختلفوا في أن الشيء أعظم من جزئه، وأن الموجود لا يكون معدوما، وحيث اختلفوا فيه علمنا أنه مكتسب بمنزله ما يثبت من العلم بالتبوة عند معرفة المعجزات، راجع كشف الأسرار.

هذا هو تعريف المشهور أو المستفيض عند علماء الحديث ، وعلماء الأصول ، وقد اختلفوا في حكمه ، فقال فريق إنه كحديث الآحاد لا يفيد إلا الظن ، ويكتفى فيه بالعمل ، وذهب بعض علماء التخريج في المذهب الحنفي إلى أنه مثل المتواتر ، فثبت به اليقين ، ولكن بطريق الاستدلال ، لا بطريق العلم الضروري ، كالعيان ، وذهب فريق آخر من المخرجين أيضاً في مذهب أبي حنيفة وأصحابه إلى أنه يوجب علم الطائفة لا علم يقين ، فهو دون المتواتر ، وفوق خبر الواحد ، حتى تجاوزت به الزيادة على كتاب الله تعالى .

وترى من هذا أن علماء التخريج على مذهب أبي حنيفة وأصحابه قد أجمعوا على أن المشهور يزداد به على كتاب الله تعالى ، إذ أنه في مرتبة أقوى من أحاديث الآحاد المطلقة ، ولكنهم اختلفوا : أهو يصل إلى مرتبة المتواتر في إفادة العلم اليقيني ، أم لا يصل إلى مرتبته ، وقد اتفقوا على قدر الاستدلال به فيزاد به على النص . ومن الزيادة التي ثبتت بأحاديث مشهورة حد الرجم ، فقد ثبت بحديث مشهور عندهم ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « والثيب بالثيب جلد مائة ، ورجم بالحجارة » ، وبالخبر المشهور من أن النبي صلى الله عليه وسلم رجم ماعزاً لما زنى ، والمسح على الخفين ثبت بما روى مشهوراً عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه مسح على الخفين ، واشترط التابع في صوم كفارة اليمين ثبت بما روى ابن مسعود .

وترى من هذا أن الفروع الفقهيّة في مذهب أبي حنيفة قد أدت المخرجين فيه إلى أن يحكموا بأنه كان يرفع المشهور إلى مرتبة اليقين ، أو مرتبة قريبة من اليقين ، حتى إنه يصل إلى درجة تخصيص القرآن الكريم والزيادة به على أحكامه ، ولم يكن اختلاف هؤلاء المخرجين في قوة المشهور من حيث اليقين كالتواتر ، بمؤثر في أحكام الفروع المرورية .

١٠٨ — وحديث الآحاد ، أو خبر الخاصة كما يسميه الشافعي ، ومن كان في عصرة ، هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو الأكثر من ذلك ، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة ، واتصال أحاديث الآحاد إلى النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو

(١٨) (أه حنيفة)

على سبيل الظن الراجح ، لا على سبيل العلم اليقيني ، ولذلك يقول العلماء فيه إنه يتصل اتصالاً فيه شبهة ، ويقول صاحب كشف الأسرار : « الاتصال فيه شبهة صورة ومعنى ، أما ثبوت الشبهة فيه صورة ، فلأن الاتصال بالرسول لم يثبت قطعاً ، وأما معنى فلأن الأمة ما تلقت بالقبول... ولا عبرة للعدد فيه ، يعني لا يخرج عن كونه خبر آحاد ، وإن كان راوى الخبر متعدداً بعد أن لم يبلغ درجة التواتر أو الاشتهار ، (١) »

١٠٩ — وهذه الشبهة في أحاديث الآحاد وجد في عصر الاجتهاد من أنكروا الاحتجاج بها (٢) ، لكثرة من كذبوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولاختلاط الصحيح بغير الصحيح من الأخبار ، وهذه الشبهة في الاتصال بالنبي مع ذلك الاختلاط ، وقد ذكر الشافعي أنه ناقش هؤلاء الناس بالبصرة ، والبصرة كانت عش الاعتزال في القديم ، وكانت بها التحل المختلفة والفرق المتباينة ، ولا بد أن القائلين هذا القول كانوا قبل الشافعي أيضاً ، وكانوا في عصر أبي حنيفة رضى الله عنه ، إذ أن الاضطراب في الأقوال وكثرة الكذب على الرسول ، وعدم تمييز الصحيح من غير الصحيح ، كان في عصر أبي حنيفة أشد وأقوى ، ولم يكن في عصره قد تم وضع الموازين الضابطة ، ولا جمعت الصحاح من الأخبار ، وكان أهل الأهواء شيعاً وفرقا ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، والأمة تعصم بفقائها ومحدثها ، وعندهم تجد منجاتها ، واطمئنتانها ، وهم يحصون لها الحق في وسط هذا الديجور المظلم .

ولذلك كان رأى جمهور الفقهاء قبول حديث الآحاد من الثقة العدل ، والاحتجاج به في العمل دون الاعتقاد به ، لأن الاعتقاد يجب أن يبنى على أدلة

(١) كشف الأسرار الجزء الثاني ص ٩٩٠ .

(٢) قد ذكر الشافعي في جماع العلم ان الذين ناقضوه كانوا بالبصرة ، وقد وجدنا العلماء ينسبون إلى الجبائي ، وهو من شيوخ الاعتزال في القرن الثالث وأول القرن الرابع نفي الاحتجاج به عقلاً ، وشبهه أن واضع الشريعة وهو الله سبحانه وتعالى قادر على أن تبلغ الشريعة إلى الناس بطريق لا شبهة فيه ، فيكون من مقتضى التبليغ ابتائه بغير طريق الآحاد ، ورفض بعض الشيعة الاحتجاج بحديث الآحاد بدليل من السمع ، لا من العقل وهو قوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم ، » .

يعينية لا شبهة فيها ، إذ الاعتقاد علم جازم قاطع عن دليل ، وذلك لا يكون بدليل ظني فيه شبهة . أما العمل فينبى على الرجحان ، ويكفى فيه نفي الاحتمال الناشئ عن دليل ، لا نفي مطلق احتمال ، وكور الراوى عدلا ثقة يغلب جانب الصدق على جانب الكذب ، فيكون احتمال الكذب غير ناشئ عن دليل ، واحتمال الصدق يؤيده الدليل ، فيكون العمل على مقتضاه ؛ هكذا يسير الناس فى أقضيتهم ، وهكذا يسير الناس فى معاملاتهم ، وهكذا يسرون فى أعمالهم ، ولو كانت الأعمال لا تستقيم إلا إذا بنيت على أدلة لا شبهة فيها لتعطلت الأمور ، وما استقامت أمور الناس ، وما حكم بحق ولا دفع باطل .

١١٠ — ولقد كان أبو حنيفة رضى الله عنه من أول الفقهاء قبولاً للأحاديث الآحاد محتج بها ، ويعدل آراءه على مقتضاها ، إن وجد حديثاً يخالفها ، وقد روينا لك كيف رجع عن رأيه فى أمان العبد ، لما بلغه فتوى عمر رضى الله عنه ، فإذا كان ذلك شأنه مع فتوى صحابى رويت له عن طريق آحاد ، فكيف يكون الشأن فى حديث للنبي صلى الله عليه وسلم يروى عن ذلك الطريق ، ولسنا نريد أن نضرب الأمثال على أخذه بأحاديث الآحاد وقبولها ، فبين يدي القارىء كتاب الآثار لأبى يوسف ، وكتاب الآثار لمحمد رضى الله عنهما ، وإن نظرة عاجلة لهذين الكتابين ترى القارىء كيف كان أبو حنيفة يقبل أحاديث الآحاد ، ويروىها ، ويبنى فقهه عليها ، يأخذ بنصها ، ويستخرج علل الأحكام من بين ثناياها ، ثم يقيس عليها ما طاب القياس ، وما استقام أمر الناس عليه ، وإنا نحيل القارىء الكريم عليهما ، وهما كتابان صادقا النسبة لا شك فيما .

ولقد كان أبو حنيفة يقرر ذلك بين تلاميذه ، ويأخذونه عنه ، وقد رأينا الإمام محمداً فى الأصل يبسط الأدلة من الآثار الصحاح فى إثبات الاحتجاج بخبر الواحد ، وهو كما يعلم كل ملم بأصول المذهب الحنفى ينقل المذهب ، ويصور التفكير فيه أدق تصوير ، ولقد ذكر طائفة من أخبار الرسول ، وأخبار الصحابة ، تثبت كيف كان الصحابة يأخذون بأخبار الآحاد ويقرهم النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يستنكر

أحد الأخذ بأخبار الأحاد من بعد وفاته ، وإن كان بعضهم يحتاط أحيانا فيستوثق من خبر المخبر بأخر يركيه ، أو ييمين يستوثق بها ، ولعل ذلك كان ليظمن قلبه ؛ وقد ذكر كله في باب الاستحسان من الأصل .

ولنقبس لك قبسه صغيرة منه ، تبين لك كيف كان الفقه العراقي يعتمد على أحاديث الأحاد :

لقد روى محمد رضى الله عنه خبر المغيرة بن شعبة في توريث الجدة ، إذ أنه شهد بين يدي أبي بكر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى الجدة السدس ، فقال أنت معك بشاهد آخر ، فجاء محمد بن سلبة ، فشهد على مثل شهادته ، فأعطاهما أبو بكر رضى الله عنه السدس ، وهذا أمر من أمور الدين قبل فيه خبر الأحاد ، وإن كان قد طلب تأكيده بشاهد آخر .

ويروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، شهد عنده أبو موسى الأشعري رضى الله عنه ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع ، فقال أنت معك بشاهد آخر ، فشهد أبو سعيد الخدري رضى الله عنه بمثل شهادته .

ويقول محمد رضى الله عنه في التعليق على هذين الخبرين بالنسبة لطلب أبي بكر شاهدا ، وطلب عمر شاهدا ، إنما فعلاه للاحتياط ، والواحد يجزى .

ولقد استدلل رضى الله عنه على قبول خبر الواحد في أمور الدين أيضاً بحديث عمر رضى الله عنه في ميراث المرأة من دية زوجها ، فقد كان لا يورثها منها ، حتى شهد عنده الضحاک بن سفيان الكلابي رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه أن ورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها أشيم ، فأخذ بقوله .

ولقد روى محمد أيضاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث دحية الكلبي إلى قيصر بكتابه يدعو إلى الاسلام ، فكان حجة عليه ، ويروى قول علي رضى الله عنه : « كنت إذ أستمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا ، فحدثني به غيره أستخلفه على ذلك ، وحدثني أبو بكر رضى الله عنه ، وصدق أبو بكر ، يروى قول علي هذا ، ثم يبين مسألة اليمين ، فيقرر أنه مذهب تفرده على رضى الله عنه ، فإنه

كان يحلف الشاهد ، ويحلف المدعى مع البيئنة ، ويحلف الراوى ، فكأنه كان يقول إن خبره يصير مزكى يمينه ، كالشهادات فى باب اللعان ، من كل واحد من الزوجين ، ومن لم يعصم من الكذب لا يكون خبره حجة ما لم يصر مزكى يمينه إلا أبا بكر رضى الله عنه ، فإن تسمية رسول الله صلى الله عليه وسلم إياه بالصدىق كافية فى جعل خبره مزكى .

١١١ — هذا جزء قليل مما ساقه الامام محمد رضى الله عنه فى إثبات أن أخبار الواحد تقبل فى أمور الدين ، فيثبت بها الهلال ، ويثبت التحريم ، والتحليل ، وإن ذلك أمر مقرر فى مذهب أبى حنيفة أملاه على تلاميذه ، ووافقوه عليه ، وأخذوا به ، فأخبار الآحاد من الناس مقبولة فى شئون الدين من التحليل والتحريم ، وقد ساق الامام محمد ما ساق من الأخبار التى رويها لك بعضاً قليلاً منها ، لتأيد هذه القضية وإثباتها ، وإذا كانت أخبار الآحاد مقبولة فى شئون الدين عند أبى حنيفة ، فليس من المعقول ألا يقبل أحاديث الآحاد فى الاستنباط ، وقد تروى بعدة طرق .

١١٢ — وبذلك يتبين من فروع الفقه المروى عن أبى حنيفة وأصوله أنه كان يأخذ بأحاديث الآحاد ، ويتخذ منها سناداً لأقيسته وأصولها ، ولقد كان أبو حنيفة وأصحابه ، والحنفية من بعدهم ، يشترطون فى الراوى ما اشترطه سائر الفقهاء وجميع المحدثين ، وهو العدالة والضبط ، ولكن الحنفية شددوا فى تفسير معنى الضبط بأكثر مما شدد غيرهم ، فإنك ترى تفسيره فى أصول فخر الاسلام البزدوى تفسيراً دقيقاً ، إذ يقول :

« وأما الضبط فإن تفسيره هو سماع الكلام ، كما يحق سماعه ، ثم فهمه بمعناه الذى أريد به ، ثم حفظه ببذل المجهود له ، ثم الثبات عليه بمحافظته حدوده ، ومراقبته بمذاكراته على إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه . . . وهو نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة ، والثانى أن يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشريعة ، وهذا أكملها ، والمطلق من الضبط يتناول الكامل ، ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الأول من الضبط ؛ ولهذا قصرت رواية

من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح، اه المراد منه (١) وترى من هذا أنهم يفسرون الضبط تفسيرا دقيقا، ويجعلون معناه الكامل شاملا لفقه الراوى، ولكنهم لا يعتبرون فقه الراوى شرطا لقبول روايته، بل أساسا في الترجيح، فإذا تعارضت روايتان: إحداهما من راو فقيه، والأخرى من راو غير فقيه، يؤثرون رواية الفقيه، لأنه أضبط، وأشد تحريبا، وأكثر فهما للدين.

وقد وجدنا الترجيح بفقه الراوى يحىء على لسان أبى حنيفة في مجادلته مع الأوزاعى، ولننقل لك المناظرة كما رويت، وها هى ذى :

« روى سفيان بن عيينة، قال : اجتمع أبو حنيفة والأوزاعى فى دار الحياطين بمكة، فقال الأوزاعى لأبى حنيفة: ما لكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع، وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول الله عليه وسلم أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع، وعند الرفع. قال: كيف؟! وقد حدثنى الزهرى عن سالم، عن أبيه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وعند الركوع، وعند الرفع. فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد، عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه، إلا عند افتتاح الصلاة، ولا يعود إلى شيء من ذلك. فقال الأوزاعى أحدثك عن الزهرى عن سالم، عن أبيه، وتقول حدثنا حماد عن إبراهيم، فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهرى، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صحبة، فالأسود له فضل كثير...، ولقد رويت العبارة الأخيرة برواية أخرى وهى: « إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت إن علقمة أفقه من عبد الله بن عمر، وعبد الله هو عبد الله (٢)، ، وعبد الله هو ابن مسعود، أى أن مكاتبه هى التى لا يساميه أحد من المذكورين فيها.

(١) أصول فخر الإسلام الجزء الثانى ص ٧١٧ .

(٢) حجة الله البانغة للدهلوى الجزء الأول ص ٣٣١ .

وهذه المناظرة تدل على أن أبا حنيفة كان يلاحظ فقه الراوى عند الترجيح ، فهو يقدم رواية الألفقه على من دونه فقهها ، ولذلك تقصر رواية غير الفقيه عن أن تعارض رواية الفقيه ، إذ الأول أشد وعيا ، وأقوى ضبطا ، وأكمل إدراكا ، وأولى بالاتباع .

وإن هذه المناظرة لتومىء بإشارتها من جهة ثانية إلى تعصب كل فقيه للحدثين الذين تلقى عليهم ، وروى عنهم ، وهو منشأ التعصب الأقليمي ، أو بعبارة أدق منشأ انحياز كل إقليم بطائفة من الأحاديث أخذت عن رواة الذين تلقوا عن بعض الصحابة الذين نزحوا الى هذا الأقليم .

ولقد علل شمس الأئمة السرخسى قلة الرواية عند أبي حنيفة بتشديده في أمر الضبط ، وتأسيسه بالسلف الصالح الذين كانوا يقولون من الرواية ، ولذلك قال : « قلت الرواية عند أبي حنيفة رحمه الله ، حتى قال بعض الطاعنين إنه لا يعرف الحديث ، وليس الأمر كما ظنوا ، بل كان أعلم عصره بالحديث ، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته ، ^(١) .

١١٣ — أبو حنيفة إذن يقبل خبر الآحاد ، ولا يتردد في قبوله ، ولكنه يشدد ، كما يستنبط فقهاء مذهبه في أمر ضبط الراوى ، ويرجع الروايات عند التعارض بفقه الرواة ، فيرجح حديث الفقهاء من الرواة على حديث غيرهم ، وحديث الألفقه على حديث من دونه .

ولكن القضية التي اختلف فيها العلماء ، هي موقف أبي حنيفة إذا تعارض خبر الآحاد مع القياس ، أيرد خبر الآحاد ، لمخالفته القياس ، وتعتبر هذه المخالفة علة في الحديث ؟ أم يقبل الحديث ، ويهمل القياس ، لأنه لا قياس بجوار النص ؟ أم يقبل الحديث من الراوى الفقيه ، ويرده من غيره ؟ أم يقبل بشرط ألا ينسد باب الرأى ؟

هذا معترك من الآراء ، وقد اختلف العلماء أولا بشأن خبر الآحاد المتعارض

(١) كشف الاسرار الجزء الثاني ص ٧١٨ .

مع القياس ، أو مع أصل عام من الأصول المعروفة في الفقه الاسلامي ، واختلف العلماء ثانياً في حقيقة موقف أبي حنيفة ، وأى رأى منها يعد رأيه ، ولن يذكر الاختلاف الأول ببعض البيان ، ثم نخرج على الاختلاف الثاني ، ثم نتجه مستعينين بالرواية إلى تعرف رأى أبي حنيفة .

١١٤ — لقد اختلف العلماء كما رأيت ، فقال بعضهم وهم فقهاء الأثر ، إن خبر الأحاد مقدم على القياس ، لأن الرأى لا يكون إلا حيث لا نص ، وقد وجد النص ، فلا مجال للرأى ، ولأن الرأى لا يكون إلا في حال الضرورة ، والضرورة تدفع بوجود أثر منسوب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأن القياس ظني ، وحديث الأحاد ظني في ثبوته ، وإذا تعارض ظني منسوب إلى الرسول بظني منسوب إلى الفقيه ، فالمنطق يوجب ترجيح المنسوب إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ولأن كبار الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، وكبار التابعين من بعدهم ، كانوا يرجعون عن آرائهم ، إذا نقل اليهم حديث يخالفها ، فعمد رضي الله عنه ترك رأيه في عدم توريت المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك الكلبي ، وترك ابن عمر رأيه في المزارعة بالحديث الذي رواه رافع بن خديج ، ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغنّة على البائع عند الرد بالعيب ، عند ما روى له قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الخراج بالضمان » ، ونظائر أكثر من أن تحصى .

هذا مسلك عامة فقهاء الأثر ، لا يجعلون للرأى مجالاً عند وجود حديث ، ولو كان من أخبار الأحاد ، ولا يشترطون فقه الراوى ، ولا موافقة القياس ، ولو كان ضعيفاً ، وقد سلك ذلك المسلك الشافعي من بعده ، وبينه في الرسالة بياناً كاملاً ، ولذا أخذ بأحاديث كثيرة رد بعضها مالك لمخالفته بعض الأصول العامة ، أو القواعد المعروفة ، من تتبع مجموع آيات القرآن والأحاديث المشهورة ، وقال ذلك القول من فقهاء الحنفية الشيخ أبو الحسن السرخي .

١١٥ — وقال عيسى بن أبان ، وهو من الحنفية أيضاً إن كان راوى خبر الأحاد

عادلا فقيها، وجب تقديم خبره على القياس؛ وإلا كان موضع الاجتهاد، واحتج لذلك بأنه قد اشتهر بين الصحابة الأخذ بالقياس، ورد خبر الواحد إذا لم يكن فقيها، فان ابن عباس لما سمع أبا هريرة رضى الله عنهم يروى الوضوء مما مسبه النار، قال: لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه، ولما سمعته يروى: من حمل جنازة فليتوضأ، قال: أتلتز من الوضوء من حمل عيدان يابسة، ورد على ابن أبي طالب رضى الله عنه حديث بروع بالقياس، وهو حديث من أخذت مهر المثل، وهى لم يسم لها مهر، ومات عنها زوجها، وهكذا تتضافر الأخبار عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فى رد الخبر بالقياس.

وقد احتجوا لذلك أيضا بأن القياس ججة ياجماع السلف من الصحابة، وفى اتصال خبر الواحد إلى النبي صلى الله عليه وسلم شبهة، فكان الثابت بالقياس الذى هو ثابت بالإجماع أقوى من الثابت بخبر الواحد، وبأن القياس أثبت من خبر الواحد، لجواز السهو والكذب على الراوى، ولا يوجد ذلك فى القياس، وبأن القياس لا يحتمل تخصيصا، فكان غير المحتمل أولى من المحتمل.

وهكذا يسترسلون فى استدلالات من شأنها أن تقدح فى خبر الواحد جملة، إن استقامت مقدماتها، ولا تخص خبر الراوى غير الفقيه، ولكن فى كل هذه المقدمات نظر، إذ أساسها فى الجملة أن القياس قطعى، لاحتمال فيه، ولا شبهة فيه، والواقع أن القياس يدخله الاجتمال من كل ناحية، فإن أساسه وهو استخراج الوصف الذى يكون مناط الحكم وتعيينه من بين أوصاف الشيء المنصوص عليه، أمر ظنى، إذ يحتمل أن يكون ذلك الوصف هو المؤثر فى الحكم، ويحتمل ألا يكون، بل التأثير لغيره، فكان الاحتمال فيه لا يقل عن الاحتمال فى خبر الواحد، بل إن الاحتمال فيه أقوى، إذ يدخل فى أصل الثبوت، بينما الاحتمال الداخلى فى خبر الآحاد، ليس فى الأصل، إذ الشبهة لعارض الغلط والنسيان، والأصل عدمهما من الشخص الضابط.

وقبل أن نترك بيان ذلك الرأى الذى يقدم القياس أحيانا على خبر الآحاد يجب

أن نقرر أنه لا يقول إن القياس لا يتقدم على كل أخبار الآحاد التي يكون الصحابي الذي رواها غير فقيه، بل يقول إنه إذا كان الراوي غير فقيه لا يرد خبره المخالف للقياس جملة، بل يجتهد المجتهد، فإن وجد ذلك الخبر له وجه من التخريج، أي لا ينسد فيه باب الرأي مطلقاً، قبل، بأن كان يخالف قياساً، ولكنه يوافق من بعض الوجوه قياساً آخر لا يترك، بل يعمل به، وهذا معنى قولهم لا يترك خبر الواحد العدل الضابط غير الفقيه إلا للضرورة، بأن ينسد فيه باب الرأي من كل الوجوه.

وهذا كله إذا كان الراوي عدلاً، أما إذا كان الراوي مجهولاً لم تعرف عدالته، فإن خبره المخالف للقياس يرد عند أصحاب هذا الرأي، ويؤخذ بالقياس، ولا يجتهد المجتهد في تخرجه باستنباط ضرب من ضروب الرأي يوافق (١).

ولقد دافع نجر الإسلام عن رأي عيسى بن أبان هذا، حتى لقد زعم أن هذا رأي أبي حنيفة وأصحابه، ولنا في ذلك نظر سنينيه في آخر الكلام في هذا الموضوع. ١١٦ - ولقد فصل أبو الحسين البصري الكلام في معارضة خبر الآحاد للقياس تفصيلاً حسناً، فقسم القياس إلى أربعة أقسام:

(القسم الأول) - قياس مبنى على نص قطعي، بأن كان الحكم المنصوص عليه قد نص عليه في مصدر قطعي الثبوت، وكانت العلة منصوصاً عليها، أو كالمخصوص عليها، وفي هذه الحال لا يعارض خبر الآحاد القياس، لأن ما ثبت بالقياس في حكم الثابت بنص قطعي، إذ الأصل منصوص عليه، والعلة منصوص عليها، وخبر الآحاد ظني فلا يثبت أمام النص القطعي، بل يرد خبر الآحاد، وترفض نسبته إلى الرسول، صلوات الله وسلامه عليه.

(القسم الثاني) - أن يكون القياس معتمداً على أصل ظني، والعلة ثبتت بالاستنباط، لا بالنص، وفي هذه الحال يقدم خبر الآحاد، لأنه يدل على الحكم بصريحه، والقياس يدل على الحكم بوسائط، ولأن القياس دخلته الظنون من كل

(١) راجع هذه الأدلة وتوجهات الأقوال في كشف الأسرار، الجزء الثاني ص ٦٩٨، وما يليها.

ناحية ، فالظن دخل في استنباط العلة ، ودخل في الأصل الذى بنى عليه ، إذ هو ظنى ، كخبر الآحاد في ثبوته فلا يرجح عليه ، إذ أن ما دخله ظن واحد أقرب إلى الاطمئنان مما أحاطت به الظنون في كل طرق الأثبات به .

وقد ادعى أبو الحسين البصرى اجماع العلماء على رد خبر الآحاد في القسم الأول ، ورد القياس في القسم الثانى .

(القسم الثالث) - أن يكون أصل القياس ثابتا بنص ظنى، والعلة قد نص عليها بنص ظنى ، وفي هذه الحالة تتحقق المعارضة بين خبر الآحاد ، والقياس . ويدعى البصرى أيضا اجماع العلماء على تقديم خبر الآحاد على القياس ، لأنه دال على الحكم بصريحه .

(القسم الرابع) - أن تكون العلة مستنبطة ، والأصل الذى بنى عليه القياس أصل قطعى ، من نص قرآنى أو حديث متواتر ، وهذه الصورة موضع خلاف بين العلماء ^(١) .

هذه هي الأقسام التى ذكرها أبو الحسين البصرى لمعارضة القياس لأخبار الآحاد ، وقد ادعى اتفاق العلماء فى الأقسام الثلاثة الأولى ، وحصر الخلاف فى الصورة الأخيرة ، ولكن العلماء يذكرون الخلاف بين الفقهاء مطلقا من غير قيد .

١١٧ - والحق اننا إذا استئثنا الشافعى وأحمد ، وفقهاء الظاهر الذين جاموا من بعده ، نجد الفقهاء جميعا من لدن عصر الصحابة إلى آخر عصر الاجتهاد قد تركوا أخبار آحاد ، وردوا نسبتها إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، لمخالفتها لأصول ثابتة لديهم ، قد أخذوها بالاستنباط من القرآن ، أو المشهور من الآثار .

فعائشة رضى الله عنها قد ردت خبر : « إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه » ،

(١) راجع هذه الأقسام الأربعة فى كشف الأسرار الجزء الثانى ص ٦٩٩ ، ٧٠٠ . هذا ويجب التنبيه الى أن الأمدى وابن الحماجب قالوا إن المختار أنه إذا كانت العلة ثابتة بنص راجع على الخبر ثبوتا أو دلالة ، وقطع فى الفرع قدم القياس . وإن تساوبا فى الظنية تواف المجهد ، أو طبق قواعد المعارضة بين نصين ، وإن كانت العلة مستنبطة قدم الخبر . (راجع التحرير ص ٣٠٠ من الجزء الثانى) .

بالأصل العام الثابت من القرآن الكريم ، وهو قوله تعالى : « ولا تزدر أزرة و زبر أخرى » ، وردت حديث رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه بما فهمته من قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » ، وردت هي وابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالها في الإناء بالأصل العام الثابت من تتبع مجموع الأحكام الإسلامية ، وهو رفع الحرج . . وهكذا تضافت الأخبار بمثل ذلك .

ولقد كان مالك شيخ فقهاء المدينة في عصر المجتهدين يرد بعض أخبار الآحاد لمخالفتها للأصول العامة القطعية ، فقد رد خير : « من مات وعليه صيام صام عنه وليه » ، ورد حديث اكفاء القدور التي طبخت من الأبل والغنم قبل القسم تعويلاً على أصل ربيع الحرج . . فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه . . قال ابن العربي ، ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلاً على أصل سد الذرائع . . . ، ورد حديث ولوغ الكلب الذي يوجب غسل الإناء سبعا إحداهن بالتراب الطاهر ، إذا ولغ الكلب فيه ، وقال فيه : « جاء حديث ولا أدري ما حقيقته ! » ، وقال ابن العربي في ذلك ، لأنه عارض أصليين « أحدهما قوله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عليكم » ، وثانيهما أن هلة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في الكلب . . . ورد مالك أيضاً كأهل العراق حديث المصرة ، وهو : « لا تصروا الأبل والغنم ، ومن ابتاعها ، فهو بخير النظرين ، بعد أن يحلبها ، إن شاء أمسك وإن شاء ردها ، وصاعاً من تمر » ، لأنه قد خالف أصل الجراح بالضمان ، ولأن متلف الشيء إنما يقدم مثله أو قيمته ، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا ، وقد قال فيه مالك : « إنه ليس بالموطأ ولا الثابت » .

وترى من هذا أن إمام أهل الحجاز كان يرد أحياناً أخبار الآحاد إذا وجدها قاعدة قطعية .

٨٨١ — هذه آراء العلماء واختلافاتهم بالنسبة لأخبار الآحاد إذا عارضها القياس ، والآن نريد أن نعرف رأى أبي حنيفة في وسط ذلك المزدحم من الآراء . لقد اختلف العلماء في حقيقة رأى أبي حنيفة في هذه المسألة ، فيقول ابن عبد

البر : وكثير من أهل الحديث استجاوزوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول ، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن ، فما شذ من ذلك زده ، وسماه شاذاً ، وهذا الكلام يستفاد منه أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يرد الأحاديث إذا خالفت معاني القرآن ، سواء أكانت مأخوذة بالنص أم مستنبطة باستخراج علل الأحكام ، وأنه يسمى الحديث شاذاً إذا لم يوافق تلك المعاني ، والأحاديث المجتمعة عليها .

١١٩ — والذي ذكره نجر الاسلام على أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه أن خبر الآحاد إن كان رواه من الصحابة المعروفين كالخلفاء الأربعة ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عمر ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، وأبي موسى الأشعري ، وعائشة رضى الله عنهم ، وغيرهم من اشتهر بالفقه والنظر ، قدم على القياس وإن كان الراوى من الصحابة الذين لم يعرفوا بالفقه ، وإن عرفوا بالعدالة والحفظ مثل أبي هريرة ، وأنس بن مالك رضى الله عنهما ، فإن وافق القياس عمل به ، وإن خالف القياس لم يترك إلا بالضرورة ، وانسداد باب الرأى ، وقد وجه ذلك القول نجر الاسلام بقوله : « ووجه ذلك أن ضبط حديث النبي صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر ، وقد كان النقل بالمعنى مستقيصاً فيهم ، فإذا قصر فقه الراوى عن درك معاني حديث النبي صلى الله عليه وسلم وأحاطتها لم يؤمن من أن يذهب عليه منه شيء ، فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس ، فيحتاط في العلة . وإنما نعى بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث ، فأما الأزدراء بهم فعاد الله من ذلك فإن محمد يحيى عن أبي حنيفة رضى الله عنه في غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك رضى الله عنه وتقلده ، فما ظنك في أبي هريرة ، حتى إن المذهب عند أصحابنا ، رحمهم الله في ذلك أنه لا يرد حديث أمثالهم ، إلا إذ انسد باب الرأى ، فإذا انسد باب الرأى

صار الحديث ناسخا للكتاب والحديث المشهور ، ومعارضاً للأجماع ، ومثل ذلك حديث أبي هريرة في المصراة ،^(١) .

١٢٠ — هذا ما ذكره نخر الاسلام على أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، ولكن يذكر في التقرير والتجوير على التحرير غير ذلك ، فهو يذكر أن مذهب أبي حنيفة كذهب الشافعي وفقهاء الأثر أن خبر الأحاد يقدم على القياس مطلقا ، سواء أ كان الراوي فقيها أم غير فقيهه ، وسواء انسد باب الرأي ، أم لم ينسد باب الرأي ، وهذا نص ماجاء فيه وفي التحرير : « إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما يمكن قدم الخبر مطلقا عند الأكثر ، منهم أبو حنيفة والشافعي وأحمد ، »^(٢) .

١٢١ — وترى من هذا أن العلماء اختلفوا في استخراج رأى أبي حنيفة رضى الله عنه من الفروع الفقهية التي أثرت عند تعارض القياس مع خبر الأحاد ، فإن عبد البر يومئء كلامه الى أنه يقدم القياس ، ونخر الاسلام يفصل التفصيل الذى ذكرنا ، وغيرهما يقرر أنه يقدم خبر الأحاد فى كل الأحوال ، ولو كان الجمع بين الخبر والقياس غير ممكن ، وكان الراوى من الصحابة غير فقيهه .

والحق فى هذا الأمر أنه رويت عن أبي حنيفة فروع كثيرة أخذ فيها بالحديث وترك القياس ، ورويت أخرى أخذ فيها بالقياس ، وخولف خبر الأحاد .

ومن القسم الأول ، وهو الذى أخذ فيه بخبر الأحاد ، وترك القياس ، تقديم خبر القهقهة على القياس ، فإنه يروى أن أعمى تردى فى بئر ، والنبي صلى الله عليه

(١) ذكر صاحب كشف الاسرار وجه كون الحديث اذا انسد باب رأى يكون ناسخا للاجماع والحديث المشهور والكتاب ، فقال : « إذا تحققت الضرورة بانسد باب رأى من كل وجه وجب ترك الخبر ، لأنه لو عمل به وترك القياس صار الحديث ناسخا للكتاب ، وهو قوله تعالى : « فاعتبروا بأولى الأبصار ، » فإنه يقتضى وجوب العمل بالقياس ، والحديث ، وهو حديث معاذ ، ومعارضاً للاجماع ، فإن الأمة أجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل أقوى منه ، ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة ، فلا يعبأ بخلافهم ، » كشف الاسرار ج ٢ ص ٧٠٠

(٢) راجع التقرير والتجوير شرح تحرير الكمال الجزء الثانى ص ٣٠٨ ، وهو مذهب أبي الحسن السرخسى ، واليه يميل كثيرون ، وبعدهونه موافقا للنقول عن أبي حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم أجمعين .

وسلم يصلى بأصحابه، فضحك بعضهم، فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة، فإن نقض القهقهة للوضوء إذا حدثت في وقت الصلاة مخالف للقياس، إذ هي لا تنقض الوضوء خارج الصلاة، ولأنها ليست حدثاً يخرج من السيلين، ولكن مع ذلك رجح أبو حنيفة وأصحابه ذلك الخبر، وهو خبر آحاد، على القياس، وقرروا أن القهقهة داخل الصلاة تنقض الوضوء، وإن كانت لا تنقضه في غيرها، تقديم للخبر على القياس (١).

ومن ذلك الأخذ بحديث أبي هريرة في عدم إفطار من أكل أو شرب ناسيا، وتقديمه على القياس، ولقد صرح أبو حنيفة رضى الله عنه بأنه يقدمه على القياس، ويقول في ذلك: «لولا الرواية لقلت بالقياس».

وشواهد ذلك القسم كثيرة لا سبيل الى تعدادها، وإنه من القواعد المقررة في الفقه ترك القياس للأثر وسعى ذلك استحسانا.

ومن القسم الثاني ترك العمل بخبر: «لانصروا الأبل والغنم»، الذى مر ذكره، فقد رد ذلك الخبر لمخالفته القياس (٢)، وأخذ بالقياس، ولم يعتبروا التصرية عيبا ولا غرورا في العقد، إذ المشتري مغتر لا مغرور. ومنه حديث العرايا، وهو ماروى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا، والعرايا جمع عرية، وهى النخلة، وهى فى الأصل هبة ما على النخلة من تمر، ثم أطلقت على التمر نفسه، وهى هنا التمر، وقد رد أبو حنيفة وأصحابه ذلك الخبر، لأنه مخالف للقياس، إذ هو من الأموال الربوية

(١) قد أجاب عن ذلك الذين قالو إن مذهب أبى حنيفة تقديم القياس إذا انسد باب الرأى بأن هذا الحديث مشهور لا حديث آحاد، وفى ذلك نظر.

(٢) ذكر غير الاسلام مخالفة هذا الخبر للأصول، وذكر فى ذلك وجوها منها: «أولا أنه أوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن، واللبن يجلب بعد الشراء والقبض، وهو فى ضمان المشتري، لأنه فرع ملكة فلا يضمن بالتعدى، لأنه لم يتعد، ولا يضمنه بالمقد لأن ضمان العقد ينتهى بالقبض، ألا ترى أنه لا يضمن اللبن الذى يحدث، فكذا اللبن الذى كان حادثا ثم جاء بعده العقد، وثانيا أنه لم يكن مالا فهو كاخلل، فلا يضمن، وثالثا أنه لو كان مالا لسكان تابعا كاصوف فلا يضمن، ورابعا أن الضمان لو كان بسبب العقد لوجب اسقاط ما يقابله من الثمن، ولو كان بالتعدى لوجب مثله أو قيمته، وفى كلتا الحالين لا يضمن بصاع من تمر».

فلا يجوز إلا مثلاً بمثل ، ويحرم فيه رباً أفضل ، وفي بيعه بالخمر مظنة الربا ، وشبهة الربا تعمل كالزبا ، فتوجب التحريم .

ومن ذلك القسم أيضاً حديث القرعة ، وهو ماروى من أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرع بين ممالك ستة أعتقهم سيدهم عند موته ، ولا مال له سواهم ، فخرجت القرعة لاثنتين ، فأجاز عتقهما ، وأبقى الأربعة أرقاء ، وقد رد أبو حنيفة ذلك الخبر ، لأنه مخالف للقياس ؛ إذ العتق حل في هؤلاء العبيد ، والاجماع متعقد على أن العتق إذا وقع لا يرفع ، فالحرية والنسب وغيرهما من الحقائق الشرعية التي إذا ثبتت لا ترفع ، فيثبت العتق في الجميع ، ولكن يستسعون في قيمة أربعة منهم أى في ثلثي قيمتهم ، وهكذا يرد أبو حنيفة أخبار آحاد لمخالفتها القياس .

ولكن يجب أن يلاحظ أن المثال الثاني قد رد فيه خبر الواحد ، مع أنه قد رواه زيد بن ثابت رضى الله عنه ، وهو من أعلم الصحابة بالفقه ، وله مقام في علم الفرائض ، فلا يمكن أن يكون رد خبر رواه سيده مخالفتها للقياس ، وأنه غير فقيه ، فإن ذلك التعليل لا يستقيم بالنسبة له رضى الله عنه ، إذ هو فقيه أى فقيه .

١٢٢ — هذه أمثلة سقناها ، ونزاه في بعضها رجح خبر الآحاد وترك به القياس ، ونزاه في الأخرى رد خبر الآحاد ، وأخذ بالقياس ، أو بمقتضى القواعد العامة ، وإن هذه أمثلة لم نرد بها إحصاء .

وإن بين أيدينا رأيين في التخريج : أحدهما رأى عيسى بن أبان الذى يرى أن سبب رد خبر الآحاد هو انسداد باب الرأى ، وكون الراوى غير فقيه ، وثانيهما رأى السكرخى ، وهو أن أبا حنيفة كان يرجح خبر الآحاد إذا كان عدلاً ثقة دائماً ، وأنه إن رد بعض أخبار الآحاد فليسبب غير القياس ، ولنزن الرأيين على ضوء هذه الشواهد التي سقناها ، وعلى ضوء ما وصل إلينا من كلام أبي حنيفة ، وما رواه عنه الثقات من أصحابه ، ولا شك أن هذه الشواهد ، وما روى عن أبي حنيفة من أقوال لا يتفق مع تخريج عيسى بن أبان ، وفخر الإسلام ، ومن سلك مسلكهما ، وذلك لأسباب ثلاثة :

أحدها — أن حديث القهقهة رواه معبد الجهني ، وهو راو لم يعرف بالفقه وان ادعاء شهرته لم يقيم عليه الدليل .

ثانيها — ان حديث العرايا رواه زيد بن ثابت رضى الله عنه ، فلو كان السبب في الرد مخالفة القياس وكون الراوى غير فقيه ، لوجب أن يقبل على زعمهم ، لأنهم يقولون إن راوى الحديث ان كان فقيها يقبل حديثه خالف القياس أم وافقه ، انسد باب الرأى أم لم ينسد .

ثالثها — أن أبا حنيفة رضى الله عنه في حديث عدم إفطار الصائم بالأكل أو الشرب ناسيا صرح بأنه يرفض القياس وبأنه يقدمه عليه ، وراويه هو أبو هريرة الذى قال عنه نضر الاسلام وعيسى بن أبان إنه لم يكن من فقهاء الصحابة ، وفوق ما تقدم ان المنقول عن أبي حنيفة وأصحابه أن القياس حيث لا نص ، وأنهم لا يتجهون إليه إلا مضطرين ، من أجل ذلك لانرى أن تخرىج نضر الإسلام وابن أبان هو التخرىج الذى يكشف عن رأى أبي حنيفة رضى الله عنه .

ونقبل في الجملة قول الذين يقولون ان رأى أبي حنيفة وأصحابه كان تقديم السنة ولو خبر أحاد على القياس المستنبط . ولقد مال إلى تخرىج أبي الحسن السكرخى هذا أكثر العلماء وجاء في كشف الأسرار عن أبي الحسن ما نصه « لم ينقل هذا القول (قول عيسى بن أبان) عن أصحابنا ، بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس ، ولم ينقل التفصيل ، ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة رضى الله عنه في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا ، وان كان مخالفا للقياس ، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله : « لولا الرواية لقلت بالقياس . ونقل عن أبي يوسف في بعض أماليه أنه أخذ بحديث المصرة ، وأثبت الخيار للبشرى ، وقد ثبت عن أبي حنيفة أنه قال : ما جاء عن الله ، وعن رسوله ، فعلى الرأس والعين ، ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوى ، فثبت أن هذا القول مستحدث . . وأجاب عن حديث المصرة والعربية وأشباههما فقال : إنما ترك أصحابنا العمل بها ، لمخالفتها الكتاب أو السنة المشهورة ، لا لفوات فقه الراوى ، وأن حديث المصرة مخالف لظاهر (١٩٢) أن حنيفة)

الكتاب والسنة ، كما بينا (١) . وحديث العربية مخالف للسنة المشهورة ، لا لفوات فقه الراوى ، وهى قوله صلى الله عليه وسلم : « التمر بالتمر . مثل بمثل ، كيل بكيل ، على أنا لا نسلم أن أبا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها ، بل كان فقيها ، ولم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد ، وقد كان يفتى فى زمان الصحابة ، وما كان يفتى فى ذلك الزمان إلا فقيهه مجتهد ، وكان من عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، رضى الله عنهم ، وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ ، فاستجاب الله تعالى دعاه حتى انتشر فى العالم ذكره وحديثه (٢) . »

١٢٣ — انتهينا من ذلك التحليل إلى أن أبا حنيفة ما كان يقدم القياس المستنبط عند تعارض الأوصاف ، وتصادم الأمارات على الحديث ، وإن ما قاله المخرجون فى مذهبه من بعده ، أو على التحقيق بعضهم من أنه كان يقدم القياس على خبر الآحاد ، إذا لم يكن راويه من الصحابة فقيها لا تصح نسبته إليه ، لعدم استقامة المقدمات التى تؤدى إليه ، ولخالفها للماثور من أقواله ، ولتضاربها مع الفروع المأثورة عنه

ولكن نجد فى الفروع التى أثرت عنه رضى الله عنه ما يخالف أخبار الآحاد فهل خالفها على علم بها ؟ وإذا كان عالماً بهذه الأخبار ، فلهذا أثر تركها ، والسير وراء غيرها ؟

والجواب عن ذلك نفرض فيه الفرضين ، فلو أخذنا بالفرض الذى لا تعقد فيه ، لقلنا إنه كان يجهلها ، فاجتهد فيما اجتهد غير عالم بها ، ولو أنه كان عالماً بها فى وقت اجتهاده واستنباطه ، لجعل لها مكان الاعتبار ، ولأقضى فى الفروع بمقتضاها وذلك فرض سهل ، ولكنه يجعل جزءاً كبيراً من الاجتهاد الحنفى كان على غير أساس صحيح ، ولذلك لا نستطيع أن نفرضه فى كل ما خالف فيه أخبار

(١) الكتاب الذى خالفه حديث المصراة ، هو قوله تعالى : « من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم . » والسنة التى تفيد أن الضمان بالقيمة أو المثل ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : « من اعتق شقصاله فى عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً . »

(٢) كفف الأسرار الجزء الثانى ص ١٠٣

الآحاد ، بل لا بد من أن نفرض أنه خالف أخبار الآحاد على علم ببعضها ، وكانت له وجهة في ردها ، وليست الوجهة عدم فقه الصحابي الذي رواها ، ولا انسداد باب الرأي فيها الى آخر ما ذكره بعض العلماء .

١٢٤ — وإنه لا بد أن تلقى نظرا في الاجتهاد العراقي في شتى ضروبه ، لكي نرى الأسباب التي من أجلها كان أبو حنيفة يرد بعض المروى الذي كان ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، لقد قام فقه الكوفة التي كانت معدن العلم في نظر أبي حنيفة على المأثور من فتاوى عبدالله بن مسعود ، وعلى بن أبي طالب ، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهم ، وقد انتقل إليها علم هؤلاء لمقام علي بن أبي طالب فيها مدة خلافته ، ومقام عبدالله بن مسعود بها شطراً طويلاً من حياته ، وابن مسعود كان يتأثر طريق عمر بن الخطاب في الاجتهاد والفتيا ، وقد أذاع فقه هؤلاء العلية من فقهاء الصحابة بالكوفة شرح القاضي ، وعلقمة بن قيس ، ومسروق بن الأجدع ، وتلقاه عنهم ابراهيم النخعي ، وجاء حماد شيخ أبي حنيفة فنقل فقه ابراهيم الذي يرجع إلى هؤلاء الأئمة ، كما نقل معه فقه الشعبي الذي كان أقرب إلى أهل الأثر ، ولكن يغلب على حماد مذهب النخعي الذي كان يشتمل على فقه عمر وابن مسعود ، وعلى ، رضي الله عنهم .

وإذا كان ابراهيم قد نقل إلى حماد ، وسرى من بعده - إلى أبي حنيفة - فقه هؤلاء الأئمة الثلاثة ؛ فلا بد أنه قد نقل اليهم طريقتهم الفكرية في نقد الأحاديث ، والحرص الشديد في الدقة في النقل ، فإن مسعود كانت تعتريه الرعدة عندما يتحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خشية أن يقع في نقل مالم يقل ، وما كان يتهيب الفتيا برأيه ، وعمر بن الخطاب كان يدعو الناس الى أن يقلوا الرواية ، خشية أن يقعوا في الكذب ، وأن يقولوا على الرسول صلوات الله وسلامه عليه مالم يقل ، وعلى بن أبي طالب رضي الله عنه كان يحلف الذي يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن كان عدلاً ثقة ، ليزكي روايته باليمين ، ولم يستثن من ذلك إلا أبا بكر الصديق رضي الله عنه .

وإذا كان أبو حنيفة قد تأثر طريق هؤلاء فيما نقل إليه عنهم من فتاوى وأقضية ، فلا بد أنه قد تأثر طريقهم في التشديد في قبول ما يرويه له الرواة ، إذا لم يكن قد عرفهم وخبر مقدار عدالتهم ، ولعله كان يرد أحاديث ناس ، لأنهم لم يبلغوا مرتبة الاطمئنان إلى قولهم ، وإن لم يعلن ذلك ، فما كان رحمه الله ممن يعلن قدحاً في أحد ، ولا يثير الظنة حول الناس ، فكان يكتبني بأن يفتي بما يطمئن إليه ، ويترك رواياتهم ،

١٢٥ — والحق أن انقسام المدارس الفقهية في عصر التابعين وتابعي التابعين جعل كل مدرسة شديدة الثقة برواتها ، لاتقبل بيسر ما عند غيرها من علم وروايات ، ولقد قال في ذلك الدهلوى : « صار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على حياله ، فانتصب في كل بلد إمام مثل سعيد بن المسيب ، وسالم بن عبدالله بن عمر في المدينة ، وبعدهما الزهرى ، والقاضى يحيى بن سعيد ، وربيعة بن عبد الرحمن فيها ، وعطاء بن أبي رباح بمكة ، وابراهيم النخعى ، والشعبي بالكوفة ، والحسن البصرى بالبصرة ، وطاووس بن كيسان باليمن ، ومكحول بالشام ، فأظلم الله أكبدا الى علومهم ، فرغبوا فيها ، وأخذوا عنهم الحديث ، وفتاوى الصحابة وأقوابيلهم ، ومذاهب هؤلاء العلماء ، وتحقيقاتهم من عند أنفسهم ، واستفتى فيها المستفتون ، ودارت المسائل بينهم ، ورفعت إليهم الاقضية ، وكان سعيد بن المسيب ، وابراهيم وأضرابهما جمعوا أبواب الفقه أجمعها ، وكان لهم في كل باب أصول تلقوها من السلف ، وكان سعيد وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه ، وأصل مذهبهم فتاوى عبدالله بن عمر ، وعائشة وابن عباس ، وقضايا قضاة المدينة ، فجمعوا من ذلك ما يسر الله لهم ؛ ثم نظروا نظر اعتبار وتفتيش .

وكان ابراهيم وأصحابه يرون أن عبدالله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه ، كما قال علقمة لميسروق : « هل أحد منهم أثبت من عبدالله . . . وكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة ، وكان أحفظهم لقضايا عمر ، ولحديث أبي هريرة ، وابراهيم لسان فقهاء الكوفة ،

وجد إذن ذلك الاختلاف الاقليمي الذي نجم عن اختلاف الصحابي الذي توارث علماء الأقليم مروياته وفتاويه وأقصيته ، وطريقة اجتهاده ، وأقيسته ، وفي الجملة توارثوا كل ما ترك من آثار فقهية ، ما بين منقول ومستنبط ، وكان ذلك الاختلاف الاقليمي سببا في أن أهل كل إقليم اطمأنوا إلى منقوله ، وأقصيته وفتاويه ، فكان لكل إقليم مجموعة الأحاديث والفتاوى المأثورة التي بنى عليها استنباطه ، فلم يكن من السهل أن يسرى إليه ما عند الآخر من رواية وفتاوى ، فان اطمئنانه إلى ما عنده لا يسهل ذلك .

ولعله يتجلى من ذلك السياق الذي ساقه الدهلوى قلة الرواية في فقه العراق عن أبي هريرة ؛ ووجود أقيسة عند العراقيين ، قد روى عن أبي هريرة أحاديث في موضوعها ، فان حديث أبي هريرة اختص بحفظها وروايتها ابن المسيب والمدنيون ، كما اختص فقهاء الكوفة بحفظ أحاديث ابن مسعود وفتاويه ، فلم تكن مخالفة أحاديث أبي هريرة أحيانا في فقه أبي حنيفة سببا عدم فقهه ، كما قال ابن أبان وغفر الاسلام ، بل سببا عدم وصولها إلى أهل العراق ، بسبب المجازات الاقليمية أو صعوبة قبولها لديهم بسبب تلك المجازات .

ولذلك لما اختلطت المدارس ، وتبادلت المعارف ، وانتشرت أحاديث كل إقليم لدى الآخر ، تقاربت الآراء ، وأخذ كل ما عند الآخرين ، فالتقى الفقه العراقي والحجازي ، وتدانست الاتجاهات المختلفة ، ولكن تم ذلك بعد أبي حنيفة ١٢٦ — ولقد كان اختلاف الاتجاهات ، بسبب اختلاف الاقليم سببا واضحا في أن يرد كل إقليم مرويات الآخر ان عارضتها مرويات عنده ؛ لأن التلاميذ دائما يؤثرون ما يتلقونه عن شيوخهم ، فوق أن اطمئنانهم لهم ومعرفتهم لهم وعدم معرفة الآخرين ، يجعلهم يؤثرون رواية من يعرفون على من لا يعرفون ، ومنهاجهم على منهاجهم .

ولقد كان تشدد العراقيين في قبول الرواية الأمر الذي ورثوه عن عبد الله بن مسعود ، وعلى بن أبي طالب ، وعمر بن الخطاب رضی الله عنهم سببا في أن يؤثروا

فتوى الصحابي على رواية يشكون في نسبتها إلى صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم . حتى لقد كان الشعبي ، وهو من فقهاء الكوفة الذين كانوا يستمسكون بالآثار أشد الاستمساك يقول : « على من دون النبي صلى الله عليه وسلم أحب اليأس ، أى أنه أحب إليه أن يقول قال على مستوثقا من أن يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم شاكا في النسبة ، خشية الكذب على الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ويقول ابراهيم النخعي ، وهو امام أهل الرأى ، ولهم الغلبة بالكوفة : « أقول قال عبدالله وقال علقمة أحب اليأس » (١)

فترى من هذا أن تشددهم في قبول الرواية حملهم على أن يأخذوا بفتاوى الصحابة ، ويردوا بعض المرويات التي يشكون في نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإن لهذا التشدد من فقهاء العراق في قبول الرواية سببا آخر فوق اتصالحهم بالصحابة ، الذين كانوا يتشددون في أمر الرواية ، وذلك السبب هو أن العراق في عصر التابعين ، ومن تبعهم من تابعيهم وسائر الفقهاء كان موطن النحل المختلفة والفرق المتضاربة ، فكان به الشيعة بكل فرقهم ، والخوارج بكل مذاهبهم والمرجئة والجهمية والقدرية ، ثم كان به الزندقة والزنادقة ، وأولئك كانوا لا يتخرجون عن رواية ما يقره الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه ، استخفافا بالدين ، ومحاماة على نحلهم وقد عاين فقهاء العراق ذلك ورأوا كثرة الكذب على الرسول ، فتولد عندهم روح الشك تخرجوا وتأثما من أن ينسبوا إلى الرسول ما لم يقل ، فدفعهم الاستيثاق والاستحفاظ على الدين إلى ألا يقبلوا إلا ممن يعرفون ، ومن استقامت مناهجهم العلية ، ولم تنحرف آراؤهم ، ودفعهم لأن يرفضوا مرويات ، رواياتها ثقات في أنفسهم وعند من يعرفونهم ، ولكن العراقيين لا يعرفونهم ، وعندهم روح الشك غالبه ، لكثرة ما رأوا من الكذب ، ولتأثمهم منه .

١٢٧ — ولقد وجدنا الفقه العراقي يتجه إلى الأخذ بعموم الألفاظ ،

والاستمساك ببيان القرآن، فقد علمت فيما مضى من بحثنا أنهم لا يعتبرون خاص القرآن في حاجة إلى بيان، وقد خالفوا بذلك أحاديث قد وردت في موضوعه اعتبرها الحجازيون بيانا لذلك الخاص، ولم يعتبرها العراقيون، بل ردوا نسبتها إلى الرسول لأخذهم باعتبار الخاص مبينا غير محتاج إلى بيان وراء بيانه، وقد قلنا إن ذلك أيضا من شكهم في الراية عن كثيرين من الرواة،

وكذلك كانوا يرون أن أحاديث الآحاد لا ترتفع إلى درجة معارضة عموم القرآن، حتى يمكن أن تخصصه، بل إن عموم القرآن يسير على شموله، وترد نسبة الرويات التي تخالفه إلى الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه؛ لأن الحديث لا يمكن أن يكون مخالفا للقرآن، ولا يمكن أن يكون حديث الآحاد ناسخا لنص القرآن الكريم، والتخصيص عندهم، يتقارب في رتبته من النسخ، بل لقد كان كثيرون من الصحابة والتابعين، يعبرون عن التخصيص بكلمة النسخ.

فكان حكمهم بأن العام في القرآن لا يعارضه حديث الآحاد، لشكهم في روايته، وأخذهم بالخاص واعتبارهم إياه غير محتاج إلى البيان، بسبب نظرهم إلى الرواة تلك النظرة المنتظنة سببا في أن أفتوا فتاوى أخذوها من عموم القرآن، أو خصوصه، وقد وردت أحاديث صحت عند غيرهم في موضوع ما أفتوا، فزعم بعض الذين جاءوا من بعدهم أن سبب ذلك أخذهم بالقياس دون الأثر، وتقديمهم القياس على حديث الآحاد.

١٢٨ — ان أبا حنيفة إذن لم يكن يرجح مطلق القياس على خبر الآحاد، وان الأخبار التي وجدت مخالفة لأقيسته التي أخذها لم يكن الأساس في المخالفة ترجيح الأقيسة على تلك الأخبار، مع العلم بصدق روايتها، وبلوغهم كمال الثقة، بل السبب أمور أخرى قد نوهنا في هذا المقام إلى بعضها.

ولكن يجب أن نقرر أيضا أن هناك أقيسة تعتمد على أصول عامة أخذت من الشرع الاسلامي من مجموع أحكامه، وقد تضافر العلماء على اعتبارها، أو جاءت نصوص قطعية ببيانها، وان هذه الأصول في مرتبة الأمور القطعية

فهل خبر الآحاد يقدم على هذه الأصول القطعية ، فترفض كل قياس اعتمد عليها
 لخبر آحاد و ارد في ذلك ، وهل يرد أبو حنيفة الأقيسة التي تعتمد على تلك الأصول
 إذا عارضها خبر آحاد ؟ ان ذلك موضع نظر . ولقد ذكرنا أن أبا الحسين البصرى
 يحكى أن العلماء مجمعون على أن القياس إذا كانت العلة منصوصا عليها ، أو كان
 يعتمد على أصل قطعى ، وهو قطعى في الفرع ، كما هو قطعى في الأصل ، يقدم على
 خبر الواحد ، ويعد خبر الواحد بذلك شاذاً ، فهل أبو حنيفة في هذا الاجماع .
 ان هذا المقام يحتاج إلى فضل من البيان ، فلنذكره بتفصيل ، متجنين الأطناب
 ومتوخين الانجاز .

١٢٩ — إن أدلة الشريعة قسماً أدلة ظنية ، وأدلة قطعية ، ومن المتفق
 عليه أن أخبار الآحاد من القسم الأول ، ومن المتفق عليه عند جميع الفقهاء أن
 الدليل الظنى إذا عارضه دليل قطعى أخذ بالقطعى دون الظنى ، هذه قضية تقرها
 بدائه العقول ، وتتفق مع المنقول ، بل هى لب المنقول ؛ لأن المعلوم من الدين
 بسبيل القطع ، يضعف بجواره ما هو ظنى ، وتكون معارضته له سبباً في الحكم
 بشذوذه ، وعله في متنه ، تقدر في رواه .

ومن الدليل القطعى ، الأصل القطعى ، أو القاعدة العامة القطعية التي تضافرت
 في تكويتها مجموعة الأحكام الثابتة في الدين ، ولم تثبت بنص ، مثل قاعدة « لا حرج
 في الدين » وقاعدة سد الذرائع ، وقاعدة ألا تزر وازرة وزر أخرى ، وغير ذلك
 من القواعد المنصوص عليها في القرآن الكريم المصدر الأول لهذه الشريعة ،
 أو الأقيسة المنصوص على عللها بأصل قطعى ، أو القواعد التي ثبتت من مجموع
 الأحكام الشرعية ، فان جمهور العلماء على أن الأقيسة القطعية التي تبنى على هذه
 النصوص أو تعتمد على هذه الأصول يرد بها خبر الواحد ، ويطعن بها في نسبته
 إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، وعلى هذا يكون تخريج بعض ما روى عن
 أبي حنيفة رضى الله عنه في رد بعض أخبار الآحاد ، وقبول بعض آخر ، إذا كان
 عالماً بالخبر في حال استنباطه ، فهو يقبل خبر من أكل أو شرب ناسياً ، لأنه وان

خالف القياس لم يعارض أصلا قطعيا ، ويقول الشاطبي ، انه قدم خبر القهقهة في الصلاة على القياس ؛ إذ لا اجماع في المسألة ورد خبر القرعة ^(١) ، لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول قطعية ، وخبر الواحد ظني ، والعق حل في هؤلاء العبيد ، والاجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده ^(٢) ، .

وكذلك يكون اعتمادة في رده خبر المصراة ، وغيره من الأحاديث التي تتعارض مع نص قرآن ، أو علة نص عليها ، وكانت متحققة في الفرع ، على سبيل القطع .

ولقد نقل الشاطبي عن ابن العربي آراء العلماء في الحديث الظني إذا عارض الأصول ، فقال : « وقال ابن العربي : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به ، فقال أبو حنيفة لا يجوز العمل به ، وقال الشافعي يجوز وتردد مالك في المسألة قال ، ومشهور قوله ، والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى ، قال به ، وإن كان وحده تركه ، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ السكب ، قال : لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين : أحدهما قوله تعالى : فكلوا مما أمسكن عليكم . الثاني أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في السكب . »
وحديث العرايا إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف ، وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر لتلك العلة أيضا ^(٣) .

وقد ذكر في هذا التفرقة بين رأى أبي حنيفة ورأى مالك ، وهو أن أبا حنيفة يقدم الأصل القطعي ، ومالك يقدم الأصل ، إن لم يوافق الحديث قاعدة أخرى .
والحق في هذا أن الحديث ان وافق قاعدة أخرى ، لا يكون مخالفا للأصول من كل الوجوه ، بل يكون له شاهد منها ، ويكون الموضوع تنازعه أصلا ، (أحدهما) أصل يؤيد تطبيقه في الموضوع الحديث ، و(الثاني) أصل لا يؤيد تطبيقه

(١) خبر القرعة هو خبر العبيد الستة الذين اعتقوا في مرض الموت ، والافراع بينهم لينفذ المتق في اثنين .

(٢) الموافقات الجزء الثالث ص ٢٣ طبع التجارية .

(٣) الموافقات جزء ثالث ص ٢٤ طبعة التجارية ، وقد نوهنا الى هذا من قبل .

الحديث ، ولا شك أن أبا حنيفة عندما يكون ذلك وضع الحديث لا يقول قط إنه يعارض الأصول ، بل الذي يجب أن يقرر أن أبا حنيفة لا يرد خبر الآحاد إذا كان يشهد له أصل قطعي ، انما يرده ، فقط إذا كان شاذاً لا يتفق مع أصل من الأصول القطعية ، والخلاف بين الحنفية والمالكية في حديث العرايا ، ليس أساسه أن الحنفية يردون الحديث مع شهادة الأصل ، وأن المالكية لا يردونه في هذه ، بل أساس الخلاف هو أن الحديث معارض بحديث مشهور أقوى منه في نظرهم ، وهو حديث الربا ، وعند تعارض خبر آحاد بخبر مشهور يعمل بالمشهور دون الآحاد ، فالمسألة خارجة من باب القياس .

١٣٠ — وخلاصة القول في نظر أبي حنيفة الى أخبار الآحاد أنها ان لم تعارض قياسا ، قبلها ، وإن عارضت قياسا علتها مستنبطة من أصل ظني ، أو كان استنباطها ظنيا ، ولو من أصل قطعي ، أو كانت مستنبطة من أصل قطعي ، وكانت قطعية ، ولكن تطبيقها في الفرع ظني ، تقدم أيضا على القياس ، لأنها ظني يعتمد على النسبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو مبين الشرع ، ومفصل أحكامه . أما إذا عارضت أخبار الآحاد أصلا عاما من أصول الشرع ثبتت قطعيته ، وكان تطبيقه على الفرع قطعيا ، فأبو حنيفة يضعف بذلك خبر الآحاد ، وينفي نسبته الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويحكم بالقاعدة العامة التي لا شبهة فيها . لهذا ولما علت من الأخذ بعمومات القرآن ، وعدم احتياج الخاص في القرآن الى بيان ، ولثقة المطلقة برواة الكوفة وفقهاء العراق ، ولعدم وصول أحاديث المدينة إلى العراق أثر عن أبي حنيفة أخذ بعموم القرآن ، وبالقياس في موضع بعض أخبار الآحاد .

حجية الحديث المرسل عند أبي حنيفة

١٣١ - المرسل من الحديث هو ما يترك فيه التابعي ذكر الصحابي الذي وصل إليه حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن طريقه ، فيقول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من غير أن يبين من أوصل إليه الحديث ، وهذا التعريف يجعل الأرسال مقصوراً على التابعي ، ولكن نخر الاسلام يفسر الارسال تفسيراً أعم ، فيذكر أنه هو الذي لم يذكر فيه السند إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيشمل ارسال الصحابي فيما لم يسمعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإرسال التابعي ، وارسال العدل في أى عصر من العصور ، ولقد قال الحنفية ، ان الارسال يقبل من الصحابي والتابعي ، والقرن الثالث أى تابع التابعي ، ولا يقبل وراء ذلك ، وذلك الرأى مقابل لرأىين آخرين : أحدهما رأى طائفة كبيرة من المحدثين ، قد عدها النووى رحمه الله جمهور المحدثين ، فقد جاء في التقريب : « ثم المرسل حديث ضعيف عند جماهير المحدثين ، وكثير من الفقهاء ، وأصحاب الأصول يستدل لذلك الرأى بأنه اذا كانت رواية المجهول المسمى لا تقبل لجهالة حاله ، فرواية المرسل أولى ، ولأن الراوى الذى يصل التابعي بالرسول يحتمل أن يكون صحابيا ، ويحتمل أن يكون تابعيا ، وإذا كان تابعياً فيحتمل أن يكون ضعيفاً ، ويحتمل أن يكون ثقة ، ويحتمل أن يكون هذا التابعي الذى لم يذكر روى عن صحابي أو تابعي ضعيف أو ثقة ، ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يكون حجة » .

والرأى الثانى « وهو رأى الشافعى ، وهو يقبل المرسل بشرطين : أحدهما أن يكون التابعي الذى أرسل من كبار التابعين الذين التقوا بكثير من الصحابة كسعيد بن المسيب الذى التقى بعدد كبير من الصحابة .

والشرط الثانى أن يوجد ما يقوى الارسال ، (١) بأن يروى الحديث بسند آخر متصل ، وتلك أقوى أحوال الارسال (٢) أو يروى مرسل فى معناه قبله

أهل العلم ، وتلك هي المرتبة الثانية (٣) أو يكون المرسل موافقا لبعض أقوال الصحابة أو أفعالهم ، وتلك هي المرتبة الثالثة من مراتب الإرسال (٤) أو يوجد جماعات من أهل العلم يفتون بمثل ما جاء في المرسل ، فإن لم توجد معاضدة للإرسال على ذلك النحو . لا يقبل المرسل في عمل ، ولا يلزم به أحد .

وإذا قبل العمل بالمرسل عند وجود شروطه لا يكون في قوة المسند ، لأنه منقطع السند إلى الرسول ، فلا تثبت الحجة به ثبوتها بالمتصل ، ويقول الشافعي في ذلك : «يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمي ، وإن وافقه مرسل مثله، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً، من حيث لو سمي لم يقبل» .^(١)
١٣٢ — هذه هي المذاهب في المرسل ، والمذهب الحنفي على قبوله حتى إلى طبقة تابعي التابعين ، فرسل التابعي ، لا يقبل هو فقط ، بل يقبل أيضا مرسل تابع التابعي .

ونظرة عاجلة إلى المسندات المنسوبة لابي حنيفة ، وكتب الآثار ترينا ذلك فيها بينا واضحا ، وانك لا تخرج صفحة من كتاب الآثار لأبي يوسف ، حتى تجد فيها طائفة من الرسائل من الأحاديث التي أخذ بها رضى الله عنه .
ولنلق إليك بعض الأمثلة :

١ — « عن أبي يوسف ، عن أبي حنيفة ، عن زيد بن أبي أنيسة ، عن رجل من أهل مصر ، قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم ، وقد أخذ الحرير بيد ، والذهب بيد ، فقال هذان محرمان على الذكور^(٢) من أمتي خلال لأناسهم
ب — عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن الهيثم عمن حدثه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان إذا دخل رمضان صلى وصام ، حتى اذا كان في العشر الأواخر شد المنزر ، وأحيا الليل ،^(٣) .

(١) الرسالة للشافعي ،

(٢) الآثار صفحة ، ٢٣ ، وزيد بن أنيسة من تابعي التابعين توفى سنة ١٢٤ ، أو سنة ١٢٥ على اختلاف الروايات في ذلك .

(٣) الآثار ص ٤١ ، والهيثم من تابعي التابعين .

ج — عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن حماد عن ابراهيم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضی الله عنها : مرى أبا بكر أن يصلى بالناس ، فقال أبو بكر : قولى : إن أبى شيخ كبير رقيق ، متى أقوم مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يشق على ، فقولى له : يأمر عمر ، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال مرى أبا بكر يصلى بالناس ، فأرسل إليها أن أغنوني أنت وحفصة وقولا له : إن أبا بكر رقيق ، فر عمر ، فقال إنكن صواحب يوسف ، مرى أبا بكر !! قال وأقيمت الصلاة ، فوجد النبي صلى الله عليه وسلم من نفسه خفة ، فخرج إلى الصلاة بين اثنين ، فقالت له عائشه ، انك لا تستطيع ، أو تشق على نفسك ، قال جعلت قرة عيني في الصلاة ، حتى دخل المسجد ، فسمع أبو بكر حس النبي صلى الله عليه وسلم ، فذهب ليستأخر ، فأوما إليه النبي صلى الله عليه وسلم : أن مكانك ، فقعد النبي صلى الله عليه وسلم ، وقام أبو بكر عن يمينه فكبر النبي صلى الله عليه وسلم وكبر أبو بكر ، وكبر الناس بتكبير أبي بكر ، فكان أبو بكر يصلى بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم ، ويصلى الناس بصلاة أبي بكر (١)

د — عن أبي يوسف ، عن أبي حنيفة ، عن حماد ، عن ابراهيم ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : « العجماء جبار ، والقلب جبار ، والمعدن جبار » (٢)
ه — عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن الهيثم أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رضی الله عنها ، وهو محرم بعسفان (٣)

١٣٢ — هذه كلها مرويات لأبى حنيفة رضی الله عنه ، وتراه قد قبل المرسلات من الطبقة الثانية ، والطبقة الثالثة ، فلم يكن رأى الحنفية قبولها من

(١) الآثار لأبى يوسف صفحة ٥٧ . و ابراهيم هو ابراهيم النخعي شيخ حماد ابن أبى سليمان ، وهو تابع وقد تقدم الكلام فيه .

(٢) الآثار لأبى يوسف ص ٨٩ ، وجبار بالضم ففتح أى هدر ، وقد نسر الامام محمد الحديث في كتاب الآثار له فقال : « والجبار الهدر ، اذا سار الرجل على الدابة : فقتلت رجلا أو جرحته ، فذلك هدر .. والمعجم الدابة المنقلبة ليس لها سائق ، ولا راكب تصأ رجلا فتقتله ، فذلك هدر والمعدن والقلب : الرجل يتأجر الرجل يحفر له بئراً أو معدناً ، فيسقط عنه ، فيموت ، فذلك هدر .

(٣) الآثار لأبى يوسف ص ١١٦ .

بعده إلا تبعه له ، وما كانوا في ذلك مخرجين أو مستنبطين ، بل كانوا متبعين صريح
رواياته ، بيد أنه يلاحظ أن أبا حنيفة إنما كان يقبل الإرسال من ناس عرفهم ،
وتأثر طريقتهم ، وهم عنده في مقام من الثقة ، لا يتطرق الريب إليه ، فإبراهيم
النخعي شيخ شيخه ، وهو متأثر طريقه ، راو فقهه ، يخالفه أو يوافق ، فهو في
الحالين في مكان الثقة الذي لا يشك في مروياته ، والحسن البصري واعظ العراق
له مثل هذه الثقة ، وكذلك كل من قبل أبو حنيفة مرسلاته ، وقبول المرسلات
من لهم تلك المكانة من الثقة لا يدل على قبوله لمطلق إرسال ، فمن الناس من
لا يقبل المتصل منه ، فضلا عن أن يقبل المرسل ، وعلى ذلك نقول : إن قبول
المرسلات ممن روى عنهم أبو حنيفة ، ليس دليلا على أنه يجيز قبول المرسلات
باطلاق ، فلا بد أن يكون قد لاحظ ، أن يكون التابعي أو تابع التابعي من الثقات
الذين يؤخذ عنهم ، ولا يروون إلا عن الثقات ، فلا يأخذون عن ضعيف ،
ولا يكون فيمن يتلقون عنهم من لا يكون ثقة يطمأن اليه ، ويؤخذ عنه ، ولا يصح
حينئذ أن يقال عن أبي حنيفة إنه يعتبر كل مرسل من تابعي أو تابع تابعي حجة
من غير قيد ولا شرط .

١٣٤ — ويظهر أن قبول المرسل من الأخبار كان أمراً شائعاً في عصر أبي
حنيفة رضي الله عنه ؛ لأن الثقات من التابعين الذين اتقى بهم ، أو بتلاميذهم كانوا
يصرحون بأنهم يرسلون اسم الصحابي إذا كانوا قد رووا الحديث عن عدة من
الصحابة . فلقد روى عن الحسن البصري أنه كان يقول : « كنت إذا اجتمع
أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا ، وعنه أنه قال : « متى قلت لكم
حدثني فلان ، فهو حديثه لا غير ، ومتى قلت ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سمعت من سبعين أو أكثر ، : ولقد روى أن الأعمش قال : قلت لإبراهيم :
« إذا رويت لي حديثا عن عبد الله ، فاسنده لي ، فقال إذا قلت لك حدثني فلان
عن عبد الله ، فهو الذي روى لي ذلك ، وإذا قلت قال عبد الله ، فقد رواه لي
غير واحد . »

ويظهر أن الارسال كان هو الكثير بين التابعين قبل أن يكثر الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاضطر العلماء إلى الاسناد ، ليعرف الراوى ، فتعرف نحاته ، ولقد قال فى ذلك ابن سيرين : « ما كنا نسد الحديث ، إلى أن وقعت الفتنة . »

لهذا قبل أبو حنيفة المرسل فى تلك الحدود التى لاحظناها ، وهى ان يكون الذين أرسلوا من الثقات ، ويظهر من تتبع كتب الآثار المنسوبة إلى أبى حنيفة أن المرسل يكون فى مرتبة خبر الاحاد ، عنده ، فعند تعارضهما يرجح بينهما بطرق الترجيح التى تتبع عند تعارض خبرين من أخبار الآحاد .
ولقد اختلف بعد ذلك الحنفية فى مرتبة المرسل وخبر الآحاد عند تعارضهما فبعضهم قدم المرسل ، وبعضهم قدم المتصل ، وفى ذلك كلام طويل ، فليرجع إليه فى موضعه ، وهو لا يجدنا فى بيان ما كان يتبعه أبو حنيفة ، إذ هو اختلف لايمس طريقه .

١٣٥ — هذه نظرات أبى حنيفة إلى السنة ، قد جعلها بعد الكتاب عماد فقهاء يتجه إليها إن ثبتت برواية الثقات الذين اطمأن إليهم ، ولم تعتره ريبة فى أقوالهم ، يقدم السنة عن القياس ، ويؤخر آحادها عن عمومات القرآن ، وإذا تعارضت الرويات مع قاعدة من القواعد المقررة فى الدين التى أجمع عليها المسلمون كان ذلك طعنا فيها ، وترد لشذوذها عن المقررات فى الشريعة ، والأمور الثابتة فيها ، ولم يكن هو بدعا فى ذلك ، بل معه جمهور الفقهاء ، ومنهم شيخ فقهاء الحجاز مالك رضى الله عنه ، ثم هو يقبل أخبار الآحاد ، والمرسلات ما دامت لا تناقض الكتاب ، أو السنة المشهورة أو مقررات الشريعة .

٣ - فتوى الصحابي

١٣٦ - ذكرنا في صدر كلامنا في أصول أبي حنيفة رضى الله عنه أنه قال :
« إن لم أجد في كتاب الله ، ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أخذت بقول
أصحابه ، أخذ بقول من شئت ، وادع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى
قول غيرهم ، فإذا ما انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم ، والشعبي ، وابن سيرين ،
والحسن ، وعطاء ، وسعيد بن المسيب ، وعد رجالا ، فقوم اجتهدوا ، فأجتهد ،
كما اجتهدوا .

وهذا الكلام يدل على انه يأخذ بقول الصحابي ، ويعتبره واجب الاتباع ،
وانه إذا اجتهد في موضوع كانت للصحابة آراء فيه ، يختار من هذه الآراء ، ولا
يخرج عن آرائهم إلى غيرها ، وانه إذا لم يكن لهم رأى اجتهد ، ولا يتبع رأى
التابعي ، فهو لا يقلد التابعي ، ولكن يقلد الصحابي .

هذا ما يدل عليه صريح قوله ، وليس لنا إلا أن نقبله على أنه طريقة اجتهاده
لأن الأخبار تضافرت عنه بذلك ، وهو أصدق الناس قولاً في اعلان مسلكه في
اجتهاده ، فليس لنا أن نتعرف طريقه من غير بيانه ، إذا كان له في المقام بيان ،
ولكن نتجه إلى غيره في معرفة الفروع التي طبق عليها ذلك الأصل ؛ إذ لم يدون
هو فروع مذهبه .

١٣٧ - وعندما نتجه إلى الفروع نجد فخر الإسلام البردوي ، الذي عنى
باستخلاص الأصول التي بنى عليها الاستنباط الحنفى يقرر أن تلك القاعدة ، وهي
تقليد الصحابي موضع خلاف فيقول : « قال أبو سعيد البردعي : تقليد الصحابي
واجب يترك به القياس ، وعلى هذا أدركنا مشايخنا ، وقال الكرخي لا يجب تقليده
إلا فيما لا يدرك بالقياس ... وقد اختلف أصحابنا في هذا الباب ، فقال أبو يوسف
ومحمد رحمهما الله إن إعلام قدر رأس المال (في السلم) ليس بشرط ، وقد روى
عن ابن عمر خلفه ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في الحامل إنها تطلق

ثلاثاً للسنة ، وقد روى عن جابر وابن مسعود خلافه ، وقال أبو يوسف ومحمد في الأجير المشترك إنه ضامن ، وروى ذلك عن علي ، وخالف ذلك أبو حنيفة بالرأى ، (١) هذا ما قاله نضر الاسلام ، وهو فيه يثبت أن كلام من أبي حنيفة وأصحابه قد ثبت عنهم أنهم خالفوا رأى الصحابي ، فحمد وأبو يوسف خالفوا رأى ابن عمر ، فلم يشترطوا اعلام رأس المال في السلم إذا كان معرفاً بالوصف ، وخالف أبو حنيفة وأبو يوسف فتوى جابر ، وابن مسعود في طلاق الحامل للسنة ، فقرر أنها تطلق ثلاثاً ويكون ذلك من طلاق السنة قياساً على الآيسة والصغيرة ، وخالف أبو حنيفة فتوى علي رضي الله عنه في ضمان الأجير المشترك ، فقرر أنه لا يضمن إلا بالتعدى ، فإذا هلك بسبب لا تعدى فيه ، ولو كان يمكن الاحتراز عنه ، لا يضمن عند أبي حنيفة ، لعدم توافر سبب الضمان ؛ لأن الضمان سببه أحد أمرين لا ثالث لهما ، التعدى أو العقد ، ولم يوجد واحد من الأمرين فلا تعدى ، ولا عقد ، ولا شرط في عقد يترتب عليه ضمان ما ، وهذا يخالف فتوى علي بوجوب الضمان إذا كان السبب يمكن الاحتراز عنه ، فإنه كان يضمن القصار والخياط ، صيانة لأموال الناس ، وقال لا يصلح الناس إلا ذلك .

وهذا البيان يستفاد منه أن أبا حنيفة كان يخالف الصحابة فيما للرأى فيه مجال أما ما لا مجال فيه للرأى ، بل لا يثبت إلا بالنقل كالمسد ، فإنه كان يقلدهم ، ولا يخالفهم ، ولذلك ، أخذ في مدد الحيض وهي أن أقله ثلاثة وأكثره عشرة بقول أنس ، وعثمان بن أبي العاص ، ومثل ذلك ما يثبت أن طريق الصحابي في معرفته هو السماع ، لا مجرد الاجتهاد ، مثل قول عائشة رضي الله عنها لمن باعت الى زيد ابن أرقم بثمانمائة درهم ، ثم اشترت منه قبل تسليم الثمن بستائة درهم : « بنسما شريت واشتريت ، بلغني زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل جهاده وحجه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتب » ، فأتاها زيد بن أرقم معتذراً ، فقلت قوله تعالى : « فمن جاءه موعظة من ربه ، فاتتهى فله ما سلف » .

(١) أصول نضر الاسلام ص ٩٢٧ ، الجزء الثالث .

فإن إبطال الحج والجهاد بسبب مثل ذلك البيع لا يمكن أن يثبت إلا سماعاً ،
وكلام الصحابي فيما لا مجال فيه للرأى لا يكون إلا عن سماع .

١٣٨ — وخلاصة القول إن ما يستخرجه السكرخي من الفروع أن فتوى
الصحابي فيما للرأى فيه مجال لا يصح تقليده فيها على رأى أبي حنيفة ، وما لا مجال
للرأى فيه يصح اعتبار قوله فيه ؛ لأن مثل ذلك لا يكون إلا عن نقل ، فاحترامه
حينئذ من قبيل الأخذ بالسنة ، إذ أن فتواه حينئذ تكون عن سماع عن النبي صلى
الله عليه وسلم لا محالة ، فيجب التقليد لقوله على أنه حديث حجة ، وهذا التحليل
ينتهي القول إلى أن أبا حنيفة لا يتقيد بقول الصحابي ، مادام رأياً .

ولكن ذلك يخالف المنقول عنه رضى الله عنه ، فأيهما نأخذ ، أبما صرح به
أم بما استنبط من فروع له ؟ لا شك أننا نأخذ بما صرح به ، وإن الفروع التي
رويت عنه مخالفة لما صرح به في ظاهرها ، يمكن أن تخرج تخريجاً يتفق مع صريح
قوله ؛ بل إنه لا تعارض في الواقع ونفس الأمر ؛ لأنه لكي يثبت التعارض يجب
أن يثبت مدعيه أن أبا حنيفة كان يعلم بفتوى الصحابي ، وعدل عنها إلى القياس ،
وأن يثبت أن الصحابي لا يخالف له من بين الصحابة ، وإن شيئاً من ذلك لم يثبت
نظر الاسلام ، ولا أبو الحسن السكرخي ، فان أبا حنيفة إذ اقتى بعدم ضمان الأجير
المشترك لا نستطيع أن ندعى أنه أفتى بذلك ، وهو على علم بفتوى على وعمر ،
أو بالأحرى عمل الخلفاء الراشدين الأربعة ، فان ذلك قد روى عنهم ، ولا نستطيع
ندعى أن تلك الفتوى كانت محل اجماع من الصحابة ، بلا خلاف بينهم ، وإذا كان
الأمر كذلك ، فليس لأحد إذن أن يدعى أن أبا حنيفة يترك قول الصحابي إلى
القياس ، مادام قد أثر عنه غير ذلك ، وإن ذلك المأثور قد تضافت به الأخبار ،
وأيدته استنباط أبي حنيفة في كثير من المسائل ، وقد رأينا أبا حنيفة يترك
القياس إلى الأخذ بفتوى عمر رضى الله عنه ، في مسألة أمان العبد ، لأنه بعد أن
يقرر أن القياس يوجب ألا يقبل أمانه ، وأن الاحتياط لجماعة المسلمين يوجب عدم
إقراره ، إذ لا يجوز أن يسترق شخص في صباح يوم الموقعة ، ويسلم ، فيصدر أماناً

يلزم جماعة المسلمين ، ولكنه يبلغه أن عمر رضى الله عنه أمر بامضاء أمان العبد ، فترك قياسه ، أو استحسانه ، ويفتى برأى عمر رضى الله عنه ، مقلدا له تابعا .
١٣٩ - ولقد ساق شمس الأئمة السرخسى طائفة من الأدلة تثبت وجوب اتباع قول الصحابي في كل الأحوال ، حيث لانص يعارضه ، وهذه الأدلة تقوم على أصل من النقل ، وعلى وجوه من العقل .

أما النقل فقوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ، والذين اتبعوهم بإحسان ، فالتة تعالى مدح أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار ، ومدح الذين اتبعوهم ، والتعبير بالموصول يفيد أن الاتباع هو سبب المدح ، وبذلك المدح وسببه يدعو الله سبحانه وتعالى إلى اتباعهم فيما لانص فيه من كتاب وسنة ، وذلك لا يكون إلا باتباع آرائهم فيما يتصل بالدين .
ولقد قال صلى الله عليه وسلم أنا أمان لأصحابي ، وأصحابي أمان لأمتي .
وأما العقل فمن وجوه .

(أحدها) أن الصحابة أقرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم من سائر الناس وهم الذين شاهدوا التنزيل ، وعانوا مواضعه ، ولهم من الذكاء والاخلاص وحسن الفهم ما هم به أقدر على معرفة مرامى الشرع الشريف وغاياته ، إذ هم رأوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص ، والأماكن التي تتغير الأحكام باعتبارها أحيانا ، ولهم مزايا على سائر الناس بالجد ، والحرص على طلب الحقائق الدينية ، وتثبيت قوام الدين ، وتقوية اليقين ،

(ثانيا) أن احتمال أن تكون آراؤهم سنة نبوية احتمال قريب ، لأنهم كثيرا ما كانوا يذكرون الأحكام التي بينها النبي صلى الله عليه وسلم لهم من غير أن يسندوها إليه صلى الله عليه وسلم ، لأن أحدا لم يسألهم عن ذلك ، ولما كان ذلك الاحتمال قائما مع أن رأيهم له وجه من القياس والنظر كان رأيهم أولى بالاتباع ، لأنه قريب من المنقول ، موافق للعقول .

(ثالثا) أنهم إن أثر عنهم رأى أساسه القياس ، ولنا رأى آخر له من القياس

وجه ، فالاحتياط اتباع رأيهم ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « خير القرون قرنى الذين بعثت فيهم ، ولأن رأى أحدهم قد يكون مجمعا عليه منهم ، إذ لو كان له مخالف لعرفه العلماء الذين تتبعوا آثارهم ، وإذا كان قد أثر عن أحدهم رأى ، وأثر عن غيره رأى آخر ، فالخروج عن مجموع آرائهم ، خروج على جمعهم ، وذلك شذوذ في التفكير يرد على صاحبه ، ولا يقبل منه .

١٤٠ — هذه بعض الأدلة التي سيقت لاثبات أن قول الصحابي حجة ، وهو مقدم على القياس ، وقد قلنا إن ذلك رأى أبي حنيفة ، كما هو صريح المنقول عنه ، وكما يتفق في كثير مع الفروع الفقهية الماثورة عنه ، والمدونة في بطون كتب المذهب الحنفي .

ومن الانصاف أن نسوق حجة الكرخي في عدم اعتبار قول الصحابي حجة أو بالأحرى في عدم جواز تقليده ، وأساسها أن الحكم بالرأى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مشهور ، واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت ، إذ ليسوا بمعصومين عن الخطأ ، وكان يخالف بعضهم بعضا ، ثم هم لاخلاصهم كانوا لا يدعون الناس إلى تقليدهم في أقوالهم ، وكانوا يتظنون في صحتها ، ولقد كان ابن مسعود رضى الله عنه يقول في رأيه « فان يكن خطأ ، فنى ومن الشيطان » ، وإذا كان علينا أن نفتدى بهم ، فعلينا أن نسلك مثل مسلكهم في أن نجتهد آراءنا ، كما اجتهدوا آراءهم ، وهذا هو الاقتداء الذى أمرنا به في الحديث « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » .

وخلاصة القول أن أبا حنيفة رضى الله عنه ، كان يتبع قول الصحابة ، وأن بعض المخرجين في مذهبه ذهب إلى أنه كان يرجح الرأى على قول الصحابي معتمدا على بعض الفروع ، ولسكننا رجحنا الأخذ بنص قوله ، لأن قوله هو المعبر في بيان مسلكه . ولأنه هو الذى تؤيده الفروع المختلفة وهو الذى يتفق مع ورعه وتقواه ، وتقديره للسلف الصالح واتباعه لأقوالهم .

ولم يكن أبو حنيفة يأخذ بفتوى التابعي ، على أنها واجبة الاتباع .

٤ - الاجماع

١٤١ - التعريف الذى تتلاقى فيه أقوال أكثر العلماء الذين ارتضوا الإجماع أصلاً من أصول الفقه الاسلامى ، هو أن الإجماع اتفاق المجتهدين من الأمة الاسلامية فى عصر على أمر من الأمور .

فهذا التعريف أصح تعريف ، وهو الذى اختارته الجهرة الكبرى من علماء الأصول ، وهو الذى ذكره الشافعى فى رسالته ، وان الشافعى يعد أول من حرر معناه ، وبين وجه الاحتجاج به ، واعتباره فى الفقه الاسلامى .

وهل كان أبو حنيفة يعتبر الاجماع أصلاً من أصول فقهه ، يبنى عليه اجتهاده لقد أجب عن ذلك علماء المذهب الحنفى بالايجاب ، وفرعوا فيه الفروع ، وبينوا أن أبا حنيفة وأصحابه كانوا يأخذون بالاجماع فى شتى طرائقه ، فهم يأخذون بالاجماع القولى ، والاجماع السكوتى ، ويعتبرون من مخالفة الاجماع ، أن يكون العلماء قد اختلفوا فى أمر على رأيين اثنين ، ولم يقل أحد فى عصر من العصور غيرهما ، فلا يجزم عالم بعد ذلك ويأتى برأى يغيرهما تمام المغايرة ، ولا يعتبر موافقا لهما أو لأحدهما بأى وجه من وجوه الموافقة .

١٤٢ - هذا ما ينسب إليه الحنفية ، وما يستنبطونه من فروع مأثورة عنه ، وأقوال لأصحابه ، بل يذكرون شروطاً له فى الاجماع على ماسنين ، ولقد رجعنا إلى الذين رووا تاجخ أبى حنيفة ل نجد عبارة تفيد أنه كان يأخذ بالاجماع ، كما كان يأخذ بالسنة والكتاب ، ثم آراء الصحابة ، والقياس ، فلم نجد إلا العبارتين اللتين ذكرناهما فى صدر الكلام فى أصوله :

(إحدهما) ماجاء فى المناقب للبكي : « كان أبو حنيفة شديد الاتباع لما كان عليه الناس بيلده ^(١) » .

(ثانيهما) ما قال عنه سهل بن مزاحم : « كلام أبى حنيفة أخذ بالثقة ، وفرار

من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه. وصلاح عليه أمورهم،^(١) فهاتان الروايتان عن معاصرين له قد تبيينوا طرائق استنباطه تثبتان أنه كان يتبع ما يجمع عليه فقهاء بلده، وكان يسير عند عدم النص على ماعليه تعامل الناس، وهذا يثبت بلاريب أنه كان بالأولى يأخذ باجماع المجتهدين عامة، فمن يكون شديداً لاتباع لفقهاء بلده أخرى أن يكون شديداً لاتباع لما يجمع عليه العلماء.

١٤٣ — ويظهر أن اعتبار الاجماع حجة عند الفقهاء، قد قام على ثلاث دعائم تدرج الاتجاه إليها :

أولها — أن الصحابة كانوا يجتهدون في المسائل التي تعرض لهم، وقد كان عمر في كثير من الأحوال التي تتصل بالسياسة العامة للدولة يجمعهم، ويستشيرهم، ويبادهم الرأي، فاذا اجتمعوا على أمر معين سارت عليه سياسته، وإن اختلفوا تجادلوا، حتى ينتهوا إلى أمر تقره جماعة العلماء فيهم، كما كان الشأن في أرض سواد العراق، عندما استشارهم في تقسيمها بين الغزاة، أو تركها في يد الإمام، لتسكون للذراري، ويحمى بغلاتها الثغور، وينفق منها على المسالح والمقاتلة، فقد اختلفوا، واسمرت المجادلة بينهم يومين، جمعهم فيهما مرتين، وانتهى الخلاف بالاتفاق على بقائها في يد الإمام، فكان ذلك أمراً مجمعا عليه، لا يجوز منهم خلافه.

ثانيها — أنه في عصر الاجتهاد كان كل إمام يجتهد في آرائه ألا يشذ بأقوال يخالف بها ماعليه فقهاء بلده، حتى لا يعتبر شاذاً في تفكيره، فأبو حنيفة كان شديداً لاتباع لما هو موضع إجماع عند من سبقوه من فقهاء الكوفة، ومالك كان يعتبر إجماع أهل المدينة مقدما على حديث الآحاد، وبذلك تكونت فكرة اعتبار الاجماع حجة لا تصح مخالفتها.

ثالثها — ماورد من آثار تثبت الاحتجاج بالاجماع من مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يجتمع أمتي على ضلالة » وقوله عليه السلام : « مارآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن، وهثل مارواه الشافعي عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه

سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ألافن سره بجبحة الجنة ، فليزيم الجماعة ، فان الشيطان مع الفذ ، وهو من الاثنيين أبعد ، » .

١٤٤ — على هذه الأسس سار الاحتجاج بالاجماع فى عصر الاجتهاد ، ويظهر أن معنى الاجماع لم يكن محررا ، فكان انعقاد الاجماع موضع خلاف بين العلماء فى كثير من المسائل .

ولقد وجدنا أبا يوسف رضى الله عنه فى الرد على سير الأوزاعى يناقشه فى معنى اجماع الأئمة ، عند مامنع الاسهام للبراذين ، وأسهم للفرس سهمين ، ولم يعتبر البرذوين كالفرس ، فقد قال الأوزاعى فى ذلك : « كان أئمة المسلمين فيما سلف ، حتى هاجت الفتنة من بعد قتل الوليد بن يزيد - لا يسهمون فى ذلك للبراذين ، فيقول أبو يوسف فى الرد عليه : « ما كنت أحسب أحدا يجهل هذا ، ولا يميز بين الفرس والبرذوين ، ومن كلام العرب المعروف الذى لا يختلف فيه أن تقول : هذه الخيل ولعلها براذين كلها أو كلها... ومما نعرف نحن فى الحرب أن البراذين أوفق لكثير من الفرس من الخيل فى لين عطفها ، وقودها ، وجودتها ، مما لم يطل الغاية ، وأما قول الأوزاعى على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف ، فهذا كما وصف من أهل الحجاز ، أو رأى بعض مشايخ الشام ، من لا يحسن الوضوء ولا التشهد ، ولا أصول الفقه ، (١) »

وترى من هذا أن الأوزاعى يحتج بالاجماع ، وأبو يوسف يمنع انعقاد الاجماع ويسلم له بأن رأيه عليه علماء الحجاز ، وبعض من الشام ، ممن لا يعدون من العلماء وفى هذا يسلم أبو يوسف بأن إجماع الأئمة حجة ، ولكن ينازعه فى انعقاده .

وتجد الشافعى رضى الله عنه من بعد يتجادل مع كثيرين من مناظريه فى المسائل فى أمر انعقاد الاجماع فى هذه المسائل . حتى تكاد المناظرة تدفعه إلى انكار وجود الاجماع ، إلا فى أصول الدين ، وفى مثل اجماع العلماء على أن الظهر أربع (٢)

(١) الرد على السير الأوزاعى ص ٢١ طبع مصر .

(٢) راجع فى هذا الكتاب جماع العلم الجزء السابع من الأم ص ٢٥١

وترى من هذا كيف كان العلماء في عصر الاجتهاد يختلفون في انعقاد الاجماع ، وإن كانوا لا يختلفون في أصل حجته ، ولعل أول من حرر معنى الاجماع على التعريف الذى بيناه هو الشافعى رضى الله عنه ، في رسالته :

١٤٤ — جاء الحنفية وقرروا أن الاجماع حجة ، ونسبوا ذلك التقرير إلى أبى حنيفة وصاحبيه ، ولم يفرقوا في هذا بين أنواع الاجماع ، بل قرروا أن ذلك قول المشايخ ، سواء في ذلك الاجماع القولى ، والاجماع السكوتى ، ويعتبر ذلك النوع من الاجماع عند الحنفية رخصة ، وتصويره أن يذهب واحد من أهل الحل والعقد أو الاجتهاد في عصر إلى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وينتشر ذلك بين أهل عصره وتمضى مدة التأويل فيه ، ولم يظهر له مخالف .

من الاجماع السكوتى أيضا ما يكون في الافعال ، وصورته أن يفعل واحد من أهل الاجماع فعلا ، ويعلم به أهل زمانه ، ولا ينكر عليه أحد ، وتمضى مدة التأويل والتفسير (١)

(١) راجع كشف الأسرار ، ومن هذا التعريف للاجماع السكوتى يستبين أنه لا بد من أمرين لاعتباره (أحدهما) ألا تكون المسألة التى حدث السكوت عليها قد سبق اختلاف المذاهب فيها والا كان القول الذى يعلن اختيارا الواحد منها ولا يكون إجماعا ، فالسكوت يكون لسبق تقرير الآراء المختلفة ، وعدم الاحتياج إلى ذكر بيان جديد لها ، (وثانيهما) أن تمضى مدة التأويل والتفسير وتوجه القول ، ولا يوجد اعتراض ومخالفة .

هذا ويجب التنبيه إلى أن الاجماع السكوتى لم يأخذ به كثيرون من العلماء ، فانشافى رضى الله عنه لا يأخذ به ، إذ يفسر الاجماع بما لا يدخل في عمومه الاجماع السكوتى ، فيقول في الرسالة : « لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه الا لما تلقى عالما أبدا إلا فانه لك ، وحكاة عن قبله ، كالظاهر أربع ، وكبحرهم الحمر ، وما أشبه ذلك . ويحتج لهذا الرأى بأنه لا ينسب لساكت قول ، ولأن السكوت يمتثل أن يكون لأنه موافق ، ويمتثل أن يكون لأنه لم يجتهد بعد في الواقعة ، ويمتثل أنه اجتهد ، ولكن لم يؤده اجتهاده الى شىء . وإن أدى اجتهاده الى شىء ، فيحتمل أن يكون ذلك الشىء مخالفا لذلك القول الذى ظهر ، نسكه لم يظهره ، أما للتروى والتفكر في ارتياد وقت يتمكن فيه من اظهاره ، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد ولم ير الانكار على المجتهد ، لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب ، أو لأنه سكت خشية ومهابة ، ومع هذه الاحتمالات لا يكون سكوتهم مع اعلان قول المجتهد فيما بينهم اجماعا

وقد نقل ذلك الرأى عن الظاهرية وبعض الحنفية والجبائى من المعتزلة . واكثر الحنفية كما تبين في الصلب على انه اجماع ، وقال بعض العلماء أن السكوت يكون حجة ولكن لا يمد اجماعا ، وذهب بعضهم إلى الرأى ان كان من حاكم ، وسكت العلماء فليس بحجة ، وان كان من فقيه كان اجماعا . —

وهكذا يعتبر الحنفية الاجماع السكوتي حجة ، ولو كان أساسه فعلا ، ولا يلزم أن يكون قولا ، ويقول في الاستدلال لذلك البردوى :

« ان النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد ، بل المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ، ويسلم سائرهم . . وإنما نجعل السكوت تسليما بعد العرض ، وذلك موضع وجوب الفتوى ، وحرمة السكوت لو كان مخالفا . »

١٤٥ — ولقد بنى على هذا الأصل ، وهو أخذهم بالاجماع السكوتي أن الصحابة ومن بعدهم إذا اختلفوا في حادثة على قولين أو أقاويل محصورة كان ذلك اجماعا منهم على أنه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الأقوال ، وأن ما خرج عنها باطل ، فلا يجوز احداث قول آخر ، ويقول صاحب كشف الأسرار « ان ذلك قول الجمهور . »

ولا شك ان اختلاف الصحابة في مسألة لا يجوز معه أن يخرج منه إلى قول آخر ليس قول أحد منهم ، بل يختار المجتهد منها ، ما يستقيم مع مقاييسه ، وذلك على مقتضى مذهب أبي حنيفة الذي نقاناه لك في صدر كلامنا في أصوله التي بنى عليها اجتهاده ، ونجد من الحق علينا أن نعيد هذه العبارة المأثورة عنه ، والتي تضافرت بها الأخبار وهي : « إني آخذ بكتاب الله اذا وجدته ، فلم أجده آخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أخذت بقول أصحابه من شئت ، وادع قول من شئت ثم لا أخرج من قولهم الى قول غيرهم ، فاذا انتهى الأمر الى ابراهيم ، والشعبي ، والحسن ، وابن سيرين ، وسعيد ابن المسيب ، وعدد رجالا ، قد اجتهدوا — فلي أن اجتهد كما اجتهدوا . »

وحجة من اعتبر السكوت بشروطه اجماعا أن احتمالات المخالفة أو التروى هي غير الظاهر ، إذ السكوت في موضوع البيان بيان ، ومادام الرأى قد اشتهر وعرف فالسكوت عن الرد دليل الموافقة ، اذ لو كان مخالفا لكان ذلك وقت البيان ، وبغيد ان يسكت ، لذلك كان احتمال المخالفة احتمال غير الظاهر ، وهو احتمال غير ناشئ عن دليل . فلا يلتفت اليه ، اما الاحتمال الذي يسقط به الاستدلال هو الاحتمال الذي تشهد له الامارات ، ولا تناقضه ، والامارات هنا شاهدة لاحتمال الموافقة دون المخالفة ، فتعتبر الموافقة .

فهذه العبارة تفيد أنه يأخذ بأقوال الصحابة مقلداً لهم رضى الله عنه ، إن كان لهم قول واحد ، وإن كانت لهم أقوال اختلفت منها ما يتفق مع مسلكتهم فى الاجتهاد ويستقيم مع قياسه .

وهذه العبارة كما تفيد هذا تفيد أنه لا يتقيد ذلك التقيد بالنسبة لمن جاء بعد الصحابة من التابعين ، إذ هي تفيد أن له أن يجتهد كما اجتهد التابعون ، لا يتقيد بأقوالهم ، ولا يحاول ألا يخرج عنها ، بل إذا استقامت بين يديه الأقيسة مخالفة لها فى مجموعها وآحادها سار على مقاييسه ، لأن له أن يجتهد كما اجتهدوا ، وهو رجل وهم رجال .

١٤٦ — وزيد فى هذا المقام أن نشير إلى أمرين :

أحدهما — أ كان أبو حنيفة يتقيد نفسه بأقوال من جاءوا بعد الصحابة لا يخرج عنها إلى غيرها ، ويعد ذلك اجماعاً يتقيد به ، ولا يجوز أن يعدوها فى اجتهاده ؟ والجواب عن ذلك قد نوهنا عنه آنفاً ؛ وهو أن تلك العبارة المأثورة عنه رضى الله عنه تدل بعبارتها ، أو على الأقل تفيد بإشارتها أنه لا يتقيد ، لأنه إذا كان لا يتقيد بأقوال التابعين من أمثال الحسن البصرى ، وابن سيرين ، وابن المسيب ، وإبراهيم النخعى ، بل يجوز أن يجتهد كما اجتهدوا ، فأولى من جاء بعدهم ، لأنهم لم تتوافق آراؤهم ، فيكون الاتفاق حجة فى ذاته ، ولم يكن تفكيرهم ذا صلة بمشاهد الرسول حتى تكون مجاوزة أقوالهم فى معنى مجاوزة السنة ، وإن كانوا مختلفين .

ولقد كان التقيد بأقوال المختلفين فى عصر من العصور موضع اختلاف بين المجتهدين فى المذهب الحنفى ، وفى غير المذهب الحنفى ، فقد قال بعض العلماء بالتقيد مطلقاً ، ومنع بعضهم ذلك مطلقاً ، وقال : ان اختلافهم دليل على تسوية الاختلاف فى الحادثة ، والمصير إلى ما أدى إليه الاجتهاد ، فجاز أحداث قول آخر فيها ؛ كما لو لم يستقر الخلاف .

وفصل بعض الأصوليين ؛ فقال : ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردوداً ، كاختلاف الصحابة فى الجدمع الاخوات والأخوة ؛ فقد

اتفقوا على أنه يستحق مع الأخوات والأخوة الأشقاء والآب، ولكن اختلفوا فبعضهم يحجب به جميع الأخوة والأخوات، وبعضهم قال يشاركونه، ولا يحجبهم فأذا قال يجتهد بعد ذلك انه لا يستحق معهم شيئاً، فقد خرج على اجماعهم، لأنهم اختلفوا على الاستحقاق، فحكمه بعدم الاستحقاق مخالفة لأجماع إيجابى قولى .

وإن كان القول الحادث لا ينقض ما اختلفوا ؛ بل يكون أخذاً ببعض وجوه النظر فى ناحية، وبالوجوه الأخرى فى الناحية الأخرى كاختلاف الصحابة فى انحصار الأثر فى أحد الزوجين والآب والأم، فقد قال بعض الصحابة تأخذ الأم الثلث من كل التركة، وقال بعضهم ثلث الباقي بعد نصيب أحد الزوجين، فإذا قال قائل إن لها ثلث الكل إذا كان الورثة أما وزوجة وأبا، وثلث الباقي إذا كان الورثة أما وزوجاً وأباً فهو لم يخرج عن القولين، ولا يعد خارجاً على الاجماع ولقد قال بعض العلماء إن الصحابة يتقيد المجتهد بخلافهم، فلا يتجاوز أقوالهم الى أقوال غيرهم، أما غيرهم فلا يتقيد به، وإن عبارة أبى حنيفة تقيد هذا المعنى وتؤدى إليه كما نوهنا سابقاً .

الأمر الثانى - أن أبى حنيفة عند تقيد بأقوال الصحابة لا يعدوها إلى غيرها بل يختار منها ما يتفق مع قياسه، لم يكن ذلك لأنه اجماع عنده، بل لأنه لا يريد أن يترك المأثور، ولا يريد أن يخرج عن اتباع السلف الصالح رضى الله عنهم، ولأنه يرى أن صحبتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم كسبتهم علماء بالدين، وفقها فيه، وفهما لأحكامه، ومعرفة لمراميه أكثر من غيرهم، حتى ليروى عنه أنه كان يقول ان جلوس أحدهم مع النبى صلى الله عليه وسلم ساعة خير من علم سنين، ثم هم الذين شاهدوا وعابثوا أما كن التنزيل، والحوادث التى اقترنت بالأحكام وأسباب النزول، وفرق بين التقيد بأقوالهم وعدم الخروج عن نطاقها لهذه المعانى والتقيد بها، لأنها اجماع، فلا يخرج عن مجموع هذه الأقوال التى انحصر اختلافهم فيها واعتبار ذلك اجماعاً منهم .

ووجه التفرقة أنه في الأول انما يمتنع عن الخروج تقديسا لاجتهاد الصحابة واعتباره قريبا من السنة والخروج عن مجموع أقوالهم المختلفة ابتداء ينافي الاتباع ونهج طريق السلف الذى يكون فيه الأمان من الشطط ، ومجازة الاعتدال .

أما فى الثانى ، فيكون الامتناع ، لأنه اتفاق واجتماع ، ويكون داخلا فى عموم قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتى على ضلالة » ويكون ذات الاتفاق هو موضع الاجتجاج ، لا كونه من الصحابة .

وقد علمت أن المنقول عن أبى حنيفة يبين أنه لا يجتهد مع اجتهادهم تقديراً لأقوالهم بسبب الصحبة ، وأن التابعين لا يرتفعون الى هذه الدرجة ، فهم رجال له أن يجتهد كما اجتهدوا .

١٤٧ — ولقد ينسب علماء الأصول فى المذهب الحنفى إلى أبى حنيفة وأصحابه تفصيلات فى الاجماع ، مثل أهلية من ينعقد منهم الاجماع ، فلا يدخل فى الاجماع الفساق وأصحاب الهوى والبدع ، لأن الفساق ليسوا ذوى كرامة ، والأخذ بالاجماع فيه تكريم للمجتمعين ، وحكم بخيريتهم ، عملاً بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، ولأن أهل الهوى كالخوارج ، والروافض فيهم من التعصب لأقوالهم ، واهدار آراء الجماعة الاسلامية ما يجعل خلافهم غير معتبر ، فينعقد الاجماع ، ويكون حجة فى نظر الحنفية ، ولو خالف هذا الاجماع الخوارج أو الروافض ، أو بعض الفساق .

والاجتهاد ، أهو شرط أم لا ، فيقولون ليس بشرط فى أمهات الشريعة الممهدة للعامة التى لا تحتاج إلى نظر ورأى ، كنقل القرآن الكريم الى الاخلاف والصلوات الخمس ، وأما ما يحتاج إلى نظر ورأى واجتهاد ، فلا يكون الاجماع إلا باتفاق المجتهدين ، حتى لو خالف بعض العوام فى ذلك لا يلتفت إلى خلافه ، وينعقد الاجماع مع هذا الخلاف .

١٤٨ — وكما ينسبون إلى الأئمة تفصيلات فيمن يتسكون منهم الاجماع ،

ينسبون إليهم تفصيلات في شروط الاجماع ، فهم لا يشترطون انقراض العصر لينعقد الاجماع ، كما ينسبون إلى الشافعي (١) .

ويذكرون اختلاف أبي حنيفة وأصحابه في شرط من شروط الاجماع، وهو كون الأمر المجتهد فيه ، كان فيه اجتهاد وخلاف من السلف ، فيقولون ان محمداً رضى الله عنه لا يشترط شيئاً في هذا ، فينعقد الاجماع ، ولو كان الأمر المجمع عليه موضع اجتهاد واختلاف بين الصحابة ، ويكون الاجماع حجة ملزمة ، ليس لأحد أن يخالفه من بعد ، ولو كان في هذه المخالفة متبعا لبعض آراء السلف الصالح من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . وذكر السكرخي أن أبا حنيفة يشترط لحجة الاجماع ألا يكون الأمر المجمع عليه كان موضع اختلاف بين الصحابة . وان ما أثر عنهم فيه خلاف لا يكون الاجماع فيه حجة ، لأن من يأخذ برأى واحد من المختلفين يكون متبعا لبعض آثار السلف ، ولا يكون مبتدعا .

١٤٩ - وقد أخذ ذلك الخلاف من حكم فرع من الفروع روى عن أبي حنيفة وخالفه فيه محمد ، وذلك الفرع هو بيع أمهات الأولاد (٢) . وذلك ان يبعن كان مختلفا فيه بين الصحابة ، فأكثرهم لم يجوزوه ، حتى قال عمر رضى الله عنه : كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ، ودماؤكم بدمائهن ، وجوزه على وجابر وغيرهما ، حتى قال رضى الله عنه : اتفق رأى ورأى عمر على ألا تباع أمهات الأولاد والآن رأيت يبعن . وقال جابر : كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣) .

ولقد ذكر العلماء أنه لما جاء عهد التابعين أجمعوا على أنه لا يجوز يبعن ، فهل يعتبر اتفاق التابعين هذا اجماعا لا تجوز مخالفته ؟ وتعتبر المسألة متفقا عليها لا خلاف فيها ؟ ولو اعتبرت كذلك ما جاز لقاض من بعد أن يحكم بصحة يبعن

(١) والصحيح أن الشافعي لا يشترط انقراض العصور ، فان ذلك الشرط لم ينجح في الرسالة وعموم

ما جاء بها مخالفته .

(٢) أم الولد هي الامة التي ينشأها سيدها ، فتعقب منه ولدا ويدعى نسه ، فيقال لها أم ولد .

(٣) كفف الأسرار ج ٣ ص ٩٦٨ .

لأنه يقضى في فصل غير مجتهد فيه ، بل هو موضع اتفاق ، ويتناقض الاجماع ، ولو كان اتفاق التابعين لا يعد اجماعا لجاز للقاضى أن يحكم بصحة البيع ، لأن الأمر ليس فيه اجماع ، بل هو فصل مجتهد فيه ، وقد اختلفت فيه الصحابة ، فاذا قضى بصحة البيع ، فقد صادف حكمه قول صحابى ، فينفذ قضاؤه ، فما المروى في هذا عن أبى حنيفة وأصحابه ؟

لقد روى عن محمد رواية واحدة ، وهى أن البيع باطل ، ولو قضى بصحته قاض كان قضاؤه باطلا لا ينفذ ، ولذلك قال العلماء إن رأيه أن الاجماع ينعقد ويكون حجة ، ولو كان الفصل الذى انعقد فيه الاجماع قد كان موضع خلاف عند السلف ، إذ الاجماع اللاحق ينسخ الخلاف السابق .

أما أبو حنيفة فقد روى عنه روايتان ، إحداهما أن قضاء القاضى ببيع أمهات الأولاد لا ينفذ وبذلك يكون رأى أبى حنيفة ومحمد واحداً ، ورواية أخرى رواها أبو الحسن الكرخى أنه ينفذ ، وبذلك يكون رأى محمد مخالفا لرأى شيخه أبى حنيفة ، وهناك رواية ثالثة ذكرها جامع الفصوليين ، وهى أن القضاء ينفذ إذا أمضاه قاض آخر .

لاشك أنه على الرواية التى تمنع صحة الحكم بالبيع يكون رأى أبى حنيفة أن مثل هذا الاتفاق من التابعين اجماع يعتد به ، ويكون ملزماً للأخلاف ولو كان للسلف الصالح من صحابة محمد صلى الله عليه وسلم اجتهاد فيه ، ورأى يخالف ، أما على الرواية التى تجيز حكم القضاء بصحة بيعهن ، فقد اختلف تخريجها ، فقال الكرخى وشمس الأئمة الحلوانى وغيرهما : إن هذا يدل على أن أبى حنيفة رضى الله عنه يشترط لاعتبار الاجماع حجة ملزمة لا يجوز القضاء بغيرها ألا يكون الأمر الذى اتفق الفقهاء فى عصر من العصور عليه موضع اجتهاد واختلاف بين الصحابة رضوان الله تعالى عليهم .

وقال بعضهم إنه لاخلاف بين أبى حنيفة ومحمد فى هذا المقام ، بل تخريج قول أبى حنيفة فى هذا على هذه الرواية أن ذلك الاجماع المتأخر ، لأن كثيرين من

العلماء قد قالوا إنه ليس باجماع ، كان مختلفا فيه فاذا جاء قاض وأجاز بيع أمهات الأولاد ، فقد اختار الأخذ بعدم اعتبار ذلك الاجماع ، وذلك فصل مجتهد فيه ، فيجوز قضاؤه وينفذ ، فاذا كان أبو حنيفة قد أجازها فليس ذلك لأنه لا يعتبر هذا الاجماع ، بل انه يعتبره ، ولكنه يعترض بأنه مجتهد في انعقاده حجة ، فاذا اختار قاض عدم انعقاده حجة احترم قضاؤه .

وعلى هذا التخريج يكون الإجماع منعقداً عنده ، ولو كان في فصل قد اختلفت فيه الصحابة ، وكان الإجماع اختياراً لأحد القولين .

١٥٠ - هذا هو الفرع الذي استنبط منه بعض العلماء خلاف أبي حنيفة مع محمد في اعتبار هذا النوع من الإجماع ملزماً ، أو عدم اعتباره ، ولقد وضعنا بين يدي القارئ طريق استنباط ذلك الشرط ، والخلاف فيه ، أو عدم الخلاف وترى أنه مبني على ادعاء اجماع التابعين على عدم جواز بيع أمهات الأولاد ، فهل دعوى ذلك الإجماع ثابتة لاجمال للشك فيها ؟ لقد وجدنا شيخ التابعين سعيد بن المسيب بالمدينة يمنع بيعها ، ووجدنا شيخ الكوفة ابراهيم النخعي يمنع بيعها ، ووجدنا أبا حنيفة يروى عن شيخه عن ابراهيم عن عمر بن الخطاب أنه كان ينادى على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم إن بيع أمهات الأولاد حرام ، إذا ولدت الأمة لسيدها ، فليس عليها رق بعد ^(١) فهل يعد اتفاق ابراهيم فقيه الكوفة وسعيد بن المسيب فقيه المدينة دليلاً على الإجماع ، وهل اتفق معهم أيضاً جميع فقهاء التابعين بالبصرة ومكة والشام ، واليمن وغيرها من الأقطار والأمصار ، وأخبر كل تابعي عن قبله من المجتهدين أنه قال ذلك .

لقد رجعنا إلى مبسوط السرخسي شارح كتب ظاهر الرواية في باب أم الولد فوجدناه يذكر أن بيعها موضع خلاف وأن رأى الجمهور ، ومنهم الحنفية أن البيع غير صحيح ، ثم يحتج للجمهور بالحديث ؛ وآثار الصحابة ، والقياس ،

ولا يحتج بالاجماع لأن انعقاد الإجماع من التابعين في بيع أمهات الأولاد موضع نظر .

وإذا كان انعقاد ذلك الإجماع موضع نظر ، وادعاؤه لا دليل عليه ، فكل ما انبنى عليه من استنباط ليس موضع تسليم؛ لأنه بنى على أمر لم يثبت، ولو سلنا أن الإجماع قد انعقد من التابعين على عدم بيع أمهات الأولاد فهل ثمة دليل على أن أبا حنيفة اعتبره الحجة في هذا ، لقد وجدناه في الآثار يحتج بخبر عمر ، ولا يذكر اجماعاً . أنه لم يتعرض له بنى ولا اثبات .

والحق أن التخريج في هذه القضية لا يعتمد على أساس سليم يصح للإنسان أن يعتقد أن فكرة الاجماع سلباً أو ايجاباً كانت مسيطرة على أبي حنيفة في دراسته لها وانتهائه فيها إلى ما انتهى اليه من أحكام في البيع والقضاء به .

١٥١ — ولقد ذكر علماء الأصول في المذهب الحنفي أن الاجماع حجة قطعية وقال بعض العلماء انه حجة ظنية (١) .

وفصل نجر الاسلام فجعل الاجماع ثلاث مراتب: أعلاها إجماع الصحابة ، وجعله كالحديث المتواتر ، والأدلة القطعية - يوجب قطعاً ، لأنهم هم الذين شاهدوا وعانوا ، والثاني اجماع من بعدهم في فصل غير مجتهد فيه ، فيكون كالحديث المشهور المستفيض ، والثالث الاجماع في فصل مجتهد فيه ، فانه في هذه الحال يكون كخبر الآحاد يعتبر ظناً فقط ، وتكون فيه شبهة ، وهذا كله . إذا نقل خبر الاجماع بطريق التواتر ، أما إذا نقل خبر الاجماع بطريق الآحاد ، فانه لا يوجب يقيناً ، ولو كان اجماع الصحابة ، لأن اجماع الصحابة وان أفاد القطع في ذاته نقله بطريق

(١) ولقد فصل بعض العلماء تفصيلاً حسناً ، فقال : إن كان الحكم المجمع عنه بما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها ، وفرض الحج والصيام ، وزمانها ، ومثل تحريم الزنى وشرب الخمر والسرقه والزبا — كفر منكره ، لأنه صار بانكلازه جاحداً لما هو من دين الرسول قطعاً ، فصار كالجاحد بصدق الرسول عليه السلام . وإن كان بما يتفرد الخاصة بمعرفته ، كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالاتها ، وفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بمرفة ، وتوريت الجدة السدس ، وحجب بنى الام بالجد ، ومنع توريت القاتل — لا يكفر جاحده ، ولكن يحكم بصلاله وخطه ، لأن هذا الاجماع ، وان كان قطعياً ايضاً ، إلا أن المنكر متناول ، والتأويل مانع من الاكفار .

الآحاد جعل الظن يحيط بالنقل ، وصار كحديث الآحاد ، لأن أقوال الرسول في ذاتها تفيد القطع في الدين ، ولكن الظنية في أحاديث الآحاد جاءت في نقلها . والاجماع في كل حال مقدم على القياس .

ويقول نجر الاسلام البزدوى : « من أنكر الاجماع فقد أبطل دينه ، لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها الى اجماع المسلمين » .

١٥٢ - هذه خلاصة موجزة أشد الإيجاز لما قاله نجر الاسلام في الاجماع ، فهل يحكى في كل هذا أقوال أبي حنيفة وأصحابه ؟ الظاهر ذلك ، وإن لم يبين العماد الذى يعتمد عليه في نسبة هذه الآراء اليهم .

ومهما يكن من أمر نسبة هذه الأحكام الى أبي حنيفة وأصحابه ، فإننا نجد من الحق أن نشير إلى أمر قرره نجر الاسلام وغيره من علماء الأصول ، وهو أن العلماء الذين قرروا أن الاجماع حجة ، قرروا مع ذلك أن يكون الاجماع له سند ، فلا يمكن أن يجمع العلماء على أمر إلا إذا كان لهم سند من الشرع بعثهم على الاجماع ، ويسمى ذلك نجر الاسلام السبب الباعث على الاجماع ، وذلك السند أو السبب الباعث حديث ، أو قياس ، ولكن بعد انعقاد الاجماع لا يبحث عن سنده ، بل يعتبر هو في ذاته حجة ، تفيد الالتزام ، ولا يصير الالتزام فيها بنجر الاحاد ، أو القياس ، بل بذات الاجماع ، فلا يكون ثمة مناقشة في سند الاجماع ، فهو يؤدى إلى ما قال أم لا يؤدى حتى لا يكون ثمة مجال لتخطئة المجمعين وذلك ليتحقق الحديث : « لا تجتمع أمتى على ضلالة » .

١٥٣ - هذا أمر مقرر ثابت ينسب إلى أبي حنيفة وغيره من العلماء ، وهو في مرتبة البدهيات يعرفه كل الذين يعرفون ما قرره العلماء بشأن الاجماع .

ونجد من الحق علينا في هذا المقام أن نناقش بعض الكتاب الأوربيين في بعض ما قرروه بالنسبة لحكم الاجماع عند المسلمين ، فقد قالوا : الحديث النبوى الذى يعتبر أساس الاجماع هو : « إن أمتى لا تجتمع على ضلالة » ، يضاف اليه الآية ١١٥ من سورة النساء التى يتوعد الله فيها : « ومن يتبع غير سبيل المؤمنين » ، والآية ١٤٣ من سورة البقرة : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

وعلى هذا يكون في مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم

عقائد وسننا ، لا أن يسلموا بما تلقوه عن طريق آخر فحسب ؛ وقد أصبح بفضل
الاجماع ما كان في أول الأمر بدعة أمراً مقبولاً ، نسخ السنة الأولى ؛ فالتوسل
بالأولياء مثلاً صار عملياً جزءاً من السنة . وأعجب من هذا أن الاعتقاد بعصمة
النبي قد جعل الاجماع ينحرف عن نصوص واضحة في القرآن ؛ فلم يقتصر الاجماع
على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب ، بل غير عقائد ثابتة ، وهامة جداً
تغييراً تاماً ؛ وعلى هذا فهو يعتبر اليوم عند الكثيرين — مسلمين وغير مسلمين —
وسيلة فعالة للإصلاح ، فهم يقولون إن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الاسلام
ما شاءوا ، على شريطة أن يكونوا مجتمعين . على أن الآراء غير متفقة فيما يمكن أن
ينتظر للاجماع ، فبولد سيهر الذي درس تاريخ الاجماع يعتقد أنه يمكن أن يكون
له شأن كبير على خلاف سنوك هرجونية الذي يرى أن الفقه قد جمد ، ولذلك
فلا رجاء في الاجماع (١) .

١٥٤ — هذا كلام الأوربيين في الاجماع ؛ وهو يدل على أنهم لم يفهموا
ما قيل حول الاجماع على وجه الصحيح . فهم ذكروا الاجماع على أنه حقيقة
مقررة في الاسلام ثابتة ثبوتاً لاجمال للنظر فيه بأي نوع من النظر ، وأن الاجماع
هو اجماع العامة ، وأنه يتناول في شمول أحكامه ما يتصل بالعقائد والعمل ، وأنه
يعارض الكتاب الكريم ، والقطعي من آياته في دلالاتها ، وأحاديث رسول
الله صلى الله عليه وسلم ، وأنه يقدم على الكتاب والسنة ، وأنه يمكن أن يكون
سبباً في بناء شريعة جديدة غير ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ، وأنه بالاجماع
تغيرت عقائد ، وجاءت عقائد لم تكن ثابتة .

وذلك في مجموعه فهم خطأ للاجماع والقائلين به ، لأن قضية كون الاجماع حجة
ليست موضع اجماع من المسلمين ، بل من المجتهدين الذين لهم مقام في الاجتهاد
معروف من أنسكرو وجوده ، ومنهم من اعترف به حجة ، ولكن إذا نوقش
في قضية ادعى الاجماع فيها أنسكرو وجوده ، حتى أن الشافعي لم يسلم به لمناظر قط
إلا في الاجماع في أصول المسائل ، وكون الصلوات خمساً ، وعدد ركعات الفرائض

(١) دائرة المعارف الاسلامية ، العدد السابع من المجلد الأول مادة (اجماع) ، ترجمة الجاسمين .

ونحو ذلك ، ، ولم يعتبر أحمد بن حنبل من أنواع الاجماع حجة إلا إجماع الصحابة ، فالاجماع ليس قضية مسلمة .

والذين قرروا أن الاجماع حجة اتفقوا على أنه حجة بعد كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأنه لا يعارض كتاب الله تعالى ، والمشهور المستفيض من سنته صلى الله عليه وسلم ، والكثرة من العلماء على أنه حجة ظنية إلا ما قال بعضهم من أن اجماع الصحابة وحده هو الذى يكون حجة قطعية . وأن الاجماع المعتبر عند عامة العلماء هو اجماع العلماء المجتهدين لا اجماع العوام ، إلا فى المسائل الدينية التى لا تحتاج الى نظر واستنباط وتأمل ، كالصوات وعددها ، فإن اجماع العامة فيها معتبر .

وإن الاجماع إذا كان حجة ظنية ، وهو رأى الأكثرين ، فهو فى العمل دون الاعتقاد .

وأن العلماء الذين اعتبروا الاجماع حجة ، قد اتفقوا على أنه لا بد من سند من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، أو قياس صحيح يحمل فيه الحكم على نص من كتاب الله تعالى ، وإذا كان لا بد من سند من النص أو الحمل على النص ، فكيف يعارض الكتاب الكريم ويقدم عليه ؟ نعم إن الاجماع إذا كان السند الذى اعتمد عليه حديث آحاد ، فانه يصبح الثبوت بالحكم بعد الاجماع كالثبوت المشهور من الأحاديث ، لما أعطاه الاجماع عليه من قوة .

هذه هى الحقائق المقررة فى الاجماع ، وقد قالها العلماء فيه ، ولكن الأوربيين يفهمون الأمور كما يريدون ، ولا يفهمون المسائل كما هى فى ذاتها ، حتى إنهم يقررون أن البدع بعد الاجماع عليها تصبح سننا ، وهذه فرية على الاسلام ، لأنه لم يجمع على بدعة من جهة ؛ ولأن البدعة مهما يكن أمر الآخذين بها وعددهم هى ضلالة ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار ، .

إن الإجماع فى شرعيته إنما كان حجة بعد النص ، لمراعاة وحدة الجماعة وتوحيد رأياها ، ومنع العمل من أن يكون بالشاذ من الآراء .

٥ - القياس

١٥٥ - نقلنا لك أن أبا حنيفة كان إذا لم يجد نصاً في كتاب الله تعالى ، ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا فتوى صحابي ، اجتهد ، واتجه إلى الرأى يتعرف وجوه النظر المختلفة للسألة ، وأنه كان يتجه إلى القياس أحياناً ، وإلى الاستحسان أحياناً ، ومصلحة الناس وعدم الحرج في الدين رائده ، فهو يأخذ بالقياس إلا إذا قبح الأخذ بالقياس ، ولم يتفق مع معاملات الناس ، فيأخذ حينئذ بالاستحسان وتعامل الناس هاد له في استحسانه وقياسه معا .

وعلى ذلك نقول كما قررنا في صدر كلامنا إنه كان يأخذ من وجوه الرأى ، ومناحيه بالقياس ، والاستحسان ، وعرف الناس ، ولكل في اجتهاده مقام واعتبار ولنتجه إلى أولها الذى اشتهر به ، وهو القياس .

١٥٦ - والقياس الذى أكثر منه أبو حنيفة قد ضبطه العلماء من بعد في تعريف جامع مانع ، فقالوا إنه بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب ، أو السنة ، أو الاجماع ، لاشتراكه معه في علة الحكم .

وإن اجتهاد أبي حنيفة ومسلكه في فهم الأحاديث ، مع البيئته التى عاش فيها ، من شأنه أن يجعله يكثر من القياس ، ويفرع الفروع على مقتضاه ؛ وذلك لأن أبا حنيفة في اجتهاده ما كان يقف عند بحث أحكام المسائل التى تقع بل يتسع فى استنباطه ، فيبحث عن أحكام المسائل التى لم تقع ، ويتصور وقوعها ، ليستعد للبلاء قبل نزوله ، ويعرف الخروج منه إذا وقع ، كما أشارت عبارته التى نقلناها من قبل ، وإن ذلك بلا ريب يتقاضاه أن يستنبط العلل الباعثة للأحكام والغايات المناسبة لشرعيتها ، ويبنى عليها ، ويجعل العلل مطردة فى كل ماتنطبق عليه .

ولقد كان مسلك أبي حنيفة فى فهم النصوص يؤدى إلى الاكثار من القياس ، إذ لا يكتفى بمعرفة ما تدل عليه من أحكام ، بل يتعرف من الحوادث التى اقترنت

بها، وما ترمى إليه من إصلاح للناس، والأسباب الباعثة، والعلل التي تؤثر في الأحكام وعلى مقتضاها يستقيم القياس، فقد كان يتعرف من أسباب النزول، ومن المسائل التي قيلت فيها الأحاديث الأسباب الشرعية المؤثرة، حتى عد خيراً من يفسر الأحاديث؛ لأنه لا يكتفي بالتفسير الظاهري الذي يدل عليه سياق القول، بل يتعرف ماترمى إليه العبارة، وما تنبئ عنه الإشارة، وما يدل عليه اللفظ بمقتضاه، ويستنطق ماترمى إليه الحوادث التي اقترنت بالشرعية، وكل ذلك كان بلا ريب يدفعه إلى الاكثار من القياس، ليسير في مسلكه في التفسير إلى آخر مداه.

ولقد كان الحديث قليلاً في العراق كما علمت، وفقهاء الصحابة الذين نزلوا به كانوا يكثرُونَ من الرأى، ويرون أن الرأى خير لهم من أن يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو يتحدثوا بما عساه لم يقله، وقد شرحنا ذلك عند الكلام في أهل الرأى والحديث، أن التابعين الذين كانوا بالعراق كانوا يخشون ذلك الكذب أيضاً، وابراهيم النخعي شيخ مدرسة الكوفة الذي كان فقهه مثلاً احتذاه أبو حنيفة في اجتهاده يؤثر أن يقول قال الصحابي أو التابعي، على أن يقول قال رسول الله خشية الكذب عليه، وأن يقول عنه مالم يقله.

١٥٧- من أجل هذا كله أكثر أبو حنيفة رضي الله عنه من القياس، وكان يستنبط مما بين يديه من أحاديث ونصوص قرآنية عللاً عامة للأحكام، ويفرع عليها الفروع، ويعتبر تلك العلل قواعد يعرض عليها كل ما يرد له من أقضية لم يرد فيها نص، ويحكم بمقتضاها، ويدرس ما يصل إليه من أحاديث متأثرة بهذه القواعد التي استنبطها، فإن وافق الحديث ما ثبت لديه، زادها قوة وتمكيناً، وإن خالفها الحديث، وكان راويها ثقة لديه تنطبق عليه شروط الرواية الصحيحة، أخذ بالحديث، وعده معدولاً به عن القياس، يقتصر فيه على موضع النص، ولا يقيس عليه، فمثلاً روى أبو هريرة أن النبي أمضى صوم من أكل أو شرب ناسياً، وقال إنه رزق ساقه الله إليه، فأخذ بالحديث، وقد خالف قاعدته التي تقول إن أساس الأضطرار هو ما يصل إلى

الجوف أو الجماع ، ولقد أمضى علة القياس على عمومها فيما عدا الأكل والشرب ناسياً ، ولم يقس الخطأ على النسيان ، مع توافر الجامع بينهما ، وهو عدم توافر القصد في كل ؛ لأن حكم النسيان جاء معدولاً به عن مقتضى القياس ، فيقتصر فيه على مورد النص ، ولا يعدوه .

وهكذا تجرد العلة التي استنبطوها قد سبقت في نظرهم العلم ببعض النصوص ، ولم يردوا النص لأجل اطراد العلة وتعميمها كما فهم بعض العلماء ، ولم يقولوا إنهم يقدمون القياس على حديث الآحاد إذا انسد باب الرأى ، بل يجعلون العلة قاصرة للنصوص على موضع النص ، ومانعة من أن يقاس عليها ، كما علمت في صوم الأكل ناسياً .

ولكن تعميم العلة قد يتجافى أحياناً عما عليه الناس من تعامل ، فيصح حينئذ القياس ، أو تكون العلة معارضة بعلّة أخرى أبعد تأثيراً ، وحينئذ يكون الاستحسان أعدل وأصلح فيؤخذ به ، وذلك ماسنوصحه عند الكلام في الاستحسان ، وكيف كان مخففاً لما عساه يكون في تعميم علة الأقيسة من قبج .

١٥٨ — يبدو من هذا أن أبا حنيفة كان إمام القياس الذي يستنبط العلة من ثنايا النصوص ، ويعمم حكماً ، ويوائم بينها وبين النصوص المعارضة مواممة عادلة مستقيمة لا يخرج فيها عن النص ، ولا يلغى قياسه ، وإذا قبج القياس في موضع عدل عنه إلى الاستحسان في هذه المسألة لا يعدوها ، فهو يزيل قبج القياس في المواضع التي لا يحسن فيها ، ولا يلغى عمومها ، ويزيل اطراده .

ولكن أبا حنيفة الذي كان له ذلك المقام في القياس لم يؤثر عنه أنه ضبط قواعده ونظم قانونه ، وبين المنتج منه وغير المنتج ، ولقد كنا نود أن نرى تلك القوانين المنظمة لأحكام القياس مدونة بقلم ذلك الفقيه العظيم ، ولكنه لم يدون في الفقه شيئاً ، ولم يحرر بقلبه فيه ، بل ترك تلاميذه يدونون ، فدونوا مادونوا ، ولم يدونوا قوانين القياس .

إنه مما لاشك فيه أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقيد نفسه في أقيسته ، وكان

يقيد نفسه في استخراج العلل بنظام فكري كان يلاحظه ، فان التناقض الفكري بين الأحكام التي استنبطت بالقياس ، والاتلاف في الفروع ، والتجانس بين أصناف المسائل التي أثرت عنه يجعلنا نحكم بأنه بلا ريب كان يلاحظ قوانين ونظما قيد نفسه بها ، وإن لم ينقلها عنه الاخلاف .

١٥٩ - وإذا كان أبو حنيفة لم يبين لنا تلك النظم التي كان يقيد نفسه بها ، فقد جاء المجتهدون في مذهبه ، واستنبطوا من تلك الفروع المأثورة عنه الروابط الجامعة بينها ، وحاولوا أن يستخرجوا النظم التي كان الامام يقيد نفسه بها في أقيسته ، ولقد ذكروا طائفة من تلك النظم على أنها ما كان يقيد به الامام نفسه .

وإذا كنا فيما أسلفنا من بحث قد ناقشنا هؤلاء المستنبطين فيما استنبطوه من أصول استخراجوها من الفروع ، ووافقناهم في بعضها وخالفناهم في بعض آخر ، فإن ما استنبطوه من قوانين للقياس ، ليس لنا إلا أن نقر استنباطهم لها ، لأنه ينطبق على أكثر الفروع التي استنبطت بالقياس ، وما ناقشوا به الشافعي في أصوله كانت مناقشتهم فيه مصورة للعلل التي تستقيم عليها الأحكام المأثورة ، وما يتخلف منها بينوا في أحكام ودقة سبب تخلفه .

ومن أجل هذا نقرز صدق كل ما جاء في أصول نجر الاسلام فيما ساقه من أحكام العلل ، وضوابط القياس ، على أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم . ولا يزيد في هذا البحث أن نقل لك ما كتبه علماء الأصول في المذهب الحنفي في ذلك ، ولكن نقبس جزءا منه بصور لك كيف كانت أقيسة أبي حنيفة ، وكيف كان يسير في استنباطه على مقتضى القياس ، وكيف كان يستخرج العلل من النصوص .

١٦٠ - إن الأصل الذي قام عليه القياس أن أحكام الشارع وردت لصالح الناس في دنياهم وآخرتهم ، فهي قد قدرت فيها معان وحكم تؤدي إلى المصلحة لا محالة ، وإن كل طلب لشيء ، أو تحريم لشيء ، أو إباحة ، أو كراهة ، إنما كان ذلك لأوصاف اقتضت ذلك الحكم الشرعي ، وشرع الله لأجلها ما شرع ، وهو في

ذلك غير مكره ولا ملزم ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، ولكنه رحمة بعباده ، وإنعاما منه وفضلا ، جعل ما يشرع من أحكام فيه مصالحهم ، وفيه خيرهم في الحال ، وحسن جزأهم في المآل .

وعلى ضوء هذا المعنى الجليل كان يفهم أبو حنيفة رضي الله عنه نصوص الكتاب والسنة ، وما انعقد عليه إجماع الصحابة ، وما أثر عنهم من فتاوى ، وما تبعه من أحكام فقهية ، ولكن الأحكام الشرعية بما تشتمل عليه من عبادات فيها تكليفات لا يستطيع العقل أن يدرك من أوصافها علة شرعيتها ، بحيث تناط الأحكام بها .

ولذلك يقسم أبو حنيفة — كما تنسب إليه كتب الأصول — النصوص إلى قسمين : نصوص تعبدية لا يبحث فيها عن علل الأحكام ، كالنصوص التي تثبت التيمم ، ومناسك الحج ، ونحو ذلك مما تكون شرعيتها للتعبد ، وتقريب العبد من ربه ، وجعله يشعر بسطوانه وحده ، وهذه النصوص لا يجري فيها القياس ؛ لأنها لا تعال ، ولا يبحث عن الأوصاف التي كانت لأجلها شرعيتها ، وإن كان المؤمن بالله ورسوله يؤمن بأن ذلك شرع لمصلحته ؛ فما كان في شرع الله عبث قط .

وهناك نصوص يبحث فيها عن الأوصاف التي كانت فيها ، وثبت بسببها ما ثبت بها من أحكام ، وشرع ما شرع ، فهذه النصوص معللة ، تعرف فيها العلة ، ويجرى فيها على مقتضى هذه العلة القياس .

وهذه النصوص هي التي كان يفهم أبو حنيفة مرادها وغايتها وأسبابها وعللها ، وعد بسبب ذلك أحسن أهل عصره فهما للحديث ؛ لأنه ما كان يقف عند ظاهر النص ، بل يسبر غوره ، ليعرف أصل الشرعية ، والأوصاف التي اقتضتها .

١٦١ — وعلى هذا نجد من الحق أن نقرر أن أبا حنيفة فهم أن النصوص الدينية معللة ، إلا ما كان منها متعبدا شرعية أو جاء معدولا به عن القياس ، وأن العلة هي وصف معين يقوم الدليل على أنه العلة دون سواه .

وهذا الرأي هو وسط بين آراء العلماء ، فإن من العلماء من قال إن النصوص

كلها غير معلة ، إلا إذا قام دليل على أنها معلة ، وينسب هذا الرأي إلى عثمان التقي فقيه البصرة الذي كان معاصرا لأبي حنيفة ، فقد روى عنه أنه قال : إن القياس لا يجوز على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه ، وروى أن بشر المريسي وأبا الحسن السرخسي من فقهاء المذهب الحنفي كانا يريان أن من شرط القياس أن يكون حكم الأصل معلا ، ويقوم نص يثبت ذلك .

وترى من هذا أن كلا الرأيين يقرر أن النصوص غير معلة إلا إذا وجد دليل خاص في كل نص بعينه يسوغ تعليله ، والقياس عليه ، ويقول في رد هذين الرأيين صاحب كشف الأسرار : « وكلاهما باطل ؛ لأن مدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة ، فقد علمنا من تتبع أحوالهم في مجرى اجتهادهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود ما يظن أنه علة في الأصل - في الفرع ، من غير توقف على دليل يدل على كون الأصول معلة أو دليل خاص على جواز القياس » . (١)

ومن العلماء من قال ان النصوص معلة بكل وصف يمكن إلا إذا وجد مانع يمنع من التعليل في النص كله ، أو يمنع بعض أوصافه ، وحجة ذلك الرأي أن الأدلة أثبتت أن القياس حجة من حجج الشرع الاسلامي ، ولا يتأتى القياس إلا بالوقوف على المعنى الذي يصلح علة من النص ، فكان التعليل ثابتا في كل نص ، لا فرق بين نص ونص ، إلا إذا قام دليل على غير ذلك ، وإذا كان التعليل أصلا ، ولا يمكن التعليل بوصف واحد من أوصاف الشيء ، حتى لا يكون ثمة ترجيح بلا مرجح ، صارت الأوصاف كلها صالحة للتعليل ، حتى يقوم الدليل على بطلان الصلاحية في بعض الأوصاف .

١٦٢ — ولقد توسط الحنفية في الأمر كما أشرنا ، فلم يعتبروا النص غير معلل حتى يقوم الدليل على ذلك ، بل اعتبروا النص معلا إلا إذا تبين أنه من النصوص التي يقتصر فيها على مورد النص ، فلم يكن موضوعه تعديدا ، ولم يكن معدولا به عن القياس ، ولم يكن من الخصوصيات التي للنبي صلى الله عليه وسلم ، والتي لا تعم أحكامها كل المؤمنين .

ولم يعتبروا بعد ذلك كل وصف في الشيء علة ، كما قال الفريق الثاني ، بل اعتبروا العلة وصفا متميزا من سائر أوصاف الشيء الذى كان موضوع التكليف . وفى سبيل تعرف الوصف المميز الذى يكون علة بتميزه من بين سائر الأوصاف يكون اجتهاد العلماء فى الاستنباط ، وفى تعرفه موضع اختلافهم ، حتى لقد قال شمس الأئمة السرخسى : « إن الصحابة إنما اختلفوا فى الفروع ، لاختلافهم فى الوصف الذى هو العلة » .

١٦٣ — وقد انبنى عل ذلك النظر أنهم اشتراطوا فى القياس ألا يكون حكم الأصل قام الدليل على أنه مختص بموضعه لا يتعداه ، كتزوج النبي صلى الله عليه وسلم تسعا ، ونصه على قبول شهادة خزيمة ^(١) وحده من غير حاجة إلى شاهد ثان معه ، وهكذا ، وألا يكون النص معدولا به عن القياس ، بأن جاء مخالفا عموم العلة التى ثبتت عن الشارع اعتبارها ، كأمضاء صوم من أكل أو شرب ناسيا ، وأن يكون حكم الأصل يتعدى إلى أمر لانص فيه .

هذه شروط مبنية على الأصل المقرر الذى أثبتوه ، ونسبوه إلى أبى حنيفة رضى الله عنه ، وإلى أصحابه وذكرناه آنفا .

ولا نريد أن نترك هذه الشروط قبل أن نذكر بعض التفصيل الشرط الأول والثانى ، وملخصهما كون النص الذى يراد القياس عليه ، واستنباط الحكم فى غير المنصوص عليه بالخلافة به ، غير جار على القياس ، وإن بعض العلماء قد استجاز أن يقيس على بعض النصوص التى جاءت على غير القياس . ولقد قسم صاحب كشف الأسرار النصوص التى جاءت مخالفة القياس إلى أربعة أقسام :

(١) وخبر ذلك ما جاء فى سنن أبى داود أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من أعرابي ، فاستتبعه ليقضى ثمن فرسه ، فاسرع النبي صلى الله عليه وسلم المشى وأبطأ الأعرابي ، فطلق رجالا يعترضون الأعرابي ، فيساورونه بالفرس ، لا يعلمون أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه ، حتى زاد بعضهم الأعرابي فى السوم على ثمن الفرس ، فقال للنبي صلى الله عليه وسلم ان كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه ، والا بته ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ، أم ليس قد ابتعته منك ؟! فقال الأعرابي والله ما بعتك ... وطلق الأعرابي يقول : « هلم شهيدا يشهد ... حتى جاء خزيمة بن ثابت فقال أنا أشهد ... فقال النبي صلى الله عليه وسلم بم تشهد . فقال بتصديقك يا رسول الله . فقال صلى الله عليه وسلم : شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين .

القسم الأول — ما استثنى وخصص من قاعدة عامة ، ولم يعقل فيه معنى التخصيص ، وهذا لا يقاس عليه غيره بلا خلاف ، كشهادة خزيمة .

القسم الثانى — ما شرع ابتداء ، ولم يكن استثناء من حكم مقرر قبله ، ولكنه أمر تعبدى ، لا يعرف معناه على التحقيق كعدد الركعات ، ويذكرون منها مقادير الحدود ، والكفارات ، وهذا أيضا لا يقاس عليه ، لأن العلة لا تعرف حتى يتم القياس .

القسم الثالث — الأحكام المبتدأة التى لا يثبت لها نظير يتحقق فيه معناه الذى يمكن معرفته ، وذلك فى الرخص ، كرخصة السفر ، ورخصة المسح على الخفين ، ورخصة المضطر إلى أكل الميتة ، ويقول فى ذلك : « إنا نعلم أن المسح على الخفين إنما جوز لعسر النزاع ، ومسيس الحاجة الى استصحابه ، ولكن لا نقيس عليه العمامة والقفاز ، وما لا يستر جميع القدم ؛ لأنها لا تساوى الخف فى الحاجة وعموم الوقوع . »

وعندى أن بعض هذا الذى ذكر قد يتحقق فيه معنى الرخصة ، ويعدله نظيرا ، فإذا كان سبب الرخصة فى السفر هو المشقة التى أجازت الإفطار فى الصيام ، فبعض الناس يكونون فى مشقة أقوى من مشقة السفر ، كبعض العمال الذين تضطروهم الحاجة إلى العمل فى رمضان ، فإنهم يكونون فى جهد عظيم فى الصيام ، فهل يباح لهم الإفطار كما أبيع للسافر ، وتكون عليهم عدة من أيام آخر ؟

القسم الرابع — ما استثنى من قاعدة عامة ، وكان استثناءه بسبب معنى قائم فيه استوجب ذلك الاستثناء ، فيجوز أن يقاس عليه كل أمر يتحقق فيه ذلك المعنى وبذلك يتنازع قياسان : أحدهما قياس يطرد مع القاعدة العامة ، وقياس يتوافق مع ما جاء على سبيل الاستحسان ، والفقهاء يقدر أى القياسين أبعد تأثيرا فى القضية ، فيرجحه .

١٦٤ — والعلة هى ركن القياس ، كما يصرح فخر الاسلام ، وقد علمت أنها

الوصف المتميز الذي يشهد له أصل شرعي بأنه الذى نيط الحكم به ، فثبت الحكم فى كل ما يتحقق فيه ذلك الوصف .

ولاشك أن الأصل الذى يقاس عليه إذا كان مشتملا على عدة أوصاف لا بد أن يتعرف من بينها الوصف الذى يكون علة للحكم ، وطريق معرفته أمران :
(أحدهما) - نص من الشارع أو اجماع من المجتهدين فى عصر من العصور على أن ذلك الوصف هو العلة ، ومثال النص قوله صلى الله عليه وسلم فى بيان السبب فى النهى عن ادخار لحوم الأضاحى : « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافعة (أى القافلة التى نزلت ضيفا على أهل المدينة) ، ، ومثل ما أثر من أنه سها النبى صلى الله عليه وسلم فسجد ، ومن مثل زنى ما عز فرجم ، وأن العلة التى تعرف بالنص إما بصرح اللفظ أو بالأيماء أو بالإشارة ، وكل منها مراتب فى المعرفة يدركها الدارسون للغة العربية وأساليبها ، والعالمون بنصوص الشريعة .

ومن الأوصاف التى ادعى الحنفية الاجماع على عليتها الصغر ، فقد قالوا إن الفقهاء أجمعوا على أنه علة الولاية على المال ، وإذا كان علة فى ثبوت ولاية المال ، فالولاية فى النكاح تقاس عليها ، ولذلك تثبت ولاية النكاح على الصغيرة بكرة كانت أو ثيبا ، فليست البكارة علة ولاية الجبر ، كما يقول الشافعى ، بل العلة الصغر ، كما عرف بالاجماع .

ومثل تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب فى الميراث ، فقد أجمع الفقهاء على أن العلة قوة القرابة ، فيكون مقدما أيضاً فى ولاية النكاح ، وفى ذلك خلاف زفر على ما هو معلوم فى تفصيل الأحكام الفقهية .

(الأمر الثانى) - لتعرف الوصف الذى يكون علة يستقيم بها القياس هو الاستنباط ، وذلك عند عدم وجود نص من كتاب ، أو سنة ، أو أثر لصحابى أو اجماع ، وذلك بتعرف الوصف الذى تشهد له المصادر الشرعية بأنه علة تناط به الأحكام .

١٦٥ - وليس استنباط ذلك الوصف بالأمر الذى يسير على غير حدود

مرسومة مضبوطة ، بل إن فقهاء الرأى ، أو بعبارة أعم الفقهاء الذين أخذوا بالقياس واعتبروه أصلاً من أصول الفقه الاسلامى قد وضعوا حدوداً لتعرف العلة من بين سائر أوصاف الأمر الذى تعرف علة حكمه .

وقد رأى الحنفية — ونسبوا ذلك إلى امام المذهب أبى حنيفة وإلى أصحابه — أن طريق معرفة الوصف الذى يكون علة يكون بالمسلك الذى سلكه السلف الصالح رضى الله عنهم ، فيكون ثابتاً بشهادة مزكية من المأثور ، وذلك بأن يكون الوصف موافقاً لما أثر من علل فقهية نقلت عنهم ، فهذه هى الشهادة المزكية ، وهى شهادة الأصول الفقهية المستنبطة منهم .

وقد هداهم التتبع للمأثور عن السلف من علل للاحكام إلى أن الوصف الذى يجعل الشارع الحكم أثراً له هو العلة التى يبنى عليها القياس ، تكون ثمة مناسبة وملازمة بينه وبين الحكم تجعل الحكم أثراً لذلك الوصف ، وذلك كالحكم بالفرقة بين الزوجين إذا أسلمت الزوجة وبقي الزوج على غير الاسلام ، فإن العقل يتردد بين وصفين اقتربنا بالأمر ، وهما إِبَاء الزوج الاسلام ، واسلام الزوجة ، فأيهما يعتبر علة ؟ لاشك أن الاسلام وحده لا يصلح سبباً للتفريق ، إذ الاسلام عرف عاصماً لحقوق الزوجية لا قاطعاً لها ، ولكن إِبَاء الزوج الإسلام بعد إسلام زوجته يصح أن يكون ذا أثر شرعى فى الحكم ، لأن العشرة الزوجية حينئذ لا تستقيم ، ولأن من الحقائق المقررة الثابتة فى الاسلام أنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم ، وللزوج على زوجته نوع من الولاية .

وان العلة المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة من بعده ، استقراؤها يثبت أن الارتباط بين الوصف الذى اعتبر علة ، والحكم هو الملازمة بينهما التى تجعل العقل يحكم بأن الحكم أثر للوصف .

ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم فى تعليل طهارة سور الهرة : « إنهن من الطوافين والطوافات عليكم » ، فهذا التعليل إشارة إلى وصف بينه وبين الحكم ملازمة تجعله ذا أثر فى تكوينه ، وذلك أن الهرة لما كانت من الطوافين علينا

لم يكن الاحتراز عن سورها سهلا ، بل يكون الاحتراز بحرج شديد ، وقد قال الله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » ، فكانت هذه الضرورة سببا في عدم اعتبار النجاسة ، فصح أن يسقط اعتبار النجاسة في كل حال تثبت فيها الضرورة فن لم يجد الماء الذي يغسل به ثيابه إذا كان بها نجاسة يسقط عنه اعتبارها ، ويصلي بتلك الثياب النجسة ، وترى هذا الملاءمة واضحة بين الضرورة ، وعدم النجاسة .

ومن الآثار عن الصحابة ما كان بين عمر وعبادة بن الصامت رضى الله عنهما في الخمر إذا طبخت ، فإنه يروى أن بعض الأنصار أتى بعصير عنب قد طبخ ، فقال عمر رضى الله عنه ما تصنعونه ؟ قال نطبخ العصير ، حتى يذهب ثلثاه ، ويبقى ثلثه ، فصب عمر عليه ماء ، وشرب ، ثم ناوله عبادة بن الصامت ، وهو عن يمينه فقال عبادة : ما أرى النار تحل شيئا ، فقال عمر : يا أحمق ، أليس يكون خمرًا ثم يصير خلا ، ثم تأكله . فعمر كما ترى نظر في علة التحريم وهو المادة المسكرة في العصير فإن كانت ، كان التحريم ، وإن ذهب ذهب التحريم ، فهو نظر الى الوصف الملائم المؤثر الموجد .

١٦٦ — ويذكرون الدليل على أن أبا حنيفة رضى الله عنه ، اعتبر في أقيسته الوصف المؤثر هو العلة ، وذلك أنه في المأثور عنه من فروع ، أن من اشترك مع آخر في شراء قريب له عتق ذلك القريب ، ولا يضمن الأول للثاني ، لرضا صاحبه بالاشتراك في الشراء مع عله بأنه قريبه ، وأنه إذا اشتراه عتق عليه ، وأن العتق لا يتجزأ ، بل يسرى .

ولنين ذلك الفرع ببعض التوضيح : إنه من المقرر أن من يشتري قريبا له لا يسترقه ، بل يعتق عليه بمجرد الشراء ، وأن العتق لا يتجزأ ، فن أعتق بعضه عتق كله ، فإذا اشترى شخص مع شريك قريبا له ، فإنه بمجرد الشراء يعتق العبد كله ، يعتق نصيب القريب بسبب القرابة ، ويعتق نصيب الشريك بسبب أن العتق لا يتجزأ ، هذا قدر متفق عليه بين الإمام وصاحبيه ، ولكن موضع الخلاف بينهما أن أبا حنيفة قال : إن القريب لا يضمن لشريكه شيئا ، بل على

المعتق أن يسعى في قيمة نصيب الشريك ؛ إذ تكون ديننا عليه .
وقال الصحابان يضمن قيمة نصيب الشريك إن كان موسراً ، فإن كان غير
موسر استسعى العبد في قيمة هذا النصيب .

ووجهة أبي حنيفة أننا إن حكمنا بضمن القريب ، فذلك الضمان هو من ضمان
العدوان ، بسبب أنه ألتف حصة صاحبه ، وأضاعها عليه ، وضمان العدوان يزول
إذا وجد الرضا به ، وقد قامت الأمارات على وجوده ، لأنه لما اشترك في الشراء
مع علمه بأن شراء شريكه موجب للمعتق ، صار راضياً بذلك العتق ، فهو لا محالة
راض بما يترتب عليه ، ولا يفرض إلا علمه بهذه الأحكام ؛ لأن الجهل بالأحكام
الشرعية في دار الإسلام ليس بعذر .

واعتبار الرضا علة مسقطه للضمن دليل على أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان
يميز الوصف الذى يعتبر علة دون سواه بالملاءمة بين الحكم والوصف ملاءمة
يكون فيها الحكم أثراً للوصف ، ولقد سارت الفروع في الفقه الحنفى على ذلك ،
فكل الفروع التى استنبطت بالقياس الذى لم تعرف علمته بنصر أو اجماع لوحظ
فيها التأثير ، فنفقة الأقرار سبب وجوبها العجز ، لأنه الوصف الملائم الذى
يصلح مؤثراً في وجود الحكم ، والولاية على الصغيرة سببها الصغر ، لأنه الوصف
الملائم المؤثر ، وهكذا .

وبتبع تلك الفروع واستقراتها نحكم حكماً جازماً بأن أبا حنيفة رضى الله
عنه كان يلاحظ في استخراج العلة من بين الأوصاف ؛ أن يكون الوصف
الذى يصلح علة بينه وبين الحكم ملاءمة هى التأثير .

١٦٧ - هذا هو المسلك الذى كان يتبعه أبو حنيفة رضى الله عنه في تعرف
علة من النصوص ، فيما ينسب إليه علماء الأصول من المذهب الحنفى إليه ، وهو
المسلك الذى تستقيم عليه الفروع الفقهية التى نقلت عنه رضى الله عنه ، ولذلك
لأنجد حرجاً في أن ننسبه إليه ، كما ننسبه إليه أولئك المحققون من العلماء على أنه
لاحظه في أقيسته ، وإن لم ينص عليه .

واستخراج الوصف من بين أوصاف الشيء الذى يقاس عليه ليعرف حكم غير المنصوص عليه ، هو المسمى عند العلماء تخريج المناط فى بعض الأحوال ، وتنقيح المناط فى بعضها .

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نبين معانى عبارات ثلاث تجيء على أقلام الكتاب فى علم الأصول ، وهى تخريج المناط ، وتنقيح المناط ، وتحقيق المناط .

فتخريج المناط هو على ما بيناه تعرف الوصف الذى يصلح علة وتميزه إذا لم يكن بيان صريح أو بطريق الإيحاء من الشارع ، وأساسه أن يكون الشارع لم يبين العلة كما ذكرنا ، وذلك هو أساس الاجتهاد بالقياس . كاستنباط أن العلة فى تحريم الخمر هى الاسكار ، وكون القتل العمد العدوان هو علة القصاص ، حتى يقاس عليه كل ما سواه .

وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد فى تعيين ما فهم من النص الذى تكون العلة فى مجموع صفاته من غير تعيين ، فيحذف ما لا يدخل فى الاعتبار بما اقترن به من الأوصاف ، ومثاله إيجاب الكفارة على الاعرابى حين أفطر فى رمضان بوقاع أهله ، فإن ذلك الإيجاب ليس خاصا بهذا الاعرابى ، ولا خاصا بالوقاع ، ولأن النص الذى ورد فيه يستطيع المتتبع للاوصاف المقارنة ، أن يستنبط منها الوصف الذى يصلح علة ، وهو الأفاطار ، فيلحق به كل ما أفطر به عمداً فى نهار رمضان على مقتضى مذهب أبى حنيفة ، فليست العلة كونه واقع زوجه . فتتنقيح المناط تكون فيه معرفة المناط بالنص وبالاستنباط

وتحقيق المناط هو النظر فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها فى نفسها ، سواء أكانت معروفة بنص أو اجماع أو استنباط ، كالعذالة ، فإنها مناط الالزام فى الشهادة ، وأما كون هذا الشخص عدلا فمظنون ، وبالاجتهاد يعرف وكالاسكار ، فإنه علة تحريم الخمر ، والنظر فى معرفته فى النبيذ هو تحقيق المناط .

١٦٨ قد تبين مما تقدم أن أبى حنيفة يرى أن العلة هى الوصف الملازم الذى من شأنه أن يكون الحكم أثرا له ، وأرن ذلك الوصف حيثما وجد يوجد الحكم لذلك الارتباط ، وأن الاقيسة تسير على ذلك عنده .

بيد أنه قد يكون ثمة وصف يبدو للفقهاء أنه مؤثر في الحكم ، فيعمم الحكم حيث يوجد ذلك الوصف، ولكنه في بعض الصور، وفي بعض الأحوال يعارضه وصف آخر يكون أقوى تأثيراً منه ، فيعدل عنه في هذه الأحوال ، ويعمل ذلك الوصف الذي كان أبعد أثراً، وهذا هو المسمى عند فقهاء الحنفية باستحسان القياس ، فهو قياس ركنه وصف قوى الأثر يعارضه قياس آخر ركنه وصف ضعيف الأثر ، وسنبين ذلك بعض البيان عند الكلام في الاستحسان .

١٦٨ - وإذا كانت العلة هي المؤثرة في وجود الحكم ، فهي متعدية للاحالة ، أي أنها تثبت الحكم حيث توجد ، فلا تقتصر على مورد النص ، إذ لا يقتصر تأثيرها عليه ، فتثبت في كل موضع يثبت تأثيرها فيه (١) .

وإذا كان الأساس في تقرير العلة أن تكون متعدية ، فإن فقهاء الرأي قد حكموا بعمومها ، حيث لا يكون نص في كل موضع تتحقق فيه ، كما تحققت في الأصل ، وبذلك تقرّر الأصول ، وتضبط الأحكام ، ويكون الحمل على النصوص الشرعية وتعرف الأحكام القياسية ، والأحكام التي تجيء مخالفة للقياس ، فتقتصر الثانية على النص لانهدوه ، وتعد نصوصها مخالفة للقياس ، وسائرة على غير القواعد المقررة ، ولها احترامها ، للنص عليها .

ولاشك أن قضية عموم العلة ، وإثبات الأحكام في كل موضع تثبت فيه مادام قد ثبت تأثيرها من الأمور المنسوبة إلى أبي حنيفة ، والثابتة نسبتها إليه ، بل لعل ذلك أولى النواحي التي تميز فقهاء العراق عن فقهاء الحجاز .
وإن كل ما تقدم من حكايات لمناحي أبي حنيفة في الاجتهاد ، وأقوال علماء

(١) قد كان ذلك موضع خلاف بين الحنفية من علماء الأصول ، والشافعية ، والحنفية قرروا أن العلة لا تكون الامتدعية ، والشافعية قرروا جواز أن تكون قاصرة ، وحجتهم في ذلك أن الحكم يتبع العلة في عمل النص ، كما هو في الفرج ، وقد يكون التعليل لافادة تعلق الحكم بالوصف ، ولو لم يكن ذلك الوصف متعدياً ، ووجه قول الحنفية أن الحكم في موضع النص ثابت بالنص لا بالعلة لأن إضافة الحكم في موضع النص إلى العلة في معنى الإبطال لدلالة النص عليه ، وإنما فائدة تعرف العلة تكون في تعدية الحكم إلى موضع لانهدر فيه .

الأصول التي يقررون نسبتها إليه كما تدل على ذلك الفروع المأثورة عنه ، لنتهى بنا إلى هذه النتيجة ، وهي تعميم العلل .

فإنه قد روى فيما روى أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقدر المسائل غير الواقعة واقعة ، ويضع الأحكام لها ، وذلك لا يكون إلا إذا كان يستنبط علل الأحكام المؤثرة في وجودها ، ويعمم إنتاجها ، ويطبقتها على المسائل المفروضة ، ويختبر تأثيرها فيها ، وإذا كان هو أول الفقهاء الذين أكثروا من الفقه التقديرى ، حتى ظن بعض العلماء أنه أول من سلك سبيله ، فهو إذن أول الفقهاء الذين أكثروا من تعميم العلل .

ولقد وجدنا أبا حنيفة عند أخذه بحديث أبي هريرة الذى يقضى بعدم إفطار من أكل أو شرب ناسيا ، يقول : إنه لولا النص لأخذنا بالقياس ، فهو بهذا يقرر أن هناك علة للإفطار تعم ، وأن هذه العلة تشمل بعمومها موضع ذلك النص ، وأنه كان يقضى بهذا العموم ، لولا النص الذى ورد ، فنع اطراده .

وإن أبا حنيفة رضى الله عنه ، كما تدل الأخبار الواردة عن اجتهاده ، كان يرى في عموم العلة أحيانا ، ما يجعل حكم القياس منافرا لتعامل الناس ، لا يستقيم مع أحوالهم ، ولا يتفق مع ما توجهه المصاحبة الواجبة الاعتبار ، والتي شهدت نصوص الشارع ، واستقراء أحكامه ، باعتبارها ؛ ففي هذه الحال يعدل عن القياس إلى الاستحسان ، فهو كما يقول عنه الرواة : كان يقيس إلا إذا قبح القياس ، فيستحسن ، وذلك بلا ريب يدل على أنه كان يسير بالعلة المؤثرة في عمومها ، حتى إذا جاء الى موضع وجد أن تطبيق العلة فيه يقبح ولا يحسن ، فإنه حينئذ يستحسن ؛ ولا يقدر ذلك في تأثير العلة ، فإن مثلها في ذلك كمثل القوانين التي تعم أحكامها ، فإن تطبيقها تطبيقا حرفيا كما يعبر بعض القانونيين لا يخلو أحيانا من ظلم ، وذلك لا يقدر في صلاحيتها ، وأصل اعتبارها .

ولقد وجدنا علماء الأصول الذين استنبطوا أصول الفقه الحنفى من فروعه ، يقررون أن شرط النص الذى يعلل ألا يكون معدولا به عن القياس ، وليس

لهذا معنى ، إلا اذا كانت علل الأحكام تعم ، ويثبت الحكم الذى أثبت الاجتهاد أنه أثر لها ، فى كل موضع تثبت فيه .

١٧٠ — مما تقدم يتبين بجلاء أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يعمم العلل فى الأحكام التى يستنبطها ، وبذلك يجمع الفروع فى قواعد خاصة هى هذه العلل المستنبطة ، وهذا ما تميز به فقهه فى عصره ، وما تميز به فقهاء الرأى على فقهاء الأثر فى ذلك العصر .

ولقد تناقش العلماء من بعده فى قبول العلل المستنبطة التى اتفقوا على أنها فى أصلها عامة - للتخصيص ، فقال بعضهم إنها تقبل التخصيص ، وقال آخرون إنها لا تقبل التخصيص .

ومن رأوا جواز تخصيصها القاضى أبو زيد الدبوسى ، وأبو الحسن الكرخى ، وأبو بكر الرازى ، ومن رأوا عدم جواز تخصيصها نحر الاسلام البزدوى . وقد اتفق المانعون والمجيزون - على أن العلة متى ورد عليها ما يمنع تعدى حكمها وينقض تأثيرها بطلت ، ويكون ذلك دليلاً على أن الوصف لا يصلح علة ، إنما موضع الخلاف فى الحال التى تكون فيها سارية ، ولم يقم دليل على عدم صلاحيتها ، أهي تقبل مع ذلك التخلف أو عدم ترتب الحكم فى بعض الفروع باجتهاد ورأى فقهى ، أم لا تقبل التخلف وعدم ترتب الحكم فى بعض الفروع أصلاً إلا بنص يكون معدولاً به عن القياس ؟ هذا موضع الخلاف . وحجة من قال إن التخصيص جائز ، أن العلة أمانة على الحكم وليست موجبة بنفسها ، فقد جعلها الشارع الحكيم أمانة على الحكم ، وابتلى المجتهد باستنباطها ، فجاز أن تكون أمانة للحكم فى محل ، وأن تتخلف فى موضع آخر ؛ وإنها أمانة بظهور الحكم بأثرها فى غالب الأحوال ، لا فى كلها ، كالغيم الرطب فى الشتاء هو أمانة الأمطار ، وقد يتخلف فى بعض الأحوال ، ولا يكون ذلك دليلاً على أنه لم يعد أمانة للبطر .

وأيضاً فإن الثابت المجمع عليه أن عمل العلة يتخلف عند وجود نص معدول

به عن القياس ، أو عند إجماع ، أو ضرورة ، أو استحسان ، فيجوز أيضاً تخصيصها بالاجتهاد ، لوجود مانع يمنع تعميم حكمها .

وحجة من قال إن التخصيص للعلة غير ممكن ، أن وجود العلة مع تخلف حكمها من غير نص نقض لهذه العلة ، وسلب لتأثيرها ؛ فيلغى بذلك كون الوصف علة ، فلا يصلح ، ولا يكون متعديا لغيره ، ولا يستقيم به قياس ، ثم إن التخصيص معناه قيام الدليل على أن العلة لا تدل على الحكم في الموضع ، وأن ذلك نفي للعلة عن كونها مؤثرة للحكم في ذلك الموضع ؛ ومؤدى ذلك أنها لا تنطبق فيه ، أى لا توجد فيه ، فلا تخصيص إذن ، أو توجد . ولا تؤدى مؤداها من غير مقتضى ؛ وذلك عبث غير صالح لأن يكون مسلکا من مسالك الاجتهاد الفقهي ؛ وإذا كان ثمة مانع اقتضى عدم ترتب الحكم ، وكان له أثر في ذلك ، فإن العلة لا تكون في هذه الحال موجودة في الفرع .

وأيضاً فإن مؤدى تخصيصها أن تكون العلة غير أمانة على الحكم في الفروع التي خصصت دونها ؛ ويتبين عدم ملاءمتها للحكم فيها ؛ وذلك يؤدي إلى ألا تكون موجودة في ذلك الفرع ؛ أو يقتضى ادخال تغيير في اعتبار الوصف الذي اعتبر أولاً علة بزيادة قيود فيه ، ومثل ذلك مثل من استدل على طريقه في برية بأميال منصوبة ، ثم رأى ميلا لا يدل على الطريق ، لأنه أسود ، فإنه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود ، وإن ذلك بلا ريب يؤدي إلى أن اعتبار كون العلة هي هذا الوصف من غير ذلك القيد كان باطلا ، فالتخصيص يؤدي إلى نقض العلة وبطلانها من هذه الوجوه المختلفة .

ولا يحتج بالنصوص المعدولة عن القياس ، والاستحسان ، لأن شرط القياس يتخلف في الأولى ، والعلة لا توجد في الفروع التي يوجد فيها الاستحسان ؛ لأن الملاءمة لا تتحقق ، إذ لا يتحقق التأثير ، ولا يكون الوصف موجوداً في الفرع إلا في ظاهر الأمر .

ترتيب أحكامها ، ومبالغة بعضهم في ذلك ، حتى لقد قرروا أن ذلك العموم لا يقبل التخصيص ، مع أن عموم النصوص يقبلها ، وإن ذلك العموم والمبالغة في الاستمساك به ، هو فيصل التفرقة بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز في عصر أبي حنيفة كما بينا ، وهو الذي جعل أبا حنيفة ، إذ يحرص على تعميم العلل ما استقام القياس ، يشتهر بالرأى أكثر مما يشتهر بالأثر ، وجعل خبر أقيسته واطرادها يذيع عنه ، وينشر ، وإن كان هو إمام السنة يتبع ولا يبتدع .

٦ - الاستحسان

١٧٢ - أكثر أبو حنيفة من الاستحسان ، وكان فيه لا يجارى ، حتى لقد قال محمد رضى الله عنه: وإن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس ، فإذا قال أستحسن لم يلحق به أحد ، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس ، ولم يقبح ، فإذا قبح القياس استحسن ، ولاحظ تعامل الناس .

وكان إكثار أبي حنيفة من الاستحسان مثار طعن الذين ينتقصون قدره ، ويبخسونه حظه من الفقه والتقى ، فإنهم لم يجدوا فى القياس ما يعتبر خروجاً على النصوص من كل الوجوه ، لأنه حمل على النص ، ووجدوا فى الاستحسان ذلك إذا لم يقم على النص .

ولقد قال صاحب كشف الأسرار فى تعليقه على باب الاستحسان الذى كتبه نجر الاسلام البزدوى مانصه:

« اعلم أن بعض القادحين فى المسلمين طعن على أبي حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم فى تركهم القياس ، بالاستحسان ، وقال : حجج الشرع الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس ، والاستحسان قسم خامس لم يعرف أحد من حملة الشرع سوى أبي حنيفة وأصحابه أنه من دلائل الشرع ، ولم يقم عليه دليل ، بل هو قول بالتشهى ؛ فكان ترك القياس به تركاً للحجة ، لاتباع الهوى ، أو شهوة نفس ، فكان باطلاً .. ثم إن القياس الذى تركوه بالاستحسان إن كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق ، وماذا بعد الحق إلا الضلال ، وإن كان باطلاً فالباطل واجب الترك ، وبما لا يشتغل بذكره ... وإنهم قد ذكروا فى بعض المواضع .. انا تأخذ بالقياس ، وترك الاستحسان به ، فكيف يجوز الأخذ بالباطل ، والعمل به وكل ذلك طعن من غير روية ، وقدح من غير وقوف على المراد !! فأبو حنيفة أجل قدراً ، وأشد ورعاً من أن يقول فى الدين بالتشهى ، أو يعمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعاً ... فالشيخ رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقته دفعاً لهذا الطعن . (١)

(١) كشف الأسرار الجزء الرابع .

١٧٣ — من هذا الكلام يتبين كيف كان الأخذ بالاستحسان مثار نقد عفيف لأبي حنيفة ؛ لأنه فتوى في الدين غير مضبوطة بضابط في زعمهم ، وكل فتوى من غير حمل على نص ، وبضابط يعتمد على النص ، هي خروج عن نطاق النصوص ، واتخاذ الهوى شارعا .

ولقد اختلف العلماء في عصر أبي حنيفة ومن بعده في الاستحسان ، فمالك الذي عاصر أبا حنيفة كان يقول : « الاستحسان تسعة أعشار العلم ، والشافعي الذي جاء من بعدهما ، كان يقول : « من استحسنت فقد شرع » ، وعقد فضلا في كتاب الأم سماء « كتاب إبطال الاستحسان » ، وساق الأدلة لاثبات بطلانه ، وقال إن الفتوى يجب أن تكون من النص ، أو بالحمل على النص ، فالاجتهاد بالرأى لا يكون بغير القياس ، لأنه حمل على النصوص ، والاستحسان باطل ، لأنه ليس أخذا بالنصوص ، ولا حملا عليها .

١٧٤ — ولكن ما الاستحسان الذي اختلف فيه الفقهاء ذلك الاختلاف ، ولم يكن الاختلاف فيه بين فقهاء الحجاز ، والعراق ، بل عده إمام المدينة مالك تسعة أعشار العلم ، وناقضه تلميذه الشافعي فيه ، وحرر المقال لاثبات أنه باطل في الدين ؟ لقد بين فقهاء الحنفية الاستحسان المأثور عن أبي حنيفة ، ووضعوا ضوابط للفروع التي كان الاجتهاد فيها بالاستحسان ، ومن تعريفهم وضوابطهم يتبين أن استحسانات أبي حنيفة لم تكن خروجاً على النص والقياس ، بل كانت من الاستمساك بهما ، وأن الاستحسان الذي أخذ به أبو حنيفة ، إنما كان منعا للقياس من أن يكون تعميم علة منافيا لمصالح الناس التي قام الدليل من الشارع على اعتبارها ، أو مخالفا للنصوص ، أو الاجماع ، أو عندما تتعارض العلة الشرعية المعتمدة ، فيرجح أقواها تأثيرا في موضوع النزاع ، وإن لم يكن هو الظاهر الجلي .

ولقد اختلف الفقهاء في تعريف الاستحسان الذي كان يأخذ به أبو حنيفة وأصحابه ، فعرفه بعضهم بأنه : « العدول عن موجب القياس الى قياس أقوى منه » ، وهذا تعريف غير جامع لكل أنواع الاستحسان ، فمنها ما لا يكون العدول فيه إلى

قياس ، بل إلى نص أو إلى الاجماع . وأحسن تعريف فى نظرى هو مقاله أبو الحسن السكرخى ، وهو : « أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها ، لوجه أقوى يقتضى العدل عن الأول » .

وإنما رأينا أن ذلك التعريف أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان ؛ لأنه يشمل كل أنواعه ، ويبين أساسه ولبه ، إذ أساسه أن يحىء الحكم مخالفا قاعدة مطردة ، الأمر يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمسك بالقاعدة ، فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالا فى المسألة من القياس ، ويصور أن الاستحسان كيفما كانت صورته وأقسامه يكون فى مسألة جزئية ، ولو نسبيا فى مقابل قاعدة كلية ، فيلجأ اليه الفقيه فى هذه الجزئية ؛ لكيلا يؤدي الاغراق فى القاعدة إلى الابتعاد عن الشرع فى روحه ومعناه .^(١)

١٧٥ — ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين : أحدهما استحسان القياس ، وهو أن يكون فى المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر ، وهو القياس الاصطلاحى ، والآخر خفى يقتضى الحاقها بأصل آخر ، فيسمى استحسانا ، أى أن القضية التى ينظر فى حكمها يرى الفقيه أن كليهما ينطبق عليها ، ولكن أحدهما ظاهر يعمل فى نظائر هذه المسألة ، والآخر خفى فى هذه المسألة إذ لا يعمل فى نظائرها ، ولكن يكون فى المسألة ما يوجب عمل هذا الخفى الذى لم يطرده فى نظائره ؛ ولذلك يقول شمس الأئمة فى هذا النوع من الاستحسان : « والاستحسان فى الحقيقة قياسان : أحدهما جلى ضعيف الأثر ، فيسمى قياسا ، والآخر خفى

(١) هذا هو الاستحسان عند الحنفية ، أما حقيقة الاستحسان عند المالكية ، فقد اختلف فى تعريفها فقهاء المذهب المالكى ، فعرفه ابن العربى بأنه : « إيثا ترك الدليل على طيق الاستثناء والترخيص لمعارضة ما يعارض به ، فى بعض مقتضياته ، وقسمه إلى أربعة أقسام وهى : ترك الدليل للعرف ، وتركه للاجماع ، وتركه للمصلحة ، وتركه للتيسير ورفع المشقة والتوسعة . ويرد ذلك التعريف ان الأنبارى ، ويقول : « الذى يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان ، لأعلى المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية فى مقابل قياس كلى ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس ، ومثاله : لو اشترى سلعة بالخيار ، ثم مات ، فاختلف وروته فى الامضاء والرد ، قال أشهب : القياس الفسخ ، ولكننا نستحسن إذا قبل البعض المعضى نصيب الراد ، إذ ذه امتنع البائع من قبوله ، أن يفضيه » .

قوى الأثر فيسمى استحسانا أى قياسا مستحسنا ، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والوضوح ، (١)

وترى من هذا أن ذلك الاستحسان يتفق تمام الاتفاق مع صنيع فقهاء الرأى ومسالكتهم فى الاجتهاد ، إذ أنهم يستنبطون علل الأحكام من النصوص ، ثم يعممون أحكامها ، كما بينا فى القياس ، ومن المعقول حينئذ أن تتعارض علتان فى مسألة واحدة ، إذ يكون أحد الوصفين يمكن تطبيقه عليها ، ولكنه ضعيف الأثر فيه وإن كان ظاهراً ، لأنه مطبق فى كل نظائرها ، والآخر قوى غير ظاهر ، لأنه غير مطبق فى نظائرها ، فيختار الفقيه قوى الأثر ، لأنه أقوى إنتاجاً ، ويسمى ذلك استحساناً ، وإن كان فى حقيقته ولكنه قياساً .

ويقارب ذلك التعريف قول ابن رشد فى الاستحسان : « الاستحسان الذى يكثر استعماله ، حتى يكون أهم من القياس هو أن يكون طرماً لقياس يودى إلى غلو فى الحكم ومبانة فيه ، فعدل عنه فى بعض المواضع ، لعنى يؤثر فى الحكم يختص به ذلك الوضع . »

ولاشك أن اتجاه هذين التعريفين مصوب نحو غاية واحدة ، وهى ألا يتقيد الفقيه المجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يودى إليه اطراد القياس ، بل يترك لتقديره الفقيه ما يراه المصلحة أو الامر الحسن فى هذه القضية الجزئية مادام لا يخالف نصاً من كتاب أو سنة ، وحينئذ يتقارب هذان التعريفان من التعريف الذى سأفه بعض المالكية بقوله : « إنه دليل يتقدح فى نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ، ولا يقدر على إظهاره ، أى أن الاستحسان هو ما يسمى فى عرفنا الحاضر الاتجاه إلى روح القانون ، والاعتماد فى ذلك على كآل فقه المجتهد وإلمامه التام بالشريعة ، وليس معنى أن العبارة لاتساعده أنه لا يمكنه إقامة الدليل على وجه المصلحة فيه ، بل معناه ألا يمكنه إظهار الاصل الفقهي الذى يمتد عليه . والخلاصة أن الاستحسان عند المالكية فيما يظهر أخذ مصلحة جزئية فى مقابل دليل كلى ، والفرق بين الاستحسان والمصالح المرسله ، أن المصلحة المرسله أخذ مصلحة لا يشهد لها دليل خاص باننى أو الاثبات ، فى موضع لا دليل فيه ، غير كونها مصلحة ، وأما الاستحسان ، فأخذ بمصلحة فى مسألة جزئية ينطبق عليها دليل كلى ليس بكتاب ولا سنة ، وترك ذلك الدليل الكلى . »

(١) راجع المبسوط ج ١٠ ص ١٤٥ وقد جاء فى تعريفه للاستحسان مانصه : « الاستحسان ترك القياس ، والأخذ بما هو أوفق للناس ، وقيل الاستحسان طلب السهولة فى الأحكام فيما يبئى فيه الخاسر والعام ، وقيل الأخذ بالسنة وابتغاء الدعوى ، وقيل الاخذ بالسماحة وابتغاء مافيه الراحة . وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر ، وهو أصل فى الدين ، قال الله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « خير دينكم اليسر ... » ، وبيان هذا أن المرأة عورة من قرنهما إلى قدمها وهو القياس الظاهر ، اليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال المرأة عورة مستورة ، ثم أبيع به النظر إلى بعض المواضع منها للحاجة والضرورة ، فكان ذلك أرفق بالناس ،

والرخصى شارح الفقه الحنفى يبين أن أصل مشروعية الاستحسان للتيسير ، ومنع غلو القياس .

ومن أمثلة ذلك تحالف البائع والمشتري إذا اختلفا في مقدار الثمن ، قبل أن يقبض المشتري المبيع والبائع الثمن ، فإن القياس كان يوجب أن يحلف المشتري على الزيادة التي يدعيها البائع في الثمن ، إذ هما قد اتفقا على مقدار ، وهو الذى يقر المشتري به ، واختلفا في الزيادة ، فادعاها البائع ، وأنكرها المشتري ، والقاعدة العامة أن البيئته على المدعى واليمين على من أنكر ، فلا يمين على البائع ، لأنه المدعى ، هذا هو القياس ، ولكن استحسن أن يحلف البائع ، كما يحلف المشتري ، لأن كليهما يدعى شيئا ينكره الآخر ، فالبايع يدعى الزيادة ، كما علمت ، والمشتري يدعى استحقاق القبض ، ووجوب التسليم بالثمن الذى يقر به ، والبائع ينكر ذلك الاستحقاق ، فكان كلاهما مدعيا ، ومدعى عليه ، فيتحالفان ، إذا لم يكن ثمة إثبات لأحدهما .

وأما إذا كان الاختلاف بعد القبض ، فإنهما يتحالفان استحسانا أيضا ، ولكن لا لاستحسان القياس . بل لورود الأثر . وهو قوله صلى الله عليه وسلم :
« إذا اختلف المتبايعان ، والسلعة قائمة ، تحالفا وترادا . »

ومن هذا يتبين أن الاستحسان قبل القبض كان للعلة الخفية ، ولذلك يتعدى ذلك الحكم إلى كل العقود إذا كان الخلاف قبل القبض ، ولو كان الخلاف بين أحد العاقدين وورثة الآخر ، لأن الاستحسان لأجل العلة الخفية يتعدى ، طردا لعموم العلة ، كما نوهنا إلى ذلك فى القياس ، وأما بعد القبض ، فالاستحسان للأثر فيقتصر على البيع ، وعلى الحال التى يكون الخلاف فيها بين العاقدين أنفسهما .

ومن أمثلة ذلك النوع من الاستحسان أيضاً مسألة سؤر سباع الطير ، وهو بقية الماء الذى يشرب منه ، فإن سباع الطير تشبه سباع البهائم فى كون لحمها غير مأكول ، وكون لحمها نجسا ، وبما أن سؤر سباع البهائم نجس ، فينبغى أن يكون سؤر سباع الطير كالنسر ، والحدأة ، نجسا أيضا ، وهو موجب القياس ، ولكن الاستحسان ينتج لقياس آخر خفى ، وهو أن سؤر سباع البهائم كان نجسا لوجود لعابها فيه ، واللعاب متصل باللحم ، فهو نجس بنجاسته ، أما سباع الطير فهى تشرب بمناقيرها ، فلا تلتق لعابها فى الماء ، فلا يتنجس به ، فلا يكون السؤر نجسا ، وللاحتياط قالوا إنه مكروه الاستعمال .

ولا شك أن ذلك إعمال للعلة الخفية، لأنها أقوى أثرا في المسألة موضع النزاع .

١٧٦ — والقسم الثاني من أقسام الاستحسان ألا يكون الداعي الى الاستحسان علة خفية أقوى أثرا من العلة الظاهرة ، ولكن يوجد داع آخر ، ليس أساسه قياسا معارضا خفيا يطرده ، بل سببه معارضة القياس لمصادر شرعية أو أمور أوجب الاسلام مراعاتها .

ومعارض القياس في هذه الحال هو الأثر ، أو الاجماع ، أو الضرورة التي إذا لم يؤخذ بها كان الناس في حرج شديد . ويقسمونه حينئذ إلى استحسان السنة ، واستحسان الاجماع ، واستحسان الضرورة .

فاستحسان السنة أن يثبت من السنة ما يوجب رد القياس ، كما روى عن صحة الصيام مع الأكل أو الشرب ناسيا ، فإن القياس كان يوجب الإفطار ، ولكن رد أبو حنيفة القياس لهذه الرواية كما نقل عنه .

واستحسان الاجماع ، أن يترك القياس في مسألة ، لانعقاد الإجماع على غير ما يؤدي اليه ، وذلك كانعقاد اجماع المسلمين على صحة عقد الاستصناع ، فإن القياس كان يوجب بطلانه ، لأن محل العقد معدوم وقت إنشاء العقد ، ولكن العمل في كل الأزمان على صحته ، وتعارفوا عقده ، فكان ذلك اجماعا يترك به القياس ، وكان عدولا عن دليل إلى أقوى منه .

وأما استحسان الضرورة ، فهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضياتها ، مثل تطهير الأحواض والآبار ، فإنه لا يمكن تطهيرها إذا أخذنا بالقياس ، إذ كما قال صاحب كشف الأسرار : « لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر ، وكذا الماء الداخلة في الحوض ، أو الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس ، والدلو تنجس بملاقاة الماء فلا تزال تعود ، وهي نجسة ، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة ، وللضرورة أثر في سقوط الخطاب ، ولذا قرروا التطهير بمقادير من الادلاء مختلفة ، على ما هو مبين في كتب الفقه الحنفي

وهنا ترك القياس أيضاً إلى دليل شرعى ثابت ، أو أصل كلى مقرر ، وهو اعتبار الضرورات مسقطه لبعض المحظورات تيسيراً على الناس .

١٧٧ — هذا هو الاستحسان ، كما تقرر كتب الأصول فى المذهب الحنفى ، وقد استنبطوه وطبقوه ، وكان معين الاستنباط فروعا ماثورة ، وكان موضع التطبيق فروعا كذلك ، وليس لنا إلا أن نقرر أن قواعده مضبوطة مستقيمة .

وما من شك فى أن ماساقوه من تعارض الأدلة كان موضع نظر أبى حنيفة رضى الله عنه ، فقد رأيناه يترك أقيسته إذا قبحت ، ولم تتفق مع تعامل الناس ، ورأيناه يترك قياسه للأثر ، ورأيناه شديد الاتباع لما عليه الفقهاء من بلده ، فهو بلا ريب كان يترك أقيسته لهذه الأسباب ، وقد سمى العلماء ذلك الترك لهذه العلل المطردة التى يرى قبجا فى تطبيقها فى بعض المسائل — استحسانا ، فهو أصل للاستنباط عند أبى حنيفة ، وإن لم يؤثر عنه أنه ضبطه ، وعرفه ، ووضع أقسامه ، ودون موازينه .

١٧٨ — وقبل أن نترك الكلام فى الاستحسان ، لا بد أن نشير إلى مسألة

خاص فيها علماء التخرىج فى المذهب الحنفى ، وهى المسائل التى يتنازعها موجب القياس والاستحسان ، أتعد مسائل فيها رأيان : أحدهما القياس ، والآخر الاستحسان ، وأن الأخذ بالاستحسان أرجح من القياس ، ومن سلك مسلك القياس يكون قد أخذ بقول مرجوح ، أم أنها لا يكون فيها عن أبى حنيفة إلا قول واحد ، وهو ما يكون متفقاً مع الاستحسان ؟

إنى أرى فى الجواب عن هذا السؤال أن وجه القياس لا يمكن أن يكون قولاً لآبى حنيفة ، لأنه لم يؤثر عنه أنه رآه قولاً ، فلا يمكن أن نحمله قولاً لم يقله ، ولأن المأثور عنه أنه يترك القياس إلى الاستحسان إذا قبح القياس ، وما لأحد أن ينسب إليه قولاً يقال عنه إنه ترك دليله ، ووجد تطبيقه يقبح ، فكيف يكون رأياً له ، وهو يحكم بأنه قبيح لا يؤخذ به ، ولأن من أنواع الاستحسان ، ما هو أخذ بالحديث ، وما كان لأحد أن يقول إن أبى حنيفة له رأى يتفق مع القياس فى المسألة التى تركه فيها لأجل الحديث ، وهو يصرح فيها بأنه ترك موجب القياس

لأجل الحديث ، وكذلك الأمر في الاجماع والضرورة ، فأبو حنيفة في هذه المسائل كلها يترك موجب القياس لأجلها ، فلا يصح أن يقال بعدئذ : إن وجه القياس قول له . ولقد صرح بخطأ من قال ذلك السرخسي ، فقال : « إن بعض المتأخرين من أصحابنا ظن أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان .. وهذا وهم عندي ، فإن اللفظ المذكور في عامة الكتب : « إلا أنا تركنا هذا القياس ، « والمتروك لا يجوز العمل به ، وربما قيل : « إلا أنى استصبح ذلك ، وما يجوز العمل به شرعا يكون استباحه كفرًا ... ، فعرفنا ان القياس متروك في معارضة الاستحسان اصلا ، وان الأضعف يسقط في مقابلة الأقوى ، « (١) . وبهذا القول الواضح الجلي يتبين خطأ من اعتبر وجه القياس رأيا ، والله سبحانه وتعالى اعلم .

٧ - العرف (١)

١٧٩ — نريد أن نعيد هنا نقل كلمة ذكرناها في صدر كلامنا عن الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة استنباطه ، فقد قال سهل بن مزاحم : « كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة ، وفرار من القبح ، والنظر في معاملات الناس ، وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم ، يمضى الأمور على القياس ، فاذا قبح القياس ، يمضيها على الاستحسان مادام يمضى له ، فاذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون ، وهذا النص يدل على أمرين :

(أحدهما) أنه يمضى الأمور على القياس أو الاستحسان ، إن لم يكن نص وأنه يأخذ بأهم ما يراه أسلم وأوفق وأكثر اتصالا بالقضية .

(ثانيهما) أنه إذا لم يمض له قياس ولا استحسان في المسألة ، نظر إلى ما عليه تعامل الناس ، وتعامل الناس هو العرف الجاري بينهم ، فهو يأخذ بالعرف إذا لم يكن ثمة نص من كتاب أو سنة ، ولا اجماع ، ولا حمل على النصوص بطريق القياس أو الاستحسان ، بكل طرائقه . سواء أكان استحسان قياس أم استحسان أثر أم استحسان اجماع أو ضرورة .

وفي الجملة إن ذلك النص يدل على أنه أخذ بالعرف مصدرا من مصادر الاستنباط وأصلا من الأصول يرجع إليه إن لم يكن سواه .

١٨٠ — وإذا كان قد روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه اعتبار العرف أصلا

(١) قال في المستصفي : « العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع الدائمة بالقبول ، وفي شرح التحرير : العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية ، وقد جاء في رسالة العرف لابن عابد . « العادة مأخوذة من العادة ، فهي يتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى بصارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة ، حتى صارت حقيقة عرفية ، فأعادة والعرف بمعنى واحد من حيث الما صدق ، وإن اختلفا من حيث المفهوم ، ومن هذا الكلام كله يتبين أن عادة الجماعة وعرفها بمعنى واحد في نظر فقهاء الشريعة ، أو على الأقل مؤدعها واحد ، وإن اختلفا من حيث مفهوم اللفظ

فقهاً للاستنباط ، فقد روى مثله عن كثير من المجتهدين في مذهبه ، والمخرجين فيه حتى قال أبييرى في شرح الأشباه والنظائر : « الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي وجاء في المبسوط للسرخسي : « الثابت بالعرف كالثابت بالنص ، ، ولعل معناه أن الثابت بالعرف ثابت بالدليل ، فهو دليل يعتمد عليه كالنص ، حيث لائنص ، والأصل في اعتبار العرف دليلاً شرعياً ، ما روى موقوفاً على عبدالله بن مسعود رضى الله عنه : « ما رآه المسلمون حسناً ، فهو عند الله حسن ، »^(١) فإن ذلك الأثر يدل بعبارة ، ومرماه على أن الأمر الذى يجرى عرف المسلمين على اعتباره من الأمور الحسنة يكون حسناً ، وأن مخالفة العرف لا تخلو من حرج وضيق والله تعالى يقول : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » .

وإن العلماء إذ يقررون أن العرف أصل من أصول الاستنباط ، يقررون أنه دليل حيث لا يوجد دليل شرعي ، فهو دليل حيث لا كتاب ولا سنة ، وإذا خالف العرف الكتاب والسنة ، كتمعارف الناس في وقت من الأوقات بعض المحرمات كشرب الخمر ، وأكل الربا ، وغير ذلك مما ورد تحريمه نصاً ، فهو مردود ؛ لأن اعتباره إهمال للنص ، واتباع للهوى ، وإبطال للشرائع ، فما جاءت الشرائع لتقرير الفاسد ، وإن تكاثر الأثر لا يدعو إلى مقاومتها ، لا إلى إقرارها .

وان كان العرف لا يخالف الأثر من كل الوجوه أو كان يخالف قياساً ،

وهو عرف عام ، فقد قال ابن عابدين فيه : « ان ورود الدليل عاماً ، والعرف مخالفه في بعض أفراده ، أو كان الدليل قياساً ، فان العرف معتبر ، ان كان عاماً فان العرف العام يصلح مخصصاً ، ويترك به القياس . كما صرحوا به في مسألة الاستصناع ، ودخول الحمام ، والشرب من السقاء . »

(١) روى ذلك الأثر مرفوعاً الى النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكن قال بعض العلماء فيه : « انه لم يجهده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً ، وإنما هو من قول عبدالله بن مسعود موقوفاً عنده ، وقد أخرجه الإمام احمد في مسنده كذلك . »

ومن هذا يتبين أن العرف يعتبر ان كان عاما، ولم يخالف النص من كل الوجوه وبالأولى يترك به القياس، لأنه حينئذ يقبح القياس، بل إنهم يصرحون بأن تعامل الناس يخصص النص العام، وذلك إذا كان العرف عاما، فثلا قد ورد نهى النبي صلى الله عليه وسلم الانسان أن يبيع ما ليس عنده، ولكن جرى تعامل الناس من أقدم العصور على جواز الاستصناع، فكان ذلك التعامل مخصصا للنص، فكان النهى فيما عداه.

ومن ذلك أنه ورد نهى الشارع عن بيع وشرط، وحكم أبو حنيفة وصاحبه، أن كل شرط فيه منفعة لأحد العاقدين إذا شرط في العقد يفسد، إلا إذا كان يقتضيه العقد، كاشتراط تقديم الثمن في البيع، أو يؤكد مقتضاه، كاشتراط تقديم كفيل بالمهر، أو ورد به نص كجواز اشتراط تأجيل الثمن، أو جرى به عرف؛ فان الشرط في هذه الحال يعتبر صحيحا، ولا يفسد به البيع، فاعتبر جريان العرف عند أبي حنيفة وصاحبيه مخصصا للنص الناهى، كما خصصه الأثر، وقد خالف زفر في قضية جريان العرف بشرط، فلم يعتبره مسوغاً للصحة، ويظهر من هذا أن زفر لم يعتبر العرف، كما اعتبره أئمة المذاهب الثلاثة مخصصا لعموم النص.

١٨١ — والعرف الذى اعتبره أبو حنيفة وصاحبه حجة، وقال المخرجون فى مذهبه من بعده، ان ألتعارف والتعامل حجة يترك بها القياس، ويخص بها الأثر؟ هو العرف العام كما بينا، ولكن مامعنى العموم؟ لقد وجدنا الفقهاء يقولون فى الاستصناع: «إن القياس عدم جوازه، لسكنا تركنا القياس بالتعامل به من غير تكثير من أحد من الصحابة، ولا من التابعين. ولا من علماء كل عصر، وهذا حجة يترك بها القياس، فهل العرف الذى يخصص به الأثر ويترك به القياس هو عرف الناس من عهد الصحابة الذى لم ينكره الصحابة ولا التابعون، ولا العلماء من بعدهم؟ إن العرف لابد إن أن يكون غير ذلك؛ لأن هذا اجماع، بل أكل معانى الاجماع، إنما المراد بالعرف العام ما هو أعم من ذلك؛ فالعرف العام هو

العرف الذى يكون فى كل الأمصار ، ومقابلته وهو العرف الخاص هو عرف بلد من البلدان ، أو طائفة من الناس ، كعرف التجار ، أو عرف الزراع ، ونحو ذلك وهو لا يقف أمام النص مطلقا ، سواء أ كان النص عاما ، أم كان النص خاصا ، ولكن يقف أمام القياس غير المقطوع بعلمته من نص أو ما يشبه النص فى وضوحه وجلائه ، والعرف الخاص يكون مطبقا على أهل البلد الذى تعارفه ، ولا يتجاوزهُ إلى غيره .

١٨٢ — من هذا الكلام يستفاد أن المخرجين فى المذهب الحنفى قرروا أن العرف العام يخص به النص ، ان كان النص عاما ، ويترك به القياس ، ولكنه ان كانت فيه مخالفة للنص من كل الوجود يترك ولا يلتفت اليه ، والخاص يترك به القياس الظنى فى علمته وتطبيقه على الفرع بالنسبة لأهل هذا البلد أو الطائفة التى تعارفه ، ولا يترك لغيرهم .

وهذا يفيد أن المخرجين فى المذهب يرون أن القياس يترك ، وأن النص يخص بالعرف العام ، وذلك يخالف ظاهراً ما نقل عن أبى حنيفة أن من نه لا يأخذ بالعرف ، إلا إذا لم يمتز القياس ولا الاستحسان ، فهو دليل حيث لا دليل سواء ولا يعتبر حجة إلا إذا خلا الأمر من حجة .

ونقول : إن التوفيق بين ما نقله سهل بن مزاحم ، وما قاله العلماء من بعده سهل ، فان معنى قوله اذا لم يمتز القياس والاستحسان يرجع الى ما يتعامل الناس به أى أنه إذ يجد أن القياس ، اذا سار على اطراد علمته ، قبح الحكم ، ولم يكن مستحسنا ، فانه فى هذه الحال يرجع الى تعامل الناس ؛ لأن العلل لا تمضى مستقيمة صالحة للتطبيق ؛ إذ تكون مجافية لعرف الناس وما ، عليه أمورهم ؛ فلا يكون قياس ولا استحسان .

١٨٣ — لقد أخذ أبو حنيفة اذن رضى الله عنه بهذا المنهج الذى اعتبر العرف العام دليلا حيث لا نص ، بل مخصصا لعموم بعض الآثار الظنية التى تكون (٢٣ أبو حنيفة)

بعض سمورها منافية للعرف العام الذى يتطابق عليه المسلمون فى كل الأقطار الإسلامية ، فكان فى مذهبه مرونة وقوة ؛ ولقد طبق المخرجون فى مذهبه ذلك - فى تخريجهم ؛ فصار المذهب بهذا قابلاً للتجديد ومتسعاً لأطوار الزمان ، وأعراف الناس ، فلم يقف المجتهدون فيه أمام ما استنبط السابقون جامدين ، بل أخضعوه للعرف مادام لائنص فيه ، بمعنى أنه اذا ثبت أن الحكم فى مذهب أبى حنيفة بمقتضى المروى الصحيح فيه - مخالف للعرف العام ، ولم يكن معتمداً على نص صريح من الكتاب والسنة ، صح للفتى على مذهب أبى حنيفة أن يخالف المنصوص عليه فى المذهب ، ولا يعتبر خارجاً فى فتياه عن نطاق ذلك المذهب الجليل ، ولقد قال ابن عابدين فى ذلك المقام ما نصه :

« ان ظاهر الرواية قد يكون مبنيًا على صريح النص من الكتاب أو السنة أو الاجماع . ولا اعتبار للعرف المخالف للنص ؛ لأن العرف قد يكون على باطل كما قاله ابن الهمام ، ^(١)

ويقول فى ذلك أيضا : « اعلم ان المسائل الفقهية اما أن تكون ثابتة بصريح النص ، وهى الفصل الأول ، واما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأى ، وكثير منها يبنيه المجتهد على ما كان فى عرف زمانه ، بحيث لو كان فى زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً ، ولهذا قالوا فى شرط الاجتهاد إنه لا بد من معرفة عادات الناس ، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان ، لتغير عرف أهله ، أو لحدوث ضرورة ، أو فساد أهل الزمان ، بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه أولاً لالزم منه المشقة والضرر بالناس ، ولخالف قواعد الشريعة المبينة على التخفيف والتيسير ، ودفع الضرر والفساد ، لبقاء العالم على أتم نظام ، وأحسن أحكام ، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا مانص عليه المجتهد فى مواضع كثيرة ، بناها على ما كان فى زمنه ؛ لعلمهم بأنه لو كان فى زمنهم لقال ما قالوا ، أخذوا من قواعد مذهبه ، ^(٢) .

(١) رسائل ابن عابدين ج ٢ ص ١١٥

(٢) الكتاب المذكور ص ١٢٦

١٨٤ - وقد وجدنا مسائل كثيرة خالف فيها المتأخرون أبا حنيفة وأصحابه ، لأن العرف تقاضاهم هذه المخالفة في الفرع ، وإن كانوا يأخذون بقاعدتهم وأصلهم ، ويقلدونهم في ذلك ، وقد ذكر ابن عابد طائفة كبيرة منها .

ومن ذلك تضمن من سعى بغيره كذباً ، حتى أوقعه في أذى في المال أو الجسم ، ويقول في ذلك ابن عابدين ، أفتى المتأخرون بتضمن الساعي مع مخالفة لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر ، دون المتسبب ، ولكن أفتوا بضمانه زجراً ؛ بسبب كثرة المفسدين ، بل أفتوا بقتله زمن الفتنة .

ومن ذلك تضمن الأجير المشترك ، وإفتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجه ، وإن أوفاهما المعجل ؛ بفساد الزمان ، وعدم تصديقها بعد الدخول بها بأنها لم تقبض المشروط تعجيله من المهر مع أنها منكرة للقبض ، وقاعدة المذهب أن القول قول المنكر يمينه ، إذا لم تكن بينة .

ومنها تقييد اجارة الوقف بأن تكون لسنة في الدور والحوانيت وأن تكون لثلاث سنين على الأكثر في الأراضي الزراعية والحدائق والبساتين ، وهكذا من المسائل التي خالف فيها المتأخرون أئمة المذهب ؛ لأن عرف الزمان أوجب هذه المخالفة ، ولأن موضوع المسألة كان الاستنباط فيه من السابقين اجتهاداً متأثراً بالعرف ، ولو كانوا في عرفنا لقبح عندهم ذلك ، كما قبح في زمن المتأخرين ، ولقالوا مثل مقالاتهم .

١٨٥ - ولقد بين ابن عابدين فرعا من الفروع خالف فيه أبا حنيفة وإن كان قوله الراجح في المذهب ، واختار قبول الصاحبين ، لأنه أحسن لزمانه ، وأصلح وأعدل ، وموضوع ذلك الفرع هو العشر الواجب في الأراضي الزراعية المستأجرة ، أوجب على المستأجر ، أم على المؤجر ؟ فأبو حنيفة قال انه يجب على المؤجر ؛ لأن الزكاة مثونة الملك ، وثمرته ، وملك الأرض هو للمؤجر ، لا للمستأجر ، وقال الصاحبان ان العشر على المستأجر ، لأن الزكاة تؤخذ من الزرع ، فتتبع مالك الزرع ، وهو المستأجر ، لا للمؤجر .

وقد وجد ابن عابدين أن تطبيق رأى أبي حنيفة الذى يرجحه المتقدمون يؤدى الى ظلم أراضى الأوقاف ، وهى تشمل أكثر الأراضى المستأجرة فى عهده ، ولنترك الكلمة له ، فهو يقول :

« وقعت هذه الحادثة فى زماننا ، وتكرر السؤال عنها ، وملت فيها الى الجواب بقول الامامين ، لأنه قول مصحح أيضا لأنه يلزم على قول الامام فى زماننا حصول ضرر عظيم على جهة الأوقاف وغيرها ، لا يقول به أحد ، وذلك أنه جرت العادة فى زماننا أن وكلاء مولانا السلطان نصره الله تعالى يأخذون العشر والخراج من المستأجرين ، وكذا جرت العادة أيضا ان حكام السياسة يأخذون الغرامات الواردة على الأراضى من المستأجرين أيضا ، وغالب القرى والمزارع أوقاف ، والمستأجر بسبب ما ذكرناه لا يستأجر الأرض الا بأجرة يسيرة جدا ، فقد تكون قرية كبيرة أجرة مثلها أكثر من ألف درهم ، فيستأجرها بنحو عشرين درهما ، لما يأخذ منها حكام السياسة من الغرامات الكثيرة ، فإذا آجر المتولى هذه القرية بعشرين درهما ، فهل يسوغ لأحد أن يقضى صاحب العشر بأخذ عشر ما يخرج من جميع القرية من المتولى ؟ هذا شيء لا يقول به أحد ، فضلا عن امام الأئمة ، ومصباح الأئمة أبو حنيفة النعمان رحمه الله ، بل الواجب أن ننظر الى أجرة مثل هذه القرية .. فإذا أمكن المتولى أن يؤجرها بالأجرة الوافرة نفى بقول الامام . وإن كان لا يمكنه ذلك ، بأن كان لا يرضى أحد أن يستأجرها إلا بالأجرة القليلة ، لجرىبان العادة بأخذ العشر منها ، يتعين الافتاء بقول الامامين ، هذا هو الانصاف الذى لا يأتى لأحد فيه خلاف ، وأما فساد الاجارة باشرط العشر والخراج على المستأجر ، بناء على قول الامام ، فهذا شيء آخر ... وإذا كان ذلك على المستأجر على قولهما لا يكون اشتراطه مفسدا ، لأنه بما يقتضيه عقد الاجارة ، على قولهما ، والله سبحانه وتعالى أعلم ،^(١)

١٨٦ — سقنا ذلك النقل مع طوله ؛ لتعرف كيف استمد المتأخرون من

العرف والعادة أدلة خالفوا بها ما وصل اليه المتقدمون من نتائج، وإن كانوا متقيدين بذلك الأصل الذي اعتمده، وهو العرف، وكيف كانوا يتخذون من العرف والعادة ميزانا لترجيح الأخذ بأقوال المتقدمين، فيجعلوا العرف مقياسا لترجيحهم فرجحوا قول الصحابين في الحال التي كانت في زمن ابن عابدين، لأن العرف جعله هو الأعدل والأكثر إنصافا، لأنه هو الذى يتفق مع روح السياسة، والاقتصاد في ذلك العصر.

وإذا كان العرف له تلك المنزلة من الاجتهاد في غير المنصوص عليه، فلا بد أن يكون المفتى والحاكم عليهما بأحوال الناس خبيرا بشؤونهم، وعالما بالكتاب والسنة، وما استنبط من الاحكام تحت ظلهما، حتى لا يتعرض للافتاء بأمر أقره العرف، وحرمه النص.

ولنختم ذلك الجزء من البحث بكلمة نقلها ابن عابدين فيما يجب على الحاكم المفتى وهامى ذى :

ولا بد للحاكم من فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به الصادق والكاذب، والمحقق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطى الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع.

وكذا المفتى الذى يفقى بالعرف، لا بد له من معرفة الزمان وأحوال أهله، ومعرفة أن هذا العرف خاص أوعام، وأنه مخالف للنص أولا، ولا بد له من التخرج على أستاذ ماهر، ولا يكفيه مجرد حفظ المسائل والدلائل.

١٨٧ — هذا هو العرف، ومقامه من الفقه الاسلامى في نظر أبي حنيفة وأصحابه، والمخرجين في مذهبه من بعدهم، يأخذون بالعرف فيما لا نص فيه، من كتاب أو سنة، ويخصصون النصوص العامة من الآثار، إن خالفت عرفا عاما، ويوأمون بين القياس الظنى، والعرف ما أمكنت الملاءمة، فان لم تكن الملاءمة وكان العرف ملزما بضرورة المخالفة أخذ بالعرف، والعرف الخاص يؤخذ به إذا لم يكن ثمة دليل سواه.

(دراسة فروع فقهية تكشف عن تفكير أبي حنيفة)

بعض الفروع الفقهية التي تكشف عن تفكير أبي حنيفة التاجر

١٨٨ — كان أبو حنيفة رحمه الله تاجرا ذا خبرة بالصفق في الأسواق ، وقد قسم وقته بين التجارة ، والفقه ، والعبادة قسمة عادلة ، فهو في الليل المتهجد العابد ، وفي صحوه النهار التاجر الذي يتولى العقود كاسباً رابحاً ، حتى إذا صلى الغداة عكف على العلم دارساً ومذاكراً ، مفرعاً الفروع ، أو مؤصلاً الأصول ، وهو في فقهه المالى ، متأثر بفكره التجارى ، يفكر في العقود الاسلامية المتصلة بالتجارة تفكير التاجر الذى تدرس بها ، وعرف عرفها ، واستبان معاملات الناس فيها ، وواوم مؤاممة الخبير بين نصوص الشريعة من كتاب وسنة ، وبين ماعليه الناس من تعامل .

١٨٩ — وانك لتلح ذلك فى أمرين : (أحدهما) عظم عنايته بالاستحسان ، حتى لقد عد فيه الخبير الذى لا يلحق به أحد من أصحابه ، فقد روى كما نقلنا عن محمد بن الحسن انه قال : « كان أبو حنيفة يناظر اصحابه فى المقاييس ، فينتصفون منه ، ويعارضونه ، حتى إذا قال استحسن لم يلحقه أحد منهم ؛ لكثرة ما يورد فى الاستحسان من مسائل ، فيذعنون جميعا ، ويسلبون له ^(١) . »

وليس الأخذ بالاستحسان وإحكام التخييج به ، والاستنباط عن طريقه ، إلا لادراكه لمصالح الناس ، وعلمه بطرق تعاملهم ، ومعرفة ما يقره الشارح الاسلامى وقدرته على استخراج العلل الخفية ، والأوصاف المناسبة ، وبناء الأحكام عليها ، ورد الأقيسة الظاهرة ، بتلك الأقيسة الخفية ، التى تؤثر فى اطراد الأحكام ، وقد تخفى على غير الفقيه الذى يستبطن الأمور

ولعل العقل التجارى الذى امتاز به أبو حنيفة مع اكثاره من الاستحسان هو السبب الذى من أجله اعتبر العرف أصلا من أصول الفقه الاسلامى فيما لانص فيه من كتاب أو سنة ، ولقد صرح بذلك الذين تبعوا أصوله ، فقد قال سهل بن

(١) مناقب أبي حنيفة للعوفى المكي ج ١ ص ١٧٩ .

مزاحم كما نقلنا : « كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة ، وفرار من القبح ، والنظر في معاملات الناس ، وما استقاموا عليه ، وصلحت عليه أمورهم ، يمضى الأمور على القياس ، فاذا قبح القياس يمضيهما على الاستحسان ، مادام يمضى له ؛ فاذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به ، وكان يصل الحديث المعروف الذى أجمع عليه ثم يقيس عليه مادام القياس سائغاً ثم يرجع الى الاستحسان ، أيهما كان أوثق يرجع إليه ،^(١)

ألا ترى من هذا النص أنه يجعل لمعاملات الناس ، وما استقاموا عليه المكان الثانى لمقام النص ، ويأخذ بها ، ويقدمها على القياس مالم تكن علة القياس واضحة تقارب المنصوص عليه ، فإنه يقدم القياس ، لأنه أوثق ، وفى غير هذه الحال ، يكون الاستحسان ، إن عارض القياس - أوثق .

ثانيهما - أننا رأينا فى المأثور من فقه أبى حنيفة عناية كبيرة بتفصيل أحكام عقود من البيوع ، تبين أنواع الصفق فى الأسواق ، وهى تكشف بما أعطيت من أحكام عن العرف التجارى الذى كان يسود فى عصور الاجتهاد ، ومن هذه البيوع بيع المراجعة والتولية^(٢) والوضيعة والاشراك ، ثم السلم ، ونخص بذكر بعض أحكامها .

فقد فصل فى المروى عن أبى حنيفة من فروع فقهية ، ومنها كتب محمد وغيرها الكلام فى هذه العقود ، ولعل الفقه الحنفى أول فقه تعرض لتشعب مسائلها ، وتفريع فروعها ، وذلك لأن امام ذلك الفقه كان التاجر الذى يتكلم فى هذه العقود كلام الفقيه الذى عين معاملات التجار وشاهدها ، ولم يكن فى فهمها مقصورا على تأصيل الأصول وتفريع الفروع ، من غير نظر إلى ما يسير عليه الناس ، وما تجرى عليه أمورهم ، وما تستقيم عليه أحوالهم .

(١) الكتاب المذكور ج ١ ص ٨٢ .

(٢) المراجعة معناها بيع الشيء بمثل الثمن الذى قام على البائع مع زيادة ربح معلوم بالنسبة أى الخمس أو العشر ، والتولية يبعه بمثل الثمن من غير زيادة ، والاشراك يبع بهن بما يقابله من الثمن من غير ربح ، والوضيعة يبعه بأقل من الثمن ، والسلم يبع دين بعين بأن يكون المبيع موصوفاً معلوماً مؤجلاً ، ويسمى المبيع المسلم فيه ، ويسمى الثمن رأس المال

ولقد تلح في تفصيل أحكام هذه العقود نوع التجارة التي كان يتجر فيها أبو حنيفة ، فترى عند الكلام في المراجعة والتولية والاشراك والسلم في الثياب أبا حنيفة الخزاز الخبير بعرف الناس في الثياب ، وتعامل أهل عصره فيه ، حتى لتراه يفصل أنواع الثياب في الأحكام ، ويذكر خصائصها ، ويبين أحكام التعامل فيها ، فيذكر أحكام تبادلها ، مشيرا إلى أوصافها وميزاتها ، وغير ذلك مما يتبين منه علم الفقيه بأنواعها ، وخبرته بها ، وادراكه لما يمتاز به كل نوع من أنواعها .
١٩٠ — ولقد وجدنا أبا حنيفة ، ومعه أصحابه يقيدون تفريعهم في أحكام هذه العقود بأصول أربعة :

أولها — العلم بالبدل علما تنتفي معه الجهالة التي تفضي الى النزاع ، ولذا لا بد من معرفة الثمن الأصلي في المراجعة والتولية والاشراك ، وأن يكون الربح معلوما في المراجعة ، ولا بد من معرفة رأس المال والمسلم فيه في السلم ، لأن الجهل بهذه الأمور ، قد يؤدي الى النزاع ، وأساس العقود في الشريعة العلم التام بالابدال . حتى لا تكون ذريعة إلى التخاصم ، وكلمة يعلم بها العقد تمنع خصومات في المستقبل تشجى بها المودة بين الناس ، وتضطرب شئونهم ، وتحير القضاء في الفصل بينهم فكان من الحتم اللازم العلم التام سدا لذرائع الخصام

الأصل الثاني — تجنب الربا وشبهة الربا ، وهذا أصل عام في كل البياعات في الاسلام ، فان الربا بسائر أنواعه أبعض التصرفات في العقود في الفقه الاسلامي ؛ لشديد نهى القرآن والسنة ، ولقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
كل درهم واحد من الربا أشد من ثلاث وثلاثين زنية يزنيها الرجل ، من نبت لحمه من حرام فالنار أولى به ،^(١) ولقد شدد أبو حنيفة في منع الربا ، حتى إنه ليمنع الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب^(٢) وإذا كان للربا هذه المنزلة من التحريم ، فكل عقد يشتمل على ربا ، أو فيه شبهة الربا لا يحل ، ويفسد سدا لذرائع

(١) المبوط ج ١٢ ص ١١٠

(٢) المبوط ج ١٢ ص ١٢٣

ومحافظة على الأموال أن توكل بالباطل ، ولأن أساس العقود المالية التساوى في نظر العقادين ، ونظر الشارع الاسلامى ، والربا في نظره زيادة باطلة لا يقرها ، ولا يحترم القضاء العقود التي اشتملت عليها .

الأصل الثالث — أن العرف له حكمه في هذه العقود ، حيث لا يكون نص ، فإقره العرف يؤخذ به وما لا يقره العرف يترك ، فمثلا عند ذكر الثمن الأول في المراجعة تصح إضافة ما جرى العرف بإضافته إلى الثمن ، ولا تصح إضافة ما لم يجر العرف بإضافته ، فأجرة الصباغ والخياط في الثياب تجوز اضافتها لجريان العرف بهذه الاضافة ، ويقول في ذلك الكاساني : « لا بأس أن يلحق برأس المال أجرة القصار والصباغ والغسال والفتال والخياط والسمسار والسكراء ويبياع مراجعة وتولية على الكل ، للعرف ، لأن العادة فيما بين التجار أنهم يلحقون هذه المؤن برأس المال . ويعدونها منه ، وعرف المسلمون وعادتهم حجة مطلقة ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، إلا أنه لا يقول عند البيع اشتريته بكذا ، ولكن يقول قام على بكذا ، لأن الأول كذب والثاني صدق ، وأما أجرة الراعى والبيطار ، وما أنفق على نفسه ، فلا يلحق برأس المال ، ويبياع مراجعة وتولية على الثمن الأول الواجب بالعقد الأول لا غير ، لأن العادة ما جرت بين التجار بالحقاق هذه المؤن برأس المال ، والتعويل في هذا الباب على العادة ، (١) .

الأصل الرابع — أن الأصل في هذه العقود التجارية الأمانة ، فلئن كانت الأمانة أصلا في كل عقد من العقود الإسلامية ، لأنها رأس الفضائل في معاملات الإنسان ، مع الانسان — هي في المراجعة والتولية وأخوانها أصلها الفقهي ، لأن المشتري ائتمن البائع في إخباره عن الثمن الأول من غير بينة ولا يمين ، فتجب صيانتها عن الخيانة ، والتهمة ، ويقول في ذلك الكاساني : « التحرز عن ذلك كله واجب ما أمكن قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله ورسوله ،

وتخونوا أماناتكم ، وأتمّ تعلبون ، وقال عليه السلام : « من غشنا ليس منا ، »^(١) هذه أصول ثابتة في كل الفروع التي أثرت عن أبي حنيفة في هذه العقود التجارية ، وهي تتفق مع نزعته الدينية وتخرجه ، وتتفق مع خبرته في الاسواق وتتفق مع أصوله العامة .

ولنتجه إلى دراسة اجمالية لهذه العقود ، ولا نقصد بالدراسة ذكر أحكامها مجرد بيانها ، ولكن نرمي من ذكرها إلى اعطاء صور كاشفة ، وان أحاطت بها بعض الظلال ، للأسواق الإسلامية ، وتصور الفقهاء لها ، واستنباط الأحكام من الكتاب والسنة وسائر الأصول الإسلامية لما يجري بين التجار ، ثم لنبين النواحي العقلية والفكرية في شيخ فقهاء الرأي ، أبي حنيفة التاجر الورع ، أو بشكل خاص تاجر الثياب الورع ، الخبير بالناس وأحوالهم .

١٩١ — السلم : يقول كمال الدين بن الهمام : « إن البيع ينقسم إلى بيع مطلق ، ومقايضة ، وصراف وسلم ، لأنه إما يبيع عين بثمر ، وهو المطلق . أو قلبه ، وهو السلم ، أو ثمن بثمر فصرف ، أو عين بعين فالمقايضة ، »^(٢)

فالسلم على هذا التقسيم حقيقته أن يكون بيع دين بعين ، أو هو بيع آجل بعاجل ، وهذا ما يرمى إليه تعريف الكاساني ، فقد جاء فيه « اعلم أن السلم أخذ عاجل بآجل ، »^(٣)

والسلم عقد معروف في الجاهلية ، وهو يكون حيث يكون الاتجار ، وإذا كانت مكة والمدينة سوقين من أسواق التجارة في العصر القديم ، فلاشك أن السلم كان معروفًا فيها ، إذ مؤداه أن يدفع الشخص ثمن بضاعة ويعرفها بوصفها . ويبين مكان الاستيفاء وزمانه ، ثم يترقب وجودها بعد ذلك . ولقد كانت التجارة قبل الاسلام بين الشرق والغرب في البر لا في البحر .

(١) البدائع ج ٢ ص ٢٥٥

(٢) فتح القدير ج ٥ ص ٢٢٣

(٣) المبسوط ج ١٢ ص ١٢٤ ، وقد اتتمد ذلك التعريف ابن الهمام بأنه يدخل فيه البيع المطلق إذا

تأجل الثمن ، لأنه أخذ عاجل بآجل ، والأولى أن يقال بيع آجل بعاجل ، لأن الميز للسلم هو تأجيل المبيع

وكانت بلاد العرب ، واقعة بين الفرس والروم ، فكانت التجارة بينها تجيء عن طريقها ، ولذلك شقت فيها طرق تسير فيها الركبان والرواحل محملة بالمتاجر ، وكانت مكة والمدينة واقعتين على طريق هذه القوافل التجارية ، ذلك الطريق الذى يربط بين اليمن والشام ، فكان فى هاتين المدينتين تجار يصلون جبل التجارة بين هذين الاقليمين ، كانوا ينقلون بضائع الرومان الى اليمن ، ومنها تنتقل الى فارس ، وينقلون بضائع فارس إلى الشام ، ومنها إلى الرومان ، ولذلك كانت رحلتان احدهما إلى الشام صيفا ، وثانيتها إلى اليمن شتاء ، وهذا ما أشار الله تعالى اليه فى قوله جل وعز « لإيلاف قريش لإيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ، ولم يكن عقد السلم فى الصفقات التجارية التى تنقل بها البضائع من بلد إلى بلد فقط ، بل كان فى معاملات الناس أيضاً ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال : « إن النبي صلى الله عليه وسلم دخل المدينة فوجدهم يسلفون ^(١) فى الثمار السنة والسنتين ، فقال صلوات الله وسلامه عليه من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ، ووزن معلوم إلى أجل معلوم . »

ولقد استمر عقد السلم عند المسلمين باقرار الرسول له صلى الله عليه وسلم ، فقد جاء فى البخارى عن عبدالله بن أبى أوفى قال : « إن كنا لنسلف على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر رضى الله عنهما فى الحنطة والشعير واتمر والزبيب . »

١٩٢ — ولقد كان اتساع الفتوح الإسلامية ، وانضواء الأمم والأقاليم تحت حكم المسلمين ، من أسباب اتساع نطاق التجارة ، وتنوعها ، وكان لا بد أن تتنوع عقود السلم وتكثر ، لأن حاجة التجارة ماسة اليه ، وفيه من المزايا التجارية ما يرغب فيه ، إذ يستفيد منه المشتري والبائع معا ، كما أشار إلى ذلك ابن الهمام بقوله : « ان المشتري يحتاج الى الاسترباح ، وهو بالسلم أسهل ، إذ لا بد أن يكون البائع نازلا عن بعض القيمة ، فيربح المشتري ، والبائع قد يكون له حاجة فى

(١) يسلفون أى يقعدون عقد سلم ، وعقد السلم عقد السلف ، فالسلف والسلم اسمان لهذا العقد

الحال إلى المال، وقدرة في المآل على المبيع، فتندفع حاجته الحالية إلى قدرته المآلية،^(١) ولقد كانت كثرة عقود السلم داعية لضرورة ضبط أبوابها، ووضع القيود المانعة للخلاف بين العاقدين، والمنظمة للتعامل بذلك العقد الضروري للنظام التجارى، ونقل البضائع من بلد إلى بلد، ومن إقليم إلى إقليم وانتفاع كل إقليم بخيرات الأقاليم الأخرى.

لعل أول فقه نظم ذلك العقد، وضبط أحكامه، وقيده بالقيود الضابطة للعاقدين هو فقه أهل العراق؛ لاتساع نطاق التجارة بالعراق، فقد كانت تفتد إليه البضائع من كل بقاع العالم، فبضائع الهند والسند وما وراء النهر، وخراسان وأذربيجان وغيرها من أقاليم الشرق ترد إليه، يباع الحاضر منها في الأسواق، وتعد على الغائب صفقات السلم، وازداد ذلك ونما لما صارت في العراق حاضرة الدولة الإسلامية، وكانت السكوفة هي الحاضرة، ثم بغداد بعدها، وكل ذلك في عهد الاجتهاد الفقهى، ولم يكن ذلك بالحجاز، لأن الحجاز بعد ان انتقلت منه حاضرة الخلافة إلى الشام أولا، ثم العراق ثانيا، قل شأنه من ناحية التجارة والاقتصاد، فلم يكن به تلك المادة التي تمد الفقيه، وتفتق ذهنه في تلك الناحية وهي التجارة المتعددة المتشعبة، المتسعة في آفاقها، فكان لا بد أن يكون الفقه العراقى في هذا الناحية أسبق من الفقه الحجازى.

١٩٣ — جاء أبو حنيفة في تلك السوق الرائجة المائجة بشتى البضائع، وشتى المعاملات، ومختلف البيوع، وقد اختبر التجارة وغشى الأسواق، وعرف مايجرى فيها، وما يثير النزاع، وما يدفعه، وما بقى منه في الحاضر والقابل، ولقد كان دفع النزاع هو الأساس الذى سارت عليه أحكام ذلك العقد، وذلك لأن النزاع فى ذاته مما تحاربه الشريعة الإسلامية وتدفعه، وكل جهالة تؤدى إليه أو يحتمل أن تؤدى إليه يجب دفعها، والعمل على كشفها، وقد كانت عقود السلم مما يحتاط للنزاع فيها، لأن العلاقة بين العاقدين لا تنتهى بمجرد الايجاب والقبول

بل تستمر العلاقة إلى أن يستمر التسليم ، وفي أجل التسليم ومكانه ، وصفات المال المسلم فيه ، وغير ذلك مثار نزاع ، إذ لم تعرف تعريفا كاملا . وقد عاين ذلك أبو حنيفة في الأسواق ورآه بين التجار ، فحاول في فقهه أن يسد ذرائع ذلك الخلف ، ويدفع أسبابه ، ويغلق أبوابه .

١٩٤ — ولقد اشترط في رفع الجهالة المفضية إلى النزاع إعلام ستة أمور في المسلم فيه هي (١) اعلام الجنس (٢) واعلام النوع ان كان المسلم فيه بما يختلف فيه النوع (٣) واعلام القدر (٤) واعلام الصفة (٥) واعلام الأجل (٦) واعلام المكان الذى يوفيه فيه ، ويشترط أبو حنيفة لكي يستيقن العاقدان من امكان الوفاء أن يكون المسلم فيه موجوداً في الأسواق من وقت العقد الى وقت التسليم والأصل في اعلام ما يجب اعلامه أمران : (أحدهما) قوله صلى الله عليه وسلم : « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم وأجل معلوم . و (ثانيهما) ان الجهالة مفضية إلى النزاع كما بينا . فوجب العمل على دفعها عند الانشاء ، سدا لذرائعها . ومنعاً لأسبابها .

ولا شك أن جهالة النوع فيها افضاء للنزاعة ، إذ المشترى مطالب بأعلى مراتب النوع جودة والبائع ، لا يقدم إلا أقل الرتب ، فكانت جهالة الجنس والنوع والصفة والقدر مفضية إلى النزاع لا محالة .

ولقد ذكر السرخسى فى مبسوطه تعليلا آخر لضرورة بيان الجنس والنوع والوصف فقال : « إن المقصود بهذا العقد الاسترباح ، ولا يعرف ذلك إلا بمعرفة مقدار المالية ، والمالية تختلف باختلاف الجنس والصفة والقدر ، فلا بد من اعلام ذلك ؛ ليصير ماهو المقصود لكل واحد منهما معلوما .»

١٩٥ — ولكي يكون القدر معلوما ، وجب أن يكون المسلم فيه من الأشياء التى تكال أو توزن أو من العدييات المتقاربة . وذلك لأن العلم الناقى للجهالة المفضية إلى النزاع هو العلم الضابط للقدر والصفة ، وذلك يتحقق فى المسكيلات والموزونات ؛ إذ بعد بيانها بجنسها ، ونوعها ، ووصفها وقدرها ، لا يبقى إلا تفاوت يسير

لا تفضى جهالته إلى نزاع ومنعها غير ممكن ، وهو أقصى ما يتأتى به التعريف ، ولو اشترط نبي مثل هذه الجهالة لامتنع عقد السلم ، إذ يتعذر نفي ذلك التفاوت ولا يكون منعه ، إلا بشراء الشيء المعائن الحاضر .

والسلم بطبيعته بيع موصوف ، فهو بيع دين ، والدين يكون تعريفه بالوصف المبين ، ويكتفى في التعريف بالوصف المبين ببيان النوع والجنس والوصف والقدر التي لا تتفاوت الأحاد فيه تفاوتاً فاحشاً ، وذلك بأن يكون مكيلاً أو موزوناً ، أو عددياً لا تتفاوت أحاده تفاوتاً يعتد به التجار ، وبعض المذروعات كالثياب .
والعددي المتفاوت هو العددي^(١) الذي تتفاوت آخاده في القيمة تفاوتاً يعتد به التجار ، كالبطيخ ونحوه ، والعددي المتقارب هو العددي الذي لا تتفاوت آخاده في القيمة تفاوتاً يعتد به التجار كالبيض ونحوه ، وكوحدات الآلات الميكانيكية التي لا تتفاوت قط ، أو تتفاوت تفاوتاً يسيراً لا يعتد به التجار .

ولقد شدد أبو حنيفة في العدديات المتقاربة شدة استمدها من الخبرة التجارية ، فروى عنه الحسن بن زياد اللؤلؤى أنه كان يمنع السلم في بيض النعام مع أن آخاده متقاربة ، وذلك لأن أبا حنيفة التاجر يفكر في بيض النعام تفكير التاجر الخبير ، فهو لا يؤخذ فقط للأكل ، بل يتخذ قشره لأغراض الزينة ، واستعماله يختلف باختلاف عرف الناس ، ولذا قال كمال الدين بن الهمام : « الوجه أن ينظر إلى الغرض في عرف الناس ، فإن كان الغرض في عرف من يبيع بيض النعام الأكل ليس غير كعرف أهل البوادي ، يجب أن يعمل بظاهر الرواية^(٢) فيجوز وإن كان الغرض في ذلك العرف حصول القشر ، فيتخذ في سلاسل القناديل ، كإفي ديار مصر وغيرها من الأمصار ، يجب أن يعمل بهذه الرواية ، فلا يجوز السلم فيها ،^(٣)

(١) مسائل السلم في العدديات المتقاربة وغير المتقاربة ذكر السرخسي أنها مروية عن طريق أبي يوسف ولذلك قال « أصل هذا الجنس مروى عن أبي يوسف ،

(٢) المروى في ظاهر الرواية أن أبا حنيفة اعتبر بيض النعام كإني أنواع البيض يمكن تعريفه بالعدد

في السلم .

(٣) فتح القدير ج ص ٣٦٥

وخلاصة ما يدل عليه هذا الكلام أن أبا حنيفة اعتبره كسائر أنواع البيض على رواية ظاهر الرواية، ولكن يظهر أنه لاحظ في الأسواق أغراض الناس في اتخاذ هذا البيض، فافتي تحت سلطان ذلك الاختبار بأن الأحاد فيها متفاوتة؛ لأن قيمتها في قشرها عند من يأخذونها للزينة، وحلية المسكان.

١٩٦ — ولا يكفي في المسلم فيه أن يكون مما يكال أو يوزن، بل لابد أن يكون مما يمكن ضبط قدره وتعريفه بالوصف على وجه لا يبقى بعد الوصف إلا تفاوت يسير، فإن كان مما لا يمكن ضبطه بالوصف، بل بقي بعد الوصف تفاوت فاحش لا يجوز السلم فيه،^(١)

وعلى هذا الأصل لم يجوز أبو حنيفة السلم في اللحم؛ لأنه وإن كان يوزن، لا يضبط وصفه؛ فتبقى بعد تعيين القدر وذكر الصفات جهالة قد تفضي إلى النزاع؛ ولا يمكن دفعها، ولقد ذكر أن هذه الجهالة تأتي من طريقتين (أحدهما) أن اللحم يشتمل على ماهو المقصود، ويلاسه ما ليس بمقصود وهو العظم، فيتفاوت المقصود بما يلاسه، والمما كسة تجرى بين البائع والمشتري في ذلك، المشتري يطالبه بنزعه، والبائع يدسه فيه، والمنازعة بينهما لا ترتفع بتعين الموضع.

والطريق الثاني — أن اللحم بعمومه يشمل لحم السمين والهزيل، ومقاصد الناس في ذلك مختلفة، وهذه الجهالة لا ترتفع بالوصف، وهي مفضية إلى النزاع^(٢) وإذا كان اللحم قد اشترط خلوه من العظم أيجوز السلم فيه عند أبي حنيفة أم لا يجوز، قد روى ابن شجاع عن أبي حنيفة الجواز، وهذا غير ظاهر الرواية. وظاهر الرواية منع السلم عند أبي حنيفة في الحالين، ولا شك أنه إذا كان الطريق الأول هو وحده المفضي إلى الجهالة لكانت رواية ابن شجاع منطقية مستقيمة، ولكن الجهالة لا تأتي من الطريق الأول وحده، بل تأتي من الطريق الثاني، واشتراط الخلو من العظم يدفع الجهالة الأولى، ولا يدفع الجهالة الثانية.

(١) البدائع ج ٥ ص ٢٠٨

(٢) المبوط ج ١٢ ص ١٣٧، وتبعه السكاكاني في البدائع ج ٥ ص ٢١٠

١٩٧ — هذا رأى أبى حنيفة فى السلم فى اللحم ، وهو رأى يدفعه إليه أمران (أحدهما) منعه المنازعة ما أمكن ، فانه لاشئ يفسد التجارة ، ويذهب بالربح أكثر من المنازعة فوق ما تودى إليه من التقاطع بين الناس ، فوجب العمل على دفعها ، والابتعاد عن كل عقد يودى إليها ، (وثانيهما) أن خبرته التجارية أدته إلى معرفة مطالب الناس فى هذا النوع من التجارة ، وترى رأيه فيها ليس رأيا نظريا مستمدا من اتجاهات نظريه مجردة ، بل هو رأى عملى مستمد من مقاصد الناس وأغراضهم .

ولقد خالف أبى حنيفة فى ذلك صاحبا أبو يوسف ومحمد ، ان بين العاقدان موضعا معلوما ، وحجتها أنه موزون معلوم موصوف ، فيجوز السلم فيه ، كسائر الموزونات المعلومة ، ولقد جاز قرضه ، فيجوز السلم فيه ، والربا يجرى فيه بسبب أنه موزون ، فكان كسائر الموزونات ، ومخالطته بالعظم وهو ليس بمقصود لا تمتع السلم ، كما إن التمر يخالطه النوى ، وهو ليس بمقصود . فيجوز السلم فيه . وترى من هذا الاستدلال أن الصاحين يتجهان الى النظر ، ويكثران من المقاييس والتشبيهات ، وأبو حنيفة لا يتجه الى المقاييس ، لأنها لا تغنيه شيئا عما يرى من مقاصد الناس وأغراضهم ، ومثار النزاع بينهم ، فهو قد عاين الناس يتنازعون بسبب الهزال ، وقصد السمين ، وكثرة العظم وقلته ، ورأى أن كل ما يتخذ لبيان وصف مانع للنزاع ، قاطع للخلاف غير مجد ، فأفتى بمنع السلم فيه آخذاً بالقاعدة العامة ، أن كل جهالة مفضية الى النزاع تمنع صحة العقد ، فنع السلم فى اللحم لذلك .

١٩٨ — هذا هو السلم فى المكيلات والموزونات والعدديات المتقاربه ، والمذروعات لا يصح السلم فيها بمقتضى القياس ، وذلك لأن المذروعات لاتعد من الأموال المثلية ، إذ أن التبعض يضرها ، فالآحاد فيها تختلف قيمتها باختلاف مقدار المجموع الذى هى جزء منه ، فالفدان تختلف قيمته فى ضمن عشرة أفدنة عن قيمته فى ضمن مائة ، وعن قيمته غير شائع مطلقا ، هذا هو مقتضى القياس ، ولكن جوزوا استحسانا السلم فى بعض المذروعات كالثياب ، والبسط ، وغيرها

من المدروعات التي يمكن ضبطها ، ومعرفة أوصافها معرفة لا تفضى الى نزاع ، ووجه الاستحسان ، أن الناس تعارفوا ذلك ، وأبو حنيفة كما علمت يترك القياس إلى تعامل الناس ما دام أوثق ، وليس فيه ما يخالف نصا من كتاب أو سنة ، وإنه اذا بين نوع الثياب وصفاتها وطولها وعرضها وسمكها ، يتقارب التفاوت بينها فلا يكون في السلم فيها ما يفضى إلى النزاع .

وأبو حنيفة إذ يجيز السلم في الثياب مع أنها غير مثلية ، خضوعا لقانون التعامل الجاري بين الناس يشترط أن يضبط المسلم فيه ضبطا يمنع الجهالة المفضية إلى النزاع ؛ لكي يعرف مقصد العاقد من عقده ، فلا تكون مشاحة ، فاذا كان بيان الجنس والنوع والطول والعرض لا يكفي لضبط المسلم فيه ، وكان بيان الوزن ضروريا لضبطه إذا كانت قيمته تختلف باختلاف الوزن ، كان لابد من الوزن ، لمنع كل جهالة مفضية إلى المشاحة .

ولقد كان أبو حنيفة تاجر خز ، ولذلك يكون كلامه في هذا المقام كلام الخبير العارف المتمرس بالتجربة ، لا كلام من ينظر الى الصور والفروض نظرة قياسية مجردة .

فتراه يشترط في السلم في الحرير مع بيان الطول والعرض ، بيان الوزن ، لأن المالية لا تصير معلومة إلا ببيان ذلك ، وبيان الطول والعرض في الثياب ، يكون بمقياس معروف في الأسواق ، لكي يمكن التسليم ، ولكي يكون معروف مقدار الذرع فلا يجري الخلاف في أمره من بعد .

ولقد يعترف أبو حنيفة بخبرة أهل الخبرة ، فيجعل لحكمهم مكانا عند الاختلاف في المسلم فيه ، فاذا اشترط المشتري في المسلم فيه من الثياب أن يكون جيدا ، ثم اختلفا فيه عند التسليم ، فقال المشتري ليس بجيد ، فقد قال ابو حنيفة إن الحاكم يريه اثنين من أهل الخبرة في تلك الصناعة ، لأن الحاكم لا علم عنده فيما اختلفا فيه ، فيرجع إلى من له فيه علم كما لو احتاج الى معرفة قيمة المستهلك ، ولقد قال في ذلك السرخسي : « الأصل في ذلك قوله تعالى . . فاسألوا أهل الذكر

إن كنتم لاتعلمون ، فإن اجتماعا على أنه جيد مما يقع عليه إسم الجودة ، وإن كان ليس بنهاية الجودة ، أجبر رب السلم^(١) على أخذه ، لأن المسلم إليه ، وفي بما شرط له ، فالمستحق بالتسمية أدنى ما يتناوله الاسم ، إذ لانهاية للأعلى ، فإنه مامن جيد إلا وفوقه أجود منه^(٢) .

ولقد نجد أبا حنيفة في فقهه في الثياب يعترف بميزة كل بلد في صناعته، اعتراف الخبير الممارس ، الفاهم لخواص كل صنف ، ولذلك يجوز في السلم أن يشترط أن تكون الثياب من صناعة بلد معين ، فيصح أن يكون السلم في ثوب هروى^(٣) مثلا ، وعلى عكس ذلك إذا كان المسلم فيه حنطة ، فقال مثلا حنطة هراة لا يصح السلم ؛ وقد قال السرخسى في علة ذلك مانصه : « قيل إن الثوب الهروى لا يتوهم انقطاعه بخلاف الطعام ، فالجراد قد يستأصل طعام هراة ، ولا يستأصل حركة هراة ، وهذا ضعيف . . ولكن المعنى الصحيح في الفرق أن نسبة الثوب إلى هراة لبيان جنس المسلم فيه ، لا ليتعين المكان ، فإن الثوب الهروى ما ينسج على صفة معلومة ، فسواء نسج على تلك الصفة بهراة أو بغير هراة يسمى هرويا . . . وإلى هذا أشار إليه في الكتاب ، فقال : « الثوب الهروى من الثياب بمنزلة الحنطة من الحبوب ، يعنى بهذا بيان الجنس ، بخلاف الحنطة ، فإن حنطة هراة ماتتبت بأرض هراة ، حتى إن الثابت في موضع آخر لا ينسب إلى هراة ، وإن كان بتلك الصفة ، فكان هذا تعيينا منه للمكان ولذلك يتوهم انقطاعه ، »^(٤) .

وترى من هذا أن الفقه الحنفى في الثياب يعتبر النسبة إلى المدن ، لبيان الخواص في الصناعة ، لا لبيان المكان ، وذلك كلام الخبير الذى عرف الأسواق ، وخبرها . وعرف أحوالها ، ومقاصد الناس في العقود .

١٩٩ — ولقد اشترط أبو حنيفة لصحة السلم أن يكون المسلم فيه موجودا في

(١) رب السلم هو المشتري ، لأنه صاحب الثمن المسمى رأس المال . والمسلم إليه هو البائع .

(٢) المبسوط ج ١٢ ص ١٥٣ .

(٣) نسبة إلى هراة مدينة بخراسان .

(٤) المبسوط ج ١٢ ص ١٧٥ .

الأسواق أو في أيدي الناس وقت العقد، ويستمر موجودا إلى وقت التسليم ، وقد خالف أبا حنيفة في ذلك مالك والشافعي ، فمالك اشترط الوجود وقت العقد ، ووقت التسليم ، ولم يشترط الاستمرار بينهما ، والشافعي اشترط الوجود وقت التسليم فقط ، ولم يشترط الوجود وقت العقد .

وتحرير الخلاف بين هؤلاء الأئمة الثلاثة أن أبا حنيفة يشترط الوجود عند العقد إلى التسليم ، فإن انقطع بينهما بطل العقد ، ومالك يشترط هذين الوجودين ، ولكن الانقطاع بين العقد والتسليم لا يبطله عنده ، والشافعي لا يعتبر الوجود إلا عند التسليم ، ووجهة الشافعي أن موجب العقد هو وجوب التسليم عند حلول الأجل . ولقد يؤيد رأى مالك أن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال : « ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل المدينة ، فوجدهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين ، وربما قال ثلاث سنين ، فقال من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ، والثمار الرطبة لا تبقى إلى هذه المدة الطويلة ، ومع هذا أقرهم على السلم فيها .

وأما ججة أبي حنيفة ، فإنها تقوم على أصلين مقررين عنده :

(أحدهما) أن الديون المؤجلة بالموت تصير حالة ، والمسلم فيه دين في ذمة المسلم إليه ، فهو يحل بمجرد وفاته ، ويكون من الواجب على ورثته أن يؤدوا ما كان يجب عليه أدائه .

(ثانيهما) أن قدرة البائع على تسليم المبيع شرط لصحة كل البيوع ، فيجب أن تستمر هذه القدرة ثابتة مادام الوفاء واجبا ، وإذا كان الوفاء محتتمل الوجوب في أى زمن من الأزمان فيما بين العقد والأجل ، فيجب أن تكون القدرة ثابتة طول هذه المدة .

بناء على هذين الأصلين قرر أبو حنيفة ومعه أصحابه اشتراط وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت الوفاء ؛ لاحتمال وفاة المسلم إليه في أى وقت من هذه الأوقات ، فيحل الدين ، ويكون مقتضى العقد وجوب الوفاء في ذلك الوقت ، ويجب أن تثبت القدرة على التسليم في ذلك الوقت ، فيجب إذن أن يستمر الوجود من وقت العقد ، إلى وقت حلول الأجل ، لذلك الاحتمال .

ولقد يقال أن حياته موجودة معلومة ، يفرض بقاؤها ، حتى يتم التسليم ، ويكون احتمال الموت احتمالا بعيدا عن المفروض المعلوم ، فلا يلتفت إليه في الأحكام، إذ هي تقرر على الأساس الثابت وقتها، ويفرض استمراره إلى ما بعدها، إن كان ممكنا، وذلك الكلام سير على أصل من أصول الشافعية، وهو أن استصحاب الحال يصلح مقررًا للحقوق منشأ لها، إذ جعلت الحياة مفروضة البقاء باستصحاب الحال، فكانت موجبة صحة العقد بهذا الفرض ، ولكن الحنفية يعتبرون استصحاب الحال دافعا مانعا لاسقاط الحقوق ، لا لانشأها .

ولقد قال في ذلك السرخسي : « فان قيل حياته معلومة في الحال ، والأصل بقاؤه حيا إلى ذلك الوقت ، وإنما الموت موهوم قبله ، قلنا : نعم ، ولكن بقاؤه حيا إلى ذلك الوقت باستصحاب الحال ، فيكون معتبرا في ابقاء ماله على ملكه ، لا في توريثه من مورثه ، فهذا الطريق لا يثبت قدرته على التسليم الا أن يكون موجودا في الحال ، حتى تكون حياته متصلة بأوان ذلك الشيء » أي وقت التسليم ، (١) .

هذا مسلك السرخسي في الاستدلال ، وقد سلك الكاساني مسلكا آخر في اثبات رأى الحنفية ، فقال : « إن القدرة على التسليم ثابتة للحال ، وفي وجودها عند المحل شك ، لاحتمال الهلاك ، فان بقي إلى وقت المحل ثبتت القدرة ، وان هلك قبل ذلك لا تثبت ، والقدرة لم تسكن ثابتة ، فوقع الشك في ثبوتها ، فلا تثبت مع الشك ، (٢) .

وخلاصة ذلك الكلام أن اشتراط وجوده إلى وقت التسليم إنما كان ليزول كل شك في وجوده عند التسليم ، إذ أن حال التسليم مشكوك في وجوده فيها ، فلكيلا يكون ثمة أي غرر ، كان لا بد من وجوده وقت العقد ، وأن يستمر ذلك الوجود إلى وقت التسليم ، الذي هو الأساس في القدرة .

(١) المبسوط الجزء الثاني عشر ص ١٢٥

(٢) البدائع الجزء الخامس ص ٢١١

٢٠٠ — وهذا النظر الذى نظره أبو حنيفة فى اشتراط وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت التسليم هو نظر التاجر الذى يريد أن يبعد بالتجارة عن كل مواطن الغرر، ومضان العجز بحيث يكون العاقد قادراً على الوفاء، حيثما لزم وفى الوقت الذى تعين للايفاء، فإذا لم يكن على يقين بوجوده وقت ذلك الوفاء، لم يستيقن بتحقق القدرة، وقت التسليم، فلكى يتم ذلك الاستيثاق اشترط هذه القدرة من وقت العقد، ليكون البعد عن الغرر، والعجز.

وهكذا تجد أبا حنيفة فى كل مسالكة التجارية، يحرص على أمرين: الأمانة من كل نواحيها، والابتعاد عن الغرر، وتجنب كل مظانه.

ومع أن الحرص على البعد عن كل غرر فى العقد قد دفع أبا حنيفة إلى ذلك الشرط، لكى يتم تنفيذ العقد فى إبانه قد تساهل فى وجوده بعد وقت التسليم ولو لم يتم التسليم، حتى انقطع عن أيدى الناس، فانه فى هذه الحال قد قرر أن السلم لا يفسخ بذلك الانقطاع، لأن العقد قد بعد عن مظان الغرر، إذ المسلم فيه قد استمر من وقت العقد إلى وقت التسليم، وبذلك يتقرر العقد ويثبت، وإذا كان قد انقطع لعارض بعد تقرر العقد وثباته، وإبعاده عن كل مظان التخريب بإمكان استيفاء كل أحكامه فى أوقاتها المقررة لها بمقتضاه، وإذا كان قد عرض له الانقطاع بعد ذلك التقرر والثبات، فقد يعرض له الوجود بعد ذلك، فيمكن التسليم^(١).

٢٠١ — وإذا كان أبو حنيفة حريصاً كما رأيت على إبعاد العقود عن كل مظان الغرر والجهالة، فقد اشترط فى السلم أن يعين العاقدان عند انشائه مكان تسليم المسلم فيه، إذا كان له حمل ومؤنة، وخالفه فى ذلك أصحابه، إذ لم يشترط ذلك واعتبرا مكان العقد هو مكان التسليم إذا لم يذكر فى العقد مكان للتسليم.

(١) الكتاب المذكور، وقد خالف فى ذلك زفر وقال يبطل العقد إذا انقطع ويسرد رأس المال. لأن الانقطاع من أيدى الناس فيه عجز عن أدائه، فيبطل العقد كما يبطل إذا هلك المبيع فى يد البائع قبل التسليم إذ العجز عن أداء المبيع الموصوف، كهلاك المبيع المعين.

ومن الحق أن تقرر أن هذا كان رأى أبي حنيفة أولاً ، ولكنه غير رأيه ، وقرر أن يبان المكان شرط ، فهل كان ذلك التغيير ، لأنه لمس في البياعات ما أوجب ذلك التغيير ، ولاحظ في الأسواق أن تلك الجهالة أفضت إلى النزاع ، وجرت إلى مفاسد في هذا الباب من أبواب التجارة ؟ انا نرجح أنه غير رأيه لما عاين وشاهد ما يفضى إليه ذلك التجهيل من نزاع ، وأنه أراد أن يحمى بذلك العقد من كل ذرائعه وأسبابه .

ولنسق الآن حجة صاحبيه ثم حجته ، أو بالأحرى لنسق ما يمكن أن يكون حجة لرأيه الأول ، ثم ما يكون حجة لرأيه الثاني الذي يرجح لدينا أنه استمده من التجربة والاختبار ، لا من القواعد الفقهية وحدها .

حجة الرأى الأول ، وهو أنه لا حاجة إلى ذكر مكان الإيفاء ، وأنه عند عدم ذكره يكون مكان الإيفاء هو مكان العقد تقوم على ثلاث شعب :

(١) أن موضع العقد هو موضع الالتزام ، فيتعين لإيفاء ما التزم به كلا المتعاقدين كموضع الاستقراض هو موضع الأداء ، وموضع الاستهلاك هو موضع الضمان .

(٢) أن المسلم فيه دين مقابل برأس المال ، وهو الثمن ، ورأس المال يجب أدائه في مكان العقد . لأن قبض رأس المال في المجلس شرط في صحة السلم ، فالمساواة بين العاقدين توجب أن يكون مكان تسليم البدين واحداً ، إلا إذا شرط غير ذلك فالثابت إذن بمطلق العقد هو التسليم في مكان العقد .

(٣) أن المسلم فيه دين ثبت حقاً للشترى بما سلبه للسلم إليه في المجلس ، فكان ثبوت ذلك الدين إذن هو مكان العقد ، فهو مكان ملكية ذلك الحق ، ومكان ملكية الشيء هو مكان لتسليمه ، فمن اشترى شيئاً في مكان معين ، فكان تسليمه هو الذى كان فيه ، وقت أن ثبتت الملكية عليه فيه .

هذه حجج الرأى الأول ، وكلها أقيسة فقهية ، فيها دقة وفيها إحكام ؛ وفيها تطبيق دقيق لقواعد العقود .

أما حجج الرأى الثانى فأساسها أمران : (أحدهما) وهو العاد ، ولعله هو الذى دفعه لتغيير رأيه ، أن فى عدم تعيين موضع التسليم جهالة تفضى إلى النزاع ، إذ أن استحقاق التسليم لا يكون إلا بعد أجل قد يكون طويلا ، وقد يكون المكان عند حلول الأجل غير صالح للتسليم ، أو يتعذر فيه التسليم ، أو يتعذر تعيينه ، ولذلك أثر عنه أنه قال : « رأيت لو عقدا عقد السلم فى السفينة فى لجة البحر أكان يتعين موضع العقد للتسليم عند حلول الأجل ، ^(١) وهكذا ترى أبا حنيفة تنتهى به التجربة إلى أن جهالة مكان التسليم تفضى إلى المنازعة ، وأن تعيين مكان العقد ليس فيه جدوى كبيرة تدفع النزاع ، أو تحد دائرته .

الأمر الثانى — أن العقد لا يوجب مكانا معينا بنفسه ، ولو كان كذلك ما جاز تغييره بالشرط ، إذ يكون ذلك مخالفة لمقتضى العقد ، ولكن جاز التغيير بالشرط بالاتفاق ، فدل ذلك على أن العقد بذاته لا يعين مكاناً ، وقد يرد هذا الدليل بأن الشروط التى يجرى بها العرف أو يرد بها نص قد تأتى بزائد على أحكام العقود ، ومثال ذلك أن حكم البيع المطلق ثبوت الملكية عقب العقد للبشرى ، ولكن إن شرط الخيار للبائع لا تثبت هذه الملكية .

وإن كان ذلك القياس فى الإمكان رده بقياس مثله ، فالدليل الأول العملى لا يمكن رده ، وقد يرد على الأقيسة التى ساقوها ، لاثبات أن المكان إذا لم يعين مكان هو مكان العقد ، بأنه فى الاستهلاك والقرض يتعين الاستحقاق فيهما ، لأن الاستحقاق غير مؤجل ، بل يثبت الاستحقاق فور وجود السبب ، فلا ضرر فى اعتبار أن المكان الواجب الوفاء فيه هو مكان وجود السبب ، وكذلك رأس المال يجب فور وجود العقد ، بل فى مجلس العقد ، فكان هو مكان الأيفاء ، ولذلك لم يجز تغيير المكان ، فلا يقاس عليه تسليم المسلم فيه ، وإن قضية المساواة بين البديلين غير ثابتة فى هذا العقد الاستثنائى بالنسبة للتسليم ، إذ هو قائم على تأجيل تسليم أحد البديلين ، وتعجيل الآخر لفائدة يمنحها العاقدان من ذلك ، فلو كانت

المساواة في المكان ثابتة لوجب أن تكون المساواة في الزمان ثابتة ، ولكن انتفت الثانية ، لأن طبيعة العقد تقتضى ذلك ، فوجب أن تنتفى الأولى . واستدلال أبي حنيفة يتجه كما نرى إلى الناحية العملية أولا ، وهي العماد ثم يعاضدها بأقيسة تقويها ، وتدعمها ، وتكون أساسها الفقهي ، بينما صاحبه اللذان استمسكا برأيه الأول قد اتجها اتجاها نظريا .

٢٠٢ — هذا الخلاف بين الامام وصاحبيه في الحال التي يكون فيها المسلم فيه ماله حمل ومؤنة . أما إذا كان مما ليس له حمل ومؤنة ، فقد اتفق الامام وصاحبه على أن ذكر مكان الايفاء ليس بشرط ، ولكن الصاحبين استمسكا بأصلهما وهو أن مكان الوفاء هو مكان العقد ، لأنه موضع الالتزام . أما أبو حنيفة التاجر العملي ، فهو يرى أن التسليم يكون حيثما كان ، ولو بين العاقدان مكانا ، لأن الشرط لا فائدة فيه عنده ، فهو في حكم اللغو ، والعقد لم يعين مكانا ، لأن تعيين مكان الالتزام ، حيث تكون الفائدة في التعيين ، ولقد قال في ذلك السرخسى : « ان الشرط غير المفيد لا يكون معتبرا ، والمالية فيما لا حمل له ومؤنة لا تختلف باختلاف الأمكنة ، إنما تختلف لعزة الوجود ، أو كثرة الوجود فأما فيما له حمل ومؤنة فتختلف ماليته باختلاف المسكان ، فان الحنطة أو الحطب موجود في مصر والسواد (١) جميعا ، ثم يشتري في مصر بأكثر مما يشتري في السود ، وما كان كذلك إلا لاختلاف المسكان . »

وهكذا ترى في فقه أبي حنيفة خبرة التاجر فيما يتعلق بمكان الايفاء ، إذا كان له حمل (٢) ومؤنة أو لم يكن ، فهو يستمد آراءه من أمور عملية ، وخبرة بالأسواق وعلم بشئونها .

(١) المراد بالسواد هو ما نسميه في عرفنا في مصر القرى أو الريف ، والمصر المدن . وقد فرض السرخسى كما رأيت أن مالا حمل له ولا مؤنة لا تختلف فيه المالية باختلاف المسكان ، بل الاختلاف فيها لعزة الوجود وكثرتها ولكن ألا يكون اشتراط التسليم في مكان معين لا لاختلاف المالية بالأمكنة ، إنما لرفع خطر الطريق ، ويكون الشرط فيه فائدة ،

(٢) الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبه بالنسبة لتعيين المكان فيما له حمل ومؤنة يجري في أربعة فصول :

٢٠٣ — واعلام رأس المال في السلم لازم لصحته ، كما بينا ، وذلك ببيان قدره وجنسه ووصفه أو يعينه بالإشارة اليه ، وقد اتفق أبو حنيفة وصاحباؤه على أن التعيين بالإشارة كاف إذا كان رأس المال قيميا ، أما إذا كان مثليا فلا يكتفى بالإشارة ، بل لابد مع الإشارة من بيان الجنس والنوع والقدر ، ولو كان معنا بالتعيين ، وذلك عند أبي حنيفة ، وواقفه في هذا سفيان الثوري ، وخالفه صاحباؤه ، وهكذا نرى أبا حنيفة يسير على وفق منطقته ، وهو التعريف يبدل العقد بكل ما يمكن من طرائق ووسائل ، فيكتفى في القيمي بالإشارة ، لأنها أقصى ما يمكن من تعريفه ، ولا يكتفى في المثلي بتعريفه بالإشارة ، لأنه يمكن مع الإشارة زيادة التعريف ببيان قدره ، وهو لا يكتفى بالتعريف القليل مادام قد أمكن الأكثر بيانا ، أما الصحابان فيريان أن التعيين بالإشارة كاف ما دام القبض سيتم في المجلس ، على ما سنبين إن شاء الله تعالى ، ولتوضح بعض التوضيح وجهة نظر كلا الفريقين ، ونوجه رأيه .

حجة الصحابين أن الحاجة إلى معرفة رأس المال ، إنما هو لدفع الجهالة المفضية إلى النزاع ، وإن هذه الجهالة مدفوعة بالتعيين بالإشارة ، فلا حاجة إلى تعريف وراؤها ، ولا فرق في ذلك بين قيمي ومثلي ، إذ المثلي المعين بالإشارة كالقيمي في معرفته ، فما دمت جعلت الإشارة كافية لتعريف القيمي ، فيجب أن تكون كافية في تعريف المثلي .

هذا نظر الصحابين أما نظر أبي حنيفة ، فهو أن جهالة قدر المثلي قد تفضى إلى جهالة المسلم فيه ، وجهالة المسلم فيه مفضية إلى النزاع ، وبيان ذلك أن المثلي لا يضره التبعض ، وقد يرد الاستحقاق على بعضه ، فيكون الباقي مقابلا بمثله من المسلم فيه ، وإذا لم يكن رأس المال معلوم القدر في الأصل ، لا تعلم نسبة المستحق

— (أحدهما) هذا الذي ذكر في السلم ، (ثانيها) في ثمن المبيع إذا كان له حمل ومؤنه وهو مؤجل ، (ثالثها) في أجرة الاجارة اذا كانت شيئا موصوفا ، ومؤجلا ، ، (رابعها) في القسمة إذا كان بدلها شيئا موصوفا مؤجلا له حمل ومؤنه . ففي كل هذه الفصول يشترط أبو حنيفة بيان مكان الايفاء ، وإلا يشترط الصحابان ، ويعتبر ان مكان الايفاء هو مكان العقد ، عند عدم ذكر مكان سواء .

إلى الباقي من غير استحقاق ، وعلى ذلك لا يعرف مقدار ما يعادله من المسلم فيه حتى يجب آداؤه ، فجهاالة القدر قد تفضى إلى جهالة المسلم فيه كما رأيت ، وهى مفسدة لعقد السلم مفضية إلى النزاع .

وترى من هذا أن نظر أبى حنيفة مع دفته ينحو نحووا عمليا ، ولعل ما يقوله بما رآه وعابنه ، أو يكون ما رآه وعابنه قد وجه إليه ، وجعله يتجه ذلك الاتجاه .

٢٠٤ — وقد انبنى على ذلك الخلاف خلاف بينهما فى مسائل أخرى تتصل بذلك :

١ — منها الحال التى يكون فيها رأس المال مقابلا بنوعين من المسلم فيه ، بأن يكون رأس المال مثلا مائة جنيه ويكون المسلم فيه نوعين من القطن ، فان أباحنيفة يشترط أن يبين مقدار رأس المال لكل نوع منهما ، والصاحبان لا يشترطان ذلك اكتفاء بالتعريف الاجمالى والقبض .

٢ — ومنها . إذا كان رأس المال نوعين مختلفين ، والمسلم فيه واحدا ، كان يكون رأس المال دنانير ودرام ، والمسلم قطنان من نوع واحد عرف تمام التعريف ، فانه فى هذه الصورة يرى أبو حنيفة أن العقد فاسد ، ويرى الصاحبان أن العقد صحيح ويقول صاحب البدائع فى بيان بناء الخلاف فى هذه المسألة وسابقتها على الأصل السابق .

ووجه البناء على هذا الأصل ، ان اعلام القدر لما كان شرطا عنده ، فاذا كان رأس المال واحدا قوبل بشيئين مختلفين كان انقسامه عليهما من حيث القيمة ، لا من حيث الأجزاء ، وحصه كل واحد منهما من رأس المال لا تعرف إلا بالظن ، فيبقى قدر حصه كل منهما من رأس المال مجهولا ، وجهالة قدر رأس المال مفسدة للسلم عنده ، وعندهما اعلام قدره ليس بشرط ، فجهاالته لان تكون ضارة ،^(١)

٢٠٥ — هذا ومن المقرر عند أبي حنيفة وصاحبيه أن عقد السلم يبطل^(١) إذا انتهى المجلس ، ولم يقبض المسلم اليه رأس المال ، وذلك لأن المسلم فيه دين ، فإذا لم يقبض الثمن في المجلس كان ديننا بدين ، وذلك لا يجوز .

ولقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع السكاليه بالسكاليه ، أى النسيئة بالنسيئة ، ولأن حقيقة هذا العقد تقتضى أن يسلم رأس المال معجلاً ، لأن معنى السلم والسلف يقتضى أن يقدم مال حتى يعد سلماً أو سلفاً ، ولقد روى من أسلف فليسلف فى كيل معلوم . كما روى من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ، والسلم ينبىء عن التسليم ، والسلف^(٢) ينبىء عن التقدم . فكانت حقيقة ذلك العقد الشرعية والعرفية تقتضى لا محالة تسليم رأس المال .

ولقد وافق أباحنيفة فى ذلك النظر الشافعى وأحمد من بعد ، وارتضى مالك أيضاً أصل الفكرة ، ولذلك لم يجز تأجيل رأس المال بشرط فى العقد ، ولكنه لا يبطله ، لتأخر القبض يوماً أو يومين على سبيل التسامح ، فهو لا يشترط القبض فى المجلس لبقاء العقد صحيحاً ، كما أنه لا يجيز التأجيل أيضاً .

ويقول السرخسى فى تقرير مذهب مالك رضى الله عنه : « وقال مالك يجوز وإن لم يقبض رأس المال يوماً أو يومين ، بعد ألا يكون مؤجلاً ، بمنزلة الثمن فى البيع ، فانه لا يشترط قبضه فى المجلس ، إلا أن هنا ، الشرط أن يكون حالاً ، لأن ما يقابله مؤجل ، والنسيئة بالنسيئة حرام ، ولا تنعدم صفة الحلول بترك القبض يوماً أو يومين^(٣) »

وقبض رأس المال لازم فى المجلس لكيلا يبطل العقد ، سواء أ كان ديننا أم عيننا ، أى سواء أ كان مثلياً معرفاً بالوصف ، أم كان معيناً بالتعيين ، ولكن يقرر الفقهاء أن القياس كان يوجب أن يكون رأس المال إذا كان عيناً لا يلزم

(١) لقد قلنا يبطل العقد بعدم القبض فى المجلس ، ولم نقل أن القبض شرط صحة ، لأن العقد ينقذ صحيحاً من أول الأمر .

(٢) البدائع .

(٣) المبسوط الجزء الثانى عشر ص ١٤٤ .

قبضه في المجلس لأن ضرورة القبض لكيلا يكون العقد ديناً بدين ، وليس هنا دين بدين ، بل دين بعين ، ولأن التعيين وتامم العقد على أساسه جعل المملكية في رأس المال تنتقل إلى المسلم إليه بمجرد العقد ، فلا حاجة إلى القبض لتعين حقه ، إذ حقه قد آل إليه ، من غير حاجة إلى أمر زائد .

هذا هو القياس ، ولكنهم استحسنا القبض في حال العين ، ووجه الاستحسان أن الأحكام تناط بالغالب الشائع ، لا بالقليل النادر ، وغالب ما يكون رأس المال أو الثمن في عقود البيوع غير معين بالتعيين ، فكان الحكم على موجب هذه الكثرة الغالبة ، لا على موجب القلة النادرة ، فالخق الأقل وجوداً بالأكثر .

٢٠٦ — ولاشترط القبض في المجلس لكيلا يبطل العقد ، منع الفقهاء الخيارات التي تؤخر حكم العقد عن المجلس ، والتي تجعله غير لازم بالنسبة لأحد العاقدين ، أو لهما معاً .

ولذلك لا يميزون اشتراط خيار الشرط لأحد العاقدين ، لأنه يمنع تمام القبض إذ القبض لا يتم إلا إذا كان بناء على الملك الذي يثبتته العقد ، وخيار الشرط يمنع ثبوت الأحكام ، حتى لا يصير العقد بائناً لازماً . فلا يثبت ملكية المسلم إليه في رأس المال ، والافتراق قبل ذلك مبطل للعقد ، وعلى ذلك إذا اشترط أحد العاقدين الخيار لنفسه مدة معلومة ، فإن افترقا على ذلك الشرط ، فالعقد غير صحيح ، وإن تم القبض ؛ لأنه قبض غير مبني على الملك .

ولكن لو أسقط صاحب الخيار الخيار قبل تفرق المجلس ، وقبض رأس المال ، فإن العقد يكون صحيحاً ؛ لأنه إذا تم القبض في المجلس يندفع السبب الموجب للبطلان ، فيصح العقد ، والقبض لم يكن شرطاً لصحة العقد ، بل كان شرطاً لاستمرار العقد صحيحاً ، ومنع عروض البطلان بسبب بيع الدين بالدين . ولقد قال زفر إن العقد لا ينقلب صحيحاً ، جرياً على قاعدة عامة عنده ، وهو أن العقد الذي يولد فاسداً ، لا ينقلب صحيحاً ، بزوال سبب الفساد ؛ كما

لو باع بضمن مؤجل إلى أجل غير معلوم ، فإنه لا ينقلب العقد صحيحا عنده ، إذا اسقط المشتري حق التأجيل ، وعند أبي حنيفة وصاحبيه ينقلب صحيحا بزوال سبب الفساد .

وخيار الرؤية لا يثبت أيضا ، فلا يثبت في رأس المال إذا كان ديناً ، ولا في المسلم فيه ، لأن ثبوته في واحد منهما لا يفيد ، لأنه دين في الذمة ، وخيار الرؤية إنما يثبت في الأبدال المعينة ، لا في الأبدال المعرفة بالوصف .

ونسكنه يثبت هو وخيار العيب في رأس المال إذا كان معيناً بالتعيين ، لأنهما يفيدان الفسخ بالرد ، ولأن خيار العيب لا يمنع تمام الصفقة بالقبض .

٢٠٧ — هذه نظرات عاجلة ، وإمامة سريعة بجملة ببعض أحكام عقد السلم عند أبي حنيفة ، وإنك لتلص فيه روح التاجر الخبير ، العالم بشئون الناس ، العارف لأساليب التجارة ، وصفق الناس في الأسواق ، وما يثير نزاعهم ، وما يزيل خلافهم ، ورأيت كيف كان يستنبط الأحكام على ذلك الضوء المنير .

(المراجعة والتولية والاشراك والوضيعة)

٢٠٨ — هذه عقود تجارية كانت كثيرة بين التجار في عصر أبي حنيفة ، ولعل الأحكام الشرعية التي استنبطها أبو حنيفة تحت ظل كتاب الله ، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وهدى الدين الحنيف أدق الأحكام في دلالتها على روح العصر ، وعرف الناس ، مع الموامة بينها وبين أحكام الدين الاسلامى عامة ، وفي البيوع خاصة ، ومع مراعاة الأمانة ، والاستمسك بها ، والابتعاد عن كل ما يثير النزاع . وإنا سنذكر في هذا الجزء من بحثنا بعض الأحكام التي استنبطها أبو حنيفة في هذه العقود ، لتعرف منها عقل أبي حنيفة التاجر ، وروحه الدينية ، وهديه الاسلامى .

وقبل أن نخوض في ذلك نتجه إلى تعريف هذه العقود ، وبيانها ، ليكون القارئ متصوراً لها ، قبل معرفة بعض أحكامها :

يقسم الفقهاء عقد البيع بالنسبة للثمن إلى أربعة أقسام : الأول بيع مساومة وهو البيع الذي لا يلتفت فيه المشتري إلى الثمن الذي اشترى به البائع ، ولا يتقيد فيه بذلك الثمن ، ولا في مقدار الربح بالنسبة إليه .

والثاني بيع مراجعة ، وهو أن يبيع الشخص ماملكه بالثمن الذي اشترى به مع ربح زائد عليه يذكره للمشتري معلوم ويعرفه بالقدر ، أو بالنسبة للثمن السابق كعشرة أو خمسة أو نحو ذلك .

والثالث بيع التولية ، وهو أن يبيع ماملكه بمثل الثمن الذي اشترى به من غير زيادة عليه .

والرابع الوضيعة وهي أن يبيع ماملكه بأقل من الثمن الذي اشترى به بقدر معلوم .

هذه هي أقسام البيوع بالنسبة للثمن ، وهناك قسم يدخل في عموم التولية ، ويسمى الشركة أو الاشراك ، وهو أن يشتري بعض الشيء بما يقابله من الثمن الذي

اشترى به من البائع ، فهو نوع من التولية ، إذ هو شراء بما قام عليه من الثمن ،
ولسكنه ليس شراء لكل المبيع ، بل هو شراء لبعضه .

٢٠٩- وأنت ترى من هذا الكلام أن المراجعة والتولية والاشراك والوضعية
يقوم تقدير الثمن فيها على الثمن الأول ، إذ هو وثيق الاتصال به ، لأنه إما أن
يكون مساويا له ، أو زائدا عليه أو أنقص منه ، ولذلك يشترط أبو حنيفة
وأصحابه أن يكون الثمن الأول معلوما للمشتري الثاني ، وذلك شرط ضرورى
لصحة العقد ، فإذا قال بعتك مراجعة بزيادة قدرها كذا ، أو تولية ، أو وضعية بنقص
قدره كذا من غير أن يبين الثمن الأول ، فالبيع فاسد ، ولسكنه فساد قابل للزوال ،
إن علم الثمن فى المجلس ، فإن لم يعلم الثمن ، حتى تفرق المجلس ، فقد تقرر الفساد ،
ولا ينقلب من بعد صحته ، لتقرر الفساد ، وان بين الثمن فى المجلس ، فللمشتري
أن يختار إمضاء البيع ، وبذلك ينقلب العقد صحيحا ، أو يختار الفسخ ، فيبطل ؛
وإنما كان له الخيار ، لأنه قد حدث خلل فى الرضا ؛ إذ أساس الرضا علم كامل
بموضوعه ، وتقدير صحيح قد توافرت فيه كل أسباب الحكم الصحيح ، وجهالة الثمن
لا تتفق مع ذلك ، إذ قد يرضى بشراء شئ بثمان يسير ، ولا يرضى بشرائه بثمان
كثير ، فلا يكمل الرضا إلا بمعرفة الثمن ، فإذا لم يعرف كان الحلل فى الرضا ،
واختلال الرضا يوجب الخيار .

٢١٠- ولكى تكون المائلة كاملة بين الثمن الأول والثانى مع الزيادة أو النقص
أو عدمهما ، يوجب أبو حنيفة ، ويوافقه أصحابه على ذلك - أن يكون الثمن الأول
مثليا أى مما له مثل فى الأسواق ، ولا يكون قيميا ، أو لا مثل له فى الأسواق ؛
وذلك لأن تقدير الثمن الثانى مبنى على تقدير الثمن الأول ، فلا بد أن يتوحد الجنس
والنوع والصفة ، وأن يكون التقدير بمقاييس ثابتة لا يدخلها الحدس والظن ،
ولا يتوافر ذلك إلا فى المثليات .

أما القيميات ، فلا يمكن ضبطها بمقاييس ثابتة لا يدخلها الحدس والتخمين ،
فإذا كان معلوم الجنس والنوع والصفة والقدر ، أمكن أن يكون الثمن الثانى من

جنسه ونوعه وعلى وصفه ، وبقدره فى التولية ، وبازيد منه زيادة معلومة فى المراجعة ، وبأنقص منه بقدر معلوم فى الوضعية ، وذلك لايتأتى فى القيمى . .
وقد استثنيت صورة يجوز فيها أن يكون القيمى ثمنا فى المراجعة والتولية والوضعية ، وهى الصورة التى يكون المشتري قد آلت إليه ملكية القيمى الذى كان ثمنا فى البيع الأول ، فانه فى هذه الصورة تجوز المراجعة والتولية ، والوضعية ، لأن الثمن هو عين الأول ؛ فهذا اتحاد فى الثمن ، لامثلة فى القدر فقط ، والاتحاد أولى بالجواز من المائلة فى القدر مع الزيادة أو النقص أو من غيرهما ، بشرط ألا يدخل فى تقدير الزيادة والنقص الحدس والتخمين ، بل تكون الزيادة قد علم أنها زيادة قطعا من غير ظن ، والنقص قد علم أنه نقص قطعا من غير ظن .
وذلك لأن الزيادة فى المراجعة ، والنقص فى الوضعية يجب أن يكون كلاهما معلوما من غير حدس وتخمين .

٢١١— وكل ما أنفقه البائع على المبيع فى سبيل نمائه ، أو الوصول إليه يضاف إلى الثمن ، ويعتبر منه ، يضاف إليه (إذا كان المبيع ثوبا) أجرة القصار والخياط ، والسمسار ، وإذا كان المبيع من النعم يضاف إليه أجرة السائق ، والعلف وغير ذلك بما به نمائوه وبقاؤه ، وفى الجملة كل ماجرى العرف باضافته إلى رأس المال يعد منه ، ومالم يجر عرف التجار باضافته لا يعد منه ، هذا ضابط صحيح مستقيم ، وهناك ضابط آخر لما يضاف ، وهو أن ما تزداد به المالية صورة أو معنى يضاف إلى رأس المال ، والخياطة والقصارة والطعام تزداد به المالية صورة ، وما تزداد معنى أجر الانتقال من مكان إلى مكان ، ومن ذلك أجرة الحمال ، وغير ذلك ، وذلك لأن ماله حمل ومثونه تختلف قيمته باختلاف البلدان ، فنقله من بلد إلى بلد لغرض الاتجار يزيد من قيمته ، وقد قال فى ذلك السرخسى .

« إن عرف التجار معتبر فى بيع المراجعة ، فاجرى العرف بالحاقه برأس المال يكون له أن يلحقه به ، وما لا فلا ، أو نقول ما أثر فى المبيع ، فتزداد به ماليته صورة أو معنى فله أن يلحق به ما أنفق فيه - برأس المال . والقصارة والخياطة وصف فى

العين تزداد به المالية، والسكراء كذلك معنى، لأن مالية ماله حمل ومؤنة تختلف قيمته باختلاف الامكنة، فنقله من مكان إلى مكان لا يكون إلا بكرى . . . ولكنه بعد الحاق ذلك برأس المال لو قال اشتريته بكذا يكون كذبا، فانه ما اشتراه بذلك، فاذا قال قام على بكذا فهو صادق؛ لأن الشيء إنما يقوم عليه بما يغرم فيه، وقد غرم فيه القدر المسمى، (١)

٢١٢ — وإذا زاد البائع الأول شيئا على الثمن، وقبله المشتري وباع مرابحة، فان الثمن يكون الأصل والزيادة؛ لأن الزيادة مادام المشتري قد قبلها، فقد التحقت بأصل العقد، وقد خالف في ذلك أبا حنيفة صاحبه زفر، وجاء الشافعي بعد ذلك ورأى مثل ما رأى زفر. وذلك لأن الزيادة في نظرهما هبة مبتدأة لا تلحق بأصل العقد، ولذلك يشترطان فيها التسليم كسائر الهبات.

ومثل ذلك الخلف يجري في حط الثمن، فاذا حط جزءا من الثمن يبيع مرابحة وتولية على أساس الثمن بعد نقصه عند أبي حنيفة وصاحبيه، وعند زفر والشافعي تجرى المرابحة والتولية وغيرهما على أساس الثمن من غير حط، لأن الحط هبة مبتدأة، أو إبراء عن حق ثابت، فلا يلحق بأصل العقد.

وحجتهم في ذلك أن الثمن لا يستحق بالعقد إلا عوضا، والمبيع كله صار مملوكا للمشتري بالعقد الأول، فيبقى ملكه ما بقى ذلك العقد، ومع بقاء ملكه في المبيع لا يمكن إيجاب الزيادة عليه عوضا، إذ يلزم العوض عن ملك نفسه، وذلك لا يجوز . . . وكذلك الحط، لأن الثمن كله إذا صار مستحقا بالعقد فلا يخرج البعض من أن يكون ثمنا إلا بفسخ العقد في ذلك القدر، والفسخ لا يكون في أحد العوضين دون الآخر، (٢)

وقد احتج لأبي حنيفة بأن العقد قد تم بتراضي العاقدين، فكان الرضا أساس وجوده، وأصل اعتباره، وإذا أنشأه بالتراضي، فلهما أن يغيراه بالتراضي أيضا

(١) المبسوط الجزء الثالث عشر ص ٨٠.

(٢) المبسوط الجزء ١٣ ص ٨٤.

والبيوع تجرى بين الناس للكسب والربح، ويعتمدون فيها على طيبة النفس وسماحتها وحسن المعاملة بينهم، والتراحم الرابطة. وقد يستدعى ذلك أن يغير العاقدان وصف العقد من كسب كثير لأحدهما إلى كسب قليل، أو من كسب قليل إلى كسب كثير، أو يتراضيا على أن لا كسب، وتغييره من وصف مشروع إلى وصف آخر مشروع جائز، والعقد قائم بينهما يملكان التصرف فيه رفعا وإبقاء، فيدملكان التصرف فيه بالتغيير من وصف إلى وصف، لأن التصرف في صفة الشيء أهون من التصرف في أصله، فاذا كانا باتفاقهما يملكان التصرف في أصل العقد في صفة أولى.

وترى من هذا السياق أن أبا حنيفة في هذا الخلاف كان التاجر العملي، والفقيه النظري، وترى مخالفه قد استولى عليهم القياس الفقهي فقط. ألا ترى أبا حنيفة وهو يلحق الحط والزيادة بأصل العقد يتجه اتجاه التاجر الرحيم الذي يرتبط بغيره من التجار ارتباطا أساسه حسن التعامل، فهو لا يفرض العقد ضربة لازب، بل يرى أن المشتري قد يكون مغبونا، فاذا عاد إلى البائع وطلب منه حط الثمن فقد يحط منه، لأن الثقة وحسن المعاملة، وترغيب الناس توجب عليه ذلك التسامح وكذلك المشتري إذا طلب إليه البائع زيادة الثمن لغبن لحقه، فحسن المعاملة التجارية أن يزيد، والتبادل التجاري مستمر، وليس في ذلك منة الهبة، وغضاضة الأبراء، ولكنه أساس الاتجار، وحسن المعاملة المقررة بين التجار.

٢١٣ — وإذ كان الثمن في هذه البيوع مبنيا على الثمن الأول، وأنه لا بد من ذكره، والتعريف به تعريفا كاملا فالرضا فيها مرتبط كل الارتباط به، فاذا علمت خيانه، بل تبين أن البائع لم يذكر الثمن الأول على حقيقته، بل دلس فيه بأن ذكر قدرا أكثر منه، أو صفة غير صفته، بأن كان نسيئة، فذكر أنه معجل أو أنهم كان لذلك أثره في لزوم العقد في حدود قد اختلف الفقهاء بشأنها.

ولنذكر ذلك بعض التفصيل :

إذا كان الثمن الأول نسيتة ، ولم يبين عند عقد المراجعة ، ثم تبين أنه كان نسيتة ، فقد قال أبو حنيفة إن المشتري مراجعة أو توليه له الخيار به ان شاء أمضى العقد ، وان شاء فسخه ؛ لأن عقد المراجعة أو التولية مبنى على الأمانة ، إذ المشتري فيهما قد اعتمد على البائع في خبرته، ووثق بأمانته؛ فكان من اللازم صيانتة عن الخيانة؛ وصارت كأنها شرط ضمنى ، فقواتها يوجب الخيار ، كفوات السلامة عن العيب . وإنما كان من الضروري بيان أنه نسيتة ، ويعتبر الإبهام في العقد خيانة ، توجب الخيار ، إذ لم يبين، لأن البيع بالنسيتة يكون الثمن فيه أكثر من البيع بالثمن العاجل ، هكذا اعتاد الناس ، وهكذا تعارفوا ، فكان من الحق على البائع في المراجعة أو التولية أن يبين ذلك ؛ ليسكون المشتري على بينة من الأمر من كل الوجوه ؛ فيكون إقدامه اقدم العارف بالأمر من كل نواحيه .

وكذلك إذا كان الثمن الأول بدل صلح عن شيء أو كان مصالحا عنه ؛ لأن الصلح في كثير من الأحيان أو في أغلب أحواله يبني على الحطيطة ، وتسامح أحد العاقدين عن بعض حقه فضا للزراع ، وإنهاء للخصومة ، فكان حقا على البائع أن يبين أن الثمن كان بدل صلح أو مصالحا عنه ، لتنتق كل شبهة ؛ إذ العقد مبنى على الأمانة ، كما قلنا ، وكل عقد مبنى على الأمانة ، تؤثر الشبهة في الرضا به ، فيكون للعاقدين حق الفسخ .

٢١٤ — وإذا كانت الخيانة في قدر الثمن بأن كان الثمن عشرين مثلا ، فذكر البائع أنه خمسة وعشرون ، ثم تبين ذلك للمشتري مراجعة أو تولية ، فقد قال أبو حنيفة في المراجعة للمشتري الخيار بين إمضاء العقد على القدر الذى انفقا عليه ، أو فسخه ، وفي التولية يحط الثمن إلى القدر الذى تبين أنه كان الثمن الأول ، ولم يوافق على ذلك صاحبه موافقة مطلقة ، بل قال أبو يوسف يحط فيهما ، فوافق في التولية ، وخالفه في المراجعة ، وقال محمد له الخيار فيهما ، فوافق في المراجعة ، وخالفه في التولية .

ووجه قول محمد أن المشتري قد حصل خلل في رضاه ، لأنه قد رضى على أساس ثمن معين ، تدين الخيانة فيه ، فيثبت له الخيار بظهور الحال ، كمن يثبت له الخيار بسبب ظهور عيب ، لأن البيع كان على أساس السلامة ، فإذا فات وصف السلامة يثبت الخيار ، وكمن اشترى على أساس وصف مرغوب فيه ، فإذا فات ذلك الوصف يثبت الخيار .

وحجة أبي يوسف أن الثمن الأول هو الأساس في تقدير الثمن الثاني ، وعلى ذلك تراضى العاقدان ، فإذا ظهرت خيانة ، وثبتت حقيقة الثمن الأول كان كلا العاقدين ملزما به ، فيلغى الجزء الزائد ، وينزل الثمن إلى ما تراضيا عليه ، بعد أن كشفت الخيانة ، وعرفت الحال ، فتلغى الزيادة وتعتبر كأن لم تكن ، أخذ لمن رضى برضاه ، وحتى لا ينتفع المدلس بتدليس .

وحجة أبي حنيفة تقوم على أمرين : (أحدهما) احترام ما ترمى إليه عبارة العاقدين في العقد ، فالتولية تقتضى أن لا يرج قط ، والمراجعة تقتضى وجود ربح مطلقا ، فيجب إذا ظهرت الخيانة أن يعمل على تحقيق مدلول لفظ التولية أو لفظ المراجعة ، فإذا تحقق مدلولها ، وتحقق عند ذلك غرض المشتري أمضى العقد ، وان لم يتحقق غرض المشتري الذى كان مطلبه من العقد ثبت الخيار .

ثانيهما — أنه إذا ظهرت خيانة في المراجعة فات وصف مرغوب فيه ، لأن الرغبة كانت على أساس نسبة معينة بين الربح والثمن ، وإذا فات وصف مرغوب فيه حدث خلل في الرضا ، فيثبت للمشتري الخيار بين الامضاء والفسخ .

و بتطبيق هذين الأصلين يكون ثمة الفرق بين المراجعة والتولية ، فان الخيانة إذا ظهرت في التولية أخرجت العقد عن حقيقته ، وما تدل عليه عبارته ، فوجب لى يتحقق مدلول لفظ العقد حط الثمن إلى الثمن الأول ، ولم يثبت الخيار للمشتري ، لأنه لو ثبت الخيار للمشتري لسكان في أحد الاحتمالين يوجد العقد ، وقد خرج عن مدلول اللفظ الذى انعقد به ، لأنه انعقد على أساس انه تولية ،

وفي إمضائه بالثمن الزائد توجيه له إلى معنى المراجعة ، وذلك يكون بصيغة جديدة وإنشاء جديد ، ولذلك قرر أن يحط الثمن إلى الأصل في التولية من غير خيار .

أما في حال ظهور الخيانة في قدر الثمن في المراجعة ، فإن العقد لا يخرج عن أصل معناه ، ومدلول لفظه ، لأن المراجعة يبيع بالثمن الأول وزيادة ربح ، وذلك ثابت مع وجود الخيانة ، ولكن المشتري رضئ على أساس أن الربح قدر معلوم ، فتبين أنه قدر أكبر ، فيثبت له الخيار لتبين الخلل في الرضا عند الانشاء .

وهكذا ترى أبا حنيفة في هذه المسألة كان حريصا على ابعاد العقد عن الخيانة وشبهتها ، وحريصا على تحقيق مدلول الألفاظ في العقود ، ليؤخذ العاقدون بأقوالهم ويمتنعون عن الرجوع فيها ، ولترد عليهم مقاصدهم التي سلكوا لتحقيقها سبلا غير مشروعة ، وحريصا على أن يكون أساس إمضاء العقد صحيحا ، لكي تنتفي آثار التدليس والخيانة .

وكان ذلك التاجر الفقيه عرف أدواء الناس في السوق ، فطب لها ، وعمل على ملاقة آثارها بجعلها في الدائرة المشروعة لا تعدوها ، وكان الدواء فيها على قدر الداء لا يعدوه .

٢١٥ — ولم ترفي آراء أبي حنيفة في هذا الباب من أبواب الفقه فسكر التاجر الذي تمرس بالسوق ، وخالط الناس ، وعرف ألوانهم فقط ، بل ترى مع ذلك التاجر الأمين المبالغ في أمانته إلى درجة تجاوزت الحد الذي تعارفه الناس في الأمانة فإذا كان أبو حنيفة التاجر قد بالغ في الأمانة ، وبلغ أقصى مداها ، بل تجاوز المدى الذي يرتضيه الخلقيون والدينيون للناس ، فقد أراد أن يكون ذلك هو الفقه في عقود التجارة .

لقد رأينا أبا حنيفة يبيع ثوب الحرير بدرهمين عند ما تستحلفه بحوز بأن يبيعه بما قام عليه ، فإذا استنكرت ذلك بين لها أنه اشتراه وآخر بعشرين ديناراً ،

ودرهمين فباع الآخر بعشرين ديناراً ، وبقى هذا عليه بدرهمين ، رأينا ذلك من أبي حنيفة التاجر الأمين .

ثم وجدنا فقها له في هذا الباب مماثلاً لذلك تمام المماثلة ، فيقرر في باب المراجعة أنه لو اشترى شخص شيئاً ، ثم باعه بربح ، ثم اشتراه ، فإراد أن يبيعه مراجعة ، فانه يطرح كل ربح كان قبل ذلك ، ويبيعه مراجعة على ما يبق من رأس المال بعد الطرح ، فإذا اشتراه بعشرين ، وباعه بخمسة وعشرين ، ثم اشتراه بعد ذلك بعشرين ، فانه ينزل من رأس المال خمسة ، ويبيعه على أساس أن رأس المال خمسة عشرة .

وقد خالفه في ذلك أصحابه ، وقالوا إنه يبيع مراجعة على أساس الثمن الأخير الذي اشترى به من غير نظر إلى ما كسبه منه أولاً . وحجتهما في ذلك أن العقود المتقدمة لا عبرة بها ، لأنها انقضت بكل أحكامها .

وأما العقد الأخير فحكمه قائم ، إذ الملك الذي كان ثابتاً للبائع وقت المراجعة كان مبنياً عليه ثابتاً به ، فكان هو المعتبر ، فيبيع مراجعة على الثمن الأخير .

وأما حجة أبي حنيفة فأساسها أمران : (أحدهما) أنه مادامت الأمانة هي المعتبرة في هذا العقد ، إذ العاقد ماعقد إلا على أساسها ، فشبهة الخيانة مؤثرة ، كما تؤثر الخيانة نفسها ، ونظير ذلك الربا يؤثر في العقد ، وشبهته يؤثر كما يؤثر هو .

ثانيهما — أن العقد الأخير غير منقطع الصلة بما سبقه من عقود ، مادام موضوع العقد واحداً ، إذا المبيع فيها جميعاً لم يتغير ، ولأن العقد الأخير أكد الربح السابق ؛ إذ كان من الجائز أن يرد البائع بخيار العيب ، وبالعقد الأخير تقرر العقد الذي قبله ، وتقرر الربح الذي صاحبه ، فلا يمكن عدم اعتبارها مادامت ذات صلة بالعقد الأخير ،

على هذين الأصلين قامت حجة أبي حنيفة رضى الله عنه ، فالتحرز عن الخيانة وشبهتها ، وصلة العقد الأخير بالعقد الذي سبقه ، والربح الذي اكتسبه بالعقد السابق ، كل هذا يوجب عليه البيان ، فإذا لم يبين لا يبيع مراجعة إلا على أساس

اطراح كل ربحه ، ويكون مايق هو رأس المال ، ولا يكون ربح إلا ما ذكر في العقد الأخير .

٢١٦ — وهكذا ترى أبا حنيفة يسير في تفكيره الفقهي في هذا الباب الخاص ببعض العقود التجارية في الفقه الإسلامي على أساس الأمانة المطلقة ، يستحفظ عليها . ويستمسك بها مع خبرة تامة بحال الناس وصفقهم في الأسواق ، وعرفهم فيها .

وإن ماسقناه في هذا ما قصدنا به شرح هذه الأبواب في الفقه شرحا كاملا مستوفى العناصر ، تام البيان ، قد استقصيت أطرافه ، وبينت كل عناصره ، وإنما قصدنا أن نقبس منها أمثلة تبين عقل أبي حنيفة ، وفكره الفقهي ، وتأثره بممارسة التجارة الأمانة التي كان حريصاً فيها على الأمانة يبالغ في التشدد فيها ، والاستمسك بها ، وكيف بدا ذلك في فقهه .

صورة من فقه أبي حنيفة

يطلق فيه ارادة الانسان ولا يقيدھا

٢١٧ — كان أبو حنيفة رجلاً جراً يقدر الحرية في غيره ، كما يريدھا لنفسه ، ولذلك كان في فقهه حريصاً كل الحرص على أن يحترم ارادة الإنسان في تصرفاته مادام عاقلاً ، فهو لا يسمح لأحد أن يتدخل في تصرفات العاقل الخاصة به ، فليس للجماعة ، ولا لولى الأمر الذى يمثلها أن يتدخل في شئون الآحاد الخاصة ، مادام لم يوجد أمر ديني قد انتهك ، ولا حرمان قد أبيضت ، إذ تكون حينئذ الحسبة الدينية موجبة للتدخل لحفظ النظام العام ، لا لملل الشخص على أن يعيش في حياته الخاصة على نظام معين ، أو يدبر أمر ماله بتدبير خاص .

ولقد نجد أن النظم القديمة والحديثة للأمم ذوات الحضارات تنقسم في اتجاهاتها إلى إصلاح الناس إلى قسمين : اتجاه تغلبت فيه النزعة الجماعية ، إذ تكون أكثر تصرفات الشخص في كل ما يتصل بالجماعة عن قرب أو بعد تحت اشراف الدولة ، وهذا كما نرى في بعض النظم القائمة والتي بادت .

والنظام الآخر نظام تنمية الإرادة الانسانية وتوجيهها بوسائل التهذيب والتوجيه نحو الخير ، ثم ترك حبلها على غاربها من غير رقابة ، وقد قيدت النفس بشكائهم خلقية ودينية تعصمها من الشرور والبعد عن الفساد .

ولعل أبا حنيفة كان يميل إلى هذا القسم الثاني ، ولذا رأيناه يجعل للبالغة العاقلة تمام الولاية في أمر زوجها ، ولم يجعل لوليتها عليها من سلطان ، وانفرد من بين الأئمة الأربعة بذلك ، ووجدناه يمنع الحجر على السفیه ، وذى الغفلة ، وعلى المدين ثم وجدناه يمنع كل قيد على ما يملك الإنسان إلا القيود الدينية النفسية ، فوجدناه يبيح للمالك أن يتصرف في ملكه بكل التصرفات مادام في دائرة ملكه ، ثم وجدناه في سبيل هذه الإرادة يمنع الوقف ، وهكذا تراه يتجه إلى ترك إرادة الإنسان حرة ليس للقضاء شأن معها إلا عند الاعتداء على غيره ، وهى في كلتا حالها مقيدة بأوامر الدين ، يحاسبها عليها الملك الديان ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

ولنبين كل مسألة من هذه المسائل ببعض التفصيل ، موضحين رأى أبي حنيفة ، ورأى مخالفيه

ولاية المرأة أمر زواجها

٢١٨ — تعطى الشريعة الإسلامية للمرأة من الأهلية ، سواء أ كانت أهلية وجوب أم أهلية أداء ما تعطيه الرجل ، فهما فيها سواء ، فثبتت للمرأة من الحقوق المالية ما يثبت للرجل ، ويجب عليها مثل ما يجب عليه ، ولها الحق في مباشرة الأسباب التي تنشئ التزامات ، وتوجب حقوقا لغيرها ، مادامت عاقلة مميزة رشيدة فلها ذمة صالحة لكل الالتزامات ، ولها ارادة مستقلة تنشئ بها تصرفات يقرها الشارع .

٢١٩ — بيد أن الفقهاء إذ يقررون ذلك الحق للمرأة ، وتلك الأهلية الكاملة يقرز جمهورهم أنها ليست لها الحرية المطلقة في الزواج ، وان عبارتها لا تصلح لانشاءه ، فهي إذا كانت بالغة عاقلة رشيدة لا يفرض عليها زوج ، وليست مسلووبة الارادة في اختيار العشير ، بل لها أن تختار من تشاء من الأزواج ، ولكن ليس لها أن تنفرد في ذلك الأمر ، بل يشترك معها أولياؤها ، ويتولاه بالنيابة عنها أقربهم ، وليس لهم أن يعضلوها فيمنعوها من الزوج السكف الذي ترتضيه ، فان أساءوا وامتنعوا عن زواجها من السكف ، فلها أن ترفع أمرها إلى القضاء ، لينع ذلك الظلم فيأمر من يتولى عقد الزواج .

هذا ما يقرره جمهور الفقهاء ، وقد خالفهم أبو حنيفة ، ولم يوافقه من فقهاء الجماعة إلا أبو يوسف في احدى الروايتين عنه ، وانفرد رحمه الله بذلك الرأي الحر وهو أن تتولى زواجها بنفسها ، وليس لأحد عليها من سبيل ، إذا كان الزوج كفتا ، والمهر مهر المثل ، وان كان يستحسن أن يتولى عنها وليها العقد ، فان تولت هي الصيغة فعلت غير المستحسن ، ولكن ما عدت ولا ظلمت ، ولا أتمت ؛ وكلامها نافذ ؛ لأنه في حدود سلطانها .

٢٢٠ — ولم يكن ذلك الرأي الذي ارتآه أبو حنيفة بدعا في الشرع الإسلامي ولا خروجا عن سنته ، بل له مستند من الكتاب والسنة والقياس ، وإن كان

يوافق ذلك المنزح الحر في ذلك الفقيه الحر ، ولذا كر بعض ما يمكن أن يكون دليلاً له :

أ — أن الولاية على الحر لا تثبت إلا للضرورة ؛ لأنها تتنافى مع الحرية ؛ إذ تقتضى الحرية أن يكون الشخص مستقلاً في أموره مدبراً لكل شئونه ، لا يحد من سلطانه في شأن نفسه إلا أن يمتد تصرفه إلى غيره بضرر يناله ، ومنع انعقاد النكاح إلا بعبارة الأولياء ، ولاية تثبت من غير ضرورة اليها ، وتتنافى مع حرية البالغ العاقل من غير حاجة ماسة ، ولا يحتج بثبوت تلك الولاية قبل البلوغ ؛ لأنها كانت للعجز بسبب نقصان المدارك ، ولا عجز بعد البلوغ .

ومن جهة ثانية من المقرر أن المرأة لها الولاية كاملة على مالها ، فتثبت كاملة بالنسبة لزواجها ، ولا فرق بين الأمرين ، ومناطق كمال الولاية واحد فيهما ، لأن مناطق كمال الولاية البلوغ مع الرشد ، وقد ثبت كمالها في المال فيثبت في الزواج أيضاً .

ومن جهة ثالثة قد ثبت للفتى بمجرد بلوغه عاقلاً ولاية عقد زواجه بنفسه ، فيثبت ذلك أيضاً للفتاة بمجرد بلوغها عاقلة بطريق القياس عليه ، ولا فرق بين الذكر والأنثى بالنسبة للزواج ، فإذا كان الزواج خطيراً فهو خطير عليهما ، وإذا كان في الزواج احتمال ضرر بالأولياء ، فهذا الاحتمال ثابت بالنسبة للفتى ، وإن لم يكن بقدر الفتاة ، لأن الأولاد من خضراء الدمن يجر للأسرة عاراً ، وإذا كان الأولياء يتعبرون بزواج المرأة من غير كفاء فقد أعطى لهم حق الاعتراض بل لقد فسد الزواج إذا كان بغير كفاء ، إذا كان لها ولي عاصب على ما روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة ، وفي ذلك كفاية للحفاظة على حقر قههم ، ولا يصح أن يتجاوز ذلك إلى حد التصنيق عليها في حرمتها ، وسلبها ولايتها .

ب — هذا اعتماد أبي حنيفة من القياس ، ولذلك القياس سند يؤيده من النصوص الشرعية في الكتاب ، فقد وجدنا الكتاب الكريم يسند النكاح إليها وهو العقد ، وإضافة العقد إليها دليل على أن لها أن تتولاه بنفسها ، ومن ذلك

قوله تعالى : « فان طلقها فلا تحل له ، حتى تنكح زوجا غيره ، فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان ظلنا أن يقيا حدود الله ، ففي هذه الآية الكريمة أضاف الله سبحانه وتعالى النكاح إليها ، وهو حدث ، والحدث يضاف إلى فاعله ، فاضافته إليها دليل على اعتبار الشارع للعبارة الصادرة عنها المنشئة للعقد ، ولقد أضاف إليها النكاح مرتين : احدهما في قوله تعالى : « حتى تنكح زوجا غيره ، والثانية في قوله تعالى « أن يتراجعا ، فلا يصح أن يشك في أن تلك الاضافة دليل على اعتبار ماصدر عنها نكاحا يقره الشارع ، وإلا ما سماه نكاحا ، وما سمي ما كان بينها وبين زوجها الأول بعد طلاق الثاني تراجعا ، وعودا للقديم .

ومن جهة ثانية قد جعل هذا الفعل منها غاية للتحريم وانهاء له ، ولاينهى تحريم الشارع إلا أمر يعتبره الشارع مزيلا لذلك التحريم ، وذلك لا يكون إلا إذا اعتبر الشارع النكاح الصادر عنها المضاف إليها شرعا من كل الوجوه .

ومن الآيات الكريمة التي أضيف النكاح فيها إليها أيضا قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء ، فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن ، وقد أضاف النكاح هنا إليها ، فدل على أنه يعتبر ان أنشأته ، وفوق ذلك في الآية دلالة أخرى على أن الولاية لها كاملة ، وليس للأولياء عليها سلطان ان اختارت من الأ كفء لأن الآية فيها نهى للأولياء عن منعها من الزواج بالأ كفء ، إذ فيها نهى عن العضل ، وهو التضيق الظالم ، وذلك يكون بمنعها من زواج الكفاء ، والنهى عن شيء يثبت أنه غير حق ولا يرضاه الشارع ، فهى الأولياء إذن عن المنع دليل على أن المنع ليس من حقهم ، ولا يسوغ لهم ، وذلك يدل على أن للمرأة كامل الولاية في اختيار الأ كفء .

ح - ولقد ورد أيضا من الأحاديث الشريفة ما يعد سناداً لمذهب أبي حنيفة في حرية المرأة في الزواج من الأ كفء ، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « الأيم أحق بنفسها من وليها ، والأيم من لا زوج لها .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « ليس للولى مع الثيب أمر ، وذلك بلا ريب يدل

على أن نكاح الثيب بنفسها معتبر من الشارع صحيح عنده ، ولو كان زواجها لا يجوز إلا بالولي لسكان له أمر معها ، وذلك يناق الحديث .

٢٢١ — هذا ما يصح أن يكون حجة لأبي حنيفة الحر فيما انفرد به من بين الفقهاء في تقرير الحرية الكاملة للمرأة في الزواج .

ولكى يلم القارىء بالموضوع من طرفيه ، يجب أن يكون على بينة بحجة غيره ؛ ودليلهم ، حتى لا يكون ثمة تحيف عليهم ، وعدم انصاف لهم ، ولذلك نسوق حججهم مفصلة .

لقد احتج الذين قيدوا حرية المرأة في الزواج ، ولم يجعلوا حقها في الاختيار مطلقا ، ولم يجعلوا ولاية إنشاء الزواج لها بأدلة من القرآن ، والسنة ، والقياس .

١ — أما حججهم من القرآن فقوله تعالى « وأنكحوا الأيامى منكم ، والصالحين من عبادكم وإمائكم ، فالنكاح إذا أضيف للمرأة في القرآن ، فباعتراف أن آثاره ترجع إليها ، وإلى زوجها ، ولا ترجع أحكامه إلى الأولياء . وأما الإنكاح ، وهو أحداث عقد النكاح فقد أضيف في هذه الآية ومثيلاتها إلى الأولياء ، وهو نص في أحداث عقد الزواج ، ومثل ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » في مقابل قوله تعالى . « ولا تنكحوا المشركات ، حتى يؤمن » فلما كان الفعل متعلقا بإنشاء العقد للرجل أضيف النكاح وأثره إليه . ولما كان الأمر متعلقاً بتزويج المشركين من نساء مسلمات لم يجعل الخطاب للنساء ، بل لأولياتهن بنهيم عن الانكاح بأن يعقدوا للنساء اللاءى في ولايتهم عقداً على مشرك ، وفي كل هذا كانت إضافة الصيغة للرجل ، مع أنها كانت تتعلق بالمرأة ، ولا تتعلق بغيرها ، فاذا كانت الأضافة تكون لمن له الولاية ، فالولاية للرجل ، وليس في القرآن كله عبارة تضيف الانكاح إلى المرأة .

ب — وأما السنة فما ورد في الآثار من أنه صلى الله عليه وسلم ، قال : « إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه ، فزوجوه ، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض ، وفساد كبير ، ومن أنه قال صلى الله عليه وسلم : « أيما امرأة زوجت نفسها بغير

إذن وليها ، فكأحبا باطل ، باطل ، باطل ، وإن دخل بها فلمهر لها بما أصاب منها ، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من الأولي له ، أخرجه الترمذى ، وقال فيه « حديث حسن » ، ولقد جاء فيما رواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم : انه قال « لا نكاح إلا بولي وشاهدى عدل » ، وغير ذلك من الآثار ، وكلها تؤدى إلى معنى واحد ، وهو أن النكاح لا يعقد بعبارة النساء ، بل الذى يتولى الصيغة وإنشاءه الرجل .

ح — وأما دليل العقل فهو أن النكاح عظيم الخطر ، عميق الأثر فى حياة الرجل والمرأة ، يربط أسرتين ، وهو بالنسبة لأسرة المرأة إما أن يجلب خزيا ، وإما أن يفيد شرفاً ، فأسرة المرأة ينقصها أن تزوج من خسيس ، والرجل لا ينقصه ولا ينقص أسرته أن يتزوج من الحسيسة ، لأن عقد النكاح بيده ، لذلك كان لا بد من اشتراك أولياء المرأة معها فى الرأى ، ولا يصح أن تنفرد دونهم ، لأن عقبي الزواج لا تعود عليها وحدها ، بل تتعدى إليهم ، إما بالاطمئنان ، وإما بالعار . ثم ان معرفة أحوال الرجال ، وممكنون نفوسهم ، وخفايا شئونهم ، لا تتم إلا بالممارسة والمخالطة ، وتقصى أحوالهم والاتصال بهم ، ومعرفة كفاءتهم للمرأة فى الزواج تستدعى كل هذا ، وهى لا تتم للمرأة التى تفر فى بيتها ، وتسكن إلى أهلها ، بل حتى التى تغشى الأسواق ، ولا تمتنع عن مخالطة الرجال . ومن السهل على الرجل أن يتعرف بهم ، ويستقصى أخبارهم ، وله من هدوء النفس والاطمئنان ما يجعله يوازن ويقايس ، حتى يصل إلى اليقين الجازم ، أو الظن الراجح . أما المرأة فقد تدفعها غرازتها وسذاجتها أو الرغبة الجارحة إلى أن ترى حسنا ما ليس بالحسن وكفتا من ليس بالكفاء ، فكان من مصلحتها أن يشترك غيرها معها فى ذلك الأمر الجليل الذى يمتد إلى حياتها كلها ، ولا بد إذن من أن يكون وليها معها فى عقد زواجها .

٢٢٢ — هذه أدلة الفريقين فى الأمر الذى خالف أبو حنيفة فيه جمهور الفقهاء ، وقد انفرد من بينهم بذلك الرأى الحر ، الذى يقدر حرية المرأة كاملة فى اختيارها الزوج ، وإنشاء عقد الزواج .

ويجب أن يلاحظ أن أبا حنيفة إذ أطلق للمرأة الحرية ذلك الاطلاق ، قد قيدها بالكفء ، ومهر المثل ، فهو يقرر أن لها أن تزوج نفسها بمن تشاء بشرط أن يكون كفئا ، وأن يكون المهر مهر المثل ، فإذا زوجت نفسها من غير كفء ففي رواية الحسن بن زياد لا يصح الزواج ، بل يفسد إذا كان لها ولي وعاصب لم يتقدم العقد رضاه ، لأن الزواج من غير كفء يضر أسرة المرأة ، وتتعير به ، فكان من حق الأسرة أن تتدخل لمنعها ، وجعل الأمر في ذلك للولي العاصب القريب ، فان رضى قبل الزواج تم ولزم ، وإن لم يرض قبل الزواج فسد .
وإن زوجت نفسها بكفء وبأقل من مهر المثل ، كان للولي العاصب الاعتراض على الزواج ، ليم المهر إلى مهر المثل ، أو يفسخ للزواج ، فأبو حنيفة رحمه الله لا يمنع المرأة من حقها ، خشية سوء الاستعمال ، ولكن يجعل للأولياء حقا إذا أساءت الاختيار ، وكان ذلك يمس الأسرة .

لا يمنع عاقل بالغ من التصرف في ماله

٢٢٣ — لا يمنع بالغ عاقل قد بلغ رشيدا من ماله ، ولا يحجر عليه في أى تصرف يتصرفه بشأنه ، هكذا يقرر أبو حنيفة الحر ، وهو بهذا يخالف جمهور الفقهاء ؛ إذ أنهم يقررون الحجر على السفية ، وأبو حنيفة يمنعه .
والسفيه هو من لا يحسن القيام على تدبير ماله ، فينفق في غير مواضع الانفاق .

وللسفيه حالان : (إحداهما) ، أن يبلغ سفيها ، وقد اتفق أبو حنيفة مع جمهور الفقهاء على أنه لا يعطى ماله ، بل يمنع منه عملا بقوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما ، وارزقوهم فيها ، واكسوهم . »
ولكنه يختلف معهم في هذه الحال في موضعين : (أولهما) أن جمهور الفقهاء يقررون أنه يمنع من التصرفات القولية في ماله مع منعه منه ، فليس له أن يقر بحق غيره ولا أن يبيع ، ولا أن يشتري . أما أبو حنيفة فقد روى عنه في ذلك روايتان : أحدهما أن ماله لا يسلم اليه ، ولكن عقوده ، وكل تصرفاته القولية صحيحة كتصرفات غيره من العقلاء لأن أهليته تكمل بمجرد البلوغ عنده ، ومنع المال لسكيلا يتمكن كل التمسك من انفاق المال وضياعه ، ولأن المنع تأديب وزجر .
الرواية الثانية أن الشخص اذا بلغ سفيها استمر الحجر عليه ، فيمنع من ماله ولا تنفذ تصرفاته فيه ، وتلك هي الرواية الراجحة .

(الموضع الثاني) أن جمهور العلماء يقررون أن الشخص إذا بلغ سفيها استمر الحجر عليه ، حتى يرشد ، فالمرشد لا يرفع الحجر عنه ، ويستمر ناقص الأهلية ولو بلغ أرذل العمر ، لأن علة نقص الأهلية هو نقص العقل ، أو عدم القدرة على إدارة شئونه المالية ، فما بقيت هاتان الحقيقتان أو أحدهما فالحجر مستمر ، لبقاء علته ودواعيه .

وقال أبو حنيفة إن الشخص إذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله ،

ولو كان سفيها ، مادام عاقلا ، لأنه يبلوغه الخامسة والعشرين لا ينفع فيه زجر ولا تأديب ، ورحم الله أبا حنيفة ، فقد روى عنه أنه قال : « إذا بلغ الخامسة والعشرين احتمل أن يكون جدا ، فانا استحي أن أحجر عليه » .

والأصل عند أبي حنيفة أن الشخص متى بلغ عاقلا كملت أهليته ، ولكن إن بلغ سفيها لا يسلم إليه ماله خشية أن يكون ذلك السفه بفعل الصبا ، وغرارة الشباب الباكر ، فمنع من ماله تأديبا وتربية ، وبعد الخامسة والعشرين لاموضع للتربية ، فليسلم إليه ماله ، وليذق نتائج تصرفاته ان خيرا خفيرا ، وان شرأ فشر .

ولقد وجدنا علم النفس يؤيد نظر أبي حنيفة في التفرقة بين حال الشاب قبل الخامسة والعشرين وبعدها ، فعلماء النفس والتربية يقررون أن العادات النفسية والخلقية قبل الخامسة والعشرين تكون في دور التكوين ، وتكون مرنة ورخوة وتكون أكثر مرونة قبل العشرين ، وبعد الخامسة والعشرين تتكون العادات وتتخذ لها مجارى في النفس ، ويصعب جد الصعوبة تغييرها ، فاذا كان الفتى سفيها مبذرا لماله ، وهو لم يبلغ الخامسة والعشرين ، فعسى أن يكون منع الممال عنه تأديبا له مغيرا لتلك العادة ، ولكن بعد الخامسة والعشرين يصعب تغييرها ، فليترك حبله على غاربه .

٢٢٤ — هذه حال السفه الأولى . أما حال الثانية ، فهي بلوغه رشيدا ، ثم سفهه بعد ذلك ، وهنا يخالف أبو حنيفة ومعه زفر جمهور الفقهاء مخالفة مطلقة ، فأبو حنيفة يقرر أنه لا يحجر عليه ، وجمهور الفقهاء يقررون الحجر عليه .

ومن هذا يتبين أن أبا حنيفة يسير على أصل واحد ، وهو أن من يبذر في ماله ليس لأحد أن يحجر عليه ، وهو كامل الأهلية سواء أبلغ على تلك الحال ، أم عرضت له بعد بلوغه رشيدا ، لانقص في تصرفاته مطلقا ، بيد أنه ان بلغ سفيها يمنع عنه ماله مدة من الزمان ، عملا بنص الآية ، وتأديبا له وزجرا في زمن التأديب والزجر .

أما إذا بلغ غير مبذر فليس لأحد عليه من سبيل ، وهو صاحب الشأن في ماله ينفقه حسبما يشاء ، والله وحده محاسبه .

ولنذكر لك ما عساه يكون سنداه من مصادر الشرع الشريف ، كما نذكر حجة الجمهور ، وليتأمل القارئ وجهة نظر الفريقين .

٢٢٥ — قد استدلل لمذهب أبي حنيفة بأدلة من القرآن الكريم ، وبآثار صحاح من السنة النبوية ، وبأصول فقهية استقامت عنده .

١ — فأما القرآن فعموم قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ، وقوله تعالى : « وأوفوا بالعهد ، ان العهد كان مشئولا ، وقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ؛ إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ، وغير ذلك من الآيات التي وردت في الحث على الوفاء بكل التزامات العقود . وهو مخاطب بها ، مكلف كل التكليف ، وأمور من غير نقص بأوامرها ، إذ السفه لا يمنع التكليف ولا يسقط الخطاب ، والتبذير لا يمنع المبذر من الدخول في عموم المؤمنين ، المكلفين . وإذا كان الأمر كذلك فالمبذرون مطالبون بمقتضى التكليف العام وتوجه الخطاب لهم — بالوفاء بعقودهم ، سواء أ كانت هبات مالية أم عقود مبادلات ما دام مناط الالتزام قد تحقق ، وهو التراضي ، ولو قلنا ان المبذر لماله — بعض عقوده باطلة ، وبعض عقوده غير نافذ لكان مؤدى ذلك أن يكون الوفاء غير مطلوب منه ، ويكون ذلك تخصيصا لعموم القرآن الكريم بغير نصوص صريحة قاطعة في دلالتها وثبوتها . ولم يقر من النصوص القرآنية والأحاديث المشهورة ما يصلح مخصصا للقرآن الكريم ، وإذن فكل عقود المبذر واجبة الوفاء ، والحجر عليه ليس له أساس من الشرع الاسلامي .

ب — وأما السنة النبوية فقد روى قتادة عن أنس بن مالك أن رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبتاع ، وفي عقده ضعف ، فأتى أهله نبي الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا يانبي الله : احجر على فلان ، فانه يبتاع وفي عقده

ضعف ، فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم ، ونهاه عن البيع ، فقال . يا رسول الله :
إني لا أصبر عن البيع ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان بعث فقل :
لاخلافه ولك الخيار ثلاثا .

وقد روى ابن عمر أن رجلا ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يخدع
في البيع ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم له : « اذا بايعت فقل لاخلافه » .
فدل هذا على أن الرجل الذي يغبن في البياعات ، وهو من نوع السفهاء وذوى
الغفلة بلا ريب لا يمنع من التصرف فى ماله ، ولو كان يمنع لأجاب النبي صلى الله
عليه وسلم أهل الرجل إلى ما طلبوا ، ولكنه لم يجهم ، بل طلب إلى الرجل
أن يمتنع مختارا عن البيع ، ويستترشد برأى غيره أو يشترط لنفسه الخيار ، ولو
كان جزاء الغبن والتبذير المنع من التصرف لمنعه النبي صلى الله عليه وسلم من
التصرفات ، بعد أن ثبت الوصف الموجب للمنع والحجر ، ولكنه لم يفعل ، فدل
ذلك على أن السفه والغفلة ، كلاهما لا يوجب حجرا ولا منعا .
ح - وأما دليل ذلك من الرأى ، فمن وجهين .

أحدهما - أن الشخص يبلغه عاقلا سفيا أو غير سفية قد بلغ حد الانسانية
المستقلة ، والشخصية المنفردة بشئونها ، فأى منع له من التصرفات أذى لانسانيته
واهذار لأدميته ، ومن الكرامة التى يستحقها الانسان بمقتضى هذه الانسانية أن
يكون مستقلا فى أمواله وادارتها ، ينال الخير من تصرفاته الحسنة ، ويتحمل مغبة
تصرفاته السيئة ، ولا يصح لأحد أن يقول إن من مصلحته الحجر عليه ، فإن
الحجر فى ذاته أذى لا يعد له أى أذى ، إذ لا شئ أآلم للحر من إهدار أقواله .

ولا يصح لأحد أن يقول إن مصلحة الجماعة فى الحجر على السفهاء حجرا ماليا
لأن مصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال إلى الأيدى التى تحسن استغلالها ، بدل أن
تبقى على ذمة من لا يحسنون القيام عليها ، ويقام غيرهم لحراستها . ان من مصلحة
الجماعة أن تنتقل الأموال من الأيدى الخاملة إلى الأيدى العاملة ، لكى يتمكن

الانسان من أن يكشف عن كل ما في الأرض من كنوز ، وإذا وصل المال إلى يد رعناء لم تستطع امساكه ، فليترك لتلقفه يد أخرى تستطيع المحافظة عليه واستغلاله ، فنفع السفهاء والحجر عليهم ليس فيه إذن مصلحة للناس ، ولا مصلحة للسفهاء ، إذ هو أذى لانسانيتهم ، وإذا كان أبو حنيفة قد استجبا أن يجبر على ابن الخامسة والعشرين فذلك دليل على مقدار علو شأن الانسانية في نظره رحمه الله تعالى .

ثانيهما — أن السفية غير محجور عليه من عقد الزواج بمهر المثل ، وغير محجور من الطلاق والعتاق ، بل موضع الحجر عليه الأمور المالية الخاصة ، وكيف يكون حرا في الزواج والطلاق والعتاق ، ويكون مقيدا في الأموال !! إن الزواج أخطر شأنا ، ويحتاج إلى رأى وحسن تدبير ، فكان أحرى بالمنع ، فاذا نفذ باتفاق الفقهاء فكان أولى بالنفاذ العقود المالية ، لأن خطرها أقل ، وشأنها عند الله والناس أهون ، وسوء المغبة فيها أقل من الزواج ان لم يحسن التصرف فيه ، ثم إن جواز الزواج ، والطلاق دليل على كمال الأهلية وصلاحيه العبارة لانشاء العقود والالتزامات ، وترتب آثارها من غير توقف على ارادة أحد فلا وجه اذن للنبع ، وانه لمن الغرابة أن ينفذ عقد زواجه ، ولا ينفذ عقد اجارته لخانت أو ما يشبهه .

ولقد قرر الفقهاء الذين حجروا عليه ان اقراراته في غير المال نافذة ، وفي المال غير نافذة ، فان أقر بحد أو قصاص أقيم عليه الحد ، واقتص منه ، فكيف يسوغ اقراره في هذه الحال ، وينفذ فيه الحد والقصاص ، وهما يسقطان بالشبهات ولا ينفذ اقراره بالمال ، وهو أهون شأنا وأقل خطراً ، ويثبت مع الشبهة

٢٢٦ — هذه الأدلة هي التي تؤيد رأى أبي حنيفة ، أما ما يساق لجمهور الفقهاء من الأدلة ، فيعتمد على بعض نصوص قرآنية ، وبعض آثار عن الصحابة ، وأوجه من الرأى والنظر .

١ — فأما القرآن فقوله تعالى : « ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما ، وارزقوهم فيها واكسوهم ، وقولوا لهم قولا معروفا ، وقوله تعالى : « فان كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا ، أو لا يستطيع أن يمل هو ، فليمل وليه بالعدل » فدلّت الآية الأولى على أن السفية لا يسلم إليه ماله ، بل ليس له التصرف في ماله ، إلا أنه يرزق ويكسى ، أما وسائل تنمية المال وحفظه وصيانتها فليست له ، وتأيد هذا المعنى بالآية الثانية ، لأنها فرضت أن للسفيه وليا هو الذي يتولى إنشاء صيغة عقد المدائنة ، وإملاء الكتابة ، ولو كان للسفيه أن يتولى العقود ، وينشئ التصرفات المسالية ما كان له ولي يتولى عنه ، وما أمر الله وليه أن يتولى الإملاء عنه بقوله تعالى : « فليمل وليه بالعدل » وإذا كان السفية لا يعطى ماله ، ولا يتصرف فيه ، وله ولي ، فهو محجور عليه ^(١) .

ب — وأما الآثار المروية عن الصحابة ، فهي مروية عن عبد الله بن جعفر ابن أبي طالب أنه أتى الزبير بن العوام ، فقال إني ابتعت يعبا ، ثم إن عليا يريد أن يحجر علي « فقال الزبير فإني شريكك في البيع ، فأتى علي عثمان بن عفان ، فسأله أن يحجر علي ابن أخيه عبد الله ، فقال الزبير : أنا شريكه في البيع ، فقال عثمان : كيف أحجر علي رجل شريكه الزبير ! » فدل هذا على أن الحجر على السفية قضية معروفة عند الصحابة ، وإلا ما طلبها على ، ولم يستنكر أحد من الصحابة طلبه ، فلم ينكره الزبير ، ولم ينكره عثمان ، وإن كان كلاهما رأى أن عبد الله لا يستحق حجرا وروى أيضاً أن عائشة رضی الله عنها بلغها أن عبد الله بن الزبير قال عندما باعت بعض رباها لتنتهن ، وإلا حجرت عليها ، فقالت لله على ألا أكله أبدا ، فهذا يدل على أن ابن الزبير وعائشة قد رأيا جواز الحجر ^(٢)

(١) ره أبو حنيفة هذا الدليل بأن المراد من السفهاء في الآية الأولى الصغار ، لأن آل للعهد الذكرى ، والمذكور هم اليتامى ، فهم البيان أو الذين بلغوا سفهاء ، ولم يصلوا إلى خمس وعشرين سنة . وكذلك المراد في آية المدائنة ، ولا دليل يبين أنهم المبنذرون .

(٢) يصح أن يرد هذا الاستدلال بأن الأثرين لا يتجاوزان أنهما فتاوى للصحابة وفتوى الصحابي ليست حجة معارضة للنص فلا يصح الرجوع إليها عند وجود النص

وأما دليلهم من الرأى والنظر ، فهو أن مصلحة السفية المالية فى منعه ، فإن ترك وشأنه ضاع ماله ، وكان كلا على الناس . وإن سبب الحجر فيه متحقق ، فإن السبب فى الحجر على الصغير الخوف من ضياع ماله (١) ، وضياع المال فى السفية واضح ، لأن تبذيره محقق لا ريب فيه ، وإذا كان سبب الحجر متحققا فيه ، فلا بد أن يتحقق أثره ، وهو الحجر بالفعل ، هذا ومن مصلحة الناس أن يحجر على سفهائهم ، لأنهم إن أضاعوا أموالهم كانوا عالة على المجتمع يطعمهم ويكسوهم أو يعيشوا فى الأرض فساداً .
هذه أدلة الفريقين ، أو ماعساه أن يستدل به للفريقين ، ونرجو أن نكون قد سكبناها على وجهها .

(١) يخرج رأى أبى حنيفة على أساس أن العلة فى الحجر على الصبى هو العجز بسبب الصبا ، وذلك لا يتحقق فى السفية .

منع أبي حنيفة الحجر على المدين

٢٢٧ — وقد كان أبو حنيفة متمسكا برأيه كل الاستمسك في اطلاق حرية القول والرأى للبالغ العاقل ، فهو لايسمح بأهدار أقوال المدين فيما يملك قط ، فلا يحجز عليه في تصرف مالى ، ولا يمنع من أى إقرار يقره ، سواء أكان بمال أم بغيره .

وقد اتفق العلماء على أن القاضى له أن يحبس لآداء ديونه إذا كان مليئا ، يستطيع الآداء ، وذلك لأن مطل الغنى ظلم ، والظلم يجب رفعه ، فيحمل المدين على رفعه بالحبس ، فيؤدى ماعليه من حقوق ثابتة حكم بها القضاء ، وهو يستطيع ، اذ لديه من المال ما يؤدى منه .

وقد وافق أبو حنيفة جمهور الفقهاء في ذلك القدر ، لأنه السبيل الذى يبرر سلوكه لاستيفاء الدائن دينه ومنع ظلم المدين بمظله وامتناعه عن الوفاء مع القدرة عليه ، وبذلك يجمع بين مصلحة الدائن ، وحرية المدين بالقدر الممكن .
ولسكنه خالف جمهور الفقهاء بعد ذلك في أمرين :

(أحدهما) فى جواز الحجر عليه ، ومنعه من التصرفات القولية ، وابطال هذه التصرفات إذا لم يجزها الدائنون .

(وثانيهما) فى جواز بيع مال المدين جبرا عنه وفاء لدينه .

٢٢٨ — وبيان ذلك أن جمهور الفقهاء مع تقريرهم حبس المدين وملازمته لخله على الوفاء بالدين أجازوا الأمرين السابقين ، ليتم الوفاء بالفعل ، فكان الدائن عندهم له حقان : حق المطالبة بالحبس للحمل على الوفاء ، وحق الحجر ، والمطالبة ببيع مال المدين ؛ ليتم الوفاء .

والحجر إنما يكون عندهم إذا كانت الديون مستغرقة كل ماله ، ويكون موضوع الحجر هو المال الذى كان للمدين وقت الحكم بالحجر ، أما المال الذى يكتسبه بعد الحجر عليه ، فأقواله فيه تنفذ ، ولا تحتاج إلى إجازة الدائنين ، وحجتهم فى ذلك

أن مصلحة الناس في ذلك الحجر ، لأنه لو نفذت تصرفاته وقراراته، لأدى ذلك إلى ضياع حقوق الدائنين ، إذ يبيع أمواله بيعا صوريا ليهرب من الديون ، أو يقر بالمال لغير الدائنين ، فتذهب حقوقهم ، وتضيع أموالهم ظلما، ويجب الاحتياط لحفظ الأموال ، وهو ظالم بالامتناع عن الأداء ، فحقوق الدائنين أولى بالاعتبار، لأنها لا ظلم فيها .

وحجة أبي حنيفة أن الحجر عليه فيه ضرر أكثر من الضرر اللاحق بالدائنين في تأخير حقوقهم ، لأن اهدار الأقوال ضرر كبير لا يعدله تأخر الحقوق ، وأنه يمكن الجمع بين حقه في حرية القول وتنفيذ التصرف القولي وحقهم في الاستيفاء، وذلك بحبسه وحمله على الوفاء ، وضرر الحبس دون ضرر إهدار القول ، وفيه الكفاية لرعاية حقوق الدائنين ، وإن خوف التلجئة بأن يبيع أمواله ويضيع حقوقهم أمر غير واقع ، ولا يصح أن يدفعنا الحرص على حقوق الدائنين، بانزال ظلم واقع بالمدين ، لخشية ظلم متوقع أو موهوم للدائنين .

وهكذا يدفع أبا حنيفة الحرص على حرية البالغ العاقل إلى منع الحجر على المدين ، ولو وقع في ظلم المطل ، ويكتفى في الحمل على الوفاء بالحبس .

٢٢٩ — أما الأمر الثاني وهو بيع أموال المدين فقد قرر الصحابان مع جمهور الفقهاء أن البيع يجوز إذا طلب الدائن وأمر القاضى سواء أكانت أموال المدين مستغرقة بالديون أم غير مستغرقة ، بل يجوز الأمر بالبيع ، ولو كانت الديون لاستغرقت المال .

وقد استدلوا على ذلك بأدلة من الآثار ، ودليل من الفقه والرأى .

أما الآثار فبيعه صلى الله عليه وسلم مال معاذ في أداء ديونه ، وذلك لأن معاذ رضي الله عنه ركبته ديون فباع النبي ماله ، وقسم ثمنه بين الغرماء بنسبة ديونهم . ولقد باع عمر بن الخطاب رضي الله عنه مال سيفع جهينة في أداء دينه ، وكان قد اقترضه لينسب الحجاج ، وقال في ذلك عمر رضي الله عنه : « أيها الناس إياكم والدين ، فإن أوله هم ، وآخره حزن ، وإن سيفع جهينة قد رضي من دينه وأمانته

أن يقال سبق الحاج ، فإدان معرضا ، فأصبح وقد دين به ، ألا إني بائع عليه ماله ، فقسام ثمنه بين غرمائه بالخصض ، فمن كان له عليه دين فليقد ،^(١) قال عمر بن الخطاب هذا في جمهرة المسلمين ، ولم ينكر عليه أحد ، فكان هذا اتفاقا من المجتمعين على جواز بيع مال المدين للوفاء .

وأما الدليل من الفقه والرأى فهو أن الأصل أن من يمتنع من الوفاء بحق وجب عليه ، واستحق الوفاء ، ينوب القاضى منابه فى ذلك ، وذلك لأن امتناعه مع وجوب الوفاء ظلم ، وللقاضى ولاية رفع الظلم ، وقد تعين البيع طريقا لرفعه ، فكان للقاضى الأمر بالبيع لرفع ذلك الظلم .

وحجة أبى حنيفة فى استمساكه بحرية المالك فيما يملك حرية مطلقة - تقوم على أساس من عمومات القرآن الكريم ، والحديث النبوى ، وأصل من الفقه والرأى . أما القرآن الكريم ، فقوله تعالى : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم » فهذه الآية تصرح بأن أساس البيوع التراضى فلا بد من رضا المالك ، وإذا باع القاضى جبرا عنه ، فليس فى ذلك رضا ، فلا يجوز . وأما الحديث النبوى ، فهو قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة نفس منه » ونفسه لا تطيب ببيع القاضى ماله جبرا عنه .

وأما الفقه والرأى ، فهو أن المطالب به ليس هو البيع ، بل الوفاء ، ولا يتعين البيع سبيلا للوفاء ، فقد يرزقه الله مالا آخر يكون فيه الوفاء ، وإذا كان البيع ليس متمينا سبيلا للوفاء ، فليس بمتعين لرفع الظلم ، وإذن فليس للقاضى أن يلجأ إليه ، لأن من حقه رفع المظالم ، وسلوك ما يتعين طريقا لذلك ، ولم يتعين البيع طريقا ، والحبس سبيل للجبر على الوفاء ، متفق عليه ، وقد ورد به الأثر ، فلا يسلك سواه لرفع الظلم .

وأما حديث معاذ رضى الله عنه فيدفع الاحتجاج به بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما باع مال معاذ بطلب معاذ نفسه ، لأنه ما كان فى ماله فى ظاهر الأمر

وفاء ، فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتولى بيعه ، لينال بركته صلى الله عليه وسلم ، فيكون فيه وفاء . ولا يظن بمعاذ رضى الله عنه أنه كان يأبى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوفاء أو بالبيع .

وأما الأثر المروى عن عمر رضى الله عنه فإنه إن كان قد وجد بيع يحمل على أن ذلك كان برضاه ، وإن لم يكن بيع ، وأنه قسم ماله بين الدائنين ، فيحمل على أن المال كان من جنس الدين ، ويجوز ذلك للقاضي بلا ريب .

١٣٠— هذا هو رأى أبي حنيفة فى الحجر على المدین ، وبيع القاضى ماله جبرا عنه ، ترى فيه أبا حنيفة يسير على مارممه لنفسه ، وهو الاستمساك بحرية المالك فى ملكه حرية تامة ، فلا يمنع من التصرف ؛ ولو كان المنع فى مصلحة نفسه ، لأنه أدرى بهذه المصلحة ؛ ولأن ضرر اهدار القول فوق ضرر الحرمان من المال .

ولا يمنع من التصرف لمصلحة غيره ، لأن الظلم الذى يقع عليه بذلك المنع فوق الظلم الذى يقع بغيره ، ولأن اهدار قوله لا يتعين سبيلا لدفع الظلم الواقع على غيره .

كل مالك حر فيما يملك

٢٣١ - تذكر كتب ظاهر الرواية أن أبا حنيفة يرى أن المالك حر في ملكه، يتصرف فيه كيف يشاء، بلا قيد قضائي يقيد به، وليس لأحد إجباره على شيء لا يريد في ملكه، إلا لضرورة أو نقص في أهليته، كما أنه ليس لأحد منعه من التصرف في ملكه، ولو تضرر من ذلك غيره، إلا إذا كان لغيره في ملكه حق عيني؛ كحق صاحب العلو على السفلى.

وذلك لأن معنى الملك يقتضى إطلاق اليد في التصرف إطلاقاً تاماً، والمنع إنما يكون لتعلق حق غيره به، فإذا لم يتعلق به حق عيني لا يمنع، وعلى ذلك يكون للشخص أن يصنع في عقاره ما يشاء، فله أن يفتح النوافذ في بيته من غير قيد ولا شرط، وله أن يحفر بئراً أو بالوعة، ولو كان ذلك يوهن بناء جاره، ولو فعل شيئاً من ذلك أو مثله حتى وهن الجدار، فسقط، لاضمان عليه، لأنه لم يتعد على جاره مادام ما يفعله في دائرة ملكه، ولا ضمان إلا مع التعدي، ولأن منعه من الانتفاع بملكه - فيه ضرر ينزل به من غير مبرر يبرره، ولا يصح أن يدفع الضرر عن غير المالك بضرر المالك، لأن في ذلك نقضاً لأصل الملكية، إذ لو كان الضرر يبرر منع المالك من التصرف لفقد المالك حرية التصرف، وليست حرية التصرف إلا معنى الملك.

٢٣٢ - هذا رأى أبي حنيفة في مدى حق الملكية، وحرية التصرف، يطلقها في الملك إلى أقصى غايتها، ويمنع القضاء من التدخل لدفع الضرر عن غير المالك، مادام التصرف في دائرة الملكية، وما دام غيره ليس له حق عيني متعلق بماله. ولكن هل معنى ذلك أن المالك لا يقيد يقيد به؟ لقد ترك التقييد للديانة، لالقضاء فان الديانة توجب عليه، ألا يؤذى جاره، ولا يستخدم ما يملك طريقاً لأذى غيره، وان أزع الدين فوق كل وأزع، فهو إذ منع القضاء من التدخل، لم يستجز الأذى، بل قرر أن ذلك حرام ديانة، وان لم يتدخل القضاء، وترك

ذلك للناس يسوونه فيما بينهم ، وقد يجدى أكثر مما يجدى تدخل القضاء ، فإن تشابك المنافع يحملهم على الجادة أكثر مما يحملهم سلطان القضاء ، يروى فى ذلك أن شخصا شكأ إلى أبى حنيفة من بئر حفرها جاره فى داره ، وأنه يخشى منها على جداره ، فقال أبو حنيفة احفر فى دارك بجوار تلك البئر بالوعة ، ففعل ، فنزت البئر ، فكبسها مالكها ، وترى من هذا أنه لم يذكر للشاكي أن له أن يجبر جاره على كبس البئر بالالتجاء إلى القضاء ، بل ذكر له تلك الحيلة ، وليست إلا من قبيل التصرف فى الملك ، وهى ضرر قد دفع ضررا ، فلم الفريقان من الأذى ، وهكذا يقاتل السوء بالسوء ، فتكون السلامة .

٣٣٣ — هذا هو رأى أبى حنيفة رضى الله عنه فى تصرف المالك فى ملكه ، لا يمنع من ضرر غيره بحكم القضاء مادام تصرفه فى دائرة ما يملك ، وإنما يمنع بحكم الديانة ، وبتقدير الناس فيما بينهم .

ولكن جاء المتأخرون من فقهاء الحنفية ، فاستحسنوا أن يمنع الجار من التصرف فى ملكه تصرفا يضر بجاره ضرراً فاحشا بينا ، لحديث لا ضرر ولا ضرار ، ولأن الناس فى عصورهم قد تركوا ما أوجبه عليهم الدين من وجوب رعاية الجار ، فحقت عليهم كلفة القضاء ، لحلمهم على منع الاضرار إذ لم يكن عندهم من الضمير المتدين ما يرغمهم ، وليس القضاء إلا منفذا لأحكام الشرع ما أمكن التنفيذ .

ولا يتدخل القضاء لمطلق ضرر ، بل للضرر الفاحش البين ، وقد حده كمال الدين ابن الهمام فى فتح القدير فقال : « هو ما يكون سببا للهدم ، وما يوهن البناء سبب له ، أو يخرج عن الانتفاع بالكلية ، ويمنع الحوائج الأصلية كسد الضوء بالكلية » . ولا يعتبر من الضرر الفاحش منع أشعة الشمس ، أو سد منافذ الهواء على المساكن ، لأنه يمكن الانتفاع مع ذلك فى الجملة .

وهذا الذى سار عليه المتأخرون هو رأى مالك ، فقد جاء فى تهذيب الفروق للقرافى مانصه : « ما هو معلوم لاشك فيه أن من ملك موقعا له أن يبني فيه ، ويرفع فيه البناء مالم يضر بغيره ، وأن له أن يحفر فيه ماشاء ويعمق ماشاء مالم يضر بغيره ، فالانتفاع بالملك عند مالك رضى الله عنه مقيد بقيد ، وهو عدم الاضرار بغيره .

الوقف لا يقيد الواقف ولا يلزم ورثته

٢٣٤ — سار أبو حنيفة على الأساس الذي قرره ، أو يؤخذ من فروعه أنه قرره ، وهو أن المالك لا يقيد في ملكه المطلق ، فلا يقيد قاض ، ولا يمنع من التصرف ، ولو لحق غيره بعض الضرر من تصرفه ، وإذا كان الدين أمره بالأب لا يؤذى ، فإن ذلك متصل بالتدين النفسى ، لا بالمنع القضائى .

وإذا كان القضاء لا يقيد ، فهو أيضا لا يقيد نفسه ، وعلى ذلك لا يلزم الوقف ، لافى حقه ، ولا فى حق ورثته ، وعلى ذلك فالوقف عنده يأخذ حكم الاعارة ، ويجوز جوازها ، كما صرح بذلك صاحب الاسعاف ، إذ قال « الصحيح أنه جائز عند الكل ، وإنما الخلاف بينهم فى اللزوم وعدمه ، فعند أبى حنيفة رحمه الله ، يجوز جواز الاعارة ، فتصرف منفعته إلى جهة الوقف ، مع بقاء العين على حكم ملك الواقف ، ولو رجع عنه حال الحياة جاز مع الكراهة . »

ولقد قال صاحب البدائع إنه يجب وجوب النذر ، عند أبى حنيفة فقد جاء فيه : « لا خلاف بين العلماء فى جواز الوقف ، فى حق وجوب التصدق مادام حيا ، حتى إن من وقف داره أو أرضه يلزمه التصدق بغلة الدار والأرض ، ويكون بمنزلة النذر بالتصدق بالغلة ، »

والتوفيق بين ما ذكره صاحب البدائع ، وما ذكره صاحب الاسعاف أن صاحب البدائع يذكر ذلك الوجوب من ناحية الديانة ، إذا كان الوقف لجهة البر ، وصاحب الاسعاف يذكر الجواز من ناحية القضاء ، وفى كلتا الحالين لا يقيد الوقف المالك عند أبى حنيفة فلا يمنع من التصرفات ، وتمضى على ما يريد ، لأن العين لم تخرج من ملكه ، وله فيها حرية التصرف الشرعية كاملة .

٢٣٥ — وزى من هذا أن أبى حنيفة سار على مبدئه ، وهو حرية المالك فيما يملك ، لا يقيد شىء ، ولا يقيد هو نفسه .

وقد استدلل لرأيه في الوقف ، وهو أنه لا يمنع من التصرف في العين بأدلة من النقل وأدلة من الرأى .

ا — ومن النقل ما رواه الطحاوى عن ابن عباس أنه قال : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بعد ما أنزلت صورة النساء ، وأنزل فيها الفرائض : « نهى عن الحبس ، وأخرج البهيقي عن ابن عباس أيضا : « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما نزلت آية الفرائض « لاحبس عن فرائض الله ، ولا شك أن منع المالك من التصرف في العين وعدم انتقالها إلى الورثة فيه حبس عن فرائض الله .

ب — وقد روى عنه أيضاً أن عمر رضى الله عنه قال في شأن وقفه الذى أمره به النبي صلى الله عليه وسلم : « لولا انى ذكرت صدقتى لرسول الله صلى الله عليه وسلم لرددتها ، فدل هذا على أن الوقف لا يمنع الرجوع ، بل لا يمنع التصرف في العين الموقوفة ، وأن عمر ما امتنع عن الرجوع إلا لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم فارقه على أمر ، فلم يشأ الرجوع فيه ، وفاء للرسول ، وبرابه ، ومحبة وطاعة له .

ج — وإن في حبسه عن التصرف مناقضة للبادئ الفقهية المقررة ، لأن من المقرر فقها قاعدتين .

إحداهما أن الملكية تقتضى حرية التصرف بالبيع والهبة والرهن ، وتنويع الاستغلال ، فكل تصرف يمنع الحرية باطل إذا لم يرد به نص شرعى صريح ، لأنه يفصل اللازم عن الملزوم .

ثانيهما — أن الشيء إذا وقع في ملك أحد ، لا يخرج من ملكه إلى غير مالك . وفي الوقف الذى يمنع التصرف مناقضة لإحدى القضيتين لاحتمال ؛ لأننا إن قلنا إنه باق على ملك الواقف ، كما قال مالك والشعبة الامامية ، كان في ذلك مناقضة للقاعدة الأولى ؛ لأنها ملكية لا أثر لها ؛ وإن قلنا إنه خرج إلى غير مالك كان في ذلك

مناقضة للقاعدة الثانية ولا عبرة بما يقال من أنه خرج إلى حكم ملك الله ؛ لأن الله سبحانه وتعالى يملك كل شيء ، والملكية التي نعرفها هي ما تقتضى حرية التصرف بالبيع والهبة والرهن ، وتنتقل إلى الورثة بحكم الميراث ، وكل هذه أمور لا تنسب لله . فقول أبي يوسف ومحمد إن الملكية في الأوقاف لله كلام مجازى ، وليس فيه حقيقة فقهية ، إلا إذا قيل ان الملكية لله معناها أن الملكية لبيت المال ، ولا نعلم أحداً صرح بذلك ، ولو قيل هذا القول لكان باطلا ، لأن الأوقاف لا تتقيد بمصارف بيت المال ، فكيف يقال : « ان الأوقاف ملك لبيت المال ، أو ملك لله على معنى أنها ملك لبيت المال » . وأيضاً فتولى بيت ليس له حق البيع ، فلا معنى إذن لهذه الملكية .

٢٣٦ — هذه الأدلة التي تساق لاثبات رأى أبي حنيفة الذي خالف به جماهير الفقهاء .

وقد استدل لهم بأدلة كثيرة من الآثار ، منها وقف عمر رضى الله عنه الذي أشار عليه به النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنها وقف سائر الصحابة ، حتى لقد قال في ذلك جابر « لم يكن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذو مقدرة إلا وقف ، ولقد قال الشافعي في الأم :

« لقد حفظنا الصدقات عن عدد كثير من المهاجرين والأنصار ، ولقد حكى لنا عدد كثير من أولادهم وأهلهم أنهم لم يزالوا يلون صدقاتهم ، حتى ماتوا ، ينقل ذلك العامة منهم عن العامة ، لا يختلفون فيه ، وإن أكثر ما عندنا بالمدينة ومكة لكما وصفت ، ولم يزل يتصدق بها المسلمون من السلف ، ويلونها ، حتى ماتوا . وإن نقل الحديث فيها من التكلف . »

ويؤيد كلام الصاحبين بالفقه ، فيقولون : ان خروج الشيء إلى غير مالك أمر قد يقر في الشرع ، كما أقره الشارع في العتق ، فليس العتق إلا اخراجا لعين مملوكة إلى غير مالك .

والحق أن قياس الوقف على العتق قياس غير مستقيم ، لأن الوقف على منطوق

الصاحبين فيه خروج شيء من شأنه أنه يملك ، وطبيعته أن يكون مملوكا ، يجرى عليه البيع والشراء ، والهبة والانتهاج ، إلى غير مالك . أما العتق ففك لغل الرق عن آدمى ، ليس من شأنه أن يملك ، بل الرق أمر عارض له ، والعتق رافع لغله ، راد له إلى أصله ، ففي الوقف اخراج الشيء عن أصله ، وفي العتق رد الشيء إلى أصله ، فلا يقاس ذلك على هذا . .

٢٣٧ — هذا نظر أبي حنيفة إلى الوقف ، وجده غلا يمنع المالك من أن يتصرف في ملكه ، ووجده غير مستقيم الأسس الفقهية ، ووجد آثاراً تؤيد نظره ومهما يكن كلام الفقهاء في هذه الآثار ، فقد كانت راجحة في نظر أبي حنيفة ، لأن روايتها ثقات ، وعقله الحر ، جعله يسيغها أكثر مما عارضها من آثار ، لأنه يتفق مع ما يميل إليه ، وهو إعطاء المالك الحرية المطلقة ، في إدارة ما يملك والتصرف بكل أنواع التصرفات التي يعطيها الشارع إياه ، غير مقيد إلا بالقيود الصريحة المحكمة التي لا تقبل تأويلا ، ولا تخريجا .

٣٣٨ — هذه أبواب من الفقه ترى فيها مع تفرقها ، وتوزع مناحيها ، وتغاير موضوعاتها نسقا فكرياً واحداً يجمعها ، وهو تقدير الحرية الشخصية ما أمكن وتنفيذ تصرفات الحر البالغ فيما يملك ما أمكن التنفيذ ، ليس لأحد عليه من سبيل ما دامت تصرفاته في حدود ملكه وفي شئون نفسه ، ولا سلطان للقضاء عليه فيما يملك .

فالمرأة لها الولاية الكاملة في شأن زواجها ، وإن كان الزواج يمس أسرتها بعار ، كان للأولياء حينئذ سلطان ، فليس للأولياء عندها أمر الإذا تزوجت بغير كفاء ينال الأسرة منه عار .

والسفيه لا يجبر عليه ، لأن له الحرية الكاملة في ماله ، وهو يتحمل تبعات تصرفاته كلها ، إن خيراً أو شراً ، وإن شراً أو فسراً .

ولا يجبر على الدين ، ولا يتصرف فى ماله ، ولكن يجبر على أداء دينه ، بكل وسائل الجبر والا كراه وليس للدائنين ولا للقاضى على ماله حق تصرف قط بل ليس لهم إلا أداء الدين ، والا كراه على أدائه حفظا للحقوق ولا شىء وراء ذلك .

ولا شىء يقيد المالك فى ملكه ، ولو قيد هو نفسه ، لا يتقيد ، لأن حق الملكية ، هو حق التصرف ، فما دام مالكا فهو المتصرف ، ولا ينفصل اللزوم عند الملزوم .

الحيل الشرعية

٢٣٩ - ذكر جل العلماء أن أبا حنيفة أثرت عنه طائفة من الحيل الفقهية كان يفتى بها من يكون في ضيق ، فيخرجه منه بحكم فقهى متفق مع المقرر في الشريعة، ولقد رأينا في المناقب طائفة من هذه المخارج، بعضها في الايمان، وبعضها في غيرها .

ولقد ادعى بعض الناس أن له كتابا في الحيل كان فيه يفتى الناس للتحلل من الأحكام الشرعية ، والقيود الفقهية ، حتى لقد روى أن عبدالله بن المبارك قال : « من كان عنده كتاب الحيل لأبي حنيفة يستعمله أو يفتى به ، فقد بطل حجة ، وبانت منه امرأته ، كما روى عنه أيضا أنه قال : « من نظر في كتاب الحيل لأبي حنيفة أحل ما حرم الله ، وحرم ما أحل الله » .

ولكن ذلك الكتاب لم يعثر عليه ، حتى يدرس ، ونعرف منه مقدار مدى الحيل ، أهي توسعه من ضيق بعض القيود المذهبية ، وتخرج الأحكام في الدائرة الشرعية ، بحيث يكون الدين يسرا لا عسرا فيه ، أم هي خروج على الدين ، وفتح الباب للهروب من الأحكام ، واسقاطها في الدنيا ، من غير أن يقوم بالواجب الشرعى فيها ؟

لم نجد ذلك الكتاب ، ولذلك فقد المصدر الذى يعتمد عليه في معرفة الحيل التى قالها أبو حنيفة ، كما دونها هو .

وان عدم وجود هذا الكتاب ، وما حكينا عن أبي حنيفة من أنه لم يدون كتابا في الفقه ، وأن تلاميذه كانوا يدونون بأشرافه أحيانا - يجعلنا نرجح أنه لم يؤلف كتابا بهذا الاسم ، ويقوى ذلك الترجيح ، ويسقط دعوى التأليف أن عبدالله بن المبارك الذى يرون عنه هذا القول ، كان من تلاميذ أبي حنيفة الذين يقدرونه حق قدره ، وأنه هو الذى بين آراء أبي حنيفة وقيمتها ، ومكانه من الفقه للأوزاعى بالشام ، وأنه مهد للقائهما بدار الخياطين بمكة ومناظرتهما ، كما نوهنا

من قبل ، فحال أن يكون لأبي حنيفة تلك المنزلة في نفسه ، حتى لقد وصفه بأنه-
مخ العلم ، ثم يقول بعد ذلك : « من نظر في كتاب الحيل لأبي حنيفة أحل ما حرم
الله وحرم ما أحل الله ، وإذا كان الأمر كذلك ، فنسبة ذلك القول إليه غير
صحيحة ، وبذلك تنهار دعوى أن لأبي حنيفة كتاباً باسمه (كتاب الحيل) من
أساسها ، لأن تلك الرواية عمادها ، وقد تبين تجافها عن الثابت من القول عن
عبدالله بن المبارك .

٢٤٠ — لم يثبت إذن أن لأبي حنيفة كتاباً في الحيل ، ولكن وجدنا أن لمحمد
تلميذه كتاباً في الحيل ، يغلب على الظن أنه روى فيه ما كان يخرج به ذلك الامام
الأحكام تسهيلاً على الناس ، حتى لا يكونوا في حرج .

وان نسبة هذا الكتاب إلى محمد رضى الله عنه ، قد أثير حولها الشك منذ العصر
الأول ، عصر تلاميذ محمد نفسه ، فأبو سليمان الجوزجاني ينكر نسبة ذلك الكتاب
إلى محمد رضى الله عنه ، ويقول : « من قال إن محمداً صنف كتاباً سماه الحيل
فلا تصدقه ، وما في أيدي الناس ، فانما ما جمعه وراقوا بغداد ، وان الجهال ينسبون
إلى علمائنا رحمهم الله ذلك على سبيل التعيير ، فكيف يظن بمحمد رحمه الله أنه
سمى شيئاً من تصانيفه بهذا الاسم ، ليكون عوناً للجهال على ما يقولون ،^(١)

وأبو سليمان هذا أحد تلاميذ محمد رضى الله عنه ، فاذا أنكر أن يكون لمحمد
كتاب بهذا الاسم ، فلانكاره مكان من الاعتبار ، ولكن تلميذاً ثانياً لمحمد من
رواة كتبه الذين لهم مكانة ، هو أبو حفص يروى ذلك الكتاب ، وينسبه إلى
أستاذه ، ويقول انه من تصنيفه وتأليفه ، ويرجح السرخسى ذلك . ويقول
انه الأصح ،^(٢)

وليس لنا أن نخالف شمس الأئمة في ترجيحه صحة النسبة ، بيد أن في النفس
شيئاً ، من أن يشك أحد تلاميذ محمد في صحة النسبة إليه ، ويحسب أنها من جمع

(١) المبسوط للسرخسى ج ٣٠ ص ٢٠٩ .

(٢) الكتاب المذكور .

الوراقين ببغداد وان كان الذي رجح النسبة تلميذا محمد أيضا، ونحن في حاجة إلى تمحيص الحق فيها .

لقد استبعد أبو سليمان أن يكون لمحمد تصنيف بهذا الاسم ، ولو أنه اكتفى بذلك لقلنا إن أبا سليمان ينكر أن تكون التسمية قد وضعها محمد ؛ وعندنا ذلك لكون لنا أن نقول إن مجموعة المعلومات صحيحة النسبة ، ولكن التسمية وجدت من بعده ، فأبو حفص لما رأى تلك الطائفة من المسائل يصحح أن يطلق عليها ذلك الاسم في نظره أطلقه عليها وسماها به ، ولكن أبا سليمان يحسب أنها من جمع الوراقين ، فليس لنا حينئذ إلا أن نقول إن الوراقين ببغداد جمعوا ذلك ، كما قال أبو سليمان ، ووجدوه منسوباً للامام محمد ، فاستوثقوا من تلك النسبة بأن عرضوا ما جمعوا على أحد تلاميذه وهو أبو حفص ، فأقره ، واتفق مع ما رواه هو عن شيخه ، فكان بذلك من مروياته وهو الثقة الأمين في النقل عن شيخه ، وفي ذلك التخريج والتوفيق بين أقوال تلاميذ الامام محمد ما تطمئن النفس به بعض الاطمئنان

٢٤١ — أثر كتاب الحيل عن محمد ، وقد علمت ما قيل في نسبه إليه ، وانتهينا إلى ترجيح الصحة ، وقد عثر على كتاب الحيل هذا منفردا ، ووجدناه فيما يخصه الحاكم الشهيد في السكافي ، وشرحه السرخسي في مبسوطه ، ومهما تكن نسبة الكتاب ، فما فيه من المعلومات يكشف عن نوع الحيل الذي كان رائجا بين أصحاب أبي حنيفة ، ويكشف عن طريقة المخرج التي كان يسلكها أبو حنيفة ، وتلقاها عنه تلاميذه ، وتدارسوا المسائل على نحوها ، وكذلك أثر كتاب في الحيل للخصاف وهو أوسع من كتاب محمد ، وأكثر مسائل ؛ وهو يبين وجه التحايل في أنواعها فدراسة ما اشتمل عليه الكتابان تكشف عن منهج أبي حنيفة في الحيل ، ونوعها ، وهي تحلل ما حرم ، أم تسهل ما كلف العبد ، وأهي بيان التوسعة في الشريعة والاحتياط للحقوق فيها ، أم هي ذريعة لأهمال مقاصد الشارع بظواهر الأعمال ؛ وبعبارة أدق وأعم ، دراسة هذين الكتابين تكشف عن معنى الحيلة عند أبي حنيفة ومداهما .

٢٤٤ — وقبل أن نتجه إلى تعرف ما اشتمل عليه هذان الكتابان، أو المأثور من حيل أبي حنيفة بوجه عام نبين ما تطلق عليه كلمة حيلة في عرف الفقهاء متقدميهم، ومتأخريهم .

يقسم ابن القيم ما تطلق عليه كلمة حيل عند الفقهاء إلى ثلاثة أقسام :
 (القسم الأول) الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو محرم في نفسه ، بأن يأخذ الأمر شكل الأمور الشرعية ، وتنطبق به عليه النصوص في ظاهر الأمر ، والمقصود التوصل إلى ارتكاب محرم ، كالخيل على أخذ أموال الناس بالباطل ، وكالخيل لجعل ماليس بشرعى لابسا المظهر الشرعى ككساح المحلل ، وكبيع العينة وكاحتيال المرأة على فسخ نكاحها بأن تدعى أنها لم تأذن للولى ، وقد كانت وقت العقد بالغة عاقلة ، وكاحتيال البائع على فسخ العقد بادعاء أنه لم يكن مالكا وقت العقد ، ولم يأذن المالك بالعقد ، وقد قال ابن القيم في هذا القسم : « هذه الخيل وأمثالها لا يستريب مسلم في أنها من كبار الأثم وأقبح المحرمات ، وهى من التلاعب بدين الله ، واتخاذ هزوا ، وهى حرام في نفسها لكونها كذبا وزورا ، وحرام من جهة المقصود بها ، وهو ابطال حق واثبات باطل . »

وكل حيلة تكون وسيلة لابطال حق تكون حراما ، ولو كانت الوسيلة حلالا في ذاتها ، ولكن الحيلة قد تكون محرمة في ذاتها ؛ لأنها كذب وزور ، ولكنها الطريق الوحيد لاثبات الحق ، ورد الباطل ، كمن ينكر حقا قد لزمه ، ولا طريق لاثباته إلا بالبينة ، ولا بيينة تشهد ، فليجأ إلى الزور ، فهل هذه الحيلة تعتبر جائزة ، إذ يكون المقصود حلالا والوسيلة حراما ، فتحل لمشروعية المقصود ولا لتجاء من عليه الحق إلى الباطل ؟ لقد أجاب عن ذلك ابن القيم بقوله : « هذا يأثم على الوسيلة دون المقصود . وفي مثل هذا جاء الحديث « أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك »

(القسم الثانى) أن تكون الحيلة مشروعة وما تفضى إليه أمر مشروع ، وقد وضعت الوسيلة فيها للغرض المقصود منها ظاهرا ، وهى تشمل كل الأسباب

الشرعية التي وضعها الشارع ، وجعلها سبيلا إلى مقتضياتها الشرعية ، والحيلة في هذه الدائرة تكون باتخاذ الأسباب الشرعية ، وسيلة إلى الكسب الحلال ، بأقصى درجاته ، وأبعد غاياته ؛ وهي من التدبير الحسن الذي يحمده فاعله ولا يذم ، ومن أفتى بشيء فيها ، فقد أفتى بما هو حلال خالص الحل ، وعندى أن هذا لا يعد من الحيل على حد تعريف الفقهاء .

(القسم الثالث) أن يحتمل على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة إلى ذلك ، بل وضعت لغيره ، فيتخذها طريقا لهذا المقصود الصحيح ؛ أو تكون قد وضعت له ، ولكن تكون خفية لا يظن لها . والفرق بين هذا القسم والذي قبله أن الوسيلة في الذي قبله نصبت مفضية إلى مقصودها ظاهرا فسالسالكها سالك للطريق المعهود ، والطريق في هذا القسم نصبت مفضية إلى غيره ، فتوصل بها إلى ما لم يوضع له . . أو تكون مفضية إليه ، ولكن بخفاء ، ومثال ذلك أن يستأجر شخص داراً لمدة سنتين ، ويخشى أن يغدر به المؤجر في أثناء المدة ، فيحاول فسخ الاجارة بطرق غير محللة كان يظهر أنه لم تكن له ولاية الاجارة ، أو أن العين كانت مؤجرة لغيره قبل اجارته ، فالاحتياط لهذا أن يضمه المستأجر درك العين المستأجرة ، فاذا استحققت أو ظهرت الاجارة فاسدة ، رجع عليه بما قبضه منه (١) .

٢٤٥ — ومن أى نوع حيل المتقدمين من أئمة المذهب الحنفي ؟ لنعرف نوع التحايل الذى يصح أن ينسب إلى أبى حنيفة ، ويعتبر أولئك الصحاب قد تلقوا عنه ذلك المنهاج من الفقه ، أو اقتبسوه من طريقته ، أهو من النوع الذى يعد هدما لمقاصد الشارع فى التحليل والتحریم ، وتفويتا للغاية السامية التى یرمى إليها الشرع الاسلامى فيما یرشع من أحكام وما يكلف من تكلیفات ، أم هو من نوع تسهیل هذه المقاصد ، وتيسيرها ، وتبيين الطرائق للوصول إلى الحقوق الشرعية من غير أن تقف القيود والشروط الفقهية فى سبيلها ، أو تصعب الوصول إليها

في بعض الأحوال وتكون الحيل في هذه الحال من قبيل رفع ماقد يترتب على تنفيذ بعض الشروط الفقهية المذهبية تطبيقاً دقيقاً من ظلم ، أو ضياع للحقوق ، فتطبق الشروط ، وتنفذ الحقوق ، من غير شطط ، ولا مجاوزة لهدى الاسلام ؟ .

ان الدراسة الفاحصة العميقة لكتاب الخيل والمخارج للخصاف ، ولكتاب الخيل لمحمد تنتهى بأن حيل أئمة المذهب الحنفي من النوع الثاني ؛ لامن النوع الأول، فهي من القسم الثالث في الأقسام التي ذكرها ابن القيم وبينها أنفاً ، يحتمل بها على التوصل إلى الحق ، أو على دفع الظلم بطريق مباحة ، لم توضع موصلة لذلك ولكن قصد بها ذلك التوصل .

٢٣٦ — وقبل أن نخوض في تقسيم هذه الحيل المأثورة ، نذكر ملاحظة لاحظناها ، وهي تزكي ماقررناه ، وتلك الملاحظة هي أننا لم نجد حيلة في باب من أبواب العبادات في هذين الكتابين ، إلا حيلة واحدة في الزكاة سنذكرها ، وإن إبعاد العبادات عن نطاق الحيل في المأثور عن أولئك الأئمة الأعلام ليدل على أنهم لم يقصدوا بحيلهم مدافعة مقاصد الشرع ، والاستمسك بظاهر من التكليفات، إذ أن العبادات أساسها النيات ، وهي بين العبد وربّه فهو الذي يحاسب عليها، وهو العليم الخبير ، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض ، قد أحاط بكل شيء علماً ، فالحق في العبادات بين العبد والرب ، وهو المجازى عليها بما تطوى النفس من نيات ، فمن كانت هجرته لله ورسوله ، فهجرته لله ورسوله ، ومن كانت هجرته لامرأة ينسكحها أو دنيا يصيبها ، فهجرته لما هاجر إليه .

أما الحيلة التي أثرت في الزكاة ، فهي أيضاً من باب تحرى الأحق في الأمور ؛ والمقاصد السامية فيها ، وهي إذا كان شخص مديناً لآخر ، ولم يجد الدائن أحق بالزكاة من هذا المدين ، ووجد أن زكاة ماله أن يترك دينه عليه له صدقة ، ولكنه يجد بعض الشروط الفقهية تقف محاجزة بينه وبين غرضه الذي يتفق مع مقاصد الشرع ، ولا ينافيها ، وذلك الشرط هو أن ينوى زكاة المال عند تسليم الفقير

المستحق ، ولم تسكن ثمة هذه النية لأنه لا تسليم ، وقد ذكر الخصاص الحيلة في ذلك فقال :

« رأيت رجلا له مال على فقير ، فأراد أن يتصدق بماله على غريمه ، ويحتسب ذلك من زكاته ؟ قال لا يجوز ذلك من الزكاة . قلت فما الوجه في ذلك ؟ قال الوجه في ذلك أن يعطيه مقدار ماله عليه من الدين ، ويحتسب ذلك من زكاته ؛ فإذا قبضه الغريم ، فإن قضاء إياه عما عليه من الدين ، فلا بأس بذلك ، ويجزئه ما دفع إلى الغريم أن يحتسبه من زكاته ، قلت فإن كان الطالب ، له شريك (أعنى الدائن) ، تخاف أن يشركه شريكه ، فيما يقبض الغريم من الدين ؟ قال فالوجه في ذلك أن يهب الغريم لصاحب المال بقدر حصته مما عليه ، ويقبضه ثم يدفع إليه . ويحتسب بذلك من الزكاة ، فيجزئه ذلك ، ثم يبرئه من حصته في الدين ، فيبرأ . ولا يشركه شريكه (١) . »

٢٤٧ — هذه ملاحظة عابرة أبديناها لنؤكد بها أن الحيل عند أئمة المذهب الحنفي الأولين ، لم يقصدوا بها إسقاط تكليف ، ولا العمل على أن تكون الأعمال تطبق عليها الأحكام الشرعية في ظاهرها ، وفي معناها ونيتها تكون مناقضة لمقاصد الشريعة وهاذمة للغاية السامية والحكمة من مشروعيتها .
وان الدراسة الفاحصة الضابطة للحيل المأثورة في كتاب محمد ، والخصاف

(١) الحيل والمخارج للخصاف ص ١٠٣ طبع شاخت بألمانيا ، ومعنى القسم الأخير أنه في حالة الشركة بأن كان الدين الفقير مدينا لائنين ، شركاء في هذا الدين فانه إذا أعطاه الزكاة بمقدار حصته في الدين ، وفي الدين تلك الحصنة يشركه الشريك في الاستيفاء ، فالحيلة ألا يعطى المدين المقدر وفاء ، بل يعطيه هبة ، والدائن يبرئ بعد ذلك .

ولقد ذكر الخصاف حيلتين أخريين في الزكاة : أولهما إذا أراد أن ينفق الزكاة في كفن ميت ليس له مال ، ولا عند ذويه مال ، فانه لا يصح لعدم توافر الشرط وهو التسليم والحيلة أن يعطى الزكاة لأهله ، ثم ينفقونها هم في التكفين — ثانيهما — ان الزكاة لا تسقط إذا أتقن المقدار الواجب عليه في بناء مسجد لعدم شروط التسليم ، ولكن ان أعطاهم فقراء تلك الناحية وبنوا المسجد بها أجزاء عنه ، ويحتاط الخصاف فيقول . « ان نظر إلى فقراء تلك الناحية ، فأعطاهم ، فأخذوا فبنوا به المسجد فلا بأس ، ولا يدفعه إليهم فلبناء ، بل يقول هذه صدقة عليكم ، فيجزئه . »

تنتهى بنا إلى أن يضبط هذه الحيل في أقسام أربعة : (القسم الأول) في الإيمان وأكثره في إيمان الطلاق ، و (القسم الثاني) في توجيهات من المفتى لمن يستفتيه في العقود ؛ الغرض منها الاحتياط لنفسه بكل أنواع الضمانات لسكيا تضييع حقوق له في المستقبل ، أو لسكيا تقع به مضار بسبب العقد . و (القسم الثالث) التوفيق بين مقاصد العاقدين المشروعة التي لا اثم فيها ، وبين ما يشترطه الفقهاء لصحة العقود وما يقرونه من شروط ، وما لا يقرون . و (القسم الرابع) بيان الطريق للوصول إلى الحقوق الثابتة ، ولكن يحول بينها وبين الأزام بها بعض قواعد شرعية تثبت لحماية المبادئ المقررة في الشريعة ، ولمنع عبث الناس بالأحكام الشرعية .

٢٤٨ — أما القسم الأول ، وهو الخاص بالإيمان ، فالحليل الخاصة به ، كثيرة منها ما هو ثابت بالرواية عن أبي حنيفة نفسه ، والغرض منها إيجاد سبيل شرعى للتحلة من الإيمان ، إذا كان في الأصرار حرج شديد ، إذا لم يبحث عن حيلة شرعية تجل بها الإيمان ، وذلك لأن الإيمان في كثير من الأحيان قد تدفع إليها نوبة غضب جامحة ، فيقسم بالإيمان المغلظة ألا يفعل كذا ، أو يفعل كذا ، فإذا سكن من فورة الغضب كان في حرج شديد ، فأما الحنث في اليمين ، وقد تكون طلاقا ، ويمين الطلاق عند فقهاء المذاهب الأربعة معتبرة ، وفي إمضائها خطر الفرقة ، وفي عدم اعتبارها العشرة المحرمة في نظرهم ، فكان الفقيه الذى يبين وجه الحيلة لتحلة هذه اليمين لا يهدم مقصدا من مقاصد الشارع ، ولكن يفرج كربة ، ويقلل عثرة لمؤمن ، ويوسع ضيقا ، ويدفع حرجا ، فكانت الحيلة مشروعة ، وأمرنا مستحسنا .

ولنضرب لذلك مثلين : (أحدهما) فيما يعم إيمان الطلاق وغيرها ، والثانى خاص بإيمان الطلاق ، فمن الأول ماجاء في كتاب الحيل لمحمد رضى الله عنه أنه لو حلف شخص ألا يشتري ثوبا من فلان ، ثم أراد أن يشتريه من غير أن يحنث في اليمين ، فإنه يوكل شخصا يشتريه له ، فإنه في هذه الحال لا يحنث ، لأن العقد يضاف إلى الوكيل في البيع والشراء ، وحقوق العقد ترجع إلى الموكل ، والعرف ينصرف في الشراء والبيع إلى من يتولى العقد ، والإيمان تفسر على حسب العرف ، ويقيد

تفسيرها به ، فكانت يمينه منصبة على حال تولية العقد بنفسه ، ولا يشمل تولى غيره العقد بالنيابة عنه .

ومحمد في هذه الحال كان حريصا كل الحرص على ألا تكون حيلته هذه لعبا باليمين ، أو عبثا في تفسير ألفاظها ، ولذلك يقرر أنه إذا كان الحالف ممن لا يتولى البيع والشراء بنفسه عادة وعرفا كالخليفة والوالي ، فإنه يحنث ، ولو اشترى وكيله ؛ لأن يمينه تنصب على شراء وكيله .

ولقد حكى أن الرشيد سأل محمدا رحمه الله عن هذه المسألة ، فقال « أما أنت فنعم ، يعني إذا كان لا يباشر العقد بنفسه ، فجعله حائثا بشراء وكيله له ^(١) . وفي هذا نرى أن الحيلة ما كانت لجعل الأمر يسير على حكم الشارع في ظاهر الأمر فقط ، بل انها تتجه أيضا إلى المقصود .

(وثانیهما) من الحیل الخاصة بأیمان الطلاق ذلك ما روى من أن أبا حنيفة « سئل عن رجل قال لامرأته أنت طالق ثلاثا ان سألتني الخلع ولم أخلعك ، وحلفت المرأة بعثت مالمالكها ، وبصدقة مالها أن تسأله الخلع قبل الليل ، هذا هو السؤال ، وفيه ترى المرأة والرجل قد اندفعا في القول فهو يحلف بالطلاق الثلاث إن سألته الخلع ولم يخلع ، وهي تعلق بمالكها وصدقة أموالها كلها ان لم تسأله الخلع قبل الليل !! إن الطلاق البائن لا محالة واقع ، أو عتق المالك كلها ، والصدقة بالمال كله ، كلا الأمرين صعب ، عندئذ يعمل أبو حنيفة الحيلة ، لأقالة هذه العثرة من غير اثم ولا منافاة لمقاصد الشرع ، فيقول للمرأة : « سليه الخلع ، فتقول المرأة لزوجها : « إني أسألك الخلع » فيقول لزوجها قل لها : « قد خلعتك على ألف درهم تعطينيها ، فقال الزوج ذلك ، فقال أبو حنيفة : قولي : لا أقبل ، فقالت لا أقبل فقال أبو حنيفة : « قومي مع زوجك ، فقد بر كل واحد منكما في يمينه ، ولم يحنث ، ^(٢) .

(١) المبسوط للرخي ج ٢٠ ص ٢٣٢ .

(٢) الحيل والمخارج للنصاف ، طبع شاخت بألمانيا ص ٢١٦ .

وترى من هذا أن وجه الحيلة لم يتجاوز تنبيههما إلى أقل ما تنطبق عليه الألفاظ الواردة في اليمين، ولا يتنافى مع غرضهما، وفي هذا التنبيه قد يسر الأمر عليهما، وفرج كربتهما، وأبقى الأسرة لاتعبث بها جوارح الغضب، والآراء الفقهية المضيقمة.

٢٤٩ — والقسم الثاني مما أدرجه العلماء تحت عنوان الخيل، وذكره بين آحادها أن يبين الفقيه عند الأقدام على عقد ما يذكره العاقد من الشروط ليجتاط لأمور مترتبة على العقد، وهي من أحكامه، وقد يستخدمها الطرف الآخر سيلا للعبث به، وإضراره.

ولنذكر لذلك مثلين يستبين منهما كيف كانت الأوجه التي يذكرها أئمة المذهب الحنفي من الشرع غير متجانفة لأثم.

أحد المثالين في الاجارة، ذلك أنه من المقرر في الفقه الحنفي أن الاجارة تفسخ بالأعذار، وتوسعوا في معنى الأعذار جدا، حتى اتسع ذلك المبدأ لبعض الذين يعشون بحق الفريق الآخر، ويعمدون إلى إضراره، فكان بعض الذين يقدمون على عقد الاجارة يجتهدون في الاحتياط لأنفسهم، لكيلا يقدم العاقد على طلب الفسخ لعذر إلا إذا في ضرورة تلجئه لذلك الفسخ، وقد ذكرت الحيلة لذلك في كتاب الخيل، وهي أن تجعل الأجرة في المدد الأولى للعقد قليلة، وفي المدد الأخيرة كبيرة، فتلا إذا كان العقد لمدة ثلاث سنوات مثلا تجعل أجرة السنة الأولى عشرين، والسنتين الأخيرتين مائتين مثلا، ففي هذه الحال لا يقدم المؤجر على طلب الفسخ لعذر، إلا إذا كان في حال ضرورة ملجئة، أو قرينة منها، لأن ارتفاع الأجرة في السنتين الأخيرتين يغريه بابقاء العقد إلى نهاية المدة، فلا يفسخ إلا إذا كان ثمة سبب موجب يدفع ذلك الأجراء، ويزيل أثره من النفس.

ولكن قد ذكر المبسوط أنه قد يرفع الأمر إلى بعض القضاة الذين يأخذون برأى ابن أبي ليلى وهو أن الأجرة مهما يكن توزيعها على المدة في أثناء إنشاء العقد فانها توزع على المدد كلها بمقادير متساوية، فلا يكون في هذه الحيلة فائدة، والأحوط أن تجعل على صفتين صفقة بالمدد الأولى بأجر قليل، وصفقة في المدد

الأخيرة بأجر كبير (١) ، فان فسخ في الأولى كان الضرر عليه ، ولا ضرر على المستأجر ، وكذلك إن فسخ في الثانية .

المثال الثاني — أن يطلب شخص إلى آخر أن يشتري دارا لنفسه ، ويعدده بأنه إذا تم الشراء يشتريها منه بربح يرغب في مثله بأن يقول له اشتريها ، وثمنها ألف ، وإن اشتريتها ، فسأشتريها منك بألف وخمسمائة ، وليس للأمور رغبة في ذات الشراء ، وله عنه غناء ، ويخشى إن اشتراها لنفسه يبدو لمن أمره بالشراء ألا يشتري ، فتبقى الدار ملسكه ، وليس له رغبة في ذلك ، ولا يرى فيها ما يدر عليه الخير ، فذكروا أن وجه الحيلة في الاحتياط لنفسه ، أن يشتريها من مالكها على انه بالخيار مدة معلومة (٢) ، ويكون له بذلك في مدة الخيار الحق في أن يبيعها ، فان اشتراها في المدة بت البيع ، وتم له الربح ، والخلاص من الدار ، وإن لم يشتتر الأمر في أثناء مدة الخيار فسخ البيع ورضى من الغنمة بالسلامة .

هذا هو القسم الثاني ، ولا ترى فيه تعطيلا لقصد من مقاصد الشارع ، ولاهدما لمبدأ من مبادئه ، ولكن ترى فيه إرشادا لما يكون فيه محافظة على حقوق الشخص من أن يعبث بها في المستقبل ، وليس ذلك الارشاد إلا تطبيقا للأحكام الفقهية المقررة في العقود في أفق عملي ، وبيانا للطريق الذي ينتفع به الناس من هذه المقررات .

٢٥٠ — أما القسم الثالث من الحيل ، وهو الحيل الذي يقصد بها الجمع بين بعض المقاصد الشرعية ، وأحكام العقود التي ينص عليها الفقهاء في المذهب الحنفي ، فذلك لأن الشروط التي يميز الفقهاء اشتراطها في العقود محدودة ، مرسومة في دائرة قد تضيق عن بعض الحقوق التي يرغب فيها بعض العاقدين ، ولو شرطوا شروطاً لصياتها لفسد العقد أو ألغيت ، ولم يلتفت إليها ، فكان الأئمة الأولون في ذلك المذهب يذكرون وجه الحيلة لمن يكون لهم رغبة في اشتراط شرط ، والفقهاء لا يقره ولكن الاحتياط يوجب التزام مؤداه ، ولنضرب لذلك مثالا .

(١) المبسوط ج ٣٠ ص ٢١٦

(٢) المخارج والحيل للخصاف ص ١٩٢

أحدهما — رجل يريد أن يدفع ماله لآخر مضاربة^(١)، ولكنه لا يؤمن أن يعيث صاحب العمل بالمال معتمدا على أنه أمين، والأمين لا يضمن، وشرط الضمان في العقد شرط غير صحيح، فيكون الشخص بين أمرين، إما ألا يضارب، وفي ذلك ضرر به، وضرر بالآخر، إذ فيه حرمان لتفهما، وإن قدم المال من غير ضمان كان ماله عرضة للضياع، فقالوا إن وجه الحيلة في هذه الحال أن يقرضه رب المال المال إلا درهماً ثم يشاركه بذلك الدرهم فيما أقرضه، على أن يعمل، فما رزقهما الله تعالى من شيء، فهو بينهما على كذا، وهذا صحيح، لأن المستقرض بالقبض يصير ضامناً للمقرض متملكاً، ثم الشركة بينهما مع التفاوت في رأس المال صحيحة، فالرجح بينهما على الشرط، كما قال على رضى الله عنه، الرجح على ما اشترط، والوضعية على رب المال، ويستوى إن عملا جميعاً، أو عمل به أحدهما، فربح، فإن الرجح يكون بينهما^(٢) .

هذه حيلة لضمان المضارب رأس المال، وهو أمر يقرر الفقهاء أنه غير جائز، وأن اشتراطه غير صحيح، ولكن قد تمس إليه الحاجة، فكانت هذه الحيلة عند الحاجة والضرورة، وما كان الحكم بعدم الضمان أمراً منصوصاً عليه في كتاب أو سنة، وإنما هو أمر اجتهادى للمصلحة، فإذا كانت المصلحة الخاصة بين العاقدين في الضمان، فلماذا لا تعمل الحيلة لأجازته، ولقد كنا نود أن يجيز الفقهاء اشتراط الضمان، ولكنهم لم يجيزوه لتسير قواعدهم على اطراد؛ وهكذا اضطروا لهذه الحيلة الشرعية .

المثال الثاني — في الصلح إذا اشترط ضمان شخص معين لبدل الصلح قد يقبل، وربما لا يقبل، فإن هذا الشرط يفسد الصلح لما فيه من غرر، وذلك لأن الصالح مبادلة، وعقود المبادلات تفسدها الشروط التي يكون لأحد العاقدين منفعة فيها،

(١) عقد المضاربة عقد شركة يجعل المال على شخص، والعمل على الثاني على أن يكون الربح بينهما معلوماً على سبيل الشيوخ، وما ينقص من رأس المال، فعلى صاحبه .

(٢) المبسوط للرخسى ج ٣٠ ص ٢٣٨ .

وفيها غرر ، وقد اضطروا أن يوجدوا حيلة لذلك إذا مست الحاجة إليه ، وذلك أن يكون الكفيل حاضراً ، فيضمنه ، لأنه لا يصح العقد مع هذا الشرط لوجود الغرر فيه ، وهو أنه لا يدري أيضمن الكفيل أم لا يضمن ، فإذا ضمنه فقد انعدم معنى الغرر ، وإن لم يكن حاضراً ، فالحيلة أن يصالحه على أن فلانا إن ضمن المال فالصالح تام ، وإلا فلا صلح بينهما فإذا كان العقد بهذه الصفة كان تمام الصلح بقدر ما ضمن ، ولا يبقى غرر إذا ضمن ، (١) .

وهكذا تجد هاتين الحيلتين كانتا للتخلص من بعض قيود العقود الاستنباطية التي لا تكون متفقة مع المصلحة والحاجة في بعض الأحوال ، فتضطر الحاجة إلى التحايل ، لكي يكون العقد متفقاً معها ، وغير مفوت مصلحة ولا غرضاً مشروعاً

٢٥١ — القسم الرابع — أن تكون الحيلة للالتزام بحق تحول القواعد الفقهية دون ثبوته ، وإذا كان الحكم الديني والخلقى تابعاً للمقاصد والأغراض ، فالحيلة في هذه الحال تكون هي الأمر الديني الخلقى الفاضل ، لأنها تكون لتوصيل الحق إلى أهله وللحيلولة دون ضياعه ، ولنضرب لذلك ثلاثة أمثلة :

المثال الأول — أنه من المقرر الثابت أن المريض مرض الموت لا ينفذ إقراره لو ارثه بدين إلا بأجازة الورثة ، فإذا كان لزوج أو لأحد من سائر ورثته دين حقيقي ، ولا سبيل لإثباته إلا بالإقرار ، والورثة ربما لا يجيزونه ، أو في الغالب لا ينفذونه ، فالأمر حينئذ يؤدي لا محالة إلى ضياع حق الوارث ، وإلى موت المريض ، ودمته مشغولة بهذا الدين ، وهو مسئول عنه أمام الله ، وفقه الفقهاء يحل بينه وبين براءة ذمته ، بأداء الحق إلى أهله ، ولبراءة ذمته ، إما أن ينقض الفقهاء قاعدتهم ، وقد وجدت للاحتياط للورثة ، حتى لا يؤثر بعضهم على بعض بأكثر مما قسم الله سبحانه وتعالى ، ووقوع ذلك كثير من المرضى ، فنقضها هدم لذلك الاحتياط الذي لا بد منه لحماية نظام الميراث ، فلم يبق إلا أن يعمل الأئمة الحيلة

(١) المبسوط ج ٣٠ ص ٢٢٤ . وهذا المذكور نص عبارته . ويجب أن تقرر لكي يستقيم الكلام مع القواعد العامة للعقد أن العقد لا يوجد له قبل تحقق الضمان لأنه معلق وعند حضور الضامن ينشأ العقد والضمان بصيغة جديدة

ليثبت الحق الذى يخشى عليه الضياع ، ولتبرأ ذمة المريض أمام الله ، ويحمى فى الوقت نفسه نظام الميراث الذى شرعه الله سبحانه وتعالى .

والحيلة فى ذلك قد ذكرها الخصاص فى كتاب الحيل والمخارج ، ونصه : « ان كان لامرأة المريض عليه دين مائة دينار أو أكثر . الحيلة فى ذلك أن تأتى المرأة . برجل تثق به فيقر المريض ، ويشهد على نفسه أن امرأته كانت وكلته بقبض مائة دينار كانت لها على فلان هذا ، وأنه قبض ذلك لها من فلان هذا ، فإذا أشهد على نفسه بذلك لم يقبل اقراره للمرأة بهذا لتأخذه من ماله ، ولكن للمرأة أن ترجع بذلك على الرجل الذى أقر المريض أنه قبض ذلك منه ويرجع الرجل على الميت بما أقر بأخذه للمرأة منه ، لأنه يقول قد أقر الميت أنه أخذ منى ما كان لهذه المرأة ، ولم أبرأ بقوله ، وقد رجعت به المرأة على ، فلي أن أرجع به فى ماله ، فيكون ذلك له ، فان خاف هذا الرجل أن تلزمه يمين فى ذلك ، ينبغى للمرأة أن تبيع من هذا الرجل ثوبا بهذه المائة ، فان لزمته فى ذلك يمين ، كان قد حلف باراً (١) .

وترى من هذا المثال أن الحيلة كانت للوصول إلى الحق ، وقد حالت دون الوصول إليه القواعد الفقهية التى استنبطت للاحتياط لحق الورثة ، ولمنع المريض من أن يقسم التركة قسمة ضيزى ، بدل قسمة الله العادلة .

المثال الثانى — امرأة طلقها زوجها ، ولها عليه دين بغير بينة ، خلف مالها عليه حق ، فأرادت أن تأخذه منه ، وفى هذا السبيل احتالت فأنكرت أن عدتها قد انتهت ، حتى تمضى مدة تأخذها من النفقة الزائدة ما يعادل الدين ، فأقر أئمة المذهب الحنفى ذلك الاحتيال ، وقالوا : « يسعها ذلك ، لأنها لو ظفرت بجنس حقها كان لها أن تأخذه بغير علمه ، فكذلك إن تمكنت من الأخذ بهذا الطريق ، وهذا لأن هذا الزوج ، وان كان يعطيها بطريق نفقة العدة ، فهى إنما تستوفى بحساب دينها ، ولها حق استيفاء مال الزوج بحساب دينها ، على أى وجه كان منه ، فان حلفها القاضى على انقضاء عدتها ، خلفت تعنى به شيئاً غير ذلك وسعها ، وقد بينا أنها

متى كانت مظلومة تعتبر نيتها، فاذا حلفت ما انقضت عدة، تعنى بها عدة غيرها وسعها ذلك (١).

وترى من هذا أيضا أن الحيلة كانت للوصول إلى الحق، لا لتضييع حق غيره. المثال الثالث — وهو مما يروى في كتب المناقب وغيرها عن أبي حنيفة رضى الله عنه، وهو من قبيل التحايل على اختيار الأنسب والأوفق، والأليق، والأكثر ملاءمة مع أحوال الأسرة، وتنظيم العلاقة بين آحادها، فقد روى الخصاصف أنه قد سئل أبو حنيفة عن أخوين تزوجا أختين، فزفت امرأة كل واحد منهما إلى الآخر، فدخل بها، ولم يعلموا بذلك، حتى أصبحوا... فقال أبو حنيفة يطلق كل منهما امرأته تطليقة، ثم يتزوج كل واحد المرأة التي دخل بها ساعة يطلقها زوجها (٢).

٢٥٢ — هذه هي الأقسام التي هدانا إليها تتبع الحيل المختلفة في كتابي محمد والخصاف، وهذه أمثلة تعطى للقارىء صورة واضحة لها، لا يحاولون أن يهدموا بها قاعدة من قواعد الفقه، بل ليرشدوا الناس إلى أحسن طريق لتطبيقها، وتيسير الأمور على من يكون في ضيق من قيودها، ولتبيين طريق الوصول إلى الحق، إن كانت القواعد تحتاجه دونه.

ولم يقصد الذين نهجوا في الفقه الحنفي منهج الحيل الذي ابتدأ به أبو حنيفة هدمًا لمقاصد الشارع، بل معاضدتها بحيلهم ومناصرتها، وقد رأيت فيما سقنا من أمثلة، كيف كان أبو حنيفة ومن تبعه يتحرون أن يكونوا في حيلهم مسهلين لمقاصد الشارع لا أن يكونوا محاربين، وتسهيل الأحكام الشرعية مما يتفق مع أغراض الإسلام، لأنه يسر لاعتساره.

٢٥٣ — ولقد وجدنا خلافا بين أبي يوسف، ومحمدا في جواز الحيلة لتفويت

(١) المبسوط ج ٣٠ ص ٢٣٨. والجزء الأخير يشير إلى أن المقرر في باب الحلف أن من حلف بنوى شيئا غير الظاهر بين يدي القضاء لا يأثم إن كان مظلوما، ويأثم إن لم يكن كذلك، لأنه يضع حق غيره، والمظلوم يسعى في رفع الظلم عنه.

(٢) الخيل والمخارج ص ٩١.

الشفعة على الشفيح ، ولم يذكرها لأبي حنيفة رأيا في ذلك ، ولنذكر الرأيين اللذين رويهما ، ومنهما تعرف كيف كان الذين تلقوا منهاج الحيل عن أبي حنيفة يتحرون كل التحرى في أن تكون الحيلة غير مفوتة غرضا من أغراض الشارع ، وإلا ما أثير ذلك الخلاف حول جواز الحيلة في الشفعة .

يقول أبو يوسف إن التحايل لاسقاط حق الشفيح في الشفعة ، أو لاضعاف رغبته بذكر ثمن كبير يعلنانه ، والتمن الحقيقي يخفيانه — لأبأس به إذا كان ذلك قبل الشفعة . أما محمد فقد قال ان ذلك مكروه أشد الكراهة .

ووجهة محمد في قوله ظاهرة ، لان من يتحايل لاسقاط الشفعة انما يتحايل لاسقاط أمر شرعه الله سبحانه وتعالى ، وذلك لا يجوز ، ولأن من يتحايل لاسقاط الشفعة انما يضع حقا لغيره ، قد أعطاه الشارع له ، والاعتداء على حق الغير لا يجوز ، وان الشارع إذ شرع الشفعة ، إنما شرعها لدفع الضرر عن الشفيح ، فمن يحاول اسقاطها ، فانما يسهل الضرر ، وذلك لا يجوز .

أما وجهة أبي يوسف في اعتباره التحايل لاسقاط الشفعة قبل طلبها أمر لا بأس به ، فهى أن المتحايل لاسقاط الشفعة إنما يحاول أن يدفع الضرر عن نفسه ، وما من بأس على من يعمل لدفع الضرر عن نفسه ، أما وجه الضرر الذى يدفعه ، فهو ان أخذ الدار منه بغير رضاه ، وقد دخلت في ملكه ضرر لاحق به فالعمل على منعه عمل مشروع ، والضرر الواقع على الشفيح قبل طلبه ضرر احتمالى من كل الوجوه ، إذ أن الشفيح يجوز أن يرى في ذلك المشتري ما يتضرر منه ، ويجوز ألا يرى ، وإذا توقع الضرر منه ، فيجوز أن يقع ، ويجوز ألا يقع ، ولا مانع من دفع ضرر واقع بالمشتري ، ولا محالة ، ولو ترتب عليه اسقاط حق فيه دفع لضرر احتمالى .

٢٥٤ — ولقد ذكر صاحب المبسوط أن الحيلة لمنع وجوب الزكاة على ذلك الخلاف بين أبي يوسف ومحمد ، والحيلة لمنع وجوب الزكاة تكون مثلا بالتصدق بقدر يجعل النصاب أقل ، قبل أن يتم حولان الحول ، فان أبا يوسف جوز ذلك ،

ومحمد منعه ؛ ويقول السرخسى عن أبي يوسف مانصه : « استدال أبو يوسف على ذلك فى الأمالى قال : أرأيت لو كان لرجل مائتا درهم ، فلما كان قبل الحول بيوم تصدق بدرهم منها ، أكان هذا مكروها ، وإنما تصدق بالدرهم ، حتى يتم الحول وليس فى ملكه نصاب ، فلا يلزمه الزكاة ، ولا أحد يقول : إن هذا يكون مكروها أو يكون فيه آثما (١) . »

ولم يؤثر عن أبي حنيفة قول فى التحايل لمنع وجوب الزكاة، وإن ورعه وتقواه، وتشدده فى الدين ليمنع من أن يحتال فى أمر يتصل بالعبادة، وإن فى النفس شيئا كثيرا من نسبة هذا الكلام إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، فإنه أنزه فى نفسه ودينه من أن يسهل على الناس منع ذلك الواجب الذى قاتل عليه أبو بكر رضى الله عنه، وفى رواية الأمالى هذه شك كبير ، وليست كتب الأمالى من كتب الدرجة الأولى فى الرواية.

٢٥٥ — ذكرنا هذه الطائفة من الحيل التى تنسب إلى أبي حنيفة أو يحتمل أن يكون قد أخذ بها ، أو أرشد إليها ، أو أقرها ولم يعتبر فيها من بأس ، وذكرنا بعض الحيل الغربية التى تنسب إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، وبيننا رأينا فيها .

وقد رأيت أن أبا حنيفة ماروى عنه أحد حملة كان فيها يحاول هدم مقصد من مقاصد الشارع ، أو حكم من أحكامه ، بل كانت حيله رحمة الله للتوسعة ، ومنع الضيق ، مبينا بها أوجه اليسر فى الأحكام الشرعية .

ولكن بعض العلماء الأوربيين الذين تصدوا للكلام فى الحيل قالوا فى إندافع إليها إن فقهاء المسلمين كانوا ينزعون فيما يستنبطون من أحكام فقهية نزعات مثالية، يبيغون المثل العليا ، ولكن العمل كان يسير فى طريق لا تتفق مع تلك المثل ،

(١) المبسوط ج . ص ٢٤٠ هذا نص مقاله صاحب المبسوط ، وإن أتردد كل التردد فى قبول رواية الأمالى عن أبي يوسف رحمه الله بل أرفضها ، والأمالى ليست فى قوة ظاهر الرواية، وليست من كتب الدرجة الأولى التى لا يشك فى نسبة ما فيها إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، ونستبعد كل الاستبعاد أن يكون أبو يوسف من يتحايل لمنع وجوب عبادة من العبادات ، ويجب التنبيه إلى أمرين : (أحدهما) أن الكلام فى حيلة الزكاة هو فى منع وجوبها ، لافى إسقاطها بعد وجوبها ، فان ذلك لم يقله أحد من الأئمة الأعلام (ثانيهما) أنه لم يؤثر عن أبي حنيفة شيء فى التحايل ، لمنع وجوب الزكاة أو إسقاط حق الشفعة ، لحيل أبي حنيفة رضى الله عنه بعيدة عن مظان الريب .

فابتكروا طريقا للتوفيق بين تلك المثل ، والحياة العملية ، وما يطيقه الناس من تكليفات ، فكانت الحيل الشرعية .

ثم قرروا فيما قرروا أن الحيلة في الإسلام تماثل التقية ، وهي إنكار الإسلام ، أو القيام بعمل غير إسلامي خشية أن ينزل به عذاب شديد من حكومة غير مؤمنة ، وهو أمر مباح عند الضرورة ؛ فكانت الحيلة من هذا القبيل .

فالحيلة في نظر هؤلاء المستشرقين عمل يوافق في شكله ومظهره مطالب الشرع وهو في نتيجته احتيال على الخروج من سلطان الشرع ، وتفويت أحكامه .

٢٥٦ — هذه نظرة أولئك العلماء الأوربيين إلى الحيلة ، وهي تتفق إلى حد كبير مع الحيل التي ابتدعها المتأخرون للتخلص من الأحكام الشرعية ، مع اتفاقها في ظاهر الأمر مع أوامر الشارع ، ولكنها لا تنطبق على الحيل المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه الأولين ، فإن حيلهم كانت للوصول إلى الحق أحيانا ولتتفق قيودهم التي قيدوا بها العقود وأحكامها مع المقاصد الشرعية ، لالتجافها وتأنى عنها وللتيسير على الناس ، ومنع الحرج إذا ضيقوا على أنفسهم بإيمان أقسموها ، وكانت لارشاد الناس إلى الشروط الشرعية التي يحتاطون بها لحقوقهم وحمايتهم ، من العبث فحيل أولئك الأئمة الأجلاء ما كانت لهدم مقصد الشارع ، وجعل الظاهر فقط موافقا ، بل كانت لتحقيق الأغراض الشرعية وتسهيلها ، وتيسير التكليف ، ودفع الحرج ، فكانت فقها جيدا ، وتطبيقا مرنا لقواعد العقود وشروطها ، قد سهله العرفان الكامل لأحوال الناس ، وما يصلح لها .

وكانوا يجتهدون في ألا يكون في حيلهم ما يهدم مقصداً شرعياً ، وقد رأيت اختلافهم في الحيلة لاسقاط الشفعة قبل المطالبة بها ، وكيف كان محمد يباعد الحيلة دونها ، وأبو يوسف إذ يقرر جواز الحيلة يشدد في ألا تكون قبل ثبوت الحق بمطالبة الشفيع .

المذهب الحنفي ونموه

٣٥٧ — المذهب الحنفي الذي تلقته الأجيال ، وتدارسه العلماء ، وخرجوا المسائل على ما استنبط من أصوله ، ليس هو أقوال أبي حنيفة وحده ، ولكنه أقواله وأقوال أصحابه ، وإن شئت فقل أقوال مدرسة أبي حنيفة التي كانت بالكوفة ثم انتقلت بعد موته على يد تلميذه أبي يوسف ومحمد إلى بغداد .

ولماذا كان ذلك المزج ، فلم يتميز مذهب له قائم بذاته ، كما تميزت أقوال مالك ، وكما تميزت أقوال الشافعي من قبل ؟ لقد تضافرت عدة أسباب فجعلت المذهب الحنفي هو ذلك المزيج من الآراء التي لأبي حنيفة وأصحابه وبعض المعاصرين له من فقهاء العراق ، كعثمان البتي ، وابن شبرمة وابن أبي ليلى ، فانه يذكر في ضمن كتب ذلك المذهب أقوال لأولئك الفقهاء ، وإن لم تكن من المذهب على التحقيق .

١ — وان من هذه الأسباب أن أقوال الامام عندما رويت لم ترو مفصولة متميزة بحيث يمكن استخلاص أقوال الإمام منفردة ، وتكوين وحدة فكرية خالصة له من كل الوجوه من غير اقتتان أقوال الصحاب به ، فان الامام محمد رضى الله عنه عند جمع أقوال فقهاء العراق ، فلم يجمع أقوال أبي حنيفة وحده ، ولم يفصل آراءه عن آراء غيره من أصحابه ، وبعض معاصريه ، بل ألقى بالفروع والحلول ما بين متفق عليه ، ومختلف فيه ، فجاءت الأجيال ، وتوارثت تلك المجموعة الفقهية ، التي تجمع أقوال فقهاء العراق في الجملة ، وأقوال أبي حنيفة وتلاميذه خاصة ، ونهج مثل ذلك النهج غير الامام محمد بمن روى فقه أبي حنيفة ، وان أرادوا ذكر خلاف بعض الأصحاب الذين لم يعن محمد في كتب ظاهر الراية بذكر خلافهم ، إذ لم يذكر فيها مثلاً حلاف زفر ، وهكذا نجد الرواية لآراء أبي حنيفة تذكر مخلوطة بالرواية عن غيره ؛ وبمزوجة بها ، وعلى ذلك النهج تدارس العلماء تلك الآراء ، وسموها المذهب الحنفي ، واخاروا للنسبة اسم كبير أولئك الأئمة وشيخهم .

ب — ومن الأسباب أيضاً ما كان يعتمد إليه أبو حنيفة عند دراسته للمسائل

العلمية المختلفة ، واستخلاص حكم للوقائع، أو الأمور الفرضية، إذ أنه كان يعرض المسائل ، ويسمع آراء تلاميذه ، ويجادلهم ، ويجادلونه ، وينازعهم القياس وينازعونه ، ويفرضون الحلول ، ويتفقون على واحد منها أحيانا ، ويتخالفون أحيانا ، ويظهر أنه كان رحمه الله تعالى لشدة ورعه ، وإيمانه بالحق ، واحترامه لحرية الرأي ، كان يدعو تلاميذه أن يأخذوا بما يتجه إليه الدليل ، ولقد كان أبو يوسف يدون آراء أبي حنيفة كما علمت ، ويدون آراءه ، فانتقلت تلك الآراء وكانت هي مجموعة هذه الدراسة ، وكانت ثمرات تلك المدرسة الفقهية ، فالمذهب الحنفي على ذلك هو مذهب هذه المدرسة التي تتدارس ، وتتذاكر ، وتستنبط الحلول ، فيختلف العلماء فيها أو يتحدثون ، ومهما يكونوا في اختلافهم أو اتحادهم فهم مدرسة واحدة صارت في الأجيال من بعد مذهبها واحدا .

ح — ولم تكن الرابطة الجامعة بين آراء أولئك الأعلام هو تلك الصحة التي جعلت آراء كل واحد معروفة عند الآخر ، بل إن التلبذة ، ثم الصحة ، ثم تدارس الأقوال من بعد ، جعل تلك الأقوال مهما تختلف أو تتحد تنتهي إلى أصول واحدة ، فالأصول التي كان يسير عليها أبو حنيفة هي نفس الأصول التي ارتضاها تلاميذه في حياته أو من بعده، على اختلاف يسير في بعضها، واختلاف في تطبيقها فأبو يوسف مثلاً بما درسه من بعد من حديث ، وما أكثر من رواية بسبب تلاقى فقهاء الراي والحديث ، وامتزاج المدارس الفقهية المختلفة كان أكثر استدلالا بالحديث من شيخه ، وأخذ بأحاديث لم يأخذ بها شيخه ، وكذلك الشأن في محمد رضى الله عنه ، وليس منشأ ذلك الاختلاف في أصل الاستدلال بالحديث ، بل منشأ ذلك العلم بحديث لم يعلم به أبو حنيفة ، أو الثقة برواية لم يثق بهم .

ولقد كان اتحاد الأصول سبباً ثالثاً من أسباب ذلك المزج الذي جعل مجموعة تلك الآراء مذهباً واحداً .

٢٥٨ — ولقد يحسب بعض الفقهاء أن أقوال أبي يوسف ومحمد وغيرهما إن هي إلا اختيار من أقوال لأبي حنيفة ، لأنه كان رحمه الله لشدة ورعه يفرض في

المسألة فروضا مختلفة، ويختار من بينها فرضا يرجح لديه، ويرد الفروض الأخرى، وقد يختار رأيا ويعدل عنه، فزعم أولئك الفقهاء أن أقوال الأصحاب، ماهى إلا أقوال لأبي حنيفة قد عدل عنها .

وقد حكى صاحب الدر المختار عن أبي يوسف أنه قال : « ما قلت قولا خالفت فيه أبا حنيفة ، إلا قولا قد قاله . »

وروى عن زفر أنه قال : « ما خالفت أبا حنيفة في شيء إلا قد قاله . »

وجاء في الحاوى « وإذا أخذ بقول واحد منهم يعلم قطعاً أنه يكون به أخذاً بقول أبي حنيفة ، فإنه روى عن جميع أصحابه السكبار ، كأبي يوسف ، ومحمد ، وزفر ، والحسن أنهم قالوا : ما قلنا في مسألة قولا ، إلا وهو روايتنا عن أبي حنيفة ، وأقسموا عليه أيماناً غلاظاً ، فلم يتحقق اذن قول في الفقه ولا مذهب إلا له كيفما كان ، وما نسب إلى غيره إلا بطريق المجاز . »

هذا ماجاء في الحاوى ، وأحسب أن هذه مبالغة ، فما كانت أقوال أبي يوسف كلها ، أو أقوال محمد كلها على ذلك النحو ، إنه بذلك يكاد يجردهم من صفات المجتهدين المستقلين ، بل يكاد يفنى شخصياتهم بجوار شخصية شيخهم ، حتى انه ليعد نسبة الأقوال إليهم على سبيل المجاز ، لا على سبيل الحقيقة .

ان أبا حنيفة بلا شك كان في أثناء استنباطه يفرض أحيانا عدة حلول للمسألة التي يستنبطها بالقياس أو الاستحسان ، وينحى بعض الفروض التي لا يراها تستقيم مع معاملات الناس ، أو لا تنضبط بوجه من أوجه القياس ، أو لا تتفق مع مقاصد الشارع في نظره ، وقد يخالفه تلاميذه في حياته ، أو من بعده في بعض هذه الحلول التي استبعدها ، فلا يصح في هذه الحال أن يقال إنهم بهذا يختارون قولا قد قاله ، أو رأيا قد ارتآه ، ثم أعرض عنه .

وقد يكون اختيار أبي يوسف أو محمد أو زفر لرأى قد ارتآه فعلاً أبو حنيفة ، ولكنه عدل عنه ، وحينئذ يكون ذلك القول بمثابة المنسوخ من أقواله ، فاذا اختار أحد من أصحابه الفتوى به ، لا يكون ذلك أخذاً بقوله ، بل يعد قد خالفه

مرتين ، خالفه في عدم الأخذ برأيه الجديد ، أولا ثم خالفه في حكمه بأن ما عدل عنه ما كان يصح العدول عنه ثانيا ، ومن خالف هذه المخالفة لا يصح أن يقال إن إسناده الرأى إليه على سبيل المجاز ، لا على سبيل الحقيقة .

وإن مخالفة بعض أصحابه قد يكون سببها أنهم اطلعوا على حديث من بعد وفاته لم يعلم به في حال حياته ، فكيف يقال حينئذ إن هذا قول له ، وأنه لا ينسب إليهم إلا على سبيل المجاز ، ولقد حاول ابن عابدين أن يعد ذلك قولاً له ، ولكن لم يحاول تجريدهم من نسبتهم إليهم إلا على سبيل المجاز ، فقال . « إن الامام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ما قالوه قولاً له لا بتناؤه على قواعده التي أسسها لهم ، فلم يكن مرجوعاً عنه من كل وجه » وقد صح عن أبي حنيفة أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي ، وقد حكى ذلك الامام ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة ، ونقله أيضا الامام الشعراى عن الأئمة الأربعة ، (١) .

٢٥٩ — وإن الحق الذى نراه هو أن أصحاب أبي حنيفة كانوا من المجتهدين المستقلين ، وكان كل واحد منهم صاحب رأى مستقل يقارب رأى شيخه أو يباعده وإن كان المنهج فى جملته متقاربا ، وإنك تقرأ كتب أبي يوسف فترى الخلاف فى كثير من الآراء ، وإن كان لا يتناول الأصول ، فقد وجد فى كثير من الحلول ، ومثل ذلك كتب الامام محمد ، وليس ذلك صنيع التابع الذى يختار من آراء شيخه ولا يعدوها ، حتى تكون نسبة الآراء إليه على سبيل المجاز .

وإنك إن استقرت كتب الفقه ورجعت إلى أمهات المسائل الفقهية التى اشتهر فيها الخلاف بينهم كخلافهم فى لزوم الوقف ، والحجر على السفية ، والحجر على المدن ، ونحو ذلك ، ترى اختلاف النظر واضحا ، حتى انه يكاد يكون اختلافا فى المنهج فى خصوص المسائل المذكورة ، وهكذا . . . فن التهجم على الحقائق سلبيهم شخصيتهم الفقهية ، لتفى فى شخصية الامام .

وما كان خلط أقوال شيخهم بأقوالهم في كتبهم ، إلا لحرصهم على اطلاع المتفهمين على وجوه النظر المختلفة لل مسائل ، ولاتحاد الأصول في الجملة كما بينا ، ولعناية فقهاء العراق منذ عهد أبي حنيفة أو قبله بدراسة الفقه المقارن ، ليستطيع المتفقه وزن الآراء بمعرفة مقابلها ، حتى لقد كان أبو حنيفة يقول « ان أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف الناس » .

٢٦٠ — ولم يكن أصحاب أبي حنيفة وحدهم هم الذين اختلطت أقوالهم بأقواله بل جاء من بعدهم من أضاف أقوالا أخرى لم تسكن في المأثور عنه وعن أصحابه ، بعضها اعتبر من المذهب الحنفي ، وبعضها لم يعتبر منه ، وبعضهم رجع بعض الأقوال على بعض ، وهكذا كثر الاختلاف ، وكثر الترجيح ؛ وكان ذلك كله مبنيا على أصول دقيقة محكمة ، وفي ضوابط بيّنة ، وبذلك نما المذهب ، واتسع رحابه للملابسات الزمان ، ومعالجة عامة الأحوال .

ونستطيع أن نلخص عوامل النمو في ثلاثة أمور ، تضافرت ، فكانت سبب زيادته .

وهذه العوامل الثلاثة هي : المجتهدون ، والمخرجون فيه ، وكثرة الأقوال المأثورة عن الامام وأصحابه رضى الله عنهم ، ومرونة التخريج فيه ، واعتبار أقوال المخرجين ، ولنلخص كل واحد من هذه الأمور بجملة مبيّنة ، أو مفصلة بعض التفصيل .

١ - المجتهدون والمخرجون في المذهب

٢٦١ - يقسم ابن عابد الفقهاء إلى سبع طبقات :

(الطبقة الأولى) طبقة المجتهدين في الشرع الذين يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ، وليسوا تابعين لأحد في اجتهادهم ، سواء أكان ذلك في الأصول التي يبنى عليها الاستنباط ، أم في الحلول الجزئية المستخرجة من الأصول العامة ، وهؤلاء كالأئمة الأربعة ، والأوزاعي ، والليث بن سعد ، وغيرهم من الأئمة الأعلام ، فهم لم يقلدوا أحدا ، لافي الدليل ، ولا في الأصل العام الذي يقيد الاستدلال ، ولا في الفروع الجزئية . التي تستنبط حلولها ، بالتطبيق للأصول العامة ، وإن توافقت الأصول ، فليس ذلك للتقليد ، بل للاقتناع ، مع الاستعداد للمخالفة ، إن لم يتوافر ذلك الاقتناع ،

ولا شك أن شيخ المذهب أبا حنيفة هو من هذا الصنف من الفقهاء ، ولكن أبعاد أصحابه أبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ومن في طبقتهم من ذلك الصنف من المجتهدين ؟

لقد عددهم ابن عابدين تابعا لبعض الكتاب في المذهب الحنفي من الصنف الثاني لامن هذه الطبقة . فعددهم من طبقة المجتهدين في المذهب ، لا من طبقة المجتهدين المستقلين ، فقال : « طبقة المجتهدين في المذهب ، كأبي يوسف ومحمد ، وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها أستاذهم ، فانهم خالفوه في بعض أحكام الفروع ، لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول ، » (١) .

وهذا الكلام فيه نظر ، فان أبا يوسف ، ومحمدا ، وزفر ، وغيرهم من الأصحاب كانوا مستقلين في تفكيرهم الفقهي كل الاستقلال ، وما كانوا مقلدين لشيخهم

(١) شرح رسالة رسم المقتى ص ١١ .

بأى نحو من نواحى التقليد ، وكونهم درسوا آراءه ، أو تلقوها عليه ، وتثقفوا فى أولى دراساتهم عليه ، لا يمنع استقلال تفكيرهم ، وحرية اجتهادهم ، وإلا كان كل من يتلقى على شخص لا بد أن يكون مقلدا له ، وتنتهى القضية لاحالة إلى أن تنزل بأبى حنيفة نفسه عن مرتبة المجتهدين المستقلين ، فانه ابتداء دراساته بتلقى فقه ابراهيم النخعى على شيخه حماد بن أبى سليمان ، وكان كثير التخرج عليه ، وكذلك قال من أراد أن يخس أبأ حنيفة حظه من الفقه والاجتهاد ، ولكن أبأ حنيفة فقيه مستقل ، لانه درس آراء ابراهيم ، وخالفه أحيانا ، ووافقه أحيانا ، وما وافقه فيه وافقه عن بينة واستدلال ، لاعلى مجرد التقليد والاتباع ، وكذلك كان أصحاب أبى حنيفة منه . درسوا فقهه ، وتلقوا عليه طريقة اجتهاده ، فوافقوه فى بعضها ، وخالفوه فى غيره ، وما كانت الموافقة عن تقليد ، بل عن اقتناع واستدلال ، وتصديق للدليل ، وما ذلك شأن المقلد .

وإذا كانت الأصول التى بنى عليها الاستنباط عند هؤلاء التلاميذ ، وشيخهم متحدة فى أكثرها ، فليست متحدة فى كلها ، وحسبهم تلك المخالفة لثبت لهم صفة الاستقلال ، وانهم إن اتحدوا فى طريقة الاستنباط ، فليس ذلك عن اتباع ، بل عن اقتناع ، وهذا هو الحد الفارق بين من يقلد ومن يجتهد ، وهو القسطاس المستقيم .

وإن من يدرس حياة أولئك الأئمة يبعد عنهم صفة التقليد ابعادا تاما ، فهم لم يكتبوا بما درسوه على شيخهم بل درسوا من بعده ، فأبو يوسف لزم أهل الحديث وأخذ عنهم أحاديث كثيرة ، لعل أبأ حنيفة لم يطلع على كثير منها ، ثم هو قد اختبر القضاء ، وعرف أحوال الناس ، فصقل ما وافق فيه شيخه ، بصقل قضائى ، وخالف شيخه متسلحا بما هداه إليه اختباره للحكم والقضاء بين الناس ، ومن التجنى على الحقائق أن نقول إن ذلك كله قد قاله أبو حنيفة ، واختاره أبو يوسف .

ومحمد لم يلازم أبأ حنيفة إلا مدة قليلة فى صدر حياته العلمية ، ثم اتصل بمالك ، وروى عنه بالموطأ ، وروايته له تعد من أصح الروايات اسنادا ، فاذا كان مقلدا ،

فلاى الامامين ، الأبي حنيفة أم لمالك أم لها معا ، إن الانصاف ، والمنطق يوجبان أن نقول إنه لاحالة كان مجتهدا اجتهدا مطلقا مستقلا ، وكذلك كل الصحاب .

٢٦٢ — (الطبقة الثانية) من الطبقات السبع التى يعدها ابن عابدين ، طبقة المجتهدين فى المذهب ، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة التى بنى عليها الاستنباط فى مذهب أبى حنيفة ، على حسب القواعد التى قررها ؛ وقد عد هذه الطبقة أمثال أبى يوسف ومحمد ، وزفر ؛ وسائر أصحاب أبى حنيفة ، وقد بينا ما فى ذلك من خطأ ، وإذا كان لا يوجد فى هذه الطبقة إلا هم وأمثالهم ، فليس لهذه الطبقة وجود فى المذهب الحنفى لأن أبى يوسف ومحمدا وأشباههما مجتهدون مستقلون كل الاستقلال ، ولم مثل ما لشيخهم من آراء ، وإن كان له فضل السبق ، والتعليم ، والتشريف .

٢٦٣ — (الطبقة الثالثة) طبقة المجتهدين فى المسائل التى لارواية فيها عن صاحب المذهب ، أو أحد من أصحابه ، وهؤلاء يستنبطون أحكام غير المنصوص عليه على حسب الأصول المقررة فى المذهب ، وليس لهم أن يجتهدوا فى مسائل قد نص عليها إلا فى دائرة معينة ، وهى التى يكون استنباط السابقين فيها على اعتبارات لوجودها فى عرف المتأخرين ، بحيث لو كان السابقون موجودين لأفتوا بمثل فتوالم

وهؤلاء عملهم فى الحقيقة يتكون من عنصرين : (أحدهما) استخلاص القواعد العامة التى كان يلزمها الأئمة أبى حنيفة وأصحابه من الفروع المأثورة عنهم ، فان المأثور نثر من الفروع كما بينا فى موضعه من بحثنا ، وأولئك هم الذين جمعوها فى ضوابط وقواعد واعتبروها الأصل الذى كان على أساسه الاستنباط وكان مقياس الاستخراج السليم للأحكام الفقهية ، وكان هو السنن القويم للاجتهاد .
ثانيهما — استنباط الأحكام التى لم ينص عليها بالبناء على تلك القواعد ، حتى لا يجحدوا عن المذهب .

ومن هذه الطبقة الخصاف ، والطحاوى ، وأبو الحسن السكرخى ، وشمس الأئمة

الحلواني، وشمس الأئمة السرخسي، ونفر الاسلام البردوي، ونفر الدين قاضيان (١).

وهذه الطبقة هي التي خدمت الفقه الحنفي، إذ هي التي وضعت الأسس لنموه، والتخريج فيه، والبناء على أقواله، وهي التي وضعت أسس الترجيح فيه، والمقايسة بين الآراء، وتصحيح بعضها وتضعيف الآخر، وهي التي ميزت السكيات الفقهي للمذهب الحنفي.

٢٦٤ — (الطبقة الرابعة) طبقت أصحاب التخريج، كما سماهم ابن عابدين تابعا لمن أخذ عنه، ونسميهم طبقة المرجحين وهؤلاء لا يستنبطون مسائل لا يعرف حكمها، ولكن يرجحون بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التي ضبطتها لهم الطبقة السابقة، فلم أن يقرروا ترجيح بعض الأقوال على بعض بقوة الدليل أو للصلاحيه للتطبيق بموافقه لأحوال العصر، ونحو ذلك، مما لا يعد استنباطا مستقلا، أو تابعا، بل ترجيحا، وموازنة، ومن هؤلاء أبو بكر الرازي (٢).

وان الفرق بين هذه الطبقة وسابقتها دقيق لا يكاد يستبين، ومن عدتهما طبقة واحدة لا يعدو الحقيقة، لأن الترجيح بين الآراء، على مقتضى الأصول، لا يقل وزنا عن استنباط أحكام فروع لم تؤثر لها أحكام عن الأئمة، وليس الرازي الذي يذكره في هذه الطبقة بأقل من قاضيان، أو السرخسي، أو غيرهما من المعدودين في الطبقة السابقة، وكتابه أحكام القرآن ينبىء عن فضله وعلمه،

٢٦٥ — (الطبقة الخامسة) طبقة الفقهاء الذين يستطيعون الموازنات بين أقوال المذهب، وقد قال ابن عابدين في هذه الطبقة: «وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم: هذا أولى، وهذا أصح رواية، وهذا أوضح وهذا أوفق للقياس، وهذا أوفق للناس».

(١) أبو الحسن السرخسي توفي سنة ٣٤٠، وشمس الأئمة الحلواني توفي سنة ٤٥٦ وشمس الأئمة السرخسي وهو صاحب المبسوط توفي سنة ٥٠٠، ونفر الاسلام البردوي توفي سنة ٤٨٢؛ وقاضيان توفي سنة ٥٩٣.

(٢) أبو بكر الرازي هو الجصاص وقد توفي سنة ٣٦٠.

وإننا نرى أن التفرقة بين هذه الطبقة وسابقتها ليست واضحة، وأنه لكي تكون الأقسام متميزة غير متداخلة يجب حذف طبقة من هذه الطبقات الثلاث، وهي الثالثة، والرابعة، والخامسة، واعتبارهما طبقتين اثنتين: أحدهما طبقه المخرجين الذين يستخرجون حكما لمسائل لم تؤثر أحكامها عن أصحاب المذهب الأولين بالبناء على قواعد المذهب، والثانية طبقة المرجحين، الذين يرجحون بين الروايات المختلفة، والأقوال المختلفة، فيدينون أقوى الروايات، ويميزون أصح الأقوال وأوفقها للقياس، أو أرفقها بالناس.

ولقد أشرنا من قبل إلى أن الطبقة الثانية التي يعتبرونها أصحاب أبي حنيفة وينزلون بهم عن مرتبة المجتهدين المستقلين إلى مرتبة التابعين لشيخهم لا وجود لها. وعلى ذلك تكون الطبقات التي عدوها خمسا، هي ثلاث فقط الأولى طبقة أبي حنيفة وأصحابه الثانية طبقة المخرجين، والثالثة طبقة المرجحين.

٣٦٦ — (الطبقة السادسة) على حسب العدد الذي يذكره ابن عابدين وغيره هي طبقة المقلدين الذين لا يرجحون بين الأقوال والروايات، ولكنهم على علم بما رجحه السابقون، واختاروه، وبينوا أنه الأقوى، ويقول عنهم ابن عابدين: «إنهم القادرون على التمييز بين الأقوى والقوى، والضعيف وظاهر الرواية، وظاهر المذهب، والرواية النادرة، كأصحاب المتون المعتمدة، كصاحب السكندر، وصاحب المختار، وصاحب الوقاية، وصاحب المجمع، وشأنهم ألا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة، والروايات الضعيفة، فعمل هذه الطبقة ليس الترجيح، ولكن معرفة ما رجح، وترتيب درجات الترجيح؛ وقد يؤدي ذلك إلى الحكم بين المرجحين، فقد يرجح بعضهم رأيا، ويرجح الآخر غيره، فيختار هو من أقوال المرجحين أقواها ترجيحاً، وأكثرها اعتماداً في الترجيح على أصول المذهب، أو ما يكون أكثر عدداً، وأعز ناصراً.

ولقد قال الخبير الرملي في فتاويه: «ولا شك أن معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه، ومراتبه قوة وضعفاً هونهاية آمال المشمرين في تحصيل العلم، فالمفروض

على المفتى والقاضى التثبيت فى الجواب ، وعدم المجازفة فيه ، خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال أو ضده (١) .

معرفة ما رجحه العلماء والموازنة بين ترجيح المرجحين من حيث قوة الدليل ، أو كثرة العدد ليس أمراً سهلاً .

٢٦٧ — الطبقة الأخيرة هى من دون السابقين ، وهم المقلدون الذين لا يقدرّون على أمر مما سبق ؛ فليس عندهم قدرة على التخيير ، ولا قدرة على الترجيح ، ولا قدرة على الاختيار من بين المرجحين ، وقد وصفهم ابن عابدين ، فقال : « لا يفرقون بين الغث والثمين ، ولا يميزون الشمال من اليمين ، بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل ، فالويل لمن قلدهم كل الويل ، » .

ولست أدرى إذا كان هؤلاء على ذلك الوصف ، كيف يعدون من الفقهاء ، إنهم نقلة ، ان أردنا أن نرفق بهم فى الاسم .

٢٦٨ — هؤلاء هم طبقات الفقهاء كما يذكرهم كتاب الحنفية ، ويظهر أن ترتيبهم الوجودى يتفق مع الترتيب الذى ذكرناه ، فالطبقة الأولى ، وهم المجتهدون المطلقون ، هم أبو حنيفة وأصحابه ، ثم الذين يلونهم هم المخرجون الذين أفتوا فيما لم يؤثر عنهم بمقتضى قواعدهم وأصولهم ، وبالقياس على فروعهم ، ثم الذين يلونهم هم المرجحون بين الأقوال المختلفة ، ثم جاء من بعدهم من لهم قدرة على معرفة ما رجحه سابقوهم وليس لهم الحق فى أن يرجحوا هم مالم يؤثر ترجيحه عن سبقهم ، لأن الطبقات الثلاث الأولى من المجتهدين ، سواء كان اجتهادهم مطلقاً ، أم اجتهادهم فى المذهب ، فلما غلق باب الاجتهاد ، وارتضى فقهاء المذهب الحنفى ذلك التخليق ، كما ارتضاه غيرهم من فقهاء المذاهب الأربعة لم يعد لأحد حق الترجيح ، بل ليس للمفتى أو القاضى إلا تعرف الراجح والبحث عنه ، وسنين ذلك عند الكلام فى اختلاف الأقوال فى المذهب .

٢ — كثرة الأقوال في المذهب الحنفي

٢٦٩ — كثرت الأقوال في المذهب الحنفي ، واختلفت ، وتباينت الأحكام فيه بتباين الأقوال المختلفة ، فروايات مختلفة عن أبي حنيفة وأصحابه ، فيروى الحكم لهم في المسألة أحيانا برواية ، وبرواية أخرى يروى ما يخالفه ، واختلف أئمة المذهب ، فأبو حنيفة قد يخالفه أصحابه ، وقد يخالف زفر الثلاثة ، وقد يختلف الصحابان فيما بينهم ، بل قد يكون لأبي حنيفة رأيان في المسألة الواحدة يثبت رجوعه عن أحدهما، وربما لا يثبت الرجوع ، ولا يعرف المتقدم منهما من المتأخر ومثل ذلك ثبت عن كل واحد من الصحاب ، وان الذين اجتهدوا في المذهب من بعد قد اختلفوا هم فيما خرجوه من مسائل لم يؤثر حكمها عن أئمة المذهب ، بل إنهم ربما خالفوا أئمة المذهب نفسه في المسائل التي كان الاستنباط فيها متأثراً بالعرف بحيث لو كان أئمة المذهب في عصرهم ، لقالوا مثل مقالهم ، ولخرجوا مثل تخريجهم .
وان أسباب كثرة الأقوال في المذهب الحنفي يمكن ضبطها في أربعة أمور :

أولها — اختلاف الرواية ، وثانيها تعدد أقوال الامام في المسألة ، وثالثها اختلاف الأئمة في المسألة الواحدة ، ورابعها اختلاف المخرجين ، ومخالفة بعضهم أحيانا للأئمة .

ولنفصل بكلام موجز بعض التفصيل كل عنصر من هذه العناصر .

٢٧٠ — اختلاف الرواية : قلنا في صدر كلامنا في فقه أبي حنيفة إنه لم يدونه

بنفسه وإن كنا نرجحنا أن تلاميذه كانوا يدونون أقواله ، وكان يراجع مادونه أبو يوسف ، أو غيره أحيانا ، وإذا كان لم يدون أقواله في كتاب يسطره ، ويؤثر عنه ، فقد اكتفى في العلم بها بنقل أصحابه هذه الأقوال ، فنقل الامام محمد جلها في كتبه ، ولكن كتبه لم تكن مرتبة واحدة ، ومهما تكن قيمة نقل الامام محمد من الصحة ، وصدق الذين رووا كتبه ، فإن النقل مادام أساسه الرواية ، وتعدد

الرواة، يكون اختلاف الروايات، وتضاربها أحيانا، نتيجة محتومة، وكذلك كان، فقد اختلفت الروايات عن أبي حنيفة وأصحابه، وتضاربت أحيانا، وقد كان ترجيح بعض هذه الروايات على بعض موضع اجتهاد المرشحين من العلماء، وهم الطبقة الثالثة من طبقات الرجال في المذهب الحنفي، كما بينا.

ولقد نقل ابن أمير الحاج في شرحه على التحرير أسباب اختلاف الرواية عن أبي حنيفة، فقال: «ذكر الامام أبو بكر البليغي في الغرر أن الاختلاف في الرواية عن أبي حنيفة من وجوه، منها الغلط في السماع كأن يجيب بحرف النني إذا سئل عن حادثة، ويقول لا يجوز، فيشتبه على الراوي فينقل ماسمع. ومنها أن يكون له قول قد رجح عنه، ويعلم بعض من يختلف إليه رجوعه، فيروى الثاني، والآخر لم يعلمه فيروى الأول. قلت وهذا أقرب من الأول، ومنها أن يكون قال الثاني على وجه القياس، ثم قال ذلك على وجه الاستحسان، فيسمع كل واحد أحد القولين، فينقل ماسمع (قلت وهذا لأبأس به أيضا، غير أن تعيين أن يكون الثاني على وجه القياس غير ظاهر، بل الظاهر أن الذي يكون على وجه القياس هو الأول غالبا، لما تقرر أن القياس مقدم^(١) على الاستحسان إلا في مسائل، فالقياس بمنزلة القول المرجوع عنه، والاستحسان بمنزلة القول المرجوع إليه، على أن الأولى أن يقال قال أحدهما على وجه القياس، والآخر على وجه الاستحسان فيسمع كل واحد وجها، فينقله، ومنها أن يكون الجواب في المسألة من وجهين من جهة الحكم، ومن جهة البراءة للاحتياط، فينقل كل كما سمع^(٢)»

هذه هي الأسباب التي نقلها ابن أمير الحاج في اختلاف الرواية عن أبي حنيفة، وقد نقلناها بنصها تقريبا، ولنا على ماساقه من قول ملاحظتان.

(إحداهما) أنه يستعبد أن يكون سبب اختلاف الرواية الغلط، وهو في هذا الاستبعاد كأنه ينزه المذهب الحنفي عن أن يكون فيه نقل خطأ عن أبي حنيفة،

(١) المراد بكلمة مقدم أنه سابق في الزمن لا مقدم في الترجيح

(٢) منقول يتعرف قليل من شرح التحرير الجزء الثالث ص ٣٣٤ .

وهذا غريب ، لأنه إذا كان الخطأ في النقل قد فرض في رواية السنة ، والمروى عنه هو الرسول المبلغ ، فكيف لايفرض في النقل عن فقيه ، مهما تكن درجة إمامته ، والحرص على النقل الصحيح عنه لايمكن أن يكون في درجة الحرص على النقل الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك قد اختلفت أحيانا الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان تمحيص الحق من بين الروايات المختلفة موضوع دراسة علماء الحديث .

(الملاحظة الثانية) أن الأسباب التي رجحها هي في الواقع أسباب اختلاف الأقوال ، وهو يرجحها ، فيجعل اختلاف الرواية مقصور على اختلاف الأقوال فترى وأقوال قد عدل عنها ، وتروى في مقابلها أقوال تعتبر هي الأخيرة التي استقر الرأي عليها ، ولعلها بما يركى هذا أن اختلاف الرواية في النقل قد يكون من ناقل واحد ، فالامام محمد قد يروى رواية في ظاهر الرواية ، ويروى رواية في النواذر ، وما كان ذلك إلا لأنه وجد القولين ، فروى الروايتين .

والحق أن اختلاف الرواية كما يكون لاختلاف الأقوال ، قد يكون خطأ النقل بمن سمع ، أو من تلقى عن سمع ، وهكذا .

وإذا كان اختلاف الرواية ناشئا عن اختلاف الأقوال ، فان وقت القولين كان مختلفا ، لاحتمال ، ولم يعرف الراوى المتقدم من المتأخر ، ولو عرف لكان قولاً واحداً ، وعد الأول منسوخاً أو معدولاً عنه .

ولقد درس العلماء المرجحون في المذهب روايات الكتب المختلفة فرجحوا بعضها على بعض ، فرجحوا كتب ظاهر الرواية على كتب الامام محمد الأخرى ، وعلى كتب غيره ، كالحسن بن زياد ، ومنها كتب الأمامي لأبي يوسف (١) .

وإذا وجدت روايات مختلفة في مسألة واحدة في ظاهر الرواية رجحوا بينها ، فربما كان ذلك من قبيل اختلاف الأقوال الذي كان سبباً في اختلاف الرواية ، فيرجح أحد القولين على الآخر بطرق الترجيح التي أتجه إليها المرجحون في المذهب .

(١) قد بينا مراتب الكتب في المذهب الحنفي ، فارجع إلى ذلك البيان عند الكلام في نقل الفقه الحنفي .

٢٧١ اختلاف أقوال الامام قد كان أبو حنيفة أحياناً يكون له قولان في المسألة الواحدة ، يعرف المتقدم منها من المتأخر ، فيعد الثاني ناسخاً للأول ، أو يعد الأول متروكاً معدولاً عنه ، وربما لا يعلم المتأخر ، فيروى القولان ، من غير بيان متروك ، أو مستقر ، فيؤثر عنه قولان في المسألة ، ويكون عمل المرجحين أو المخرجين قبلهم أن يبينوا أصلح القولين ، لأنه يعد رأيه الذي مات من غير رجوع عنه .

واختلاف القولين في زمنين مختلفين ليس دليلاً على نقص في الفقيه ، ولكنه دليل على إخلاصه في طلب الحقيقة ، وبيان ما هو متصل بهذا الدين ؛ فإنه قد يرى رأياً قد بناه على قياس استقام له ، ثم علم أن في موضع القياس حديثاً صحيحاً ، فيرجع عن قياسه إلى حكم الأثر الصحيح ، وقد يكون مبنى حكمه الأول قياساً ، فلما رأى العمل به ، وأنه نافر من تعامل الناس ، عدل عن القياس إلى الاستحسان الذي يتفق مع تعامل الناس ، وقد يكون قوام الحكم قياساً أساسه وصف معين ، ثم يتبين له أن هناك وصفاً آخر أقوى تأثيراً من الوصف الذي بنى عليه القياس الأول ؛ فيكون أصلح لأن يكون علة ، فيعدل عن القياس الأول إلى القياس الثاني ، وهكذا يعرض له ما يوجب العدول عن رأيه لدليل أقوى ، فيعدل ، ولا رواية تبين آخر الرأيين ، فيتجه المخرجون أو المرجحون ، إلى ترجيح أقواهما دليلاً عندهم ، أو أصلحهما للعمل .

ولقد يفرض أنه يتردد المجتهد المخلص في طلب الحق في الحكم في المسألة الواحدة لتعارض الأدلة الموجبة ، ولتصادم الامارات الكاشفة له وجه الحق ، فيجعل للمسألة وجهين ، ويترك فيها بذلك قولين ، ليس بينهما تراخ زمني ، فيؤثر عنه القولان ، وقد يكون رآوئهما واحداً ، وقد يسمى بعض العلماء ذلك باختلاف رواية .

ولقد قال في ذلك ابن عابدين «وقد يقال من وجوه الاختلاف أيضاً تردد المجتهد في الحكم لتعارض الأدلة عنده بلا مرجح ، أو لاختلاف رأيه في مدلول الدليل الواحد ، فإن الدليل قد يكون محتملاً لوجهين أو أكثر ، فيبنى على كل واحد جواباً ،

ثم قد يترجح أحدهما ، فينسب إليه ، وقد لا يترجح عنده ، فيستوى رأيه فيهما ، ولذا تراهم قد يحكمون عنه في مسألة القولين على وجه يفيد تساويهما عنده ، فيقولون : وفي المسألة عنه روايتان أوقولان ، وعن الامام القرافي أنه لا يحل الحكم والافتاء بغير الرجح ، إلا إذا تعارضت الأدلة عند المجتهد ، وعجز عن الترجيح ، فإن له الحكم بأيهما شاء ، لتساويهما عنده ، وعلى هذا تصح نسبة كل من القولين إليه ، لا كما يقول بعض الأصوليين من أنه لا ينسب إليه شيء منهما ، وما يقوله بعضهم من اعتقاد نسبة أحدهما إليه ^(١) ، لأن رجوعه عن الآخر غير معين ، إذ الفرض تساويهما في رأيه وعدم ترجح أحدهما على الآخر ، نعم إذا ترجح عنده أحدهما مع عدم اعراضه عن الآخر ، ورجوعه عنه - ينسب إليه الرجح عنده . ويذكر الثاني رواية عنه ، أما لو أعرض عن الآخر بالكلية لم يبق قولاً له ، بل يكون قوله هو الرجح ^(٢) .

وهكذا يستبين مما قلنا أن الامام أبا حنيفة كغيره من المجتهدين المخلصين كان يؤثر عنه قولان في المسألة الواحدة ، وقد يثبت أن أحدهما قد رجح عنه ، وربما لا يثبت ، بل يثبت تساويهما ، لتردده في الحكم بين هذين الرأيين من غير ترجح لأحدهما على الآخر ، فيؤثر عنه القولان .

ومثل ذلك قد يكون لكل واحد من أصحابه ، كأبي يوسف ومحمد وزفر ، فإن كل واحد منهم امام مجتهد مستقل في اجتهاده ، وإن غلبت عليه طريقة أبي حنيفة في الاجتهاد ، فقد اختارها باقتناع ، لا على سبيل الاتباع .

٢٧٢ — اختلاف أصحاب أبي حنيفة : قد اختلف أصحاب أبي حنيفة مع شيخهم في أحكام كثير من المسائل الجزئية ، بل قد استنبط الذين تكلموا في الأصول التي انبنى عليها الفقه أنهم خالفوه في بعض قليل من القواعد التي كانت أصولاً

(١) أي لا يصح قول بعضهم من أن أحدهما ينسب إليه دون الآخر ، وما يجيء بعد ذلك لبيان ذلك الاعتقاد ..

(٢) شرح رسالة رسم المفتى ص ٢٢ .

للاستنباط ، وأقوالهم ، مختلفين . ومتفقين - تعتبر كأقوال شيخهم من المذهب الحنفي وذلك لأن المذهب الحنفي هو مجموعه آراء تلك المدرسة الفقهية التي كان يرأسها ذلك الامام ، ولأن الأصول التي بنيت عليها الأحكام في اتفاقها واختلافها ، متحدة في جملتها ، لا في تفصيلها ، وإن تخالفوا في بعض الأصول ففي قليل نادر ، لا يمنع اتحاد المنهج ، ووحدة الطريقة في الاستنباط ، ولذلك رويت أقوالهم كلها مخلوطة بمزوجة غير منفصلة ، وقد أشرنا إلى ذلك في مطلع كلامنا في هذا الباب .

ولقد يحاول كتاب أن يجعلوا أقوال أصحاب أبي حنيفة أقوالا له ، فقد زعموا أن أولئك الصحاب رضوان الله عليهم تابعون لأبي حنيفة ، وأقوالهم هي اختيار من أقوال لأبي حنيفة ، وقد رددنا هذا فيما أسلفنا من قول .

وقال ابن عابدين إن أقوالهم هي أقوال له من حيث أنه أمرهم بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه إليه الدليل ، ومن حيث إنه أثر عنه أنه قال : إذا أصح الحديث فهو مذهبي ، وهذه مقالة ابن عابدين :

« إن الامام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ما قالوه قولاً له ، لا بثنائه على قواعده التي أسسها لهم . . . ونظير هذا ما نقله العلامة البيهقي في أول شرحه على الأشباه عن شرح الهداية لابن الشحنة الكبير ، ونصه : « إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ، ويكون ذلك مذهبه ، فقد صح عن أبي حنيفة أنه قال : « إذا صح الحديث فهو مذهبي . . . فإذا نظر أهل المذهب في الدليل ، وعملوا به صحت نسبته إلى المذهب لكونه صادراً بأذن صاحب المذهب ، إذ لا شك أنه لو علم بضعف دليله ، لرجع عنه ، واتبع الدليل الأقوى ، » (١) .

وفي هذا الكلام نرى محاولة ابن عابدين ، ومن نقل عنهم أن يرجعوا كل اجتهاد لأصحابه إليه ، على أنه قول له ، ليثبت معنى التبعية له ، وأن أقوالهم لا تستقيم في المذهب الحنفي إلا بذلك الاعتبار في نظر هؤلاء .

وأرى أن التبعية التي يفرضونها في أولئك الأصحاب، ليست تبعية المقلد للمجتهد، أو المجتهد المقيد للمجتهد المطلق، بل مشاركة التلميذ للاستاذ في مناهجه مختاراً مجتهداً مقتعماً، لا مقلداً متبعاً، وإن تلك الصلة التي يضعف فيها معنى التبعية هي التي جعلت مذهب الشيخ وتلاميذه مذهباً واحداً أطلق عليه اسم الشيخ، ونسب إليه، سواء أخالفوه أم وافقوه.

ومهما يكن نوع الصلة بين أبي حنيفة وأصحابه، فإن أقوالهم معتبرة من المذهب وبأضافتها إلى أقواله والروايات عنه تكثر الأقوال، وكثرة الأقوال من شأنها أن تجعل المذهب مرناً، متسع الأفق.

٢٧٣ — أقوال المخرجين : لم يجتهد أبو حنيفة وأصحابه في كل المسائل، بل اجتهدوا في استنباط حكم ما وقع في عصرهم من أحداث، وما فرضوه من صور؛ لكي يطبقوا أقيستهم على كل ما يتصور وقوعه من جنس ما تنطبق عليه علة القياس، ومهما يكن مقدار ما وقع في عصرهم من حوادث استنبطوا أحكامها، وما قدروه من أمور استخرجوا حلولها، فلا بد أن يكون في كل عصر أمور لم يكن لهم أحكام فيها، وإن الناس يجد لهم من الأفضية بمقدار ما يحدث لهم من أحداث، ولذلك كان لابد من وجود المخرجين في المذهب الذين يبنون على قواعده أحكام حوادث لم تقع في عصر أئمة المذهب، فلم يؤثر عنهم أحكام فيها.

وقد كانت هذه الطبقة من الفقهاء بعد عصر أصحاب أبي حنيفة من تلاميذ أولئك الأصحاب؛ ومن جاء بعدهم، فقد اجتهد هؤلاء في تعرف أحكام الوقائع التي حدثت في عصورهم المختلفة، وبنوا ما استنبطوه على القواعد التي استخلصوها من مجموع الفروع الماثورة عن أبي حنيفة وأصحابه، فكان عمل المخرجين الأولين، كما بينا آنفاً قائماً على عنصرين: (أحدهما) استخراج المناهج العامة التي تعد أصولاً للاستنباط في فقه أبي حنيفة وأصحابه (وثانيهما) تخرج أحكام المسائل التي لم ينص عليها على ذلك.

وجاءت طبقات المخرجين بعد استخلاص القواعد، فكان عملهم فقط استخراج الأحكام للوقائع التي لم تكن قد حدثت في عصر السابقين

ولقد سمي العلماء ما يستخرجه أولئك المخرجون من أحكام جزئية - الواقعات والفتاوى .

وان هؤلاء المخرجين ما كانوا يقتصرون على استخراج أحكام الوقائع التي ليس لها أحكام عند السابقين ، بل كانوا يخالفون السابقين في بعض أمور تدفع الضرورة فيها إلى المخالفة ، أو يدفع العرف إليها ، وهي المسائل التي بنيت أحكامها عند السابقين على العرف ، أو كان القياس أو الاستحسان فيهما متأثرين بالعرف ، ووجد عرف آخر ، بحيث لو كان الفقهاء الأقدمون أحياء لبنوا الحكم على ما يوجب العرف الأخير ، ففي هذه الحال يفتى أولئك المخرجون بغير ما قال المتقدمون .

هذا عمل هؤلاء المخرجين ، ومن الطبيعي أن يختلفوا في تخريجهم ، وأقيستهم ، كما اختلف أئمة المذهب في استنباطهم الأول ، فكان ذلك نموا عظيما ، وإذا كان الأمر كذلك ، فقد اتسع المذهب ، ونما ، وكان باب الترجيح والتخريج متسع الآفاق ، وذلك ما سنبينه فيما يلي :

٣ - التخريج والترجيح

٢٧٤ - يقصد من التخريج استنباط أحكام الواقعات التي لم يعرف لأئمة المذهب آراء فيها ، وذلك بالبناء على الأصول العامة التي بنى عليها الاستنباط في المذهب ، ويقصد بالترجيح بيان الراجح من الأقوال المختلفة لأئمة المذهب أو الروايات المختلفة عنهم .

والاول عمل طبقة المخرجين في المذهب ، وهم من المحتهدين المقيدين ، والثاني عمل فقهاء المذهب المرجحين الذين أوتو علماً بطرق الترجيح ، ومعرفة القوى والأقوى ، من الآراء والروايات ، ولم يكن لهم الحق في استنباط أحكام لم ينص عليها ، أو مخالفة أحكام منصوص عليها ، وإنما لهم فقط التمييز بين الراجح والمرجوح ، والقوى والضعيف ، والصحيح من الرواية ، والضعيف ، وقد شرحنا هاتين الطبقتين في بيان الطبقات في ذلك المذهب .

٢٧٥ - وان التخريج كان يبنى على الأصول العامة المستنبطة وعلى الخاق الأحكام التي يستخرجونها بفروع مشابهة لها ، عرف رأى السابقين فيها ، وكثيراً ما كانوا يخضعون الأحكام للعرف ، ولذا تجد كثيراً من الأحكام ناشئة عن العرف العام أو العرف الخاص ، وربما تجد في أحكام البيوع أو الاجارات ، هذه العبارات : « على هذا جرى عرف ما وراء النهر ، أو عرف الروم » أو نحو ذلك مما يدل على أن الاجتهاد في المسألة كان للعرف سلطان فيه ، ربما كان هو المؤثر الوحيد فيه ، وإن لم يكن هو المؤثر ، فهو الموجه الذي رجح قياساً على قياس ولم يقتصر عمل المخرجين على ذلك ، بل تجاوزوا هذا الحد ، وأفتوا في مسائل أفتى فيها السابقون ، وخالفوهم ، لأن ملابسات الزمان أوجبت ذلك التغيير ، وذلك في المسائل التي لم يعتمد السابقون فيها على نص من كتاب أو سنة ، أو قياس واضح كالنص ، فالمتقدمون من الفقهاء مثلاً ، أفتوا بأن المالك حر فيما يملك ، فليس للقضاء أن يتدخل في تنظيم ما بين الجار والجار ، إلا فيما يتصل بالشفعة ، وتركوا ذلك التنظيم إلى الديانة ، فلما فسد الناس وضعف الوازع الديني ، وصار

بعض الملاك يتصرف في ملكه تصرفاً يضر بجارهِ ضرراً فاحشاً . جاء المتأخرون ورأوا هذه الحال، واعتقدوا أن أبا حنيفة الذي أطلق حرية المالك قضائياً، وترك تقييدها بالنسبة للجار، للدين ووازعه، لو كان حياً لأقضى بغير ما ألقى وقيد المالك لحق الجار، ولذا قالوا إن المالك يمنع من كل ما يضر بالجار ضرراً فاحشاً، وإن القضاء يتدخل لتنظيم العلاقة بينهما .

وقد شرحنا في الكلام على أصل العرف، كيف كان سيلاً تدرع به المخرجون في المذهب أو المجتهدون فيه الى مخالفة السابقين لما يقتضيه .

٢٧٦ — هذه الآراء سواء أكانت استنباطاً لأحكام واقعات لم تؤثر عن الأئمة في المذهب أحكامها، أم كانت استنباط أحكام خالفوا بها الأئمة بناء على الأصول المعتمدة عندهم، وتغير العرف الذي كان هو المؤدى إليها - تعتبر آراء في المذهب، وجزءاً من الفقه فيه، ولكن لا يصح أن يقال إنها قول أبي حنيفة، ولقد قال في هذا المقام ابن عابدين :

« والحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشايخ المعترفون: وكذا ما بناه المشايخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة أو نحو ذلك، لا يخرج عن مذهبه أيضاً، لأن ما رجحوه لترجح دليله عندهم ما ذون فيه من جهة الإمام، وكذا ما بنوه على تغير الزمان، والضرورة باعتبار أنه لو كان حياً لقال بما قالوه، لأن ما قالوه إنما هو مبنى على قواعده أيضاً فهو مقتضى مذهبه، ولكن ينبغي ألا يقال قال أبو حنيفة كذا، إلا فيما روى عنه صريحاً، وإنما يقال فيه مقتضى مذهب أبي حنيفة كذا . ومثله تخريجات المشايخ بعض الأحكام من قواعده، أو بالقياس على قوله، ومنه قولهم، وعلى قياس قوله بكذا يكون كذا، فهذا كله لا يقال فيه قال أبو حنيفة، نعم يصح أن يسمى مذهبه بمعنى أنه قول أهل مذهبه أو مقتضى مذهبه، (١) .

٢٧٧ — هذا هو التخريج في مذهب أبي حنيفة، وقد كان باباً لنموه، وإن

مرونة أصوله ، وخصوصا أصل العرف ، جعلت ذلك المذهب يتسع رحابه لكل ما يجد من أحداث ، ويتفق مع ملابسات الناس ، ومقتضيات الزمان ، وقد سد حاجتهم بذلك الأفق الفقهي الذي اتسعت به عقول العلماء السابقين ، وبذلك الحرية في التفكير ، وعلاج الأدواء الاجتماعية التي اتصل بها المخرجون .
 وإنما لنعقد أنه لو كان باب التخريج في ذلك المذهب مطلقا ذلك الاطلاق ، والمخرجون يرتفعون إلى تلك الآفاق الفقهية التي ارتفع اليها السابقون ؛ لأمكن علاج مشاكل الزمان ، واستنباط أحكام تتفق مع مقتضياته وملابساته ، مع عدم الخروج عن قواعده وأصوله ، ومع عدم عدم الخروج على نص في الكتاب والسنة الثابتة وتعد الآراء التي تكون وليدة ذلك - من المذهب الحنفي ، ولكن جمد الناس فحسبوه جمود الفقه الإسلامي ، وما هو كذلك .

٢٧٨ - والترجيح في المذهب الحنفي ، كان عملا شاقا قام به فقهاء ؛ وإن قيدوا أنفسهم بنطاقه لا يعدونه - يدل ترجيحهم على عقل فقهي منظم ، يعرف قوى الأدلة وضعيفها ، وكان يستطيع أن يستنبط ويخرج ، ولكنهم أقاموا بينهم وبين ذلك حواجز مانعة .

وإن الترجيح يتناول في عمومه ترجيحا بين الروايات المختلفة ؛ وترجيحا بين الأقوال المختلفة ، ولكل سبيل ؛ فالترجيح بين الروايات يكون أولا بمرتبة الكتب التي اشتمت عليها ؛ فإذا كانت إحدى الروايتين في ظاهر الرواية كانت أولى وأحرى ولا تعتبر روايات غيرها ، إلا إذا لم تكن ثمة معارضة فيها ، بل لقد جاء في الفتاوى الخانية ان غير ظاهر الرواية لا يؤخذ به إلا إذا كان موافقا للأصول ، فقد جاء فيها : « وإذا كانت المسألة في غير ظاهر الرواية إن كانت توافق أصول أصحابنا يعمل بها ، وكان غير ظاهر الرواية لا يقبل إلا إذا كان له شاهد من ظاهر الرواية ، وذلك بشهادة الأصول له ، والأصول معتمدة في تخرجها على ظاهر الرواية ، وإذا كانت مخالفة للأصول ، فقد اعترها الضعف من ناحيتين ، من ناحية سندها وروايتها ، ومن ناحية شدودها ، بمخالفتها للأصول العامة للمذهب .

وإذا كانت الروايتان في قوة واحدة ، كان يكونا في ظاهر الرواية ، أو في غيرها وكلاهما لا يعارض الأصول ، ولا يمكن اعتباره شاذاً ، فانه يتحرى عن أصحهما بقوة الرواة ، أو بملايسات تقترن بها ، ونحو ذلك من أسباب التحرى ، فان لم يكن مرجح ، وعلم أن واحدة تتصل بمجاذبة أسبق زمنا من الأخرى علم أن الثانية أولى لأنها قولا: ثان رجح به عن الأول ، فان لم يصل التحرى الى شىء اعتبرتهما قولان ورجح بينهما بقوة الدليل ، وكان ذلك من الترجيح بين الأقوال المختلفة .

٢٧٩ — هذا هو الترجيح الذى يقوم به المرجحون في الروايات المختلفة ، أما الترجيح بين الأقوال ، فهو إما بترجيح لشخص القائل ، وإما بترجيح للدليل ، ويدخل في القسم الثانى ما يكون الترجيح فيه لما استدعيه الضرورة أو الحاجة ، أو العرف ، فان الترجيح لذلك يعتبر ترجيحاً للدليل .

وإن الترجيح لمنزلة القائل قد قالوا فيه انه إذا كان أبو حنيفة وصاحبه أبو يوسف ومحمد على رأى واحد في مسألة كان رأيهم هو المعتبر ، الا اذا وجدت ضرورة أو عرف اقتضى المخالفة بالبناء على أصولهم المعتبرة ، وكان الرأى أساسه القياس الظنى .

وإذا كان أبو حنيفة ومعه واحد منهما على رأى رجح على الرأى الثانى في الحدود التى بينها ، وإذا انفرد كل واحد من الثلاثة برأى رجح قوله ، في الدائرة التى بينها أيضا ، والسبب في ذلك هو أنه إمام المذهب ، فحيث لم يكن ثمة داع من ضرورة أو عرف ، ولم يتجه المجتهدون الأولون في المذهب الى بيان قوة الدليل في واحد ، وأنه أولى بالأخذ لدليله ؛ بقى قول شيخ المذهب هو المعتبر . وأما اذا كان أبو حنيفة في رأى وصاحبه في رأى ، فاذا كان المفتى مجتهدا في المذهب ووجد ما اقتضى ترجيح قول أحد الفريقين أخذ به ، وإن كان غير مجتهد فبعض العلماء قال يرجح قول الإمام مطلقا ، ومنهم عبد الله بن المبارك ، وبعضهم قال للمفتى أن يختار أيهما شاء ، وقالوا ان الأول أصح ، وقد فصل هذا المقام قاضيخان تفصيلا حسنا ، فقال :

« إن كانت المسألة مختلفا فيها بين أصحابنا ، فإن كان مع أبي حنيفة أحد صاحبيه يؤخذ بقولها ، أى بقول الامام ، ومن وافقه ، لوفور الشرائط ، واستجاع أدلة الصواب فيها ، وإن خالفه صاحباها في ذلك ، فإن كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان ، كالقضاء بظاهر العدالة ، يؤخذ بقول صاحبيه لتغير أحوال الناس ، وفي المزارعة والمعاملة^(١) ونحوها يختار قولها ، لاجماع المتأخرين على ذلك ، وفيما سوى ذلك يغير المفتى المجتهد ، ويعمل بما أفضى إليه رأيه ، وقال عبدالله بن المبارك يؤخذ بقول أبي حنيفة . »

وأكثر العلماء على ترجيح قول أبي حنيفة إلا إذا اختار المجتهد في المذهب غيره ، لأسباب موجبة لذلك ، ولهذا قال ابن نجيم :

« لا يرجح قول صاحبيه أو أحدهما على قوله إلا لموجب ، وهو إما ضعف دليل الامام ، وإما للضرورة والتعامل ، كترجيح قولها في المزارعة والمعاملة ، وإما لأن خلافا لهما له بسبب اختلاف العصر والزمان ، وأنه لو شاهد ما وقع في عصرهما لو افقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة . »

هذا كله إذا كان لأبي حنيفة في المسألة رأى ماثور ، أما إذا لم يرو عنه رأى ولم يكن ثمة دليل مرجح لدى المجتهد في المذهب ، فإنه يفتى بقول أبي يوسف ، فإن لم يكن له رأى ماثور ، يفتى بقول محمد ، ثم بقول زفر ، ثم بقول الحسن بن زياد . وإذا لم يكن عن واحد من الأصحاب رواية في الموضوع ، فإنه يكون من المعول عليه تخريج من جاء بعدهم من المخرجين المجتهدين في المذهب ، فيما يرونه فيه من رأى يكون من المذهب ، فإن اختلفت آراؤهم يؤخذ بقول الاكثرين من السكبار كالطحاوى ، ومن في طبقة . وإن لم يكن ثمة رأى في الموضوع لهؤلاء

(١) وترى قاضيخان يبين أن قول الصاحبين يؤخذ به فيما يكون أساس خلاف الرأى فيه اختلاف العصر ، وكان يجب أن يشار من الرابين ما يكون أوفق للعصر ، سواء كان رأى أبي حنيفة أم رأى صاحبيه ، ويظن أنه بنى كلامه على أن العصر موافق لرأى الصاحبين ؛ ويقول ان العلماء رجحوا أقوال الصاحبين في المزارعة والمعاملة ونحوهما ، ويفيد كلامه أن المفتى المجتهد لا يتخير بها ، والحق أن المفتى المجتهد في المذهب يتخير دائما .

المخرجين فقد قال الحاوى : « ينظر المفتى فيها نظر تأمل وتدبر واجتهاد ليجد فيها ما يقرب إلى الخروج عن العهدة ، ولا يتكلم فيه جزافاً ، لمنصبه وحرمة وليخش الله تعالى ويراقبه ، فانه أمر عظيم ، لا يتجاسر عليه ، إلا كل جاهل شقي » :

وهذا النص يستفاد منه أن المفتى إذا ابتلى بمسأله ليس فيها نص عن الأئمة ولا عن تلاميذهم ، ولا عن المخرجين لا يمتنع عن الفتوى ، ولكن ينظر نظرة تأمل وتدبر ، أى يجتهد ، ويخرج على أصول المذهب ، وفروعه .

وهذا يقتضى أن يكون فى كل زمن مخرجون ؛ لأن الحوادث لا تتناهى ، ويجب أن يكون مع كل حادثة حكمها ، ولا يتم ذلك إلا بأن يوجد المخرجون المجتهدون فى المذاهب على الأقل فى كل عصر ، وهذا يخالف ما قالوا من تغليق باب الاجتهاد حتى فى المذاهب .

٢٨٠ — قد بينا بهذا الكلام الترجيح بغير الدليل . أما الترجيح بالدليل ، وهو المعبر أولاً فهو يكون من المجتهد فى المذهب الذى له قدرة على التخريج ، وذلك يكون فى كل مقام يكون له التخير فى أقوال المتقدمين ، كتخير رأى أبى حنيفة ، أو رأى صاحبيه ، أو يقتضى العرف حكماً يختار من بين هذه الأقوال والترجيح بقوة الدليل ، يكون بيان أقربها إلى القواعد المضبوطة المقررة الثابتة ، وأقربها إلى روح العصر الذى كانت الفتوى فيه ، إذا كان الحكم فى الموضوع يختلف باختلاف الأزمان والعصور . . . وهكذا .

وقد انتهى المخرجون فى المذهب إلى آراء ثابتة راجحة فى المذهب عند الاختلاف ، وقرروها فى السكتب ودونوها ، وغلقت الأبواب على من جاء بعدهم أن يرجحوا من بين الأقوال ، بله أن يجتهدوا فيما لا نص فيه ، وإن نمو المذهب كان يتقاضى ألا ينقطع باب التخريج والترجيح فى أى عصر ، كما فعل المخرجون السابقون .

٢٨١ — ويجدر بنا أن ننبه هنا إلى أمر اشرنا إليه فى الماضى وهو أنه إذا

أثر استحسان للامام . فالقياس متروك لا يؤخذ به ، لأنه معدول عنه كما نقلنا عن السرخسى ، وكما هو المعقول فى ذاته ، بيد أن المذهب قد يكون فيه رأيان لامامين من أئمة المذهب ، أحدهما وجه القياس ، والآخر وجه الاستحسان ، فقد قرروا أن العمل يكون بالاستحسان ، إذ القول المستحسن يكون راجحا ، ولكن استثنوا مسائل ، قالوا إن القياس يكون فيها راجحا ، عدها بعضهم إحدى عشرة ، مسألة ، وذكر بعضهم أنها أكثر من ذلك ، وفيما عدا ذلك ^(١) ، فالاستحسان مقدم ٢٨٢ — هذا هو الترجيح فى المذهب الحنفى ، وقد بينا من قبل التخريج ، وفى الحق إنه من الضرورى لنمو ذلك المذهب ، ولكى يسير الى آخر مداه من الرقى - أن يفتح باب التخريج .

ولكنهم غلقوه ، ولم يعد للتأخرين إلا أن يتبعوا ما رجحه السابقون ، وليس لهم أن يجتهدوا فى غير المنصوص على حكمه ؛ وقد دون المذهب ورتبت كتبه ، فعلى كل حنفى الاتباع المطلق ، والاخلاص لذلك المذهب الجليل يوجب على معتنقيه أن يسيروا فى خطا السابقين فيه ، فانه لا يصلح آخره إلا بما صلح به أوله وهو فتح باب التخريج فيه على مصراعيه ، فيجتهد فيما لم ينص عليه ، وينفتح ما نص عليه ، والله أعلم .

(١) قد ذكرها النسقى فى حاشيته على المنار ، ومنها إذا أقام اثنان بينتين ، على أن العين رهن قد قبضة ولم يذكر تاريخا فالقياس يوجب تاتر البنتين ، وهو رأى أبى حنيفة وبه يفتى ، والاستحسان يقضى بأن العين رهن لها ، وليس عليه الفتوى ، ومنها إذا غصب العقار ، فانه يكون مضمونا ، وهو القياس وبه أخذ أبو يوسف ، وقوله الراجح ، وفى الاستحسان لا يكون مضمونا ، وبه أخذ محمد ، ومنها إذا قال رجل لامرأته إذا ولدت ولدا فأنت طالق ، وقالت قد ولدت ولدا ، وكذبها الزوج ، فالقياس أن يصدق ، ولا يقع عليها الطلاق ، وفى الاستحسان العكس ، وقد أخذ بالقياس ، ومنها إذا شهد أربعة على رجل بالزنا ، فقضى القاضي بجلده مائة جلده ، ثم شهد شاهدان بأنه محسن ، والجلد لم يكمل ، فى الاستحسان لا يرجم ، وفى القياس يرجم ، وبه قال الصحابان . وهكذا ، بما رجح فى المذهب ، وليرجع إلى باقيا

انتشار المذهب الحنفي

٢٨٣ - نشأ المذهب الحنفي بالكوفة ثم تدارسه العلماء بعد وفاة شيخه ببغداد ثم شاع من بعد ذلك، وانتشر في أكثر البقاع الاسلامية، فكان في مصر والشام، وبلاد الروم والعراق، وما وراء النهر، ثم اجتاز الحدود فكان في الهند والصين، حيث لا منافس له، ولا مزاحم، ويكاد يكون هو المنفرد في تلك الأصقاع النائية إلى الآن، إذ المسلمون في الهند والصين يسرون في عبادتهم، وفي تنظيم أسرهم على مقتضى الراجح من مذهب أبي حنيفة دون سواه.

٢٨٤ - وقد ابتدأ مذهب أبي حنيفة ينال المنزلة الرسمية التي سمحت له بالانتشار والاتساع، من وقت أن ولي صاحب الأول لأبي حنيفة وهو أبو يوسف منصب القضاء للرشيد، ثم صار له السلطان الأكبر على القضاء في كل نواحي الدولة بعد ستة سبعين ومائة، إذا أصبح قاضي القضاة، لا يولى قاض من غير أمره، فلم يكن يولى قاض في البلاد الاسلامية من أقصى المشرق إلى شمال أفريقية، إلا من يشير به، ويرتضيه، وكان حتما لا يولى إلا أصحابه، الذين يرتضون طريقته في الاجتهاد والفتيا، وهي طريقة أبي حنيفة في الاستنباط في جملتها، فانتشرت بهذا عند العامة آراء فقهاء العراق في كل البقاع الاسلامية، ما عدا الأندلس، التي انتشر بها المذهب المالكي لمثل ذلك السبب، ولذلك قال ابن حزم: «مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان، الحنفي بالشرق، والمالكي بالأندلس».

ونقد كان لذلك المذهب الغلبة في كل بلد كان للعباسيين سلطان غالب فيها يضعف بضعف نفوذهم، ويقوى بقوته، وقد كان سلطانهم قويا لايزاحم في العراق، وما قاربه. وما حوله، وبعبارة أدق كان سلطانهم في المشرق قويا، وإذا ضعف نفوذهم الادارى، قام مقامه نفوذهم الدينى، فكان لهم في الحالين نفوذ يكفى لأن يستفيد منه ذلك المذهب، وكانوا يؤازرونه كل المؤازرة، وكان

أهل بغداد يميلون كل الميل لمذهب أبي حنيفة ويؤازرون الخلفاء في نصرته ، ولما أخذ المذهب الشافعي يقد إلى بغداد ويذيع فيها - لم يغلب المذهب الحنفي قط ، بل كانت له الغلبة ، ولقد حسن أبو حامد الاسفرايني مرة للقادر بالله العباسي ، فولى البازري الشافعي القضاء ، فثارت بغداد ، وصارت حزبين قامت بينهما الفتن ، ولم تهدأ الحال ، حتى اضطر الخليفة إلى جمع الأشراف والقضاة ، وأخرج إليهم رسالة تتضمن « أن الأسفرايني أدخل على أمير المؤمنين مداخل أوهمه فيها النصح والشفقة ، والأمانة ، وكانت على أصول الدخل والحيانة ، فلما تبين له أمره ووضح عنده خبث اعتقاده فيما سأل فيه من الفساد والفتنة ، والعدول بأمر المؤمنين عما كان عليه أسلافه من إثارة الحنفية وتقليدهم ، واستعالمهم - صرف البازري وأعاد الأمر إلى حقه ، وأعادته إلى قديم رسمه ، وحمل الحنفية على ما كانوا عليه من العناية والكرامة والحرية ، والاعزاز ،

وكان يشاطر الخلفاء الأعزاز للمذهب الحنفي الدول الشرقية التي استبدت بالحكم دونهم ، كالسلاجقة وآل بويه ، لأن ثقافتهم الاسلامية كانت على مقتضى ذلك المذهب .

٢٨٥ - هذه اشارة إلى ما اكتسبه المذهب الحنفي ، من نفوذ في أول أمره بسبب اختيار الخلفاء للقضاة من أمته ، والمجتهدين فيه ، ولقد كان يكتسب مع ذلك النفوذ الرسمي من ألف الناس له ، ومن نشاط العلماء فيه ، والعمل على نشره ، ومن المناظرات التي كانت تقوم بينهم وبين غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى في الوقت الذي كثرت فيه هذه المناظرات ، وإن ذلك النشاط الذي كان يختلف قوة وضعفا باختلاف العلماء في البلاد هو الذي أبقى ذلك المذهب في بلاده بعد أن ضعفت نصرته الدولة ، فلقد انتشر في بلاد بسبب نشاط العلماء فيه فيها ، وضعف بسبب ضعف علمائه في بلاد أخرى ، ولنذكر بعض البلاد مبتدئين من الغرب إلى الشرق ، حيث بق واستقر .

٢٨٦ - ففي أفريقيا أي طرابلس وتونس والجزائر لم يكن مذهب أبي حنيفة

في أول أمره غالبا ، أو شائعا ، بل كانت تغلب عليها مذاهب أهل السنة والآثار إلى أن تولى قضاءها أسد بن الفرات بن سنان ، وقد سمع أسد من أصحاب مالك ، وأصحاب أبي حنيفة ، ولكن كان ميله إلى أهل العراق ، فعمل على نشر مذهبهم ، لما تولى قضاء أفريقية ، حتى ظهر ظهورا كثيرا ، وحتى لقد قال ابن فرحون : « إن المذهب الحنفي ظهر ظهورا كثيرا بأفريقية إلى سنة ٤٠٠ ، وانقطع بعدها ، ودخل منه شيء إلى ماوراءها من المغرب قديما إلى الأندلس » .

وقد قال المقدسي في أحسن التقاسيم : « ان أهل صقلية حنفيون » وذكر انه سأل بعض أهل المغرب « كيف وقع مذهب أبي حنيفة رحمه الله إليكم ، ولم يكن على سابلكم ؟ قالوا لما قدم وهب بن وهب ^(١) من عند مالك رحمه الله ، وقد حاز من الفقه والعلوم ما حاز استتكف أسد بن عبد الله أن يدرس عليه لجلالته ، وكبر نفسه فرحل إلى المدينة ليدرس على مالك ، فوجده عليلا ، فلما طال مقامه عنده ، قال له ارجع إلى ابن وهب فقد أودعته على ، وكفيتكم به الرحلة ، فصعب ذلك على أسد وسأل هل يعرف لمالك نظير ؟ قالوا قتي بالكوفة يقال له محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة ، قالوا فرحل إليه ، وأقبل عليه محمد إقبالا لم يقبله على أحد ، ورأى فهما وحرصا . فلما علم أنه قد استقل ، وبلغ مراده فيه سيده إلى المغرب ، فلما دخلها اختلف إليه الفتيان ، ورأوا فروعا حيرتهم ، ودقائق أعجبهم ، ومسائل ما طنت على أذن ابن وهب ، وتخرج به خلق ، وفشا مذهب أبي حنيفة رحمه الله بالمغرب ، قلت فلم لم يفش بالأندلس ؟ قالوا لم يكن بالأندلس أقل منه هاهنا ، ولكن تناظر الفريقان يوما بين يدي السلطان ، فقال لهم : « من أين كان أبو حنيفة ؟ قالوا من الكوفة ، فقال : ومالك ؟ قالوا من المدينة . قال عالم دار الهجرة يكفينا

(١) قال المرحوم العلامة المحقق أحمد تيمور باشا في التعليق على خير المقدسي هذا مانصه : ان وهب ابن وهب لانعلم أحدا ذكره فيمن أخذ عن الامام مالك ، وإنما الآخذ عنه عبد الله بن وهب ، وهو لم يرحل إلى المغرب ، بل كان بمصر ، ومات بها ، وأما أسد بن عبد الله فصوابه على ما يظهر أبو عبد الله . ويكون المراد أبا عبد الله أسد بن الفرات ، وهذا التعليق القيم يستفاد منه أن ابن وهب هو عبد الله ، والتقاء ابن الفرات به بمصرلا بالمغرب .

فأمر باخراج أصحاب أبي حنيفة ، وقال : لا أحب أن يكون في عملي مذهبان ، .
هذا الخبر يدل على أن مذهب أبي حنيفة نشره أسد بن الفرات بالمغرب ، وأنه
انتشر أيضا بالأندلس ، ولكنه لم يمكث بالأندلس طويلا ، وبعد سنة ٤٠٠ م ضؤل
أمره بالمغرب ، حتى لم يعد له ذكر بها .

٢٨٧ — وأما مصر ، فقد عرفت المذهب العراقي في عهد المهدي ، عند ماتولى
قضاءها اسماعيل بن اليسع الكوفي ، وقد كان يرى إبطال الأحباس ، كما يرى
أبو حنيفة ، ولم يكن ذلك سائعا لدى فقهاء مصر ، ولذا ذهب إليه الليث بن سعد
فقيهها ، وقال له : جئت مخاصمك ، فقال له فيماذا ، قال في أبطالك أحباس المسلمين ،
وقد حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى
والزبير ، فمن بعد ، ثم كتب للمهدي كتابا جاء فيه : « إنك ولتينا رجلا يكيد سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا ، مع أنا ما علمناه في الدينار والدرهم
إلا خيرا ، فعزله المهدي .

ولقد كان المذهب الحنفي يمكن السلطان في مصر ما قوى سلطان العباسيين عليها
ولسكنه على أى حال لم يكن له في الشعب المكان الذى له في أمصار الشرق ، بل
كان أكثر الشعب إما على مذهب الشافعى الذى كان مقامه في مصر له أثر في تأثر
الشعب به ، وإما على مذهب مالك الذى كان له تلاميذ كثيرون من أمثال ابن وهب
وابن الحكم وغيرهم .

وكذلك كان في مصر مع القاضى الحنفي قضاة من المذهب الشافعى والمالكي ،
فكان القضاء بين هذه المذاهب الثلاثة يتولاه الحنفية تارة ، والمالكية
أخرى ، والشافعية ثالثة .

واستمر الأمر كذلك إلى أن استولى الفاطميون على مصر ، فجعلوا مذهب
الشيعة الاسماعيلية هو المذهب الرسمي ، فكان منهم القضاة ، ولكن ذلك لم يقض
على المذاهب الأخرى ، بل كان الناس في عباداتهم يسرون على مقتضى مذاهبهم ،
والدولة تغضى عن ذلك في أكثر الأحيان ، حتى انهم كانوا في أكثر أيام الدولة
يبيحون إقامة التراويح في المساجد الجامعة ، وغير الجامعة ، ولم ينظروا إلى معتق

مذهب نظرة معادة ، وإن كانوا لا يسمعون للآخذ بالمذهب الحنفي بالظهور ، ولم يصنعوا ذلك الصنيع مع الآخذين بالمذاهب الأخرى ، بل انهم في بعض عهودهم أقاموا قضاة من مذهب مالك والشافعي ، فكان ثمة أربعة قضاة اثنان شيعيان أحدهما اسماعيلي ، والآخر إمامي ، واثنان آخران أحدهما شافعي ، والآخر مالكي . والسبب في معادة الفاطميين للمذهب الحنفي ، وتخصيصه بالمقاومة من بين المذاهب الأربعة أنه كان مذهب الدولة العباسية ، وأنه كان في مصر يستمد نفوذه من نفوذ تلك الدولة ، وهم كانوا يقاومون نفوذها ، فكان من ذلك مقاومة ذلك المذهب ، والغرض من قيمته .

ولما قامت الدولة الأيوبية ، اتجهت إلى إعادة نفوذ المذهب الشافعي ، والمذهب المالكي ، إلى ما كان من قبل ، فأنشأوا المدارس لهذين المذاهبين ، وذلك لأن صلاح الدين كان شافعيًا ، والشعب كان للمذهب المالكي فيه سلطان ، ولكن لما آل الأمر في الشام إلى نور الدين الشهيد ، وكان حنفيًا ، وله كتاب في مناقب أبي حنيفة نشر مذهبه بالشام ، ومن الشام قدم إلى مصر ، ولكنه في هذه المرة نزل في الشعب ، لاني الحكومة ، كما قدم أولاً في عهد سلطان العباسيين .

ولما كثر المعتنقون للمذهب من الشعب ، ورغب صلاح الدين في توثيق العلاقة بينه وبين الدولة العباسية - أنشأ للحنفية مدرسة السيوفية بالقاهرة ، وأخذ المذهب بعد ذلك يقوى وينتشر بكثرة بين آحاد الشعب .

ولما أنشأ نجم الدين أيوب المدرسة الصالحية رتب دروساً للمذاهب الأربعة ، وكثر ذلك النوع من المدارس في دولتي المماليك ، وجعل في عهد هاتين الدولتين قضاة أربعة من بينهم واحد حنفي .

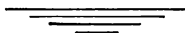
ولما استولى العثمانيون على مصر كان القضاء كله على مذهب أبي حنيفة ، فرغب كثيرون من طلبة العلم في معرفته ، واستفاد من ذلك نفوذاً كبيراً ، وعاد كما بدأ يعاونه السلطان ، وتكثر الفتيا به والأحكام .

٢٨٨ - وإذا انتقلنا إلى الشام وما حولها ، فانا نجد المذهب الحنفي فيها أمكن

وإذا كان الملوك الذين حكموا مصر والشام ، وحاولوا الغض من المذهب الحنفي في مصر ، حاولوا مثل هذه المحاولة في الشام ، فإن المحاولة فيها لم تجددواها في مصر ، لأن المذهب كان منتشرأ بين آحاد الشعب ، ولم يكن مقصورأ على الجهات الحكومية .

٢٨٩ — أما بلاد المشرق والعراق ، وما وراءه أى خراسان ، وسجستان وما وراء النهر فكان المعتنقون للمذهب الحنفي كثيرين، وكان الشافعيون ينازعونهم أحيانا الغلبة ، وكانت المناظرات تعقد بينهم في المساجد وفي مجالس الأمراء ، والمحافل العامة ، وأفاد الفقه وأدب البحث والمناظرة من تلك المجادلات فوائد جمة ، وإن كان الجدل قد نمي روح التعصب ، وأطلق الألسنة بالظعن من بعض من لا يحسن القول ، وكان التعصب المذهبي هو السبيل للجمود الفقهي من بعد .
وكان المذهب الحنفي غالبا على أهل أرمينية وأذربيجان وتبريز وأهل الري والأهواز ، ثم كان في أول الأمر باقليم فارس كثيرون من الحنفية ، ثم غاب عليها المذهب الشيعي الأثنا عشرى .

والهند فيها المذهب الحنفي يكاد ينفرد بالسلطان ، والمذهب الذي يجاوره فيها الشافعي ، ولا يتجاوز عددهم مليوناً أو نحوها من هذا ، والباقيون من الحنفية ، ومسلمو الصين ، ويتجاوز عددهم الأربعين مليوناً كذلك أكثرهم من الحنفية .
وهكذا ترى ذلك المذهب شرق وغرب ، وكثر الآخذون به ، والسالكون لطريقه ، ولو أنه فتح فيه باب التخريج لاستخرج العلماء من قواعده أحكاما صالحة تتسع لكل البيئات ، والله سبحانه وتعالى أعلم .



بيان مايشتمل عليه الكتاب

١ — مقدمة الطبعة الثانية

٢ — مقدمة الطبعة الأولى

٥ — التمهيد : بيان المغالاة في تقدير أبي حنيفة من المتعصبين له ،
والطعن من المتعصبين عليه ، وسبب ذلك

٧ — صعوبة استخلاص الحقيقة وسط ذلك التعصب ، وقيمة كتب
المناب في استخلاصها .

٨ — عدم تدوين أبي حنيفة لأرائه ، ونقلها بالرواية — ٩ — عدم
نقل أصوله عن أحد من أصحابه ، وعدم تدوين آرائه في السياسة — ١٠ —
وجوب ملء هذا الفراغ وصعوبة ذلك .

١٢ — حياة أبي حنيفة

١٢ — مولده ونسبه ، وجنسه — ١٤ — كونه من الموالي ، أصحاب
السلطان العلي في عصره

١٧ — نشأته — ١٨ — اتجاهه إلى العلم — ٢٠ — اتجاهه إلى علم
الكلام ، ثم إلى الفقه والروايات في ذلك

٢٣ — ثقفه بكل الثقافات التي كانت في عصره — ٢٤ — ملازمته
حماد بن أبي سليمان ، ومدتها .

٢٦ — حلوله محل حماد في درسه .

٢٧ — معيشته ، واتصاله بالأسواق تاجرا ، وكيف كانت معاملاته

٣٠ — اتصاله بالسياسة في عصره ، وموقفه من الثورات ، موقفه
من ثورة زيد بن علي ، ويحيى بن زيد ، وعبد الله بن يحيى — ٣٣ — اضطهاد
ابن أبي هبيرة والى العراق له — ٣٤ — فراره إلى مكة ومدة إقامته فيها ،

- وعودته بعد استقرار العباسيين — ٣٦ — استقباله لحكم العباسيين
٣٧ — نقده لهم عند ما آذى المنصور العلويين — ٣٨ — حاله عند
خروج محمد النفس الزكية
٣٩ — اختبار المنصور لولائه بطلبه لولاية بعض أعماله وقبوله ،
ثم انصرافه للعلم مع عدم ارتياحه إلى حكومة المنصور ، وظهور ذلك في
بعض فتاويه — ٤٣ — تحريض بعض حاشية المنصور عليه — ٤٤ —
نقده الشديد للقضاة ، وما كان بينه وبين ابن أبي ليلى — ٤٦ — انزال
المنصور الأذى به ، واتخاذ طلبه للقضاء ، وامتناعه ذريعة لذلك ، والروايات
المختلفة فيه — ٥٠ — المحنة وكيف نزلت .
٥١ — موته

٥٣ — علم أبي حنيفة ومصدره

- ٥٣ — كثرة مادحيه وناقديه وتغلب المدح على الطعن — ٥٥ —
ماتياً له ، فكون عليه
٥٦ — صفاته . هدوءه — ٥٨ — استقلاله في تفكيره وعمقه — ٥٨ —
حضور بديته ، وسعة حيلته — ٥٩ — إخلاصه في طلب الحق
٦١ — قوة شخصيته
٦٢ — شيوخه — تنوع فرقهم ومناحيهم — ٦٣ — عنايته بدراسة
فتاوى الصحابة من كل من علموها أيا كانوا
٦٤ — التقاؤه ببعض الصحابة — ٦٥ — روايته عن التابعين
٦٦ — أبرز شيوخه ، وملازمته حمادا .
٦٨ — اتصاله بأئمة الشيعة وأخذهم عنهم — ٧١ — اتصاله ببعض أهل
الأنواء ، وانتقاء خير ما عندهم .
٧٤ — دراساته الخاصة وتجاربه - الاتجار وأثره في فقهه — ٧٥ — رحلاته
ومناظراته — ٧٦ — درسه وطريقته فيه — معاملته لتلاميذه

٧٨ — عصر أبي حنيفة

- ٧٨ — إدراكه للعصر الأموي في قوته إلى ضعفه ، وإدراكه للعباسية في ذروتها ، وخصائص العصرين — ٧٩ — السياسة في هذا العصر — ٨٠ — نزعة الأمويين العربية — ٨١ — مارآه في الحكومة العباسية — ٨٢ — العراق في عهده — ٨٣ — دس آراء هادمة ، أو محيرة للعقل العربي — ٨٥ — الاحتكاك الفكري والترجمة — ٨٧ — المناظرات الفقهية ، اتجاهات المناظرات
- ٩٢ — السنة والرأى — ٩٣ — أخذ الصحابة بالرأى ومقداره — الرأى في عصر التابعين — ٩٥ — كثرة الرأى في العراق ، وكثرة الحديث في الحجاز ، — ٩٦ — التقاء الرأى والحديث في المواطن كلها في عصر الاجتهاد المذهبي
- ١٠٢ — معنى الرأى ، وأنواعه ، وما كان يأخذ به الأئمة منها .
- ١٠٥ — المناظرات حول فتوى الصحابي والتابعي ، وما عليه أهل المدينة
- ١٠٨ — الفرق الاسلامية التي عاصرت أبا حنيفة
- ١٠٨ — الشيعة ، وخلاصة مبادئهم — ١٠٩ — الغلاة والمقتصدون
- ١١١ — أصل الشيعة — ١١٢ — السبئية
- ١١٣ — الكيسانية -- ١١٦ — الزيدية — ١١٨ — الأمامية
- الاثنا عشرية — ١١٩ — الاسماعيلية
- ١٢٠ — الخوارج أوصافهم النفسية والفكرية — ١٢٤ — نقيمتهم على قریش — ١٢٥ — آراؤهم الجامعة لهم ، وأخذهم بطواهر النصوص — ١٢٨ — كثرة الخلاف بينهم — ١٢٩ — فرقهم — الأزارقة — ١٣٠ — النجدات — ١٣١ — الصفرية — العجاردة — ١٣٢ — الأباضية — ١٣٢ — خوارج لا يعدون مسلمين
- ١٣٤ — المرجئة ابتداءؤها ونموها — ١٣٦ — إطلاقها على طائفتين
- ١٣٧ — عد أبي حنيفة من المرجئة مجالس المناظرات بينهم وبين غيرهم .

- ١٣٩ — الجبرية : ابتداء الكلام في الجبر والاختيار عند المسلمين
— ١٤٠ — كلام لعبد الله بن عباس والحسن البصرى فيما — ١٤١ — الجهم
بن صفوان ، ومن تلقى عنه فكرة الجبر — ١٤٢ — آراء الجهم .
١٤٣ — المعتزلة : نشأتهم — ١٤٤ — الأصول الجامعة بينهم — ١٩٤٧ —
طريقتهم في الاستدلال — ١٤٨ — دفاعهم عن الإسلام — ١٤٩ — مناصرة
الخلفاء لهم — ١٥٠ — مخالفتهم للفقهاء والمحدثين — ١٥٣ — اتهام الفقهاء
والمحدثين لهم — ١٥٤ — مناظراتهم وعلم الكلام — ١٥٦ — مجادلتهم
أهل الأهواء وغير المسلمين — ١٥٧ — مجادلتهم مع الفقهاء والمحدثين — ١٥٨ —
قلة المأثور من مجادلاتهم ، وسببه

القسم الثانى

١٦٠ — آراء أبى حنيفة وفقهه

- ١٦٠ — آراؤه فى السياسة — محبته لآل البيت ، واعتداله فى تشيعه لهم
— ١٦٢ — رأيه فى على ومخالفه من بنى أمية — ١٦٣ — رأيه فى بنى
العباس — ١٦٤ — أبو حنيفة مع تشيعه لا ينتمى لفرقة من فرق الشيعة
— ١٦٥ — الطريق الذى يراه شرعيا لتعيين الخليفة

١٦٦ — آراؤه فى مسائل من علم الكلام

- ١٦٦ — كتب فى علم الكلام منسوبة إليه ، وتمحيص هذه النسبة
— ١٦٧ — كتاب الفقه الأكبر ونسبته — ١٦٨ — الطريق لمعرفة آراء
أبى حنيفة حول العقيدة .

- ١٦٨ — حقيقة الايمان عنده — ١٧٢ — الايمان لا يزيد ولا ينقص
— ١٧٤ — العصاة ليسوا كفارا عنده ، وصفه بالأرجاء ، — ١٧٥ — رأيه
فى العصاة هو رأى جمهور المسلمين

١٧٧ — القدر وأعمال الإنسان : تحاميه الخوض في القدر إلا بقدر محدود

١٧٩ — ابتداء الكلام في مسألة خلق القرآن وتجنبه الخوض فيها

١٨٢ — آراء لأبي حنيفة في الفكر والأخلاق والاجتماع

١٨٧ — فقه أبي حنيفة

١٨٧ — نقل فقه أبي حنيفة — ١٨٨ — تلاميذه كانوا يدونون أقواله ،

وقرءوا عليه بعضها

١٩٠ — مسند أبي حنيفة

١٩٣ — التلاميذ الذين نقلوا فقهه ، وعملهم في هذا النقل ، وكون نقلهم

كان للفروع مع الخلو من أدلة الأحكام

١٩٥ — كثرة تلاميذ أبي حنيفة

١٩٥ — أبو يوسف — ترجمته — ١٩٦ — كتبه — ١٩٧ — كتاب

الخراج — ٢٠٠ — كتاب الآثار — اختلاف ابن أبي ليلى — ٢٠٣ — الرد

على سير الأوزاعي

٢٠٦ — محمد بن الحسن — ترجمته — ٢٠٧ — كيف تلقى الفقه الحنفي

— ٢٠٨ — كتبه هي المرجع — مراتبها — ٢٠٩ — كتاب المبسوط

— ٢١٠ — الجامع الصغير — ٢١١ — الجامع الكبير — ٢١٣ — السير

الصغير والسير الكبير — ٢١٥ — الزيادات

٢١٦ — جمع كتب ظاهر الرواية

٢١٧ — زفر بن الهذيل — ترجمته

٢١٨ — رواة آخرون . الحسن بن زياد اللؤلؤى — ٢١٩ —

عيسى بن أبان . محمد بن سماعة

٢٢٠ — هلال بن يحيى الرأى البصرى . الخفاف . الطحاوى

٢٢٢ — مراتب الكتب في الفقه الحنفي . الأصول . النوادر . الواقعات .

٢٢٤ — مكان فقه أبي حنيفة مما سبقه

- ٢٢٤ — اختلاف العلماء في ذلك — ٢٢٥ — رد من يدعى أنه تابع
لابراهيم النخعي ، ومكان فقه ابراهيم في استنباطه
٢٢٦ — أبو حنيفة و ابراهيم الشخصيتان البارزتان في الفقه العراقي
— ٢٢٧ — كلبه في فقه ابراهيم
٢٢٩ — الفقه التقديرى وعمل أبي حنيفة فيه — ٢٣٠ — الاكثر منه بعد
أبي حنيفة ، واختلاف العلماء في جوازه .

٢٣٢ — الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة فقهه

- ٢٣٢ — أبو حنيفة لم تنقل عنه أصوله التي بنى عليها استنباطه مفصلة
— ٢٣٣ — الفروع المأثورة عنه تسمى إليها — استخراج الفقهاء لها — ٢٣٥ —
الأصول الاجمالية التي نقلت عنه

٢٣٧ — ١ — الكتاب

- ٢٣٧ — ما أثاره الفقهاء من أن القرآن هو اللفظ والمعنى أو المعنى فقط
— ٢٣٧ — جواز قراءة القرآن بغير العربية في رواية عن أبي حنيفة
— ٢٣٨ — تخرىج نحر الإسلام لهذه الرواية — ٢٤٠ — مسلك السرخسى في
مبسوطه في هذا المقام — ٢٤١ — نقد كلام السرخسى — ٢٤٣ — استحالة
ترجمة القرآن وكلام الشاطبي ، وابن قتيبة في ذلك
٢٤٥ — الخاص والعام في القرآن وتعريفهما — ٢٤٧ — دعوى أن
أبا حنيفة يرى أن الخاص لا يحتاج إلى بيان ، ورأينا فيها .
٢٤٩ — كون العام قطعيا في دلالاته عند الحنفية ، ولا يخصه خبر
الأحاد — ٢٥٠ — مناقشة الفرع الذي استنبط منه ذلك الأصل — ٢٥٢ —
معنى القطعية التي يثبتها الحنفية العام — ٢٥٣ — مسلك الحنفية وسط بين
أقوال علماء الأصول — ٢٥٥ — العام إذا خصص يصير ظنيا — ٢٥٦ — معنى

التخصيص - ٢٥٧ - الدليل على أن مذهب الحنفية أن العام بعد التخصيص يكون حجة في الباقي ، والفروع التي استنبطوا منها أن أبا حنيفة يقول ذلك - ٢٥٨ - التعليل الذي ساقوه لاثبات الظنية بعد التخصيص - ٢٥٩ - نقدنا لذلك التعليل - ٢٦١ - دلالة مقاله الحنفية في عام القرآن وخاصة على اتجاه فقهاء الرأى في شدة تعويلهم على النصوص القرآنية

٢٦٣ - بيان القرآن الكريم : بيان القرآن للشريعة إجمالى - ٢٦٤ - كون السنة مبينة للقرآن - ٢٦٤ - أقسام البيان ، بيان التقرير - ٢٦٥ - بيان التفسير . بيان المجمال . بيان المشترك - ٢٦٦ - بيان التبديل ، وهو النسخ .

٢٦٨ - ٢ - السنة

٢٦٨ - اختلاف العلماء في مقدار اعتماد أبي حنيفة على السنة في استنباطه - ٢٦٩ - أقواله في هذا المقام - ٢٧٠ - كلامه لأبي جعفر في هذا المقام . ٢٧٠ - ما كان يقبله من الأحاديث - ٢٧١ - الأحاديث المتواترة وقوتها في الاستدلال - ٢٧٢ - الأحاديث المشهورة - ٢٧٣ - قوتها في الاستدلال عند الحنفية - ٢٧٣ - خبر الآحاد .

٢٧٤ - قوة خبر الآحاد في الاستدلال - ٢٧٥ - قبول أبي حنيفة لأخبار الآحاد في الاستنباط على أنها حجة ، وأدلة ذلك ، - ٢٧٧ - شروط قبوله لها - الضبط ومعناه وشروطه - ٢٧٨ - الترجيح بين أخبار الآحاد بفقهاء الراوى عند أبي حنيفة .

٢٧٩ - التعارض بين خبر الآحاد والقياس - ٢٨٠ - رأى فقهاء الأثر ومعهم الشافعى - ٢٨١ - رأى أبي حنيفة على تخريج عيسى بن أبان والبزودى - ٢٨٢ - الأقسام التي ذكرها أبو الحسين البصرى للقياس ، (١) القياس القطعى (٢) القياس الظنى في أصله ، وعلته مستنبطة للقياس - ٢٨٤ - ما نقل عن مالك من تقديم بعض الأقيسة على بعض الأخبار

— ٢٨٥ — مناقشة كلام نجر الإسلام عن وأى أبي حنيفة في هذا المقام
— ٢٨٦ — رأينا في هذا والفروع التي نعتمد عليها — ٢٨٩ — حقيقة رأى
أبي حنيفة تقديم السنة على القياس - موافقة ذلك لرأى أبي الحسن السكرخي
— ٢٩٠ — رد أبي حنيفة لبعض أخبار الآحاد — ٢٩١ — نقده لأحاديث
الآحاد عند قبولها .

٢٩٢ — انقسام المدارس الفقهية جعل كل مدرسة تشدد في قبول
أخبار غيرها — ٢٩٣ — تشدد العراقيين في قبول الرواية تابعين
لامامهم عبد الله بن مسعود — ٢٩٤ — الأخذ بعموم القرآن واعتباره
قطعا كان سببا في رد أخبار آحاد كثيرة — ٢٩٥ — تقديمه القياس القطعي
على خبر الآحاد كما هو رأى الجمهور — ٢٩٦ — بيان وجهة ذلك بذكر أقسام
الأدلة الشرعية إلى قطعية وظنية ، وبيان أن أخبار الآحاد من الظني ،
ولا يقدم الظني على القطعي ولو كان قياسا

٢٩٩ — الأحاديث المرسلة : اختلاف العلماء فيها — ٣٠٠ — قبول
أبي حنيفة المرسلات والعمل بها ، وشواهد ذلك — ٣٠٢ — شيوع الإرسال
في عصر أبي حنيفة .

٣٠٤ — ٣ — فتوى الصحابي

٣٠٤ — كلام أبي حنيفة يفيد أنه كان يعتمد على فتاوى الصحابة ادعاء
البردوي أن أبا حنيفة كان يخالف فتاوى الصحابة — ٣٠٥ — مناقشة هذه
الدعوى . — ٣٠٦ — رأى أبي الحسن السكرخي في حقيقة مذهب أبي حنيفة
في هذا المقام — ٣٠٧ — تركية السرخسي لرأى من يعتبر قول الصحابي بأدلة
ساقها — ٣٠٨ — رأينا

٣٠٩ — ٤ — الاجماع

٣٠٩ — تعريف الاجماع — أخذ أبي حنيفة به ، والأقوال الماثورة
عنه التي تفيد ذلك — ٣١٠ — الأسس التي قام عليها اعتبار الاجماع حجة

— ٣١١ — الأدوار التي مر بها الاجماع — ٣١٢ — الاجماع السكوتي ، وأخذ الحنفية به — ٣١٢ — من الاجماع السكوتي عند الحنفية اعتبار أن المجتهدين إذا اختلفوا على رأيين أو ثلاثة كان غيرها مخالفا للاجماع — ٣١٤ — مناقشة في نسبة ذلك إلى أبي حنيفة — ٣١٥ — تفصيل بعض الأصوليين في هذا المقام — تقيد أبي حنيفة بأقوال الصحابة إذا اختلفوا ليس من الإجماع في نظرنا — ٣١٦ — ما ينسبه علماء الأصول في المذهب الحنفي إلى أبي حنيفة من تفصيلات في الاجماع ، وحكاية خلاف بينه وبين بعض أصحابه في بعض هذه التفصيلات — ٣١٩ — رأينا في ذلك

— ٣٢٠ — حجية الاجماع ، ومراتبها — ٣٢١ — سند الاجماع — مقاله الأوربيون في الاجماع الاسلامي — ٣٢٢ — نقد كلامهم في ذلك

٣٢٤ — ٥ — القياس

— ٣٢٤ — اكتثار أبي حنيفة من الأقيسة وسببه — ٣٢٦ — كون أبي حنيفة لم يؤثر عنه كلام في ضبط الأقيسة وطرائقها . — ٣٢٧ — الفروع التي أثرت عنه تدل على أنه كان يراعى نظما معينة في أقيسته ، وإن لم ينص عليها ومحاولة علماء في المذهب الحنفي استخراج هذه النظم — ٣٢٧ — الأصل الذي قام عليه القياس . — ٣٢٨ — أقسام النصوص عند أبي حنيفة — ٣٢٩ — رأيه وسط بين العلماء — ٣٣٠ — النصوص التي لا يجري فيها القياس ، وأقسامها .

— ٣٣١ — العلة ومسالكها — ٣٣٤ — نسبة هذه المسالك إلى أبي حنيفة والأدلة على ذلك — ٣٣٦ — تخريج المناط ، وتنقيح المناط ، وتحقيق المناط — ٣٣٧ — عموم العلة وتعديتها ، والمأثور عن أبي حنيفة في ذلك — ٣٣٩ — اختلاف العلماء في تخصيصها .

٣٤٢ — ٦ — الاستحسان

٣٤٢ — إكثار أبي حنيفة من الاستحسان ، وطعن بعض العلماء في فقهه بسبب ذلك ، وأورد عليهم — ٣٤٣ — حقيقة الاستحسان . اختلافهم في تعريفه — ٣٤٤ — التعريف الذى نختاره . أقسام الاستحسان — استحسان القياس — ٣٤٥ — هذا النوع من الاستحسان دليل على تفنن العراقيين فى الأقيسة — ٣٤٦ — الأمثلة على استحسان القياس — ٣٤٧ — استحسان السنة . استحسان الاجماع ، استحسان الضرورة — ٢٤٨ — تعارض القياس والاستحسان ، وتقديم الاستحسان على القياس .

٣٥٠ — ٧ — العرف

٣٥٠ — الأقوال المأثورة عن أبي حنيفة التى تفيد أنه يأخذ بالعرف — ٣٥١ — الأصل الذى يثبت اعتبار العرف دليلا ، — ٣٥٢ — العرف المعتبر ، العرف العام والعرف الخاص ، وقوة كل واحد منهما — ٣٥٤ — فروع تثبت أخذ الحنفية بالعرف ، — ٣٥٥ — الترجيح بالعرف — ٣٥٧ — ضرورة معرفة العرف لمن يتصدى للفتوى .

٣٥٨ — دراسات فقهية تكشف عن عقل أبي حنيفة

٣٥٨ — فروع فقهية تكشف عن عقل أبي حنيفة التاجر ، مظاهر العقل التجارى عند أبي حنيفة فى فقهه — ٣٥٩ — عقود تجارية هى المراجعة ، والتولية ، والوضعية ، والاشراك ، والسلم بعد الفقه الحنفى أكثر تفريعا لها .

٣٦٠ — الأصول التى قيد أبو حنيفة تفريعه بها فى هذه العقود

٣٦٢ — السلم تعريفه ، ورواجه فى الجاهلية والاسلام — ٣٦٣ — الفتوح الاسلامية كانت سببا فى الاكثار منه لسكثرة التجارة بسببها — ٣٦٤ — للعصر الذى عاش فيه أبو حنيفة — ٣٦٥ — تشديده فى نفي الجهالة فى العوضين والزمان والمكان — ٣٦٦ — المبيعات التى يدخلها السلم ، واختلافه

مع أصحابه في بعضها — ٣٦٨ — السلم في المذروعات ، -- ٣٦٩ — السلم في الثياب ، وأحكامه تنبئ عن معرفة أبي حنيفة لها معرفة تاجر فيها

٣٧٠ — اشتراطه وجود المسلم فيه في الأسواق من وقت العقد إلى وقت التسليم وحجته في ذلك واختلافه مع غيره ، — ٣٧٣ — تعيين مكان التسليم ، ومخالفته لأصحابه في ذلك وحجته — ٣٧٧ — كلامه في رأس المال — ٣٧٩ — ضرورة قبض رأس المال — ٣٨٠ — أحكام الخيارات في السلم .

٣٨٢ — المراجعة والتولية ، والاشراك ، والوضيعة ، تعريفها — ٣٨٣ — أساسها أن الثمن فيها مبنى على الثمن الذي اشترى به البائع ، فتجب المائلة بينهما — ٣٨٤ — ما يحسب في الثمن بما أنفقه البائع ، وما لم يحسب — ٣٨٥ — الزيادة في الثمن الأول والنقص منه — ٣٨٦ — هذه العقود أساسها الأمانة — ٣٨٧ — الحكم إذا ظهرت خيانة .

٣٩٢ — فروع فقهية يتبين منها ميل أبي حنيفة إلى إطلاق الحرية الشخصية ، وأساس ذلك .

٣٩٣ — ولاية المرأة أمر زواجها بنفسها — مخالفته جمهور الفقهاء ، أدلته من القياس والآثار

٣٩٦ — حجة مخالفه ، وهم الجمهور .

٣٩٩ — لا يمنع عاقل من التصرف في ماله عند أبي حنيفة ولو أتلّفها كلها — مخالفته جمهور الفقهاء في الحجر على السفه

٤٠٠ — الأصل عند أبي حنيفة بالنسبة لتصرفات العقلاء في أموالهم

٤٠١ — أدلة أبي حنيفة في منع الحجر على السفه من النصوص

والأقيسة — ٤٠٣ — أدلة جمهور الفقهاء

٤٠٦ — منع أبي حنيفة الحجر على المدين ومخالفته جمهور الفقهاء في ذلك ،

— ٤٠٧ — لايباع مال المدين جبوا عنه أدلته من النصوص والقياس ،
وأدلة مخالفه

٤١٠ — كل مالك حر في ملكه ، ولو ترتب على ذلك ضرر بغيره .

أساس هذا — ٤١١ — مخالفة المتأخرين من الحنفية له في ذلك

٤١٢ — الوقف لا يقيد الواقف ، ولا يمنع حرите في التصرف ، مخالفته

في هذا لجمهور الفقهاء ، — ٤١٣ — أدلته من النقل والقياس — ٤١٤ —
أدلة الجمهور

٤١٧ -- الحيل الشرعية

٤١٧ — ادعاء أن لأبي حنيفة كتابا في الحيل الشرعية وبطلان ذلك

الادعاء ، — ٤١٨ — وجود كتاب بهذا الاسم لمحمد ، والشك في نسبه
ومداه ، والطعن في النسبة من بعض تلاميذ محمد — ٤١٩ — ترجيح نسبه
إلى محمد

٤٢٠ — أقسام الحيل من حيث الحل والتحريم ، والمقصد منها — ٤٢١ —

حيل المذهب الحنفي مخارج لتسهيل التعامل ، أو للتحلة من الايمان المخلطة
— ٤٢٢ — عدم وجود حيل في العبارات إلا نادرا .

٤٢٤ — ضبط الحيل والمخارج المأثورة في المذهب الحنفي في أربعة

أقسام . الحيل الخاصة بالإيمان وأمثلتها — ٤٢٦ — الحيل الخاصة بالاحتياط
في العقود وأمثلتها — ٤٢٧ — الحيل التي يقصد بها الجمع بين المقاصد الشرعية
وقيود العقود في المذهب الحنفي وأمثلتها — ٤٢٩ — الحيل لاثبات حقوق
صحيحة تحول القواعد دون ثبوتها ، وأمثلتها ،

٤٣١ — الخلاف بين أبي يوسف ومحمد في التحايل لاسقاط الشفعة ، وغيرها

٤٣٣ — رأى بعض العلماء الأوربيين في الحيل عند أبي حنيفة وأصحابه

-- ٤٣٤ — بطلان كلامهم

٤٣٥ — المذهب الحنفي ونموه

٤٣٥ — المزج بين آراء أبي حنيفة ، وآراء أصحابه ، وكون المذهب هو مجموعة آراء هذه المدرسة الفقهية وسبب ذلك — ٤٣٦ — ادعاء بعض العلماء أن أقوال أصحاب أبي حنيفة هي اختيارات من أقواله .

٤٣٧ — فرض أبي حنيفة عدة حلول في بعض المسائل ، واختيار بعضها

— ٤٣٨ — بطلان ذلك الادعاء . — ٤٣٩ — عوامل نمو المذهب الحنفي

— ٤٤٠ — (١) المجتهدون والمخرجون في المذهب الحنفي . طبقاتهم —

الطبقة الأولى ادعاء بعض الحنفية أن أبا يوسف ومحمداً وزفر مجتهدون في

المذهب وبطلان ذلك الادعاء — ٤٣٢ — الطبقة الثانية — الطبقة الثالثة

— ٤٤٣ — الطبقة الرابعة — الطبقة الخامسة — ٤٤٤ — الطبقة السادسة

— ٤٤٥ — الطبقة السابعة — تغليق باب الاجتهاد .

— ٤٤٦ — (٢) كثرة الأقوال في المذهب الحنفي . سببه اختلاف الرواية

— ٤٤٧ — استبعاد بعض الفقهاء أن يكون ثمة خطأ في الرواية ورد ذلك ،

— ٤٤٩ — اختلاف أقوال الامام أبي حنيفة — ٤٥٠ — اختلاف أصحابه

معه ، واختلافهم فيما بينهم — ٤٥٢ — اختلاف أقوال المخرجين .

— ٤٥٤ — (٣) التخريج والترجيح — التخريج ومداه ونتائجه — ٤٥٥ —

الترجيح وأسس — ٤٥٦ — الترجيح بين الروايات — ٤٥٧ — الترجيح بين

الأقوال — الترجيح بالقائل ، — ٤٥٩ — الترجيح بالدليل — الترجيح إذا

كان أحد الرأيين قياساً ، والآخر استحساناً — ٤٦٠ — اغلاق باب الترجيح

٤٦١ — انتشار المذهب الحنفي

٤٦١ — اكتساب المذهب تفوذاً من الدولة من وقت أن صار أبو يوسف

قاضى القضاة — ٤٦٢ — دخوله شمال أفريقيا — ٤٦٤ — دخوله مصر ،

ومحاربة الفاطميين له — ٤٦٥ — دخوله الشام .

٤٦٧ — بيان ما يشتمل عليه الكتاب .

أصدرت هربنا

• الشافعي : للستاذ محمد أبو زهرة الأستاذ بكلية الحقوق بجامعة فؤاد وثمه ٦٠ قرشاً

• أحمد بن حنبل : للستاذ محمد أبو زهرة الأستاذ بكلية الحقوق بجامعة فؤاد و ٦٠ قرشاً

دراسة تحليلية لشخصية كل منهما ولعصره ونزعة الفكرية وآرائه في مسائل العلم عامة ، ثم دراسة تفصيلية لفقهاء وأصول مذهبه والأدوار التي مرت في العصور المختلفة لكل مذهب ، مع ذكر عوامل ذبوعه والبلاد التي انتشر فيها بأسلوب سهل جزل

• الإجماع في الشريعة الإسلامية : لمعالى الأستاذ على عبد الرازق بك

تأول فيه معالیه تعريف الإجماع وموضعه بين أصول الفقه الأزعية ، ثم بحث في إماكن وجود الإجماع وفي حجته ، وعرض مسائله المستخرجة من تعريفه ، وتحدث بعد ذلك عن حكم الإجماع ومرتبته مع غيره في أصول الفكر والكتاب موضوع على النهج الجامعى الذى يفرغ للسألة الوحيدة فيدرسها من شتى نواحيها دراسة متقنة مطمئنة ، مرجمه فيها الكتاب والسنة وأئمة كتب الفقه . وثمه ١٥ قرشاً

• الموسوعة الضرائبية الدائمة : قام بجمعها وتنسيقها الأستاذ مصطفى الصياد بتكليف من حضرة صاحب السعادة المدير العام لمصلحة الضرائب ، وهى شاملة لجمع القوانين ، والقرارات ، والكتب الدورية ، والمشورات ، والتعليقات الخاصة بضرائب القيم المنقولة ، والأرباح الاستثنائية ، والدمغة ، والتركات ، وتعليقات الحجز والتعديط . وذلك من تاريخ إنشاء مصلحة الضرائب حتى شهر ديسمبر سنة ١٩٤٧ والموسوعة مرتبة ومنسقة ومذيلة بفهرس موضوعى أبجدى . وثمنها ٢٠٠ قرشاً

• الميراث في الشريعة الإسلامية : أحدث كتاب وأوفى مؤلف في هذا الباب وضعه : الأستاذان

معرض محمد مصطفي مدرس الشريعة بكلية الحقوق ومحمد محمد صفان مدرس الشريعة بكلية البوليس ودار العلوم عنيا فيه بترتيب موضوعاته وتقريباً إلى الأذهان وضمانه ما أدخل من التعديلات على الأحكام القديمة لجاء وافياً بحاجة القضاة والمحامين وطلاب العلم وراغبى الاستفادة . وثمه ٢٠ قرشاً

• هبادئ القانون الجنائى : للدكتور على أحمد راشد المدرس بكلية الحقوق بجامعة فؤاد

عرض شامل مع الايضاح لبادئ والنظريات العامة التي تحكم في التشريع المصرى بصفة خاصة عناصر القانون الجنائى وهى : الجريمة وما يتصل بسياسة التجريم ، والجرم أو نظرية المسئولية الجنائية ، والعقوبة وما يتصل بسياسة العقاب . يتقدم ذلك بحث مستفيض في تطور القانون الجنائى من الوجهتين التاريخية والفلسفية ، واستعراض لمراحل تطوره في مصر حتى استقر في الوضع التشريعى الحالى . وثمه ٢٠٠ قرشاً