



2
24
48
محمد أبو زهرة

أبو حنيفة

حياة وعصره - آراؤه وفقهه



الناشر

دار الفكر العربي

867

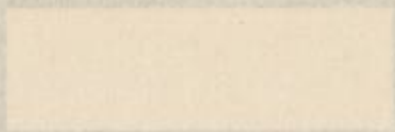
CORNELL UNIVERSITY LIBRARY



3 1924 068 913 189



MIDDLE EAST LIBRARY



七
三



محمد ابوزهرة

أَبُو حَنِيفَةَ

حَيَاتُهُ وَعَصْرُهُ - آرَاؤُهُ وَفِقْهُ

الناشر

دار الفكر العربي

OLIN

BL

80

A29

A16

1947



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
حطبة 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 نذكر صورة صحيحة لما ألقيناه
من 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 يجيء إلينا بعد من النقد ما يدفعنا إلى النظر
والوزن والتغيير .

فستكون إذن هذه الطبعة خالية من التغيير ، أو تكاد ، حتى إذا تناولها القراء
السكرام بالفحص والتحصيص ، 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 للمستمع والقارئ 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 يصابن 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 أني 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 ،
والجوابة الفكرية التي كانت بينه وبين معاصريه .

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

وآراؤه في العقيدة كانت صفو الأفكار التي سادت عصره ، واللب النقي لآراء الذين سلخوا من الشطط والغلو ، 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 ذكرها 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 الأمام وصحبه ، فهو اجتهاد المتأخرين ، وليس منسوباً 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 بحرية الإرادة الانسانية فيما تحت سلطانها من أموال ، وبكعض الأبواب التي تتصل بالتجارة والتجار ، كأبواب المراجعة والتولية والسلم ، ولا نفصل في دراستنا هذه الأبواب تفصيلاً ، ولكن نذكر منها ما يكون شاهداً لعقلىة أبي حنيفة الحرة ، ولأدراكه للتجارة الآمينة ، وفهمه للأسواق ، ورغبته في أن تكون الأمانة بضاعتها الرائجة ، وسلعتها النافقة .

ولقد ذكر العلماء أن أبا حنيفة أول من تكلم في الخيل الشرعية ، فكان حقاً علينا أن نبين في ذلك جليلة فكره ، وحقيقة مآقال ، والموازنة بين مآثره ، وبين مآقالوه 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 جلت 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 ، ويين 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 بالتزيف لها من غير حجة ولا دراسة ، بل عدوا عدوانا شديداً ، فطعنوا في دينه وشخصه وإيمانه .

٢ - ولقد كان ذلك وأبو حنيفة حتى يذاكر تلاميذه فيما يعرض من دواعي الفتيا ، وما يخرج من أحاديث ، وما يضعه من أقيسة وضوابط ، وما يستنبطه من علل للأحكام يبني 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 حلقه درسه ، بل تجاوز إقليمه إلى غيره من الأقاليم الإسلامية ، 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 التكبير ، 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 تحف حدة
لسانه إذا رآه أو علم وجه الدليل ، بل ربما أجله ووافقته ، يروى في ذلك أن
الأوزاعي فقيه الشام الذي كان معاصر الأبي حنيفة قال لعبد الله بن المبارك : « من
هذا المبتدع الذي خرج بالكوفة ويكنى أبا حنيفة ؟ » فلم يجبه ابن المبارك ، بل أخذ
بذكر 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 يبتط 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 العزاء
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 الحنيفة
والشافعية ؛ لذلك استهدف هذان الأمامان للظعن المر ، كما حملهما أنصارهما من
المزايا والصفات ما لا يريدانه ، بل ما يبرآن أمام الله منه .

ولقد كان أبو حنيفة أشد استهدافا للطعن ؛ لأن كثرة افتائه بالرأى كانت منفذا للنيل 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 السيوطي وهو شافعي يكتب رسالة يسميها : « تبييض الصحيفة في مناقب الامام أبي حنيفة » ، ورأينا ابن حجر الهيثمي المكي وهو شافعي أيضا يكتب رسالة يسميها : « الخيرات الحسان ، في مناقب الامام الأعظم أبي حنيفة النعمان » ، ورأينا الشعرائي في الميزان ينخص أبا حنيفة بالذكر والدفاع عنه ، واستقامة طريقة تخريجه ، ويذكره في طبقاته على أنه من أولياء الله الواصلين بحبل ولايته .

٤ - لم يجد الكاتب في أبي حنيفة إذن الطريق معبدا ، إذ وجد أخلاطا من الأخبار تشبه الركام الذي 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 في حاجة إلى التأليف بين هذه الأجزاء ، حتى يخرج منها وحدة يستبين بها الرجل وعقله ونفسه ومنهاج استنباطه ، وما انتهى إليه من آراء دارسها تلاميذه .

إن كتب المناقب كثيرة وكثرتها لا تهدي السبيل ، ولا تنير الطريق ، إذ أنها طوائف من الاخبار التي تسودها المبالغة ، ولا يكاد يخلو خبر منها من الاغراق ، فتميز صحيحها من سقيمها يحتاج إلى مقاييس النقد المستقيمة ، فأخبارها لا ترفض جملة ، ولا تؤخذ جملة ؛ إذ هي بلا شك فيها الحق والباطل ، وأخذ الحق من بينها يحتاج الى نظر فاحص ، ومثلنا في ذلك مثل القاضي الذي يتقدم اليه شاهد عاين الحادثة ، ولكنه مأخوذ بناحية فيها ، يغرق في 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 المبينة ، وهو في هذا السبيل يجتهد في معرفة مقدار المبالغة وحدودها ، بعد أن تكشف القرائن ، وتبين 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 العلى الذى لا يعتبر العلم سواه ؛ لتلقى العلماء هذه الرواية بالقبول ، ولا يصح فى 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 فى كتب المذهب ، ووجدنا الفقهاء فيه يرجحون بعض هذه الروايات على روايات ظاهر الرواية وهى كتب الإمام محمد عند التعارض ، ولكن ذلك كان فى أحيان قليلة ، والعلماء على ترجيح ظاهر الرواية فى الكثير الغالب الذى يعتبر غيره نادرا .

ومهما يكن من الأمر فان ذلك الترجيح يجب أن يكون موضع دراسة وموازنة ، وهذا مما يجعل الأمر فى 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 أطراف هذه العلل ؛
لذلك كان لا بد لدراسة أبي حنيفة الفقيه القياس من أن تتعرف أدلته مما ساقه
العلماء الذين شرحوا كتب محمد ، ووجهوا أحكامها ، ففي هذه الشروح نستطيع أن
نتعرف أقيسة أبي حنيفة وتوجيهاته ، ولسنا معتقدين أن تلك الأدلة مأثورة عن
الإمام ، ولكن لأنه مما ساقه العلماء الذين التفتوا 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 نقصاً آخر ، وهو أن أصول أبي حنيفة وطرائق استنباطه
لم نجد لها 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 السكرخي ، 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 أنشئوا المذهب الحنفي .
لذلك كانت معرفة أصول المذهب الحنفي ليس طريقها معبداً سهلاً ، إذ أن
على الدارس أن يتعرف مقدار السلامة والصحة في أخذ هذه الأصول من مجموع
ما أثر من فروع ، وتطبيقها عليها ، وذلك أمر ليس هيناً لنا .

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 ، والمحن التي نزلت به تنبئ عن رأى سياسى معين ، لحياته ، كما سنبين ، 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 بنى علي ، وإن محنته 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 بنى 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 أنت بمنته ، حتى توضع الجبال في أعناقنا » (١) .

ولكن أصحابه ، وخصوصا أبا يوسف ومحمداً كانت صلتهن بالدولة العباسية وثيقة ، فكلاهما تولى منصب القضاء لهذه الدولة ، فلم يدونا آراء شيخهما التي تمس هذه الدولة ، وتغض من سلطانها ، ولذلك طويت في لجة التاريخ هذه الآراء ، وعلى الباحث المنقب أن يتلصصها تلصصا ، 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 ٢٣٩ ، 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 ، ولاخذه 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 الاقاليم ، 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 ريق قط » .

(١) كون أبي حنيفة فارسيا هو المشهور الذى يجمع عليه الثقات ، وروى أنه بابلى ، فقد جاء فى تاريخ بغداد للخطيب « كان أبو حنيفة من أهل بابل ، وربما قال فى قول البابلى كذا » . ولقد ادعى بعض المتعصبين من الحنفية أنه عربى ، وقال إن زوطى من بنى يحيى بن زيد بن أسد ، وقيل ابن راشد الانصارى ، وهذا كلام مردود ، إذ المشهور أنه من أولاد فارس ، وأنه ينتمى الى ساداتهم ، وأصل جده الأول من كابل ، كما ذكرنا فى الأصل ، أما مقام أبيه فقبيل 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 التمى 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 أبى حنيفة قد اختلفا فى سياق النسب ولو ظاهرا ، فأولها يذكر أن أبا ثابت هو زوطى ، والثانى يذكر أنه النعمان ، والأول يسجل أنه أسر واسترق ، والثانى ينفى الرق نفيآ تامآ . ولقد وفق صاحب الخيرات الحسان بين الروايتين ، بأنه لعل جد أبى حنيفة له اسمان أحدهما زوطى والثانى النعمان ، وبأن نفي 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 المؤكّد 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 قربانهم ، 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 بر تقى » ، 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

بلالا الحبشي ، وبعد عمه أبا لهب القرشي ، (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 مولاي ، فقال له أبو حنيفة : « أنا والله أشرف لك منك لى » (٢) ، فلم يكن ممن ذلت 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 ليلى ، قال لى عيسى بن موسى ، وكان ديانا شديد العصبية ، من كان فقيه العراق ؟ قلت الحسن ابن 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 أفقه أهل قباء ؟ قلت ربيعة الرأى ، وابن أبى الزناد ، قال فما كانا ؟ قلت من الموالى ، فاربد وجهه ، ثم قال فمن فقيه اليمن ؟ قلت طاووس ، وابنه ، وابن منبه قال فمن هؤلاء قلت من الموالى ، فانتفتخت 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 فمن كان فقيه الشام ؟ قلت مكحول ، قال فما كان مكحول هذا ؟ قلت مولى ، فتنفس الصعداء ، ثم قال فمن كان فقيه الكوفة ؟ فوالله لولا خوفه لقلت الحكم بن عتبة ، وحماد بن أبي سليمان ، ولسكن رأيت فيه الشر ، فقلت ابراهيم النخعي والشعبي ، قال فما كانا ؟ قلت عريبان 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 بعلماء الأمصار قلت بلى يا أمير المؤمنين ، فقال فمن فقيه أهل المدينة قلت نافع مولى ابن عمر ، قال فمن فقيه أهل مكة قلت عطاء بن أبي رباح ، قال أمولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فمن فقيه أهل اليمن ؟ قلت طاووس بن كيسان ، قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فمن فقيه أهل اليمامة ؟ قلت يحيى بن كثير قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فمن فقيه أهل الشام ؟ قلت مكحول ، قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فمن فقيه أهل الجزيرة قلت ميمون بن مهران قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فمن فقيه خراسان قلت الضحاک بن مزاحم ، قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى قال فمن فقيه أهل البصرة ؟ قلت الحسن وابن سيرين ، قال موليان أم عريبان ؟ قلت لا ، بل موليان . قال فمن فقيه أهل الكوفة ؟ قلت ابراهيم النخعي قال مولى أم عربي ؟ قلت عربي ، قال : كادت تخرج نفسي ، ولا يقول واحد عربي . »

١٤ — كان العلم أكثره في الموالى 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

(١) العقد الفريد ٢٠ ص ٢٦٢ طبع الازهرية .

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 الثعنان أبو حنيفة من الموالي ، وهم الوسط العلي للدولة الاسلامية .

١٥ — وقبل أن نترك الكلام في نسب أبي حنيفة نذكر ترميما للموضوع السبب العلي في أن العلم في العصر الاموي 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 ، والموالي رأوا فراغا ، فأزجوه بالمدارس والتنقيب والاطلاع والتمحيص ، 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 العربي الاسلامي ، وان كان للعرب الغلب المادي .

(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 الذي يليه ، ولذلك كان أكثر التابعين منهم .

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

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

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

١٥ - نَسَاء : 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 ، واسكن قد يستنبط منها ما يشير إشارة موجزة إلى بعض أحواله ، فقد يستفاد 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 التقي بعل بن أبي طالب صغيراً ، وأن جده أهدى إليه مقداراً من القالودج في عيد النيروز ، وذلك الخبر يوميء 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 رضي 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 ثابته 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 رأيناه طول حياته يحترف التجارة ، فيسوقنا هذا لا محالة 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 ، ينبئ 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 ثاني مصريه العظيمين في ذلك الوقت ، وفي العراق الممل والنحل والاهواء ، وقد كان موطناً لمذنيات قديمة ، كان السريان قد انتشروا فيه ، وأنشوا 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 ، ففيه 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 ميعة 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 علي ، 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

(١) الخيرات الحسان ص ٢٦٥ طبع الخيرية .

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 أي شيء كان يبدو ذلك النزوع العلمي ، والاتجاه الفكري . وهو لا يختلف الى العلماء إلا قليلا ؛ يظهر أنه بسُلطان الجو الفكري الذي يسيطر على العراق كان يخوض فيما تخوض فيه الفرق المختلفة ، كشأن كل فتى 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 ، فحاض 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 سنيين ، فكان لا يختلف إلى السوق إلا بمقدار ما يعرف به سير متجره ، واستقامة أحواله ، وعدم خروجه عما يوجب الدين في الاتجار ، هذا ما يجب قوله لكي تكون الأخبار عنه متفقة في جملتها ، غير متناقضة بقدر الامكان .

(١) مناقب أبي حنيفة للكي ص ٥٩ - ١

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 تبينان أنه أختار أولاً علم الكلام والجدل مع الفرق ، ثم صرفه الله عنه إلى الفقه ، فاتجه بكليته إليه .

وإليك الروايات الثلاث : (١)

الأولى : 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 الإنسان فيه ، لا يستطيع أن يتكلم جهارا ، ورمى بكل سوء ، ويقال صاحب هوى ، ثم تتبعت أمر الأدب والنحو ، فإذا عاقبة أمره أن أجلس مع صبي أعلمه النحو والأدب ، ثم تتبعت أمر الشعر ، فوجدت عاقبة أمره المدح والهجاء ، وقول الكذب وتمزيق الدين ، ثم تفكرت في أمر القراءات ، فقلت إذا بلغت الغاية منه أجمع 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 للسكي ولابن البرزقي والحجرات الحسان ، وغيرها .

منه الكثير أحتاج إلى عمر طويل ، حتى يحتاج الناس إلى ، وإذا احتيج إلى لا يجتمع إلا الاحداث ، ولعلمهم يرمونني بالكذب وسوء الحفظ ، فيلزمني ذلك إلى يوم الدين ، ثم قلبت الفقه ، فكلمنا قلبته وأدرته لم يزد إلا جلاله ، ولم أجد فيها عيبا ، ورأيت الجلوس مع العلماء والفقهاء والمشايخ والبصراء والتخلق بأخلاقهم ، ورأيت أنه لا يستقيم أداء الفرائض ، وإقامة الدين والتعبد إلا بمعرفته ، 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 تثقف في الجملة بكل العلوم التي كانت في عصره ، وإن لم ينصرف من بعد إلا إلى الفقه ، وكان انصرافه إليه بعد اختيار غيره ، وتفهمه في الجملة .

الرواية الثانية : أنه روى عن يحيى بن شيبان أن أبا حنيفة قال : « كنت رجلا أعطيت جدلا في الكلام فضى دهر أتردد فيه ، وبه أخاصم ، 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 ما مضى لي فيه عمر ، وتدبرت ، فقلت ان المتقدمين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين لم يكن يفوتهم شيء مما ندرکه 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 النهي ، ورأيت خوضهم في الشرائع وأبواب الفقه ، وكلامهم فيه ، عليه تجالسوا ، وإليه حضوا . كانوا يعلون الناس ويدعونهم إلى التعلم ويرغبونهم فيه . . . ويفتون ويستفتون ، وعلى ذلك مضى الصدر الاول من السابقين ، وتبعهم التابعون عليه ،

فلمّا ظهر لنا من أمورهم هذا الذي وصفنا، تركنا المنازعة والمجادلة والخوض في 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 سيئاتهم 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، كم يطلقها، فأمرتها أن تسأل حمادا، ثم ترجع فتخبرني، فسألت حمادا، فقال يطلقها، وهى طاهرة من الحيض والجماع تطليقة، ثم يتركها حتى تحيض حيضتين، فإذا اغتسلت فقد حلت للأزواج، فرجعت فقلت لاحاجة لى فى الكلام، وأخذت نعلى، فجلست إلى حماد فكننت أسمع مسأله فأحفظ قوله، ثم يعيدها من الغد، فأحفظ، ويخطئ أصحابه، فقال لا يجلس فى صدر الحلقة بخدائى 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 تتقف بكل هذه العلوم كما نوهنا، والروايتان الأخرتان تبينان أنه كان قد تفنن فى علم الكلام، ثم عدل عنه إلى الفقه.

والتوفيق سهل بين الرواية الأولى، والروايتين الأخرتين؛ لأن الأولى لم تنف أنه تعلم علم الكلام، وتناقش فى مسأله، وناظر وجادل، بل إنها تشير إلى أنه عليه والأخرتان تصرحان بأنه كان يجادل وينظر فيه، وكان يجد فيه متعة نفسه، حتى كان يرحل لمناقشة الفرق المختلفة بالبصرة، فما هو موضع الإشارة فى الأولى، هو موضع التصريح فى الأخرتين، 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 قدرأ من الحديث ، وقدرأ 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 بخادلهم^(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 فيها ، فقالوا رأيناك تناظر فيه ، وتنهانا عنه ، فقال : « كنا نناظر ، وكان على رؤوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا ، وأنتم تناظرون ، وتريدون زلة صاحبكم ،

(١) ثبت هنا مناظرة رويت عنه بعد أن استوى للفقه ، وصار كاهله ، 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 لجنازة رجل شرب الخمر حتى كظته وحشرج بها فمات ، والأخرى امرأة زنت حتى إذا أقيمت بالحبل قتلت نفسها ، قال من أى الملل كانا ، من اليهود ؟ قالوا لا ، قال أفن النصراني ؟ قالوا لا ، قال أفن المجوس ؟ قالوا لا ، قال من أى الملل كانوا ؟ قالوا من الملة التي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، قال فاجبروني عن هذه الشهادة أحمى من الإيمان نك أو ربيع أو خمس ؟ قالوا إن الإيمان لا يكون نكاً ولا ربياً ولا خمساً ، قال فكى من الإيمان ؟ قالوا الإيمان كله ، قال فما سؤالكم إياى عن قوم زعمتم وأقرتم أنهما كانا مؤمنين ، قالوا دعنا عندك ، أمن أهل الجنة هما أم من أهل النار ؟ قال أما إذ أبيتهم فافى أقول فيما ما قاله نبي الله إبراهيم في قوم كانوا أعظم جرماً منهما . « فن تبى فانه منى ومن عصاى فانك عفور رحيم ، ، وأقول فيها ما قاله نبي الله عيسى في قوم كانوا أعظم جرماً منها : « إن تدنهم ، فانهم عبادك ، وإن تغفر لهم ؛ فانك أنت العزيز الحكيم ، ، وأقول فيما ما قال نبي الله نوح إذ قالوا : « أؤتمن بك واتبعك الأردلون ، قال فما على بما كانوا يعملون ، إن حسابهم إلا على ربى لو تشعرون ، وما أنا بطارد المؤمنين ، ، وأقول ما قال نوح عليه السلام : « ولا أقول للذين تردون أعينكم لأن يؤتيمهم الله خيراً . والله أعلم بما فى أنفسهم إنى إذن لمن الظالمين ، ، وعند ماسم الخوارج هذا ألفوا السلاح .

ومن أراد أن يزل صاحبه ، فقد أراد 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 مجهوده الفكري ، وإن كان يجادل في بعض الأحيان في العقائد عند ما تضره 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 ، جالست أهله ، ولزمت فقيهاً من فقهاءهم»^(٢) .

٢١ — لزم أبو حنيفة حماد بن أبي سليمان ، وتخرج عليه في الفقه ، واستمر معه إلى أن مات ، وزيد أن ثير ثلاثة أمور نبهنا ، وهي : (١) ما كانت سنن 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 عليهاً 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 البرازي 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 الاربعين من عمره ،
وعلى ذلك لم يستقل أبو حنيفة بالدراسة إلا وهو فى سن الاربعين ، 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 ، فلها دخات المسجد ورأيت له لم تطاب نفسى
أن أعزله ، فجئت وجلست معه ، فجاءه فى تلك الليلة نعى قرابة له قدمات بالبصرة ،
وترك ما لا ، وليس له وارث غيره ، فأمرنى ان أجلس مكانه ، فما هو إلا أن خرج ،
حتى وردت على مسائل لم أسمعها منه ، فكنت 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 شيء 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 الاربعين ، فكأنه تتلهذ له وهو فى سن الثانية والعشرين ، ولازمه إلى الاربعين ،
واستقل بالدرس والبحث ، وتولى حلقة بعد ذلك .
أما عن مقدار هذه الملازمة ، فالمتبع لحياته يرى أنها لم تكن ملازمة تامة ،
بحيث انقطع اليه ، ولم يأخذ عن سواه ، فقد كان كثير الرحلة إلى بيت الله الحرام

حاجاً ، وفي مكة والمدينة التقى 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 السكيسانية الذين يقولون بالرجعة ، وسننهم كل ذلك عند الكلام على شيوخه 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 ، وخصوصاً 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 شيخه حماد بمسجد الكوفة ، وأخذ يدارس تلاميذه ما يعرض له من فتاوى ، وما يبأغه 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 كون 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 كون عليه مما لابس شخصه ، ثم ندرس ما هو نتيجة الأمرين معاً ، وهو ذات عليه وما غرسه للأجيال من غراس أثمرت ثمراتها في الحقب ، وفتحت للناس أبواباً 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 الحز ، وهي تجارة تدر على صاحبها الخير الوفير ، والدر الكثير . 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 اليهم ، فأتجه 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 أعناه 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 ، يفرغ لأسبابه في أمر منزله 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 التدين ، 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 رضي الله عنه ، وكأنه كان يحكي 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 هاقي 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 على 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 الجمعة 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 يشك أن هذه معاملة قد خالطها العطاء ، أو هي عطاء قد لبس صورة البيع والشراء ، فهي ليست من التجارة ، ولكنها تنبئ عن ذلك التاجر العظيم في نفسه وأمانته وعقله ودينه ووفائه ، وتبين وجه السباحة 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 وأعله 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 بثمن 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 باقي الدنانير من الأرباح إليهم ، فيقول انفقوا في حوائجكم ، ولا تحمدوا إلا الله ، فإني ما أعطيتكم من مالي شيئاً ، ولكن 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 كمخبره حسناً ، فكان كثير العناية بثيابه ، يختارها جيدة ، حتى لقد كان كساؤه يقوم بثلاثين ديناراً ، وكان حسن الهيئة كثير التعطر ، وقال أبو يوسف : « كان يتعهد شسجه ، حتى لم ير منقطع الشسع » (٣) .

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

(١) تاريخ بغداد ١٣ ص ٣٥٨

(٢) تاريخ بغداد ١٣ ص ٣٦٠

(٣) الخيرات 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 إني موسر ، وأنا في نعمة ، ولست أحتاج إليها ، فقال له : أما بلغك الحديث : « ان الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » ، فينبغي لك أن تغير حالك ، حتى لا يعتم بك صديقك ، (١) .

٢٥ — هذه معيشة أبي حنيفة ، وهذا مورد رزقه . وزيد أن نبين الآن أمرا كان شديد الصلة بمجرى حياته وهو موقفه من الحركات الثورية في عهده ، ومدى تأثيرها في 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 في حياة أبي حنيفة ، فإن المحنة التي 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 في غضون حياته رضى الله عنه من آلام .

عاش أبو حنيفة اثنتين وخمسين سنة من حياته في العصر الأموي ، وثمان عشرة سنة منها في العصر العباسي ، فهو قد أدرك دولتين من دول الاسلام ، أدرك الدولة الأموية في قوتها وعنفوانها ، ثم في تحدرها واهيارها ، وأدرك الدولة العباسية ، وهي دعابة سرية تجوس خلال الديار الفارسية ، ثم أدركها وهي تدير يفرخ في خلايا مستورة عن العيون المترقبة ، وأدركها بعد ذلك ، وهي 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 في أصولهم ، ثم تحمل الناس عليه بالرغب والرهب .

أدرك أبو حنيفة كل ذلك ، فكان له أثر في نفسه ، وان لم يعلم أنه خرج مع الخارجين ، أو ثار مع الثائرين ، وإن جل ماتشير إليه أخباره في هذا المقام يبين أنه كان قلبه مع العلويين في خروجهم أولاً على الامويين ، ثم في خروجهم ثانياً على العباسيين ، وكان لا يرى لبني أمية على أي 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 تخلقت عنه ؟ قال : حبسني عنه ودائع الناس ، عرضتها على ابن أبي ليلى ، فلم يقبل ، تخفت أن أموت مجهلاً ، ويروى أنه قال في الاعتذار عن عدم الخروج معه : « لو علمت أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا أباه لجاهدت معه لانه 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 يؤيده ، وعدم القلوب التي تحوطه بايمانها ، ومع ذلك لا يريد أن يكون من المثبتين المعوقين ، فأرسل المعاونة بماله ، لتكون دليل تأييده ، وفي المال قوة .

ولا يزيد أن نفرض أن ما ذكره في عدم الخروج تعلات يذكرها لعوده عن الجهاد ، إذ لم يعود حمل السيف ، ولم يكن من أهل الدربة في 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 للمعاطب ، فتلقى ذلك بإرادة قوية حازمة ، وجنان جرىء رابط ، ولم يهن ولم يضعف .

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

(١) المناقب لابن البزازی ص ١٠٥

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 يضاهي خروجه بخروج النبي صلى الله عليه وسلم ببدر ؛ ثم هو كان يقدره في عليه وخلقه ودينه ، وعده الامام بحق ، وأمهه بالمال ، لثلا يكون من الخلفين ، ولقد رآه يقتل بسيف الامويين ، ثم رأى الجراحات تسرى فيقتل من بعده ابنه ، ثم من بعده حفيده ، لقد أحنقه كل ذلك لا محالة ، ولا بد أن يكون لسانه قد جرى بذكر هذه المظالم ، واندفع في بيانها ، وألسنة العلماء وهم غضاب تعمل ما لا تعمل السيوف العصاب ، 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 للبيهقي وغيره من كتب المناقب ، وكتب التاريخ التي تصدت لتراجم الرجال ، أن يزيد بن عمر بن هبيرة عامل مروان بن محمد على العراق ، طلب أبا حنيفة ليؤليه القضاء أو القيام على خزائنه اختباراً 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 ننشدك 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 أرادنى أن أعد له أبواب مسجد واسط لم أدخل فى ذلك ، فكيف وهو يريد منى أن يكتب دم رجل يضرب عنقه ، وأختم أنا على ذلك الكتاب ، فوالله لا أدخل فى ذلك أبداً ، فقال ابن أبى ليلى : دعوا صاحبكم ، فهو المصيب وغيره المخطىء ، 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 سألتنى أن أعد له أبواب المسجد ما فعلت . ثم اجتمع الضارب مع ابن هبيرة فقال ألا ناصح لهذا المحبوس أن يستأجلىنى ، فأؤجله ، فأخبر أبو حنيفة بذلك ، فقال دعونى أستشر إخوانى ، وأنظر فى ذلك ، فأمر ابن هبيرة بتخليته سبيله ، فركب دوابه ، وهرب إلى مكة ، وكان هذا فى سنة مائة وثلاثين ، فأقام بمكة . حتى صارت الخلافة للعباسية ، فقدم أبو حنيفة السكونة فى زمن أبى جعفر المنصور ، (١) .

ومما ذكره المكي وغيره يتبين أن ابن هبيرة عرض على أبى حنيفة العمل معه فامتنع ، ويظهر أنه كان يريد أن يعمل له أى عمل كان تحققاً من ولائه ، أو تشبهاً 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 ، فانهمرت عيناه بالدمع مدرارا ، تألماً لآلمها ، 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 يطيش ، وكل ذلك كان أبو حنيفة .

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

(١) مناقب أبى حنيفة للكلى 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 ، وتتجه 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 والفقہ يطلبه بمكة التي ورثت علم ابن عباس . ولقد التقى أبو حنيفة بتلاميذه فيها ، وذاكرهم عليه وذاكروه ما عندهم ، وسنين أنواع انتفاعه من هذه المدرسة عند كلامنا في علمه .

وزيد هنا أن تثبت من مدة إقامته بمكة إذ آوى إليها ، فالمدكور في المناقب للمكي أنه أقام بها إلى زمن المنصور ، والمنصور بويغ 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 الحباء 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 في البلاغ ، فلما خرجوا قالوا : ما أردت بقولك إلى قيام الساعة ، قال فإن احتلتم 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 بيقين ، فهى بهذا تناقض في ظاهرها الرواية التى تقول إنه لم يعد إلى الكوفة إلا في خلافة المنصور ، أى في سنة ١٣٦ أو ما بعدها .

وعندى أن التوفيق بين الروایتين في هذا ممكن ؛ ذلك أن أبا حنيفة فر إلى مكة من وجه ابن هبيرة وأقام بها إلى أن ذهب ابن هبيرة ودولته من العراق ، فجاها بعدئذ إلى الكوفة عساه يستقر بها ، وقابل في 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 في عهد المنصور حضر إلى الكوفة واستقر بها ، وأعاد حلقة في المسجد كما كانت ، ولا نستطيع أن نقول إنه استقر بالكوفة وأعاد حلقة درسه فور قيام الدولة العباسية لاستمرار الفتن واضطراب الأحوال كالشأن في كل انقلاب وكما يدل التاريخ ، وثبتت أخبار الثقات من المؤرخين ، فهو لم يستقر إذن في الكوفة إلا في خلافة المنصور .

(١) راجع في هذا المناقب للمكي ٢٠ ص ١٥١ . والمناقب لابن البرزى الجزء الثانى ص ٢٠٠ . وقد جاء في مناقب ابن البرزى تعليقا على كلمة أبي حنيفة في خطبته (إلى قيام الساعة) : « ويحتمل أن يراد بها إلى قيام الساعة من المجلس غذف الباء واكتفى بالكسرة ، أو إلى قيام القيامة ، وعندى أن الخطبة للمبايعة حقاً ، ويظهر أنه كان عظيم الرجاء في إصافها أولاد على ، فلما تبين له غير ذلك تكلم في بنى العباس على ما سنين ،

(ثاني الأمرين) اللذين تدل عليهما 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، كان شبرمة، وابن أبي ليلى، وبيعة محمد بن مروان في أعناقهم والوفاء بعهدده في ذمهم، فكان لهم أن يتحرجوا 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 بارتياح، كما تدل خطبته في حضرة أبي العباس وبيعته، ويظهر أن ذلك هو الذي يتفق مع ماضي 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 رضي الله عنه، ثم هي مهما تسكن قيمة عهدها 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، والانتصاف ممن ظلموهم، وأنهم أولياؤهم، وأحق الناس بالطلب بدماء شهدائهم؛ فكان طبيعياً أن يرتاح أبو حنيفة لقيام هذه الدولة، وأن يمد يده بالبيعة لأول خلفائها، وكانت خطبته معلنة تقديسه لقراءة 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 للأمر التي سقتها، 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 ، الحررة تخاصمني ، فانصفتي منها ، قال أبو حنيفة ليتكلم أمير المؤمنين ، قال : يا أبا حنيفة كم يحل للرجل أن يتزوج من الناس ، فيجمع بينهن ؟ 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 خفتم 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 التمس به دنيا .

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 من 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 نقمته 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 الذي 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 إجمال 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 أقتى بجواز الخروج مع محمد ، فقد جاء في تاريخ ابن جرير ، وابن كثير ، أنه أقتى الناس بمبايعة محمد بن عبد الله ، فقليل له : فإن في أعناقنا بيعة للمنصور ؛ فقال : إنما كنتم مكرهين ، وليس لمكره بيعة ، فبايعة الناس عند ذلك على قول مالك ، ولزم مالك بيته ^(١) .

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

وإذا كان لمالك على هذه الرواية فتواه في جواز الخروج مع محمد على المنصور ، وقد حوسب على ذلك بالضرب والأذى ، فقد كان لأبي حنيفة موقف أشد من موقف مالك ، فقد كان يجهر بمناصرتة في درسه ، بل وصل الأمر إلى أن ثبط بعض قواد المنصور عن الخروج لحربه ، يروى : « أن الحسن بن قحطبة أحد قواد المنصور دخل على أبي حنيفة وقال : عملي لا يخفى عليك ، فهل لي 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 عهداً على ألا تعود ، فإن وفيت فهي توبتك . قال الحسن : إني فعلت ذلك ، وعاهدت الله تعالى ألا أعود إلى قتل مسلم ، فكان ذلك إلى أن ظهر إبراهيم بن عبد الله الحسنى العلوى ، فأمره المنصور أن يذهب إليه ، فجاء إلى الإمام ،

(١) البداية والنهاية لابن كثير ١٠ ص ٨٤

فقص عليه القصة . فقال جاء أو ان 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 لله تعالى طاعة في سلطانك فيما فعلت ، فلي منه أوفر الحظ ، وإن كان معصية لحسي ، فغضب المنصور ، وقال حميد ابن قحطبة أخوه : إنا نكره 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 ، وإن صححت روايته ، لكان هذا العمل في نظر المنصور من أخطر الأعمال على دولته ، لأنه تجاوز فيه أبو حنيفة حد النقد المجرد ، والولاء القلبي ، إلى العمل الإيجابي ، وإن كان عمله مقصودا على الافتاء ، وإن المفتي يجب عليه النصيحة في دين الله من غير تمويه للباطل ، ولا تحسين للفاسد ، 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 للعالمين ، 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 إبراهيم ومحمد كما نوهنا ، فإذا 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 ليخفى عن أعين المنصور المترقبة المترصدة وخصوصا أنه في الكوفة ، 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 الرغوة ، 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

(١) مناقب أبي حنيفة لابن البرزقي ٢ ص ٢٢

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 عدي أن المنصور عرض على أبي حنيفة القضاء والمظالم ، فامتنع ، خلف ألا يقلع عنه ، حتى يعمل له ، فأخبر بذلك أبو حنيفة ، فدعا بقصبة ، فعد اللبن ، ليبر 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 أمواهم ، وحرّمهم مما أقطعهم سلفه أبو العباس ، سواء أكان ذلك قبل مقتل ولدي عبد الله بن الحسن أم بعد مقتلهما ، فذلك الاختبار كان على أي حال في وقت المنازعة بين أبي جعفر والعلويين .

٣٣ — جملة الأخبار تنبئ إذن أن أبا حنيفة استطاع بهذا اللين الذي لم يمس قلبه ودينه أن يغمض عنه العين المترقبة 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 نتقل 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 العلبي 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 :

(١) تاريخ ابن كثير ، ١٠ ص ٩٧

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

ليس لنا إلا أن نرفض الجزء الأخير من هذه الرواية؛ لأن مقتل إبراهيم 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؛ وتحري الصادق منها؛ وليس ذلك سهلاً.

٣٤ - كان أبو حنيفة بعد مناوأة العلويين للمنصور؛ وإيذائه لهم؛ وقتله لرهوسهم؛ 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 عليّ؛ وقد خرجوا على عاملي؛ وقد حلت لي دماؤهم؛ فقال رجل: يدك مبسوطة عليهم؛ وقولك مقبول فيهم؛ فإن عفوت فأنت أهل العفو؛ وإن عاقبت فما يستحقون؛ فقال لأبي حنيفة ما تقول أنت يا شيخ؛ ألسنا 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 فتفرقوا ثم دعاه وقال: يا شيخ؛ 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 > ٢ ص ١٧

هذا ما تذكره كتب المناقب ؛ ولقد وجدناه في الكامل لابن الأثير في حوادث سنة ١٤٨ ؛ فقد جاء فيه : « وعامة همدان شيعة لعل ؛ 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 وأمواهم ؛ وقد خرجوا ؛ فسكت أبو حنيفة ؛ وتكلم الرجلان ؛ وقالوا : رعيتك فإن عفوت فأهل ذلك أنت ؛ وإن عاقبت فبها يستحقون ؛ فقال لابن حنيفة أراك سكت يا شيخ ، فقال : يا أمير المؤمنين أباحو ما لا يملكون ؛ رأيت 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 السكوفة ،^(١) .

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

(الأمر الثاني) من الأمور التي كشفت رأيه في حكومة أبي جعفر ، أنه أرسل إليه هدية يخطبه في قبولها فاعتذر عنها . فقد جاء في المناقب للبهكي : أنه أرسل إليه أبو جعفر بجائزة عشرة آلاف درهم وجارية ، وكان عبد الملك بن حميد وزير أبي جعفر فيه كرم ، وجيد الرأي ، فقال لابن 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 عذرک ، حتى أعذرک عند أمير المؤمنين ، فقال أبو حنيفة : إنى ضعفت عن النساء ،

(١) الكامل لابن الأثير - ص ٢١٧ .

(٢) الكامل - 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 يحرض عليه ، ويجعله في ظن من أقواله وفتاويه ، ولكنه يمضى في أقواله وفتاويه التي يعتقد أنها الحق لا يهمله 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 جدك ، 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 متصلا باليمين ، فقال أبو حنيفة : يا أمير المؤمنين ، إن الربيع يزعم أنه ليس لك في رقاب جنك بيعة ، قال وكيف ؟ قال يحلفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم ، فيستثنون ، فتبطل أيمانهم ، فضحك المنصور ، وقال : ياربيع لا تعرض لأبي حنيفة ، فلما خرج قال الربيع أردت أن تشيط بدمي ! قال : لا ، ولكنك أردت أن تشيط بدمي ، فخلصتك وخلصت نفسي » (١) .

ويروى الخطيب أيضا : « 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) .

(١) تاريخ بغداد ١٣ ص ٣٦٥ (٢) ١٣ ص ٣٦٦ من تاريخ بغداد .

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 الكوفة 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 سوء ؛ وقد يدفعه إلى القول فيه عند الامراء ؛ بل يروى أن ابن أبي ليلى قاضى الكوفة قد شكاه فعلا ؛ وجاء الأمر بمنعه من الفتوى حيناً ؛ ثم أبيت له الفتوى بعد الحظر .

لقد جاء في كتب المناقب وفي تاريخ بغداد أن ابن أبي 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 حداً ؛ ولامه حداً ؛ 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 . فبدعي . فبلغ ذلك ابن أبي ليلى فدخل على الأمير ؛ فشكاه إليه ، وحجر على أبي حنيفة . وقال : لا يفتى ؛ فلم يفت أياما ، حتى قدم رسول من قبل ولي العهد ؛ فأمر أن يعرض مسائل على أبي حنيفة حتى يفتى فيها ؛ فأبى أبو حنيفة ؛ وقال أنا محجور على ؛ فذهب الرسول إلى الأمير ؛ فقال الأمير : قد أذنت له ؛ فقعد فأفتى ، (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 ، ويترب عليه ظلم واقع في نظره ؛ إذ يكون تألمه من الظلم مذكياً لحرارة اللوم ؛ ودافعا للقول الناقض

(١) راجع المناقب لابن البرزى ج ١ ص ١٦٦ ، وتاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٥١

الهادم ؛ وقد يكون ذلك من الجانب النفسى له مبرراته ، إذ أن خطأ القاضى تهدر به نفوس أو تضيع أموال ؛ أو تذهب حرمانات ؛ أو تسقط حقوق ؛ أو تقرر مظالم ؛ ولكن من الناحية العامة النظامية يجب أن يكون للأحكام احترامها ، لياتى الالتزام بها ؛ ويقتنع المقضى عليه بعداتها ؛ فيرعوى عن غوايته ؛ وتستتب الامور ؛ ويستقيم عمود الحكم ؛ ولئن أخطأ القاضى ونفذ قضاؤه ؛ وستر 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 لآبى حنيفة الفقيه العظيم ؛ والامام المتبع ؛ لو جعل نقده لاحكام القضاة فى خفية ، وبالسكتب يكتبها إليهم ؛ أو فى تقرير يرسله إلى ولى الامر برأيه ، إن لم تجد المكاتبه بينه وبينهم .

٣٧ — ومهما يكن موقف آبى حنيفة من أحكام القضاة ، فلقد كان ابن أبى ليلى لا يتلقى نقد آبى حنيفة بصدر رحب ، بل ربما عاداه بسبب ذلك النقد ، وربما دفعته المعاداة إلى أن ينال آبا حنيفة بالأذى يدبره له ، حتى لقد يروى أن آبا حنيفة قال عنه : « إن ابن أبى ليلى ليستحل منى ما لا أستحله من حيوان »^(١) ، فإذا كنا أخذنا على آبى حنيفة نقده لأحكام ابن أبى ليلى ، وشدته فى نقدها ، وعدم تخرجه من أن يكون النقد على ملأ من الناس ، فأنا لناخذ على قاضى الكوفة أنه جعل العلاقة بينهما عداوة بسبب ذلك النقد ، وربما كانت المودة تخفف من حدته ، وتجعله فى دائرة العلباء ، أو فيما بينه وبينه .

٣٨ — وجدنا آبا حنيفة يميل إلى العلويين ، ويبدو ذلك على لسانه فى حلقة درسة ، وبين تلاميذه ، ووجدناه يجهر بمخالفة المنصور فى غاياته عند ما يستفتيه ، وربما كان ذلك الاستفتاء ليكشف ما فى 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) الناقب 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 وبواقفه معه وقت أن علم بميله للعلويين ، وأدته اختباراته المختلفة إلى تأكد ذلك ، ثم كانت جملة من فتاويه التي استفناه فيها تؤكد ما تأكد لديه ، ولكنه لم يجد حيلة للقضاء عليه ، لأنه لم يتجاوز في عمله حلقة درسه ، ولم يكن متهماً في دينه ، فيؤخذ بزيعه ، ولا متهماً في عمل من أعماله ، فيؤخذ بظاهر من عمله ، بل كان العالم الثبت الثقة الورع التقى السخي ، الذي تسارت الركبان بذكر علمه وفضله وتقاه وهديه ، فليست له حيلة عنده مادام لم يمتشق حساماً ، ولم يخرج مع خارجة ، ولكنه متملبل منه ومتبرم به ، ولقد وجد الفرصة سانحة في عرضه القضاء عليه ، وإبائه أن يتولى . عرض عليه أن يكون قاضى بغداد ، وبذلك يكون القاضى 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 ليؤدي 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 الذى كانت فتاويه حاكمة على الأقضية بالتصحيح أو بالتزيف ؛ فإذا امتنع من تولى ذلك المنصب ؛ فذلك حكم على سابق نقده للأحكام بأنه كان لجرد 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 في 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، فأنزله به العذاب بالضرب والحبس أو الحبس وحده على اختلاف الروايات، هذه هي خلاصة القصة، ولندكرها كما جاءت في كتب التاريخ والمناقب منقولة عن الرواة.

جاء في المناقب للموفق المكي: «أن أبا حنيفة لما أشخص إلى بغداد خرج ملتجع الوجه وقال: «إن هذا دعائي للقضاء. فأعلمته أنى لا أصلح، وإنى لأعلم أن البينة على المدعى، واليمين على من أنكرك؛ ولكنه لا يصلح للقضاء إلا لرجل يكون له نفس، يحكم بها عليك وعلى 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 بشيء فرددته، ولو وصلنى بذلك لقبته، إنما وصلنى أمير المؤمنين من بيت مال المسلمين، ولاحق لى فى بيت مالهم، إنى لست ممن يقاتل من ورائهم، فأخذ ما يأخذ المقاتل، ولست من ولدانهم، فأخذ ما يأخذ الولدان، واست من فقراهم فأخذ ما يأخذ الفقراء، قال: فأقم تأتلك القضاة فيما لعلمهم أن يحتاجوا إليك فيه» (١).

وجاء فى المناقب لابن البرازى: «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 البرازى ٢ 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 يلى 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 ألى الحكم لاخترت أن أغرق ، لك حاشية 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 اختلفت 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 يلى القضاء ، لو خير بين الأمرين ، ومرة نالته يحلف عليه المنصور أن يلى ، فيحلف أبو حنيفة ألا يلى ، 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 عندما تعرض عليه مسائل القضاء حكم ، وهو لا يريد الحكم بأى شكل من أشكاله ، بل ربما كان ذلك الحكم الذي 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 .

ثانيها — أن أبا جعفر كان يتظن في الأمر الذي يحمل أبا حنيفة على الرفض ، فلم يعتقد أنه مجرد التحوج والتخرج 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 .

ثالثها — أن أبا حنيفة لم يكن رفيقاً في أجوبته ، فلم يتكلم بمعسول القول ، ولم يتخذ الحيلة مخزجاً ، فكان يجار بالحق غير مبال بالتسائح ، بل مترقباً لها محتثاً لا 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 المخنة بأبي حنيفة ، وقد اتفق الرواة على أنه حبس ، وأنه لم يجلس للافتاء والتدريس بعد ذلك ، إذ أنه مات بعد هذه المخنة أو معها ، ولكن اختلفت الرواية : أمات محبوسا بعد الضرب الذي تكاد الروايات تتفق عليه أيضا ؟ أم مات محبوسا بالسّم فلم يكتف بضربه ، بل سقى ذلك الشيخ السّم ليعجل موته ، ولا يستمر في السجن طويلا ؟ أم أطلق من حبسه قبل موته ، فمات في منزله بعد المخنة ، ومنع من التدريس والاتصال بالناس ؟ لقد ذكرت الروايات الثلاث في كتب المناقب وغيرها ، فروى أنه استمر بعد الضرب في الحبس حتى مات ، وروى عن داود بن راشد الواسطي أنه قال : « كنت شاهدا 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 ابعدي شرهم بقدرتك ، فلما أبى دسوا عليه السّم فقتلوه . »

وجاء في المناقب لابن البرزقي أنه وبعد 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 توفي ، (١) .

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

(١) راجع المناقب لابن البرزقي ٢ ص ١٥ وما يليها .

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 المرفف ، ولذلك القلب القوى ، ولذلك العقل الجبار ، ولتلك النفس الصبور التي لاقت الأذى ، فاحتملته ، 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 ، وجهادها 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 يعذرني من أبي حنيفة حيا وميتا » .

ولعظمة العُم 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 الخلق 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 ،

ولكن 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 وعمالهم ، اتخذ له حلقة درس أدلى فيها بآرائه 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 تعقد بينه وبين الفقهاء كمنظراته مع الأوزاعي ، ومدارسته الامام مالك رضي الله عنهما بعض الآراء الفقهية ، ثم مجادلاته الكثيرة بالبصرة — فدروسه الرئيسية كانت بين أصحابه وتلاميذه بالكوفة ، حتى كان يلقب بـ"فقيه الكوفة" .

علم أبي حنيفة ومصادره

٤٥ — لم يعرف تاريخ الفقه الإسلامى رجلا كثر مادحوه وناقدهوه كأبي حنيفة رضى الله عنه ، كما ذكرنا ، فقد كثرت الألسنة فى قدحه ، كما ألفت الكتب الكثيرة فى مدحه ، ذلك بأنه كان فقيها مستقلا قد سلك فى تفكيره مسلكا استقل به ، وتعمق فيه وأعور ، فكان لا بد أن يجد الموافق المعجب ، والمخالف المحنق . ولقد كان جل من ذموه بمن لم يستطيعوا مجاراته فى استقلال فكره ، أو لم تصل مداركهم الى أفقه ، أو من المتزمين 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 ، بمن جهلوه ولم يعرفوا تقاه ومرءته وما آتاه الله من فضله ، من عقل موفور ، وعلم غزير ، وقدر خطير ، ومنزلة عند العامة والخاصة . ومهما يكن تعدد أصناف القادحين ، وكثرة كلامهم ، ولغظهم ، فقد أنصف التاريخ فقيه العراق من شنع عليه ، وكاد له فى حياته ، ومن افترى عليه بالكذب من بعد مماته ، واستمع الناس إلى أقوال من زكوه وأنثوا عليه على أنها شهادة الصدق ، وقول الحق ، ثم بقيت كلمات اللاغطين دليلا على أن الأنسان مهما يعظم قدره وفكره وإخلاصه ، ومرءته 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 ، وانفقوا جميعاً على تقديره ، ولندكر 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 : « أمت على أبي حنيفة خمس سنين ، فما رأيت أطول صمتا منه ، فإذا سئل عن شيء من الفقه تفتح ، وسأل كالوادي ، 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 ، ورضي 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 ، فقايسكم على أنها خشب لظننتم 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 عاينها . 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 أثر عنه ، 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
الأحاديث 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 ، وملاستها 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 مهيباته ؟ ما الذى
توافر له ، حتى كان منه ما رواه تاريخ العلم الاسلامى ؟

إن المهيبات التى يجب توافرها لتوجيه الشخص توجيها عليها ، ولنبوغه فى
وجهته أربعة أمور : (أولها) صفاته التى جبل عليها ، أو كانت منه بمنزلة الجبل ، أو
التي اكتسبها حتى صارت منه بمنزلة الملكات ، وبعبارة جامعة الصفات التى تعين
نزوعه النفسى ، وتبين منحاه الفكرى . و (ثانيها) 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 اتصف بصفات العالم الحق ، الثبت الثقة ، البعيد المدى في تفكيره ، المتطلع إلى الحقائق ، الحاضر البديهية التي تسارع إليه الأفكار .

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 محسة ، يروى أنه : « قال له بعض مناظره : يامبتدع يا زنديق ، فقال غفر الله لك ، الله يعلم منى خلاف ذلك ، وإني ما عدلت به مذعرفته ، ولا أرجو إلا عفوه ، ولا أخاف إلا عقابه ، ثم بكى عند ذكر العقاب ، فقال له الرجل : اجعلنى فى حل مما 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 فتفرق كل من حوله ، ولسكنه 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 لنص 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 الانتقاء 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 النهمة العقلية ،

(١) المناقب للسبكي ١٠٦ ، ص ٢٦٨

(٢) الانتقاء 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، وملاحظات الأحوال، والأوصاف المناسبة، حتى إذا استقامت بين يديه العلة، اطرد القياس بها، وفرض الفروض، وصور الصور، وسار في ذلك شوطاً بعيداً.

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

وكان واسع الخيلة 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: ماتقول في أعمى شج، فشهد له شاهدان بذلك، أعلى الأعمى أن يحلف 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 الحكمين، 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 ابن سعد أنه قال: كنت أنمى رؤية أبي حنيفة، حتى رأيت الناس متصفين على شيخ، فقال رجل: يا أبا حنيفة، وساله عن مسألة، فوالله ما أعجبنى صوابه كما أعجبنى سرعة جوابه.

من أصحاب الضحاك : اقعده فاحكم بيننا فيما نختلف فيه ، ان اختلفنا ، ثم قال للضحاك
أرضى 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 . فأتاه أبو حنيفة ، قال
أنتك 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 !! تأمرني أن أزوج ابنتي 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 استخراج اللطائف
القول فى أشد المواقف حرجاً وضيقاً ، 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 أنفسهم ، فأتى اليهم من قبل ما يدركون ويألفون ،
ويسوغ الحق لهم ، يسهل قبوله عليهم .

ه — وكان أبو حنيفة مخلصاً 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 الذي أقنعه به من خصومه في الجدل والمناظرة .

وكان لإخلاصه لا يفرض في رأيه أنه الحق المطلق الذي 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 الذي تفتى به ، هو الحق الذي لا شك فيه ؟ فقال والله لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه . . . » ، وقال زفر : كنا نختلف إلى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف ، ومحمد بن الحسن ، فكنا نكتب عنه ، فقال يوماً لأبي يوسف : « ويحك يعقوب لا تكتب ما تسمعه مني ، فإني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غداً ، وأرى الرأي غداً فأتركه بعد غد . . . » (٢)

وكان لإخلاصه في 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 : حدثني عاصم الأحول عن الفضيل بن يزيد الرقاشي قال : كنا نحاصر العدو ، فرمى إليه بسهم فيه أمان فقالوا : قد أمنتونا ، 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 عشر سنين ثم قدمتها ، فأتيت أبا حنيفة ، فسألته عن أمان العبد ، فأجابني بحديث عاصم ، ورجع عن قوله ، فعلت أنه متبع لما سمع . . . وقيل له أتخالف النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : لعن الله من يخالف رسول الله صلى الله عليه وسلم به أكرمنا الله ، وبه استنقذنا » (٣)

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٠٢

(١) تاريخ بغداد - ١٣ ص ٣٥٢

(٣) الانتقام لابن عبد البر ص ١٤٠ ، ١٤١

هذا هو إخلاص أبي حنيفة لفقهِه ودينه ، فلم يكن من المتعصبين لآرائهم ، 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 شيئاً من ذلك ، بل كان القوى 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 ، والنفود والمهابة ، والتأثير في غيره ، بالاستهواء والجادبية ، وقوة الروح ، كان له تلاميذ كثيرون ، ولم يكن يفرض عليهم رأيه ، بل كان يدارسهم ويتعرف آراء الكبار منهم ، ويناقشهم مناقشة النظر ، لا مناقشة الكبر ، وكان هو ينتهي برأى ، فيصمت الجميع عنده ، ويسكنون إليه . وقد يستمر بعضهم على رأيه ، وفي الحالين لأبي حنيفة مكانته ، وشخصيته . وقد رُصف مجلس أبي حنيفة مع أصحابه معاصره مسعر بن كدام ، فقال : كانوا يتفرقون في حوائجهم بعد صلاة الغداة ، ثم يجتمعون إليه ، فيجلس لهم ، فمن سائل ، ومن مناظر ، ويرفعون الأصوات لكثرة ما يحتاج لهم ، إن رجلاً يسكن الله به هذه الأصوات لعظيم الشأن في الإسلام ، (١) .

٥٠ - هذه جملة من صفات أبي حنيفة ، بعضها فطري ، وبعضها كسبي ، راض نفسه عليها ، وأخذها على سمته ، وهي مفتاح شخصيته ، وهي التي جعلته ينتفع بكل غذاء روحى يصل إليه ، فكانت في نفسه كالأجهزة التي يتمثل بها الغذاء في الأجسام الحية ، وكانت بها المجاوبة 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 والفقهِ ، فجالست 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 لحمد 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 لحمد .

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

٥٣ - أواخرها - 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 الكتب كما بينا ، وإقامته بمكة هذه المدة ، وهو ذو الفكر القوى ، 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 السكيسانية ، ومنهم الزيدية ، ومنهم أئمة الأمامية ، الإثنا عشرية ، والإسماعيلية ، ولكل أولئك أثر في فكره ، وإن لم يعرف عنه أنه نزع منازع هؤلاء ، إلا في محبته للعترة النبوية ، وكان مثله في تلقيه عن العراق والآراء المختلفة ، كمثل من يتغذى من عناصر مختلفة ، ثم تمثل هذه العناصر جميعا ، 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 — نازبها — 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 يوما على المنصور ، وعنده عيسى بن موسى ، فقال للمنصور : هذا عالم الدنيا اليوم ، فقال له يا نعان . عمن أخذت العلم ؟ قال عن أصحاب عمر عن عمر ، وعن أصحاب علي عن علي ، وعن أصحاب عبد الله (أي 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 نبيء عن أنه كان متبعا 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 أوتو حظاً كبيراً من التفكير العقلي المستقل في ظل الكتاب والسنة المعروفة ؛ وبذلك تعرف أي 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 — ثالثاً — أن كتاب المناقب جميعاً 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 ، وعبد الله بن أوفى المتوفى سنة ٨٧ ، ووائله بن الأسقع المتوفى سنة ٨٥ وأبو الطفيل عامر بن وائلة 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 ما يريك إلى ما لا يريك » ، وحديث « إن الله يحب إغاثة اللهفان » ، وحديث « طلب العلم فريضة على كل مسلم » ، وحديث « الدال على الخير كفاعله » ، وحديث « لا تظهر الشماتة 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 وعبد الله بن

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

للسيرطي ص ٦ (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 — وإنما نميل إلى ذلك الرأى ، ونختاره ، فنقرر أن أبا حنيفة رضى الله عنه التقى ببعض الصحابة الذين امتد بهم العمر إلى عصره ؛ ولكنه لم يرو عنهم . وعلى ذلك يكون السؤال أيعد تابعيا أم لا يعد ؟

لقد اختلف العلماء في تعريف التابعى ، فقال بعضهم إنه من لقي الصحابي ، وإن لم يصحبه ، فجرد الرؤية على ذلك الرأى تجعل الشخص تابعيا ، وأبو حنيفة على هذا الاعتبار يكون تابعيا (٢) ، وبعض العلماء لا يكتفى في تعريف التابعى بمجرد الرؤية للصحابي ، بل لا بد 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 سنه تسمح باللقاء ، والتلقى ، والرواية .

وقد اختلفت مناهج من روى ، فمنهم من اشهر بالآثر كالشعبي ، ومنهم من اشتهر بالرأى ، 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 أهله ، ومثلهم معهم ، قال : آتاه أهله ، ومثل أهله ، قلت أيجوز أن يلحق بالرجل ما ليس منه ؟ فقال وكيف القول فيه عندك ، فقلت : يا أبا محمد أجور أهله ،

(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 ،
فمعنى ذلك أنه كان يرحل إلى مكة حاجا ، ويدارس العلماء فيها ، وهو متبلذ لحماذ ،
ولم تكن 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 فكري معين ، لنعرف 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 ،
ولكى 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 يرتضها .

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

(١) الانتقاء ص ١٥٨

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 ألزمهم بمذهب ابراهيم وأقرانه ، لا يجاوزه إلا ما شاء الله ، وكان عظيم الشأن فى التخريج على مذهبه ، دقيق النظر فى وجوه التخريجات ، مقبلا على الفروع أتم إقبال ، وإن شئت أن تعلم حقيقة ماقلنا 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 لحماذ هذا ، وكون حماد أعلم الناس بفقه ابراهيم النخعى كما يقول كل الرواة ، فيه الدلالة الكافية على أن ينبوع الأكبر لفقه أبى حنيفة كان بما ورثه حماد هذا عن ابراهيم ، وخصوصاً أن ماثبته القراءة الدقيقة لكتب الآثار عند الحنفية يودى اليه ٥٩ — وقد ذكرنا أنه مع ملازمته لحماذ ، 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 سبيلاً للتزود من العلم والحديث ، والافتاء ، كما اتخذ منه زاداً للتقوى بالقيام بالمناسك والمشعر الحرام .

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

(١) حجة الله البالغة - ١ ص ١٤٦

عكرمة مولاه الذى ورث علمه ، حتى لقد قال يوم باعه ابنه على بأربعة آلاف دينار : ما خير لك بعث علم أبيك 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 تابعيهم رضى الله عنهم أجمعين .

٦٠ — نستطيع إذن أن نقول إنه تلقى فقه الجماعة الإسلامية بشتى 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 شهيد الأخلص 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 .

فالإمام زيد بن على زين العابدين رضى الله عنه ، المتوفى سنة ١٢٢ ، كان عالما غزير العلم فى شتى للفنون الإسلامية ، فهو عالم بالقراءات ، وسائر علوم القرآن ، وعالم بالفقه ، وعالم فى العقائد ، والمقالات فيها ، حتى لقد كان المعزلة 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 أفضه 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 بحضرة

أبو بكر وعمر وعثمان من بعض أهل العراق بسوء ، فغضب ، وقال مؤنباً : أتم من المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم !! قالوا لا ، قال أتم من الذين تبوءوا الدار والايمان قالوا : لا ، قال : ولستم من الذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولأخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، 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 جثأ 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 الموفوق 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 البرزاقى أنه مات سنة ١١٧ ، ولكن الذى رأيت 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 عليه وطريقته ، لأن حمادا توفي سنة ١٢٠ ، والباقر توفي سنة ١١٤ ، فلا بد أن هذه المناظرة ، وهي أول لقاء بينه وبين أبي حنيفة ، كانت ، وحماد لا يزال حيا . والأخبار تنبئ عن أن أبا حنيفة كانت له شهرة وهو في درس حماد ، وساق حياته يرشح لذلك ، فإن رحلاته المختلفة إلى البصرة ، وكثرة حجه وملاقاته العلماء ، ومناقشتهم حول طريقة الرأى التي 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 للوفيق المكي « أن أبا جعفر المنصور قال : « يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد ، فهىء له من المسائل الشداد ، فهىء 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 الهيبة لجعفر بن محمد الصادق ما لم يدخلني لأبي جعفر ، فسلمت عليه ، وأوماً فجلست ، ثم التفت إليه ، فقال يا أبا عبد الله هذا أبو حنيفة ، فقال نعم . . ثم التفت إلى ، فقال : يا أبا حنيفة ألقى على أبي عبد الله من مسائلك ، فجعلت ألقى عليه ، فيجيبني ، فيقول : أتم تقولون كذا ، وأهل المدينة يقولون كذا ، ونحن نقول كذا ، فربما تابعنا وربما تابعهم ، وربما خالفنا ، حتى أتيت على الأربعين مسألة ، ما أخل 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

لقاء، وأن جعفر أكان له رأى فى الفقه، ولا شك أن ذلك كان قبل أن يكون ما بين المنصور والعلويين من عداوة .

ولقد عد العلماء جعفر أ هذا من شيوخ أبى حنيفة ، وإن كان فى سنه .
٦٣ — وأبو محمد عبد الله بن الحسن بن الحسن ، قد تتلمذ 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 ، وقد على عمر بن عبد العزيز ، فأكرمه ، ووفد على السفاح فى أول عهد العباسية ، فعظمه وأعطاه الف الف درهم ، فلها ولى المنصور عامله بعكس ذلك ، وكذلك أولاده وأهله ، فقد سيقوا مقيدين مغلولين من المدينة إلى الهاشمية ، فأودعوا السجن ، ومات أكثرهم فيه .

وقد نوهنا إلى أن هذه المعاملة الظالمة للعلويين عامة ، ولآل عبد الله بن الحسن خاصة ، هى التى حولت قلب أبى حنيفة عن العباسيين ، وجعلته يغمز حكم أبى جعفر من وقت لآخر . بالقول الناقد الشديد ، لأنه كان يجب العلويين ، كشأن أكثر الفارسيين ، ولأنه تتلمذ على كثيرين منهم كما رأيت ، وكانت له بعد الله مودة خاصة . وقد كانت وفاة عبد الله سنة ١٤٥ ، وله من السن نحو ٧٥ سنة ، فهو يكبر أبا 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 ، الذين أخذوا بمبدأ رجعة النبي صلى الله عليه وسلم ، وبرجعة على رضى الله عنه والأئمة ، ولقد ذكر ابن البزارى فى مناقب أبى حنيفة أن يزيداً أبا هذا من أتباع عبد الله بن سبأ ، والسكنى 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
بألهوى الذى أظهره ، وليس عندى فى الكوفة فى 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 إذا كره ، وينهى أصحابه عن مجالسته ، وكأنه كان يخشى عليهم
فتنة عقله ، وقوة تفكيره ، أن يأخذوا بها ، فينحرفوا معه فى أهوائه ، ونحله ،
وكان يصفه بالكذب ، فقد جاء فى ميزان الاعتدال : « قال أبو يحيى الحماني : سمعت
أبا حنيفة يقول ما رأيت فىمن رأيت أفضل من عطاء ، ولا أكذب من جابر
الجعفي » ،^(٢) .

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

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

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

(١) المناقب للمكي ٢٠ ص ٨٨

(٢) هامش المناقب للمكي ١٠ 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 يطيقون 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 عنه ، وتوجيهه ، وإرهاف 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 عالماً بالصفق في الأسواق وأحوال البياعات ، وبالعرف التجاري . 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 تخریجه الفقهي ، إذا لم يكن كتاب ولا سنة ، كما سنبين إن شاء الله تعالى . ولعل تلك الخبرة هي التي جعلته بحسن التخریج بالاستحسان عند ما يكون في القياس منافية 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 ذلك 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 ويروي ويفتي ، فهو في مكة يلتقي 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 شيعاً ، فيقول له نعم ، فيسأله عطاء : فن أي

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

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

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

(ح) — وكان أبو حنيفة رجلاً نظاراً أغرم بالجدل والمناظرة منذ شب في طلب العلم، وقد كان ينتقل إلى البصرة موطن الفرق الإسلامية، ويمجادل رؤوسها، وينازلهم في آرائهم، حتى لقد روى 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 يجرها 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: فياسبحان الله، إذا لم يجز في العقل وجود سفينة مستوية من غير متعهد ولا بحر، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها، وتغير أمورها وأعمالها. وسعة أطرافها، وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ومحدث لها،^(٩).

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 ، فأفتى 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 يعاوضجيجهم ، 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 هي 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 في العلة ، وبعد ذلك هو الفقه ، حتى كان يقول : « مثل من يطلب الحديث ولا يتفقه ، مثل الصيدلانى يجمع الأدوية ولا يدري لآى داء هي ، حتى يجىء الطيب ، هكذا طالب الحديث لا يعرف وجه حديثه ، حتى يجىء الفقيه » (١) .

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

(أ) — أن يواسيهم بماله ، ويعينهم على نوائب الدهر ، حتى أنه كان يزوج من يكون في 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 : « ما تقول في قصار دفع إليه رجل ثوباً ليقصره بدرهمين ، ثم طلب ثوبه ، فأنكره القصار ، ثم عاد ، وطلبه ، فدفعه له مقصوراً له 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 . . . علي قال : إن كان قصره بعد ما غصبه فلا أجرة له ، لأنه إنما قصره لنقصه ، وإن كان قبل غصبه ، فله الأجرة ، لأنه قصره لصاحبه ، (٢) .

ولعل ذلك كان أمراً ضرورياً للسلك الذي كان يسلكه في حلقة درسه ، فإن رفعه تلاميذه إلى مرتبة يجادلهم ، وينتصفون منه ، قد يدفع بعضهم إلى الغرور ، فيحتاج من يكون موشكاً أن يدلى نفسه بغرورها إلى من يرشده إلى مواطن نقصه ، وحاجته إلى التكميل ، وتنبهه 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 للكي و ابن البرزقي تجد فيهما الشيء الكثير من الوصايا المحكمة الرائعة ، كوصيته ليوسف بن خالد السمطي ، ووصيته لنوح بن أبي مريم الجامع ، ووصيته لأبي يوسف رضي الله عنه ، وغيرها . وفي الجملة لقد جعل أبو حنيفة من تلاميذه نظراء وأصدقاء ، وأعظام كل نفسه ، حتى لقد كان يقول لهم : « أنتم مسار قلبي وجلاء حزني » .

(٢) الخيرات الحسان .

(١) الخيرات الحسان ص ٤٩ ، ٤٢ .

٤ - عصر أبي حنيفة

٦٦ - ولد أبو حنيفة سنة ٨٠ هـ في خلافة عبد الملك بن مروان الأموي ، وعاش إلى سنة ١٥٠ ، وأدرك عهد العباسيين ، فهو أدرك العهد الأموي في عنفوانه وقوته ، ثم في تحدره وانهوائه ، 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 ثمانى عشر سنة ، وفي هذه السن يغلب على الشخص ألا يأخذ من الجديد ، إذ استقامت عاداته الفكرية ، ومناهجه العلية ، وصار ينتج الكثير ، ولا يأخذ إلا القليل ، ولا يصح أن نقول لا يأخذ مطلقاً ، لأن العقل البشرى طلعة ، يتطلع إلى علم ما لم يعلم ، وتعرف ما يجمل 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 العلي ، 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 ابتداءه هنالك ، فمثل العصور من ناحية روحها العلي والاجتماعي ، كمثل الأنهار المتصلة تسير المياه فيها متدافعة متلاحقة ، لا تختلف كثيراً في ألوانها وطعمها إلا بمقدار قليل تأخذه من مجراها ؛ وليس لنزعة الدولة ولونها السياسي أثر إلا

بمقدار التنموية أو التعويقي ، أو التوجيهي ، والأصل ثابت ، يسير ببطء أو بسرعة ، على حسب ماتقدمه الدولة من معونة ، أو تثبيط ، وهو في سرعته وبطئه وأصل 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 إرسال الفكر التي يترجمونها من اللسان الفارسي وغيره ، وقد ابتدأت الترجمة في العصر الأموي ، وحسبك أن تعلم أن صاحب كلية ودمنة ، والأدب الصغير والأدب الكبير ، بمن 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 إشارة 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 الأولى 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 وعلي ، 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 حقهم

أن يحسبوا أنهم ولوا أمر المسلمين باختيار حر من جماهير المسلمين ، ولذلك كانت الاضطرابات ، والانتقاضات تتخلل عصور الدولة الأموية ، فإن سكنت ففي الظاهر ، والقلوب تغلَى بنيران الحقد ، ولم يكن كثيرون منهم تمنعهم حريجة دينية من إنزال 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 فساداً 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 حاملاً سيفه ، فيقتله أعوان يزيد قتلة فاجرة ، ويذهب دمه عبيطاً من غير أن تراعى حرمة قرابة أودين ، وتؤخذ أخواته ، بنات علي من فاطمة سبانيا أو شبه سبانيا إلى يزيد ، ثم يتوالى في آخر الدولة الأموية خروج العلويين الفاطميين ، ويتوالى القتل الفاجر فيهم ، فيقتل زيد 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 آثمة ابتدعها معاوية بن أبي سفيان ، واستنكرها عليه المسلمين ، حتى لقد أرسلت إليه أم المؤمنين زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم أم سلمة كتاباً تقول فيه : « إنكم تلعنون الله ورسوله علي 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 شيئاً كثيراً من تراث العرب قبل الاسلام ، وهذا التراث قد يكون فيه المحمود 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 ظلماً شديداً ، حتى لقد حرموهم حقوقهم في غنائم الجيش إذا غزوا ، وخالفوا بذلك شرعة الله

التي شرعها في الغنائم ، ولذلك أسهم الموالي في الانتفاض على الأمويين ، ولم يقرروا لهم بحكم طائعين .

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

٧١ — هذا هو حكم الأمويين في جملته ، لافي تفصيله ، وفي نواحيه التي أثارت الجماهير ، وقد يكون له نواحي خير تحمد ، ولا تدم . وقد رأى أبو حنيفة عند ما رأت عينه الدنيا حكم الأمويين في أقصى مظاهره ، وأعنف صوره ، أي حكم الحجاج بن يوسف الثقفي الطاغية الأموي ، فإن الحجاج قد مات ، وأبو حنيفة في نحو الخامسة عشرة ، وهي سن تدرك وتفهم ، وقد رأى بذلك الحكم الأموي في أعنف أشكاله ، وأقصى مظاهره ، ولا شك أن لذلك أثره في نفس ذلك الفقي المولى ، وفي 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 ينجح 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 والكوارث ، ولقد بايع أبا العباس السفاح سمحاً مختاراً ، وكان لسان الفقهاء الناطق ، كما أسلفنا في بيان حياته ، ولكن ما إن جاء عصر أبي جعفر ، وقد أخذ يدعم الدولة بدعائم فيها عنف وحزم ، لا رفق فيها ولا هوادة ، وسام العترة النبوية الأذى ، فألقى بشيوخها في غيابات السجن ، وصارت دماء العلويين تراق من غير حرج — رأى في 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 تموج
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 يتقدح لى فى الفرق بين
هؤلاء القوم (الروافض) وبين الذين عاصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن
هؤلاء من العراق ، وساكنى الكوفة ، وطينة العراق ما زالت تنبت أرباب
الآهواء ، 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 لتتويه 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 بأمور يصعب على العقل ازديادها ، أو لا يعرف العقل البشرى حقيقة كنهها ، مثل البحث فى القضاء والقدر ، وإرادة الانسان ، أهي حرة فيكون التكليف معقولا ، والجزاء 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 ، ويروى أن عمر رضى الله عنه أتى بسارق ، فقال : لم سرق ، فقال قضى الله على ، فأمر به ، فقطعت يده وضرب أسواطاً ، فقيل له فى ذلك ، فقال التقط للسرقة ، والجلد لما كذب على الله .

وقد زعم بعض الذين اشتكروا فى قتل عثمان أنهم ماقتلوه ، إنما قتله الله ، وحين حصوه قال بعضهم له : الله هو الذى يرميك ، فقال عثمان رضى الله عنه : كذبتُم 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 لابن أبي الحديد : قام شيخ إلى على رضى الله عنه ، فقال أخبرنا عن سيرنا إلى الشام ، أكان بقضاء الله وقدره ، فقال على : والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا موطناً ، ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره . فقال الشيخ : فعند الله أحسب عنى ، ما أرى لى من الأجر شيئاً ، فقال : أيتها الشيخ . . لقد عظم الله أجركم فى مسيركم ، وأتمم سائرهم ، وفى منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكروهين ، ولا مضطرين ، فقال الشيخ ، وكيف القضاء والقدر ساقانا ، فقال : ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرأ حتماً . لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والأمر والتهى ، ولم تأت لائمة من الله لذنب ، لا محمداً لحسن ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء . ولا المسيء أولى بالذم من المحسن ، تلك مقالة عباد الأوثان ، وجنود الشيطان ، وشهود الزور أهل العمى عن العوالب ، وهم قدرية هذه الأمة ويجوسها ، إن الله أمر بتحجيراً ، ونهى تحذيراً ، وكلف تيسيراً ، ولم يعص مغلوياً ، ولم يطع كارهاً ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً : ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ، فقال الشيخ ، فا القضاء والقدر اللذان ماسرنا إلا بهما ، فقال : هو الأمر من الله والحكم ، ثم تلا قوله سبحانه : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ، فنهض الشيخ مسروراً ، وهو يقول :

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

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

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

ولقد وجدنا في تاريخ بعض المسيحيين ، وهو يوحنا الدمشقي الذي كان في
خدمة الامويين 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 ما تقول في المسيح ، فقل إنه كلمة الله ، ثم ليسأل النصراني المسلم
بم سمي المسيح في القرآن ، وليرفض أن يتكلم بشيء ، حتى يجيب المسلم ، فإنه سيضطرب
إلى أن يقول إنما عيسى بن مريم رسول الله ، وكلمته 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 ليدرء بها في دعواه ، وإن كانت لا تغني في
الحق قتيلا ، 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 ، وسمى
عيسى بكلمة الله ، لأنه نشأ بمجرد كلمة الله كن فكان ، ومن غير توسط أب ،
وكذلك سمي روحا ، لأن المادة الأولى للحي بمقتضى السنة العامة ، لم تكن طريقة
إيجاده ، والأشخاص يوصفون بأظهر أحوالهم .

ثم هو يلقنهم 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 لزَيْنَب 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 ، وليتفرقوا شيئا 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 وأتت 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 المسلم الفصاحم 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 ؛ ويذاكرونها ، اتجه العلماء في آخر العصر الأموي إلى التدوين ، وأخذت العلوم الدينية والعربية تميز ، وصار كل علم له علماء قد اختصوا به ، يتفنون فيه ، ويضبطون قواعده ، لذلك أخذ الفقهاء والمحدثون في تدوين الحديث والفقهاء 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 ، ويفرغون عليها ؛ كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود وقضايا على وفتاواه ،

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 بلا ريب على علم بفقه الزيدية وأئمة الأمامية الاثنا عشرية 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 السلمية القويمة ، 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 بخاره ، ودافعاً بالهزيمة عاره ، وكان ذلك أحياناً يجري بين الممتازين المخلصين من العلماء ، ولنتقل لك نوعاً من هذا الصنف وإن كان خفيفاً .

فمنها ما كان في المحادثة التي كانت في أول لقاء بين يوسف بن خالد السمطي ، وأبي حنيفة ، وهما ذى كما في مناقب ابن البرزقي : قال هلال بن يحيى الرأى ، سمعت يوسف

ابن خالد السمطي 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 أحدا 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 ، ولكن من مواليها ، يعلم من المسائل ، ما لا 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 جوابا ، 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 ، فخيأهم ، ثم سأل كل واحد من أصحابه عن حاله ، فلما انتهى إلى قال : كأنك غريب من أهل البصرة ، وقد نهيت 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 فسألته 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 ، ويروي المحالات ، ويقول بالهوى ، ويقول بالقدر كأنه إله الأرض يتفرد بالفعل دون ربه ، فلم يزل يقول ذلك حتى قام خالد الحذاء يوماً من مجلسه ، وقال : مهلا يا ابن سيرين ، كم تقول في هذا الرجل ، قد استتبتته عن القدر عام حجه ، فتاب ، ويتوب الله على من تاب ، وقال عليه السلام : « لا تعيروا أحداً بما كان من الكفر ، فإن الإسلام 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 جراً على هذا المذهب .

وكان الحسن يعرض بابن سيرين ، ويقول : يتوضأ بالقربة ، ويغتسل بالراوية صباحاً دلكاً دلكاً ، تعذياً لنفسه ، وخلافاً 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 ، واختلقت الطبائع ما اختلفت ، ولكن كل يعمل على شاكلته ، فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً . . . ثم سكت ، فقلت : ما تقول 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 سألهم عما لم يعلموا ، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله أعلم بما نحن فيه ، والصواب الذي عنده ، ونحن مجتهدون ، وكل مجتهد مصيب ، إلا أنه لم يكلفهم الاجتهاد فيما ليس لهم به علم ، والله ولي كل نجوى ، وإليه رغبة كل راغب ، وفقنا الله تعالى وإياك لما يحب ويرضى ، (١) .

٧٩ — هذه مقالة أبي حنيفة ليوسف بن خالد السمطي ، وقصة التقائه به ، وقد نقلناها لك مع طولها ، لأنها تكشف عما كان يجري من التعصب العلي للبلاد ، فأهل البصرة يتعصبون لعلمها وعلماؤها ، وكذلك أهل الكوفة متعصبون كذلك ، ولعل ذلك يكشف بعض الأسباب في حدة الجدل بين أهل الحجاز وأهل العراق فلم يكن السبب هو اختلاف المنهج الفكري فقط ، بل كان التعصب الأقليمي مضافاً إليه ، يزيده حدة وأواراً .

وهي 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 اختلف مناهجهما ، وتناول كل واحد منهما طريقة الآخر بالنقد المر القوي ، مستهجننا إياه .

وهي تكشف عن كثرة الاختلاف في المسائل الشائكة مما يؤدي إلى أن يجرح كل شخص مخالفه ، ثم هي تكشف أخيراً عن عظم إدراك أبي حنيفة لروح عصره ومدارك علمائه ، وفهمه لنفوسهم ، واتجاهات تفكيرهم ، محتفظاً باستقلال فكره ، محكما عقله في آرائهم ، فاحصاً لها فخص الخبير المستمكن ، والمفكر المستدرک ، لا يهيم بعقله في متاهات يضل فيها ، ولا يعمل عقله فيما لا يكون في طوقه ، ولا يجهد فيه . هو فوق مدارك الفكر الإنساني ، ويعد مسألة القدر من المسائل التي ضل مفتاحها .

(١) راجع المناقب لابن البرازي ج ١ ص ٨٥ وما يليها .

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 يحمل 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 نتكلم 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 الإيجاز . 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 تتناهى ، ولا تحصر ، 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 ليعلنوا 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 لابى موسى الأشعري : « الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنة ، اعرف الأشباه والأمثال ، وقس الأمور عند ذلك . »

٨٢ - أخذ الصحابة بالرأى ، ولكن اختلفوا فى مقدار أخذهم ، ففريق 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 يتفقون 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 إبطأى عن ذلك أن رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعوا كما سمعت ، وشهدوا كما شهدت ، ويتحدثون أحاديث ، ما هى كما يقولون ، وأخاف أن يشبه لى كما شبه لهم » ، وقال أبو عمرو الشيبانى : « كنت أجلس إلى ابن مسعود حولاً ، 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 يكثروا من التحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لئلى يعرفوا

أحكام الأحداث التي تحدث ، وذلك خشية الكذب عليه ، جاء في كتاب حجة الله البالغة للدهلوي : « قال عمر رضي الله عنه حين بعث رهطاً من الأنصار إلى الكوفة : إنكم تأتون الكوفة ، فتأتون قوماً لهم أزين بالقرآن ، فيأتونكم ، فيسالونكم عن الحديث ، فأقلوا الرواية . » و (ثانيتها) أن يفتوا بآرائهم فيما لم يشتهر فيه أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي ذلك تهجم على التحليل والتحرير بآرائهم . فمنهم من اختار التحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والوقوف عند الأثر ، ومنهم من اختار الرأي فيما لم يشتهر عن الرسول ، فأقبي برأيه ، فإن علم حديثاً بعد ذلك رجع عن رأيه إلى الحديث ، وقد روى ذلك عن كثير من الصحابة ، منهم عمر رضي 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 الذي نزل ، وبعثوا عن الفتنة ، فلم يخوضوا فيها ، وكان الخوارج فرقا مختلفة : أزارقة وإباضية ، ونجدات ، وأسماء أخرى ، والشيعة كانوا نحلا متباينة ، ومنهم من شذ في آرائه حتى خرج بها عن الإسلام إن كان قد دخل فيه ، إذ منهم من كانوا دخلاء في 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 ممن أزالوا شوكتها ، أو يعيش المسلمون في ظلام الفتن الطخياء ، فيطفئوا نور الله .

ولقد صاحب هذا ، على أنه نتيجة له ، أن قلت الحريجة الدينية عند بعض الناس ، فكثرت التحدث بالكاذب 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 ، عش العلماء والفقهاء من الصحابة ، لا يخرجون منها إلا وهم متصلون اتصالا عليها بها ، يتراسلون في المسائل التي تحدث ، لأن سنة عمر كانت تقضى باحتجاز كبار الصحابة من قریش داخل ربوع الحجاز لا يعدوه كبراًؤهم ، 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 فقهاؤه فتباعدت الأنظار بتباعد الأمصار واختلافها ، إذ كل مأخوذ بعرف 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 الصحابه أنهم كانوا يسيرون على منهاجين : (أحدهما) يكثر فيه الرأي ، وتقل الرواية ، ويرجع إليها إن وجدت بعد الرأي (ثانيهما) يغلب عليه الرواية ، ولا يعدل عنها ، ويؤثر ألا يفتى حيث لا رواية عن أن يتهجم على دين الله برأيه . وفي عصر التابعين اتسعت الفرجة بين المنهاجين ، وسار كل منها في مدى أوسع مما سار فيه السابقون ، فقد رأينا الذين يؤثرون الرواية يزيدون في الاستمساك 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 الاسلام بلادها ، ثم

كانت كثرة التابعين من الموالى وهم من ورثة الحاملين لتلك المدنات 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 يفتنون 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 ممن 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 الذي 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 تابعي 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 ؛
ولكننا 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 — سدياً في شيوخ أحاديث انتحلها 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 وتدينا ، كجبهة المتعبدين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب ، وإما اغرابا وسمعة كفسقة المحدثين ، وإما تعصبا واحتجاجا كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب ، وإما اتباعا لهوى 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 للبتن 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 يعمد 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 سببا 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 الإسلامي لاساتذنا المرحوم محمد بك الحضري ص ٨٢ .

وعرفوا 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 الرأي كالعصر السابق ، لأن الفقهاء الذين تخرجوا فيه إنما تخرجوا على التابعين وتابعى التابعين الذين اشتهروا بالرأى وأكثروا من الأفتاء به . قال الدهلوي 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 : عليّ 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 تنشر صدورهم للنظر في أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها ، واتهموا أنفسهم في ذلك ، وكانوا اعتقدوا في أمتهم 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 والحدس 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 ، اهـ 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 ، وتخرج المسائل على أقوالهم .

٨٧ — ومهما تكن الأسباب التي جعلت العراقيين يكثر من الرأى والحجازيين والشاميين يكثر من التحديث ، فيجب أن نشير هنا إلى مانوهنا عنه سابقا ، وهو أن أهل الرأى والحديث يتفوقون 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 يقر 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 معجانبين للرأى ، ومعجانبين له إلا قليلا ، لانعدم منهم مالكا فهو كما يقرر الشاطبي وغيره ، إذ كان يرد بعض الأحاديث لمعارضتها للقرآن أو لحديث آخر ، أو لأصل كلى علم من تتبع 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 مالكا اعتمد ذلك الأصل ، وهو رد الحديث إذا خالف القرآن أو القطعي ، أو الأصل العام ، ثم قال : « ألا ترى إلى قوله (أى قول مالك) في حديث غسل الأناء من ولوغ السكب 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 الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا ، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطا بالشرع ، فقد رجع إلى أصل إجماعى ، وأيضا فان قاعدة الفرر —

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

— والجهالة قطعية وهي تعارض هذا الحديث الظني . . . ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث : من مات وعليه صوم صام عنه وادبه ، وقوله عليه السلام « رأيت لو كان على أيك دين الحديث ، لمنافاته للأصل القرآني الكلي المقرر في نحو قوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » . . . وأتكر مالك حديث أكفاء القدر التي طبخت من الابل والغنم قبل القسم (أي قسمة الغنائم في الحرب) تعويلا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسل ، فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه ، قاله ابن العربي ، ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلا على أصل سد الذرائع ، ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرة ، للأصل القرآني في قوله تعالى : « وأمهاتكم » اللاتي أرضعنكم ، « وفي مذهبه من هذا كثير ، فالك كما ترى ، يرد الأحاديث لمخالفتها الأصول العامة ، ولقد قال في تبليغ ذلك الشافعي : « لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظني » .

وقد نقل الشافعي 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 (أي ابن العربي) ومشهور قوله والذي عليه الموقوف أن الحديث ان عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه ، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب قال : « لأن هذا الحديث عارض أصليين عظيمين ، أحدهما قول الله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عليكم » ، الثاني أن غلة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في الكلب . وحديث العرايا إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف ، وقد رد أهل العراق مقتضى حديث المصراة ، وهو قول مالك لما رآه مخالفا للأصول ، فإنه قد خالف أصل الخراج بالضمان ، ولأن متلف الشيء إنما يفرم 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 العرايا ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تباع بخمرها كيلا ، والعرايا جمع عربة وهي النخلة ، وهي في الأصل هبة ماعلى النخلة من ثمر ، ثم أطلقت على الثمر نفسه ، فيجوز بيعه بثمن ثمرا ، وتقديره يكون بالخرص والجدس ، 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 الذي يكون عنده فضل ثمر ، وليس عنده رطب جنبي ، ولأن العرف جرى به ، ولأن التسامح يجرى فيه ، وهو في الأصل عطية وعربة .

وحديث المصراة هو ما رواه أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تصروا الابل والغنم ، فن ابتاعها بعد ، فهو بخير الظنرين بعد أن يجعلها إن شاء أمسك ؛ وإن شاء ردها وصاعا من ثمر ، والنصرية حبس اللبن في الضرع أيا ما حتى يجتمع ويكثر ، فيظن المشتري أن درها كثير ، والمصراة 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 إسلاميا استفهام عندهم ، وهذا مالك مع أخذه بالأحاديث المرسل ، والآثار المنقطعة ، بخلاف الحديث إن خالف قاعدة معلومة من الكتاب والسنة ؛ وإنما يأخذون بالحديث ويقبلونه على الرأي إذا لم تكن ثمة قاعدة .

(١) إعلام الموقعين الجزء الأول ص ٢ ، والحديث المرسل هو الذي يذكره التابعي .

٨٨ - هذه مشاركات مختلفة كانت تثار حول الآثار في ذلك العصر المزدهم بالأفكار ، وذلك المضطرب الواسع الذي 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 ، التي استكثرت من الرأي ، ولم تقبل إلا الأخبار التي لا ضعف فيها ، ولا شك في سندها ، فلا تقبل الضعيف ، ولو لم يقم الدليل على كذبه ، والتي استكثرت من الرواية وقللت من الرأي ، وكانت الهوة بينهما واسعة قبل عصر الشافعي .

٨٩ - أما في آخر عصر أبي حنيفة ، فقد أخذ الفريقان يتقاربان ، وذلك لالتقاء الفريقين واجتماعهما للدراسة 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 تناهيها اضطرا أهل الحديث أن يخوضوا في الرأي ، وتدوين الصحاح ، وتمييزها ، وسهولة تعرفها ، وإطلاع أهل أهل الرأي على أكثر ما روى عن الصحابة عن النبي ، وتلقيهم 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 الرأي يقبل على دراسة الآثار وحفظها والاستشهاد بها على ما انتهى إليه من آراء ، فإن وجد رأيا ارتآه من قبل يخالف السنة عدل عنه إلى الرأي الذي يتفق مع الحديث : ولقد قال فيه ابن جرير الطبري : « إنه كان يعرف بحفظ الحديث ، وإنه كان يحضر المحدث ، فيحفظ خمسين أو ستين حديثا ، ثم يقوم فيمليها على الناس » . ومحمد صاحب الثاني لأبي حنيفة يطلب الحديث ويأخذه عن الثوري ؛ ثم يلزم مالكا رضي الله عنه ثلاث سنوات ، ويأخذ عنه ، وهكذا ترى الشقة بين أهل الرأي ، وأهل الحديث قد أخذت تضيق ، حتى تقاربا .

فلما جاء دور الشافعي من بعد ، كان هو الوسط الذي التقي 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 مسالكه ، وعبدها ، وسهاها وجعلها سائغة . ولقد قال فيه الدهلوي في حجة الله البالغة : « نشأ الشافعي في أوائل ظهور المذاهب ، (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 يجري 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 تشملها 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 الجائر 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 الخفية ، الاستحسان : « بأن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى غيره لدليل أقوى يقتضي العدول عن الدليل الأول المثبت لحكم هذه النظائر » ، ويدخل في هذا التعريف ما يقوله بعض الفقهاء من أن الاستحسان هو القياس الحق . 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 يتفق التعريف 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 الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المعروضة كالمسائل التي يقتضي فيها القياس أمرا، 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 عاص من الشريعة بالغائها أو اعتبارها، فإشهاد 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، إلا 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 متغايرين متباعين على النظر الحنفى الذي يقبل أحدهما ويرد الآخر، أما النظر المالكي فهما متقاربان في معنى، 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 يذمونه 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
الأمام 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 ، فرأيهم 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 كثر المأثور من فتاوى الصحابة في ذلك العصر كثرة عظيمة شغلت عقول الفقهاء ، واتخذوها نبراساً لهم في اجتهادهم ، فتأثروهم في اجتهادهم ، واتبعوا مثل طريقهم ، 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 النقط 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 الرأى 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 لرأى 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 — ولننتقل إلى المسألة التي أثارها مالك واستمسك بها أشد الاستمسك رضي الله عنه ، وهي مسألة عمل أهل المدينة ، فقد أخذ بعلمهم ، 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) إعلم الموقعين الجزء الثاني ص ١٤٣

(٢) إعلم الموقعين الجزء الثاني ص ١٩١

(٣) إعلم 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 رضي 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 رضي الله عنه لم يقل إن هذا إجماع الأمة الذي لا يحل خلافه ،^(١) وقد جعل القسم الأول مقدماً على خبر الواحد ، وذلك في الأمور النقلية أي الأمور التي لا تكون بالاجتهاد .

الفرق

٩٤ - التقى أبو حنيفة بأحد من الممتنمين 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 عاصرتة ، 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 دفتان المحبة لهم والشفقة عليهم ، ورأى الناس في علي وأولاده شهداء هذا الظلم ، فأتسع 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 لنبي إغفالها ، وتفويضها إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوما عن الكبائر والصغائر ، ^(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 رجع، 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 فإنه عدو الله سبحانه وتعالى، وخالد في النار مع الكفار والمنافقين، إلا أن يكون ممن قد ثبتت توبته، ومات على توبته وحببه. فأما الأفاضل من المهاجرين والأنصار الذين لولا الأمانة قبله، فلو أنكروا إمامتهم وغضب عليهم وسخط عليهم، فضلا عن أن يشهر عليهم السيف، أو يدعو إلى نفسه، لقلنا أنهم من الهاكبين، كما لو غضب عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم. لأنه قد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله قال له: حربك حربي، وسلبك سلمي، وأنه قال: اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وقال له: لا يجبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق. ولكننا رأينا رضی 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 — حكمنا أيضا بضلالهم.

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

والخاص 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 علياً 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 علياً إلى مرتبة الآله، وقالوا له هو أنت (الله) ومنهم من زعم أن الآله حل في الأئمة، علي وبنه، وهو قول يوافق مذهب التصاري 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 بعظام البقرة التي أمر بدبحها (٣).

(١) شرح نهج البلاغة.

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

(٣) مقدمة ابن خلدون بصرف.

وبعض الشيعة خلطوا بهذه الآراء آراء اجتماعية خطيرة مفسدة للنسل هادمة للأديان ، فاستحلوا الخمر والميتة ونكاح المحارم ، وتأولوا قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ، إذا ما اتقوا وآمنوا وعلوا 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 ، فضاقت عن أن تسع بعضهم عقيدة الإسلام السامية النقية ؛ وهي عقيدة التوحيد .

وقد تسامل بعض العلماء الأوربيين 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 بالحرية ، والفرس يدينون بالملك ، وبالوراثة في البيت المالك ، 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 ، والخطوط للمقريزي .
(٢) إن هذا رأى الشعبي كما جاء في العقد الفريد .
(٣) بحر الإسلام للأستاذ أحمد أمين .

ويقول فان فلوتن : قد ثبت بالفعل أن من مذاهب الشيعة ما كان مباهة للعقائد
الأسبوية القديمة ، كالبوذية والمناوية وغيرهما (١) .
والحق الذى لا مرية فيه أن الشيعة كانت مع تقديسها لآل البيت — مسترادا
لكثير من الديانات القديمة الأسبوية ، ففيها من المذاهب الهندية مبدأ التناسخ
الذى يقول إن روح الإنسان تنتقل إلى إنسان غيره ، فقد طبق بعضهم ذلك المذهب
على أئمتهم ، 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 يلتقى الياس في الفلوات والخضر 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 والألف ، فدخلوا في الإسلام ، ولم
يستطيعوا نزع القديم .

هذه الإمامة موجزة بينت أحوال الشبهة إجمالاً ، ونريد بعد ذلك أن نذكر بعض
فرقهم 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 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 الذي 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 اختاف عليك أصحابك ، وأنت عازم على العود لقتال أهل الشام ، فنفاه على إلى سبابط المدائن . ولما قتل رضى الله عنه استغل ابن سبأ محبة الناس له كرم الله وجهه ، وأخذ ينشر حوله الأكاذيب التي تجود بها خيلته إضلالاً للناس وإفساداً ، فصار يذكر للناس « أن المقتول لم يكن علياً وإنما كان شيطانا تصور للناس في صورته ، وأن علياً صعد إلى السماء ، كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام ، وقال : كما كذبت اليهود والنصارى في دعواهما قتل عيسى ، كذلك كذبت الخوارج في دعواهم قتل على ، وإنما رأى اليهود والنصارى شخصا مصلوبا شبهوه بعيسى ، كذلك القاتلون بقتل على رأوا قتيلاً يشبهه 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 في صرة لم نصدق بموته ، لا يموت حتى ينزل من السماء ، ويملك الأرض بخذافيرها ، (١) .

١٠٠ — الكيسانية : (٢) هم أتباع المختار بن عبيد الثقفي ، 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 البغدادي .

(٢) نسبة إلى كيسان قيل أنه مولى لعلى رضى الله عنه . وقيل أنه تلميذ لمحمد ابن الحنفية ، وقيل إنه أبو عمرة مولى بجيلة كان يحرس المختار الثقفي ، وقد شهد له بأن محمد ابن الحنفية سمح بأن يدعو المختار باسمه ، والشهرستاني في الملل والنحل يعد أتباع المختار : فرقة غير الكيسانية ، ولكنه يقول في المختار صار شيعياً كيسانياً . فكان المختار اتبع بحلة 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 نخرج إلى الحجاز ، وقد أثر عنه أنه قال في أثناء سيره : « سأطلب بدم الشهيد المظلوم المقتول سيد المسلمين ، وابن بنت سيد المرسلين الحسين بن علي . فوربك لأقتلن بقتله عدة من قتل علي دم يحيى بن زكريا » ثم لحق بابن الزبير . وبايعه علي 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 ولي دم الحسين رضى الله عنه ، ولأن محمد رضى الله عنه كان ذا منزلة بين الناس، امتلأت القلوب بمحبته؛ 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 أعلن محمد بن الحنفية البراءة من المختار على الملأ من الأمة ، وعلى مشهد من العامة ، إذ بلغت أوهامه وأكاذيبه ، وعرف خبي نياته . ومع تلك البراءة فقد تبع المختار هذا بعض الشيعة ، وأخذ هو يتكهن بينهم ، ويسجع سجعا يشبه سجع السكهان ، 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 المسنين ، 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 نأتمته ، فحبسه ذلك في نفوس الشيعة ، فالتفوا حوله ، وأحاطوا به ، وثاروا معه ، ولكن هزم في قتال مصعب ابن الزبير وقتل .

١٠١ - (١) وعقيدة السكيسانية لا تقوم على الوهية الأئمة ، كالسبئية الذين يعتقدون حلول الجزء الإلهي في الإنسان كما بينا ، بل تقوم على أساس أن الإمام شخص مقدس ، ويذلون 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 يموت ، بل هو يجبل رضوى عنده غسل وماء ، وقد كان من هؤلاء كثير عزة إذ يقول :

ألا ان الأئمة من قریش	ولاية الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنیه	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 ، والمنشر 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 حقا ^(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 فى بيته من بعده .

١٠٢ - الزيدية : هذه الفرقة هى أقرب فرق الشيعة إلى الجماعة الإسلامية ،
وهى لم تغل فى معتقداتها ، ولم يكفر الأكترون منها أحداً من أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم الأولين ، ولم ترفع الأئمة إلى مرتبة الألّه ، ولا إلى مرتبة النبيين .
وأمامها زيد بن على بن الحسين رضى الله عنه ، خرج على هشام بن عبد الملك
بالكوفة ، فقتل وصلب بكناسة الكوفة كما أشرنا ، وقوام مذهبه وهو مذهب هذه
الفرقة إلى أن عراها التغيير .

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

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

والضعائن 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 بالسن ، والسبق في الإسلام والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) .

وقد خذل زيداً 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 ننصرك 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 جدي الحسين ، وأغاروا على المدينة يوم الحرة ، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق 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 يبائع الناس لإمامين ، وذلك منهى عنه بصريح الأثر .

(د) وقد كان الزيدون يعتقدون أن مرتكب الكبيرة مخذل في النار ما لم يتب توبة نصوحاً ، وهم قد اقتبسوا ذلك من المعتزلة الذين يقولون هذه المقالة ، وذلك لأن زيداً رحمه الله كان ينتحل نحلة المعتزلة ، إذ كان ذا صلة بواصل بن عطاء شيخهم وأخذ عنه آراءها في الأصول . وروى أن ذلك كان من أسباب سائر الشيعة له ، إذ أن واصل كان يرى « أن علي بن أبي طالب في حرابه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل ، وأصحاب الشام ، ما كان على الصواب ييقين ، 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 أيضاً ، ثم بويع بعد يحيى محمد الامام ، وابراهيم

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

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

المعتدلة ، وكثير من الشيعة يذهبون في العقائد مذهب المعتزلة .

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

١٠٣ — الإمامية ^(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 علي من بعده ، وهكذا كل إمام . قالوا وما كان في الدين أمر أهم من تعيين الإمام حتى تسكون مفارقتة علي 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 علي 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 فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه . » ومثل « أقضاكم علي » وغير ذلك من الآثار التي يدعون صحتها . ويشك علماء الحديث من الجماعة في بعضها ، ويستدلون أيضاً باستنباطات من أمور كلف النبي علياً القيام بها وكلف غيره أخرى ، فيستنبطون مثلاً من تكليف النبي علياً قراءة سورة براءة دون أبي بكر أنه أولى بالخلافة ، ويستنبطون من إرسال أبي بكر وعمر في بعث أسامة مؤمراً عليهما بجدارة علي 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 ، عدها بعضهم نيفاً وسبعين ، وأعظمها فرقتان : الاثنا عشرية والاسماعيلية .

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

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

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 ثمانى سنوات ، وكذلك اختلفوا في حكمه ، فقال بعضهم إنه كان في هذه السن عالماً بما يجب أن يعمله الإمام ، وإن طاعته كانت واجبة ، وقال آخرون كان الحكم لعلماء مذهبه حتى بلغ ، فوجبت طاعته .

١٠٥ - الاسماعيلية : وهى 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 معتقو 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 سراً ، وجذب إليه رجلاً من وجهاء اليمن كان يزور مقابر أهل البيت ، فانفقا على بث الدعوة لآل البيت في اليمن ونفذ ما دبرا . ثم أرسل القداح رجلين إلى المغرب لسهولة إنقيادها للدعاة ، وقال لهما احرثا الأرض ، حتى يأتي صاحب البذر ، ثم سال سبيل الدعوة الشيعية في بلاد المغرب ، حتى أخذ الفاطميون ملك الأغالبة 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 بالفاظ قد أخذوا بظواهرها، وظنوها ديناً مقدساً لا يحيد عنه مؤمن، ولا يخالف سبيله إلا من مالت به نفسه إلى البهتان، ودفعته إلى العصيان. استرعت ألبابهم كلمة لاحكم إلا لله، فاتخذوها ديناً ينادون به في وجوه مخالفيهم، ويقطعون به كل حديث، فكانوا كلنا رأوا علينا 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 وطلحة 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 ليشبهون في استحواد الألفاظ البراقة على نفوسهم وإستيلائها
على مداركهم ، اليعقوبيين الذين ارتكبوا أفسى 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 ، وخصبوا 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 فكرياً قاصراً عنيداً ، يجعل اليعقوبي كثير السداجة ، 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 فاليعقوبي لا يقترف الآثام
لتقدم منطقته العقلية ، 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 يلي من الحوادث والمنقاشات ما يؤيد ذلك ،
ويثبت صحته .

١٠٨ - ولم تسكن 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 ليشبهون 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 قربة يتقرب بها إليه. ولما قتلوا عبدالله بن خباب بن الارت، وبقروا بطن جاريتيه وقال لهم على: ادفعوا إلينا قتلته. قالوا: كلنا قتله. فقالتهم على حتى كاد يبيدهم، ولم يمنع ذلك بقيتهم من أن يسيروا فى طريقهم، موغلين فى الدعوة إليها والحماسة لها، فيبينهم وبين أولئك النصارى شبه قريب من هذه الناحية.

١ فالإخلاص للإسلام كان صفات كثيرين منهم، وإن كان معه هوس بفكرة فيه، والتأثر بناحية واحدة من نواحيه، يروى أن علياً رضى الله عنه أرسل إليهم ابن عباس يناقشهم، فلما وصل إليهم رحبوا به وأكرموه، فرأى منهم جباها قرحة لطول السجود، وأيديا كنفنات الأبل، عليهم قص مرحضة^(١). . . فأخلاصهم لدينهم فى الجملة أمر لا موضع فيه لارتياب، ولسكنه إخلاص قد عراه ضلال فى فهم الدين وإدراك لبه ومرماه، فالمسلم المخالف لهم لا عصمة لدمه، بينما الذى دمه معصوم، قال أبو العباس المبرد فى الكامل «من طريف أخبارهم أنهم أصابوا مسلماً ونصرانيا فقتلوا المسلم، وأوصوا بالنصرانى، وقالوا احفظوا ذمة نبيكم... لقيهم عبدالله بن 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

(١) الكامل للمبرد ص ١٤٣ جزء ٢

في التحكيم؟ قال أقول إن عليا أعلم بكتاب الله منكم ، وأشد توقيا على دينه وأنفذ بصيرة . قالوا : انك لست تتبع الهدى ، انما تتبع الرجال على أسئلتها ، ثم قربه إلى شاطى النهر فذبحوه .. وساموا رجلا نصرانيا بنخلة له . فقال : هي لكم . فقالوا : والله ما كنا لناخذها إلا بضمن . قال : ما أعجب هذا أتقتلون مثل عبد الله بن خباب . ولا تقبلوا منا ثمن نخله ا . .

١٠٩ — ولماذا كان التعصب للفكرة ، والهوس لها ، والنشدد فيها مع الخشونة في الدفاع عنها ، والتهور في الدعوة إليها ، وحمل الناس عليها بقوة السيف ، والعنف والقسوة بدرجة لارفق فيها ، وبحال لاتتفق 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 بلاء قبيل الإسلام ، ولما جاء الإسلام لم تزد حالتهم المادية حسنا ، لأن كثيرين منهم استمروا في باديتهم بأوائها وشدتها ، وصعوبة الحياة فيها ، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سداجة في التفكير وضيق في التصور ، وبعد عن العلوم ، فتكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة لضيق نطاق العقول ، ومتهورة مندفة وزاهدة ، لأنها لم تجد ، والنفس التي لاتجد 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 فاكحة 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 عماله في كل سنة مائة ألف ، فكان أبو الخير يقول : ما رأيت شيئا خيرا من لزوم الطاعة ، والتقلب بين أظهر الجماعة ، فلم يزل واليا حتى أنكرك منه زياد شيئا فتنمر لزياد ، فحبسه ، فلم يخرج من حبسه حتى مات »

انظر إلى النعمة كيف ألانت من طباعه ، وهذبت من نفسه ، وجعلته سمحاً رفيقاً بعد أن كان متعصباً عنيفاً .

١١٠ — ونحن إن وصفنا أكثر الخوارج بالاخلاص في خروجهم على علي والأمويين من بعده ، لاننكر أن هناك غير العقيدة أموراً أخرى حفزتهم على الخروج ، من أعظمها وضوحاً أنهم كانوا يحسدون قريشاً 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 المعتقد للذهب ، 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 تجري في الحياة في كل ظواهرها ، فالإنسان ينفر من كل فكرة اقترنت بما يؤله ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد أن تصور أن الخوارج وأكثرهم ربيعون رأوا الخلفاء قوماً 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 لا دافع لهم إلا الإخلاص لدينهم ، والتوجه لربهم ، وليس بمانع لدينا أن يكون الإخلاص في طلب الدين عند بعضهم لا تشوبه 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 عدداً قليلاً 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 كانوا ينفرون

من الموالي ، ويتعصبون ضدهم . وقد روى ابن أبي الحديد أن رجلا من الموالي خطب امرأة خارجية ، فقالوا لها فضحتينا ، وربما لو تركوا تلك العصية لتبعهم كثيرون من الموالي .

ومع أن الموالي في الخوارج كانوا عدداً قليلاً 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 يديحون الأنكحة السابقة .

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

(أ) وأول آرائهم ، وأحكامها وأسدها أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ، لا يقوم به فريق دون فريق ، ولا جمع دون جمع ، ويستمر خليفة مادام قائما بالعدل ، مقبلا للشرع ، مبتعداً 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 قریش كما يقول غيرهم ، وليست لعربي دون أعجمي ، والجميع فيها سواء ، بل يفضلون أن يكون الخليفة غير قرشي ، 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 انتشعروا عن أصلهم أقاموا بسجستان . فمرت إليهم الآراء الفارسية .

(٢) أتباع ميمون العجدي .

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادى .

ابن وهب الراسبي ، وأمروه عليهم ، وسموه أمير المؤمنين ، وليس بقرشى . وكان ذلك المبدأ جديراً بأن يغرى جماهير المسلمين باعتناق مذهبهم ، ولكن ازدراءهم بالموالى واستباحتهم لدماء المسلمين وسبيهم للنساء والذرية ، وطعنهم فى إيمان على ، وكثير من آل البيت ، كل هذا حال بينهم وبين قلوب الناس أن تصغى إليهم .

(ح) ولا نغسى أن نذكر هنا أن النجدات من الخوارج يرون أنه لاجاجة للناس إلى إمام قط ، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقاموه جاز ، فإقامة الإمام فى 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 لللاثم ، وخطأ فى رأى والاجتهاد يؤدى إلى مخالفة وجه الصواب ولذا كفروا علياً بالتحكيم ، مع أنه لم يقدم عليه مختاراً ، ولو سلم أنه اختاره فالأمر لا يعدو مجتهداً أخطأ ولم يصب ، ان كان التحكيم ليس من الصواب ، فليجأهم فى تكفيره رضى الله عنه دليل على أنهم يرون الخطأ فى الاجتهاد يخرج عن الدين ، ويفسد اليقين ، وكذلك كان عندهم شأن طلحة والزبير وعثمان ، وغيرهم من عليّة الصحابة الذين خالفوهم فى جزئية من الجزئيات ، فكفروهم للاجتهاد الخطأ فى زعمهم ، وقد ساق ابن الحديد أدلتهم التى تمسكوا بها فى تكفير مرتكب الذنب ورد عليها ، ولا يهمننا تفصيل وجه الرد ، وإنما يهمننا ذكر بعض الأدلة لنعرف منها وجهات نظرهم ، وكيف كانوا يفكرون ، وسترى أن تفكيرهم كان سطحياً ، لا يتعمقون فى بحث ، ولا يتقصون أطراف موضوع .

وهذه الأدلة كثيرة ، منها قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين ، فجعل تارك الحج كافراً ، وترك الحج كبيرة ، فكل مرتكب كبيرة كافراً فى زعمهم . ومنها قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله ، فأولئك هم الكافرون ، وكل مرتكب للذنوب قد حكم بغير ما أنزل الله فى 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 فترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة ، والفساق على وجهه 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 نظراً سطحياً 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 أيتم إلا أن تزعموا انى أخطأت ، وضللت ، فلم 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 التيمم ونكحنا المسلمات ، فأخذهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله بذنوبهم ، وأقام حق الله فيهم ، ولم يمنعم سهمهم من الإسلام ولم يخرج أسماءهم من بين أهله » وفى ذلك الكلام القيم رد مفصم لا يمارون فيه ، ولا يستطيعون أن يثيروا حوله غباراً . ولعله رضى الله عنه عدل عن الاحتجاج بالكتاب إلى الاحتجاج بالعمل الذى كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن الفعل لا يقبل تأويلاً ، ولا يفهم إلا على الوجه الصحيح ، فلا يتسع لنظراتهم السطحية وتفكيرهم الذى لا يصيب إلا جانباً واحداً ، 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 أبى الحديد المجلد الثانى ص ٢٠٨ و٢٠٧ وارجع إلى الموضوع كاملاً فيه .

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

١١٣ — هذه جملة الآراء التي اعتنقها أكثرهم ، ولم يتفقوا 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 انهماقاتهم . وكان المهلب بن أبي صفرة الذى كان في العصر الأموى ترساً للجماعة الإسلامية يقبها 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 حدادا من الأزارقة كان يصنع نصالا 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 : ألق هذا الكتاب في العسكر والدرهم واحذر على نفسك فمضى الرجل ، وكان في الكتاب :

أما بعد ، فإن نصالك قد وصلت إلى ، وقد وجهت إليك 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 رجلا على غير ثقة وتبين؟ قال قطرى : إن قتل رجل في صلاح الناس غير منكر ، وللإمام أن يحكم بما يراه صالحا وليس للرعية أن تعترض عليه ، فتسكر له عبد ربه في جماعة معه ، ولم يفارقوه .

وبلغ ذلك المهلب فدرس اليهم رجلا نصرانيا جعل له جعلاً يرغب في مثله : وقال : إذا رأيت قطريا 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 ، أتتم لها واردون » فقال قطرى إن النصراني قد عبدوا عيسى

ابن مريم ، فما ضر عيسى ذلك شيئاً . فقام رجل من الخوارج إلى النصراني فقتله ، فأنكر قطرى ذلك عليه ، وأنكر قوم من الخوارج إنكاره .

وبلغ المهلب ذلك ، فوجه اليهم رجلاً يسألهم ، فأتاهم الرجل ، فقال أرايتم رجلاين يخرجان مهاجرين لكم : فمات أحدهما في الطريق وبلغ الآخر اليكم ، فامتحنتموه فلم يجز المحنة ما تقولون ؟ فقال بعضهم ! أما الميت فمن أهل الجنة ، وأما الذي لم يجز المحنة فكافر حتى يميز المحنة ، وقال قوم آخرون : هما كافران حتى يميزا المحنة ، فكثرت الاختلاف ، وخرج قطرى إلى حدود امسطخر ، فأقام شهراً والقوم في خلافهم (١) .

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

١١٤ — الأزارقة : هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفي ، أي أنه من بني 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 في ميادين القتال جاء من بعده نافع بن عبدالله ، ثم قطرى بن الفجاءة ، وفي عهده ضعف شأنهم بسبب بغض الناس لهم ، لشهرتهم بسفك الدماء ، وتآلب المسلمين عليهم واختلافهم فيما بينهم ، فهزموا في كل مكان ، ثم توالى انهزاماتهم من بعده إلى أن انتهى أمرهم ، وقد ذهبوا إلى المبادئ العامة التي 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 السكائر والصغار على الأنبياء (١) .

١١٥ — النجادات : 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 بقي لهم اسم النجدات . وقد بقي 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 النجدات لا يرون إقامة إمام واجبا شرعياً ، وبما خالف فيه نجدة نافعاً جواز التقية فانه يجبرها ونافع يمنعها .

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

ومن الصفيرية 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 مجرد أحد أتباع عطية بن الأسود الخنفي، وهم قرييون جداً من النجدات في أصل نحلته، 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 افتترقت 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. فافتترقت 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 عجرديا اسمه ثعلبة كانت له بنت فخطبها عجردي آخر وأرسل إلى أمها يسألها: هل بلغت البنت فإن كانت قد بلغت، ورضيت الإسلام على الشرط الذي تعتبره العجاردة، لم ييال كم كان مهرها؟، فقالت: إنها كانت مسلمة في الولاية، سواء أبلغت أم لم تبلغ، فرفع الأمر إلى عبد الكريم، فاختار البراءة من الأطفال، وخالفه ثعلبة، وافترقت من العجاردة على ذلك فرقة هي الثعلبية.

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

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

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

(٣) لا يحل من غنائمهم في الحرب إلا الخيل والسلاح، وكل ما فيه قوة في 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 في بعض جهات العالم الإسلامي.

١١٩ — خوارج لا يعدون من المسلمين: قام مذهب الخوارج على الغلو والتشدد في 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 بالاعتدال 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 في الخوارج فرق قد ذهبوا مذاهب ليس في كتاب الله ما يؤيدها، بل

فيه ما يناقضها من غير أى تأويل ، وقد ذكر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق طائفتين من الخوارج عدما خارجتين عن الإسلام ، وهما :

(١) اليزيدية : أتباع يزيد بن أبى أنيسة الخارجي ، 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 العجردى 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 أنسكروا سورة يوسف ، ولم يعدوها من القرآن لأنها قصة غرام فى زعمهم ، لا يصح أن تضاف إليه ، فقبحهم الله لسوء ما يعتقدون .

٣ - المر جنة^(١)

١٢٠ - ابتدأت هذه الفرقة سياسية ، ولكنها أخذت تخلط بالسياسة أصول الدين وكونوا لهم رأيا سلبيا 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 نبتت هذه الفرقة كانت في عهد الصحابة في آخر عهد عثمان رضى الله عنه ، فإن القالة في حكم عثمان وعماله لما شاعت ، وذاعت ، وملأت البقاع الإسلامية ، ثم انتهت بقتله - اعتصمت طائفة من الصحابة بالصمت العميق ، وتحصنت بالامتناع عن الإشتراك في تلك الفتن التي مرجح المسلمون فيها مرجا شديدا 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 : يارسول الله من لم تسكن 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 أى الطائفتين أحق وفوضوا أمورهم إلى الله سبحانه وتعالى .

(١) الأرجاء على معنيين : إحداهما التأخير مثل قوله تعالى « قالوا أرجه وأغاه ، أى أمهله وأخره . والثاني إعطاء الرجاء . أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح ، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن التوبة والقصد . وأما بالمعنى الثاني فظاهر ، فإنهم كانوا يقولون . لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة . وقيل الأرجاء : 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 المرجئة والوعيدية فرقان متقابلتان ، وقيل : المرجئة تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة . فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقان 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 . وقدمنا 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 الذى يحكم بينهما » .

١٢١ — ولما تكونت الفرق الإسلامية ، فأعلن الشيعة الإفراط الشديد في التعصب لآل البيت ، والمغالاة في ذلك ، حتى تهاجموا 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 نخلة جديدة لم يكن للمسلمين بها علم من قبل وهي تكفير كل مذنب . ومن وراء الجميع الدولة الأموية تزعم أن المسلمين هم الذين انضوا تحت لوأئهم ، 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 سراير 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، نحله 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 باسانه، 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 أدري هل الخنزير الذى حرمه هذه الشاة أم غيرها كان مؤمنا، ولو قال أعلم أنه فرض الحج إلى الكعبة غير انى لا أدري أين الكعبة، ولعابها بالهند كان مؤمنا ومقصوده أن أمثال هذه الاعتقادات أمور وراء الايمان لا أنه شك 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 كثروا المفسدون. واتخذوه ذريعة لما تمهم، ومبررا لمفاسدهم، وساترا لأغراضهم الفاسدة ونياتهم الخبيثة، وصادف هوى في نفوس أكثر المفسدين الغاوين، ومما يحكيه أبو الفرج الأصفهان في هذا المقام ما يروى أن شيعيا ومرجئيا اختصا، فجلا الحكم بينهما أول من يلقاهما، فلقبها أحد الأباحين المستهترين فقالا له أيهما خير الشيعي أم المرجيء فقال: «ألا إن أعلاى شيعي وأسفلى مرجئي».

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 الذي وقع بين الصحابة والخلاف الذي كان في العصر الذي ولي عصر الصحابة وهو العصر الأموي . والثانية الطائفة التي ترى أن الله يعفو عن كل الذنوب ما عدا الكفر ، فلا يضر مع الايمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة .

وقد وجد في هذا المذهب الفساق الباب مفتوحاً لمساويهم ، ولذا قال في هذا القبيل زيد بن علي بن الحسين « أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله » ، وقد جعلت هذه الطائفة اسم المرجئة من الشنائع التي كانت تسب بها الفرق . ١٢٤ — ولقد كان المعتزلة يطلقون اسم المرجئة على كل من لا يرى أن صاحب الكبيرة ليس مخلداً في النار ، بل يعذب بمقدار ، وقد يعفو الله عنه ، ولذا أطلق على أبي حنيفة وصاحبيه رضى الله عنهم مرجئة بهذا الاعتبار . ولقد قال في هذا المقام الشهرستاني في الملل والنحل ولعمري ؛ « لقد كان يقال لأبي 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 في العمل كيف يفتى بترك العمل . وله وجه آخر ، وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً ، وكذلك الخوارج ، فلا بد أن اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج » .

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

١٢٥ — هذا وقد كانت تعقد مجالس للمناظرة بين المرجئة وغيرهم ، وخصوصاً الخوارج ، وقد جاء في الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني أن ثابت بن قطن 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 مديراً نكدنا
إني رهينة يوم لست سابقه إلا يكن يومنا هذا فقد أفدنا
بايعت ربي بيعا ان وفيت به جاورت قتلي كراماً جاوروا أحدا
ياهند ، فاستمعى لى ، ان سيرتنا أن نعبد الله لم نشرك به أحدا
ترجى الأمور إذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار أو عندنا
المسلمون على الإسلام علخوا والمشركون استووا 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 في الدنيا فأن له أجر التقى إذا وفي الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له رد وما يقض من شيء يكن رشدا
كل الخوارج مخط في مقالته ولو تعبد فيما قال واجتهدا
أما على وعثمان فانهما 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 يغوصون إلى أعماقها، ولا يتغلغلون في بحوثها، ولا يسرون في طريق مذهبي يسيطر عليهم، أما بعد عهدهم، وانقراض أكثرهم، واختلاط المسلمين بأصحاب الديانات القديمة، وأهل الملل والنحل، وكثرة المذاهب والفرق، فقد استفاض قولهم، واتسعت بحوثهم، وسلكوا مسالك أصحاب الديانات القديمة في بحث هذه المسائل. ففريق منهم وهم الذين نحن بصددهم يبينهم زعموا أن الإنسان لا يخلق أفعاله، وليس له مما 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 مجازا كما تنسب إلى الجمادات، وكما يقال أثمرت الشجرة، أو جرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء، وأمطرت، وازدهرت الأرض، وأنبئت . . إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، وإذا أثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبراً » (١).

وقد قال ابن حزم في بيان وجهة نظر أهل الجبر في زعمهم « احتجوا فقالوا لما كان الله تعالى فعالا، لا يشبهه شيء من خلقه، وجب ألا يكون أحد فعالا غيره، وقالوا أيضا 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، وأكثرها

(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 تواليتم ، أم عليه تماالاتم ، حظكم منه الأوفر ، ونصيبيكم منه الأكبر ، عمدتم إلى موالاة من لم يدع الله مالا إلا أخذه ، ولا منارا إلا هدمه ، ولا مالا ليتيم إلا سرقه أو خانه ، فأوجبتم لأخبت خالق الله أعظم حق الله ، وتخاذلتم 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 تصریح بتقبيح فكرتهم الجبرية . إذ يقول « هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، وينسبه علانية إليه » .

(ثانيهما) رسالة الحسن البصري 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 ملكهم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فان عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا ، وان عملوا بالمعصية ، فلو شاء لحال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي 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 ،

ولسكن له فيهم المشيئة التي غيبها عنهم : فان عملوا بالطاعات كانت له المنية 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 لاتقولوا أجبر الله على المعاصي ، ولا تقولوا لم يعلم الله ما العباد عاملوه ، فتجهلوه » (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 نحلة ومذهبا ، له أنصار يدعون إليه ويدارسونه ، ويبينونه 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 جهنم بن صفوان جاء في كتاب سرح العيون في الكلام على الجعد بن درهم « تعلم منه الجهنم بن صفوان القول الذي نسب اليه الجهمية (٢) وقيل إن الجعد أخذ ذلك عن أبان بن سميعان وأخذه أبان عن طلوت بن أعصم اليهودي » وترى من هذا أن تلك النحلة ابتدأت يهودية وابتدأت في عصر النبي والصحابة لأن طلوت هذا كان معاصرا للنبي صلى الله عليه وسلم وبقى إلى عصر الصحابة ، ولسكن مع ذلك لانستطيع أن نقول : إن تلك النحلة كانت بذرا يهودياً خالصاً لأن الفرس (٣) كانت تجري بينهم هذه الأفكار من قبل ، فكانت من البحوث التي طرحها 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 يحوس أمي .

خراسان ، فان جهما زعيم هذه الفرقة التي اتتحت اسمها ، 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 دعواته وأعظم أنصاره ، وقد كان مع دعوته إلى الجبر يدعو إلى آراء أخرى منها .

(١) زعمه أن الجنة والنار تفتيان ، وأن لاشيء بخالد ، والحاوود المذكور في القرآن هو طول المكث 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 بني مروان ، وبقي أتباعه بتهاروند ، حتى تغلب مذهباً أبي منصور المازودي وأبي الحسن الأشعري على كل المذاهب الاعتقادية بهذه البلاد .

٥ - المعتزلة

١٣٠ - نسألهم : 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 تنتمي إلى سلائل 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 طريقها ، وبعضهم أخذ الإسلام من ورده الصافي ، ومنهله العذب ، وانسأخ 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 مكانها مكشوفة من غير ستار ، وظهر في العراق وحوله الخوارج والشيعية ، وفي وسط هذا المزيج من الآراء ، وذلك المضطرب الفسيح 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 سمو 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 نشغل 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 سمي هو وأصحابه بالمعتزلة ، ولكن بعض المستشرقين يرى أنهم سمو المعتزلة لأنهم كانوا رجالاً أتقياء متقشفين ، ضاربي الصفع عن ملاذ الحياة ، وكلمة معتزلة تدل على أن المتصفيين 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 كملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى . هذه هى الأصول الجامعة لمذهب المعتزلة ، فكل من يتحيف طريقها ، ويسلك غير سبيلها ليس منهم . لا يتحملون أئمة ، ولا تلقى عليهم تبعه قوله ، ولنتكلم فى كل أصل من هذه الأصول بكلمة موجزة .

فأما التوحيد فهو لب مذهبهم ، وأس نحلهم ، ويرون فيه كما قال الأشعري عنهم فى كتابه مقالات الإسلاميين : « إن الله واحد ليس كمثل شئ وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شيخ ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ، ولا يبوسة ، ولا طول ، ولا عرض ، ولا عمق ، ولا اجتماع ، ولا افتراق ، ولا يتحرك ، ولا يسكن ، ولا يتبعض ، 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 الحلول 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 فيتناهى ؛ ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقديس 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 ، لنفهم عنه سبحانه صفة الكلام .

(٢) وأما العدل ، فقد بين معناه المسعودى في مروج الذهب ، فقال : « هو أن الله لا يحب أفساد ، 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)، برىء 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 لئتم 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: «ووجه تقريره أنه قال (أى وأصل بن عطاء) أن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي 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، لكنه 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 الذميين لا مدحاً وتكريماً، قال ابن أبي الحديد وهو من شيوخهم: «أنا وإن كنا نذهب إلى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا مسلماً. فإنا نجيز أن يطلق عليه هذا اللفظ إذا قصد تمييزه عن أهل —

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

١٣٩ — طريقته 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 أصداء لمدينتي وحضارات قديمة.

(ب) ومن سلاتهم 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: ممن كانوا حملة هذه الأفكار ونقلتها إلى العربية.

وكان من آثار اعتمادهم على العقل أنهم كانوا يحسون بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، 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 كالجمل 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 الأصنام، فيطلق مع قرينة لفظ أو حال يخرجها عن أن يكون مقصوداً به التعظيم والثناء والمدح، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

(١) الملل والنحل للشهرستاني.

(٢) مقالات الإسلاميين للشعري.

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 الإسلام : دخل في الإسلام طوائف من المجوس ،
والصابئة ، واليهود ، والنصارى ، وغير هؤلاء وأولئك ، وروسهم ممتلئة بكل
ما في هذه الأديان من تعاليم ، جرت في نفوسهم مجرى الدم في الجسم ، وتغلغلت
فيها ، واستقرت في ثناياها ، ففهموا الإسلام على ضوئها ، ومنهم من كان يظهر
الإيمان خشية السلطان ، ويبطن 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 ؛ وتآزروا 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 المقنع 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 يمت مذهباً ، ولذلك شجع المعتزلة وغيرهم في الرد
عليهم ، وأخذهم بالحجة ، وكشف شبهاتهم ، وفضح ضلالاتهم ، فضوا في ذلك
غير وانين .

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 ، وحببتهم 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 سبيل الإلحاد والزندقة قد طم ، وجد خلفاؤها في المعتزلة سيفاً مسلواً على الزنادقة فلم يفلوه ، وحرباً شعواء منهم على الإلحاد فلم يخمدوها ، حتى جاء المأمون فشايعهم ، وقرّبهم ، ورأى ما بينهم وبين الفقهاء من خلاف ، فكان يعقد المناظرات بين الفريقين ، لينتهوا إلى رأى واحد ، ولكنه سقط سقطة ما كان مثله 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 يحل 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 نبي 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 — منزلة المعتزلة عند معاصريهم : شن الفقهاء والمحدثون الغارة على

المعتزلة ، فكان هؤلاء بين عدوين كلاهما أيد قوى : الزنادقة ومن على شاكلتهم 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 يألو 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 المورد المورود الذي يلجأ إليه كل من يتعرف صفات الله ، وما يجب الإيمان به من العقائد ، لا يصدرون عن غيره ، ولا يطمثنون 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 مبتغين 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 أسنتهم ، وأشاعوا عنهم قالة السوء ، وما كان أكثر المعتزلة في الحقيقة إلا كما قال أحد العلماء الأوربيين : « إننا لم نسمع من المعتزلة صوت المخالفة للدين ، ولكن سمعنا صوت الضمير المتدين الذي يناضل 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 بآراء مخالفينهم وأفكارهم ، وما أحسن قول نيبرج في ذلك « من نازل عدواً عظيماً في

معركة فهو مربوط به ، مقيد بشرط القتال ، وتقلب أحواله ، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته ، وسكناته ، وقيامه ، وقعوده ، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله ، كذلك في معركة الأفكار ، وفي الجملة فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الخليف فيه ، حتى إن بعض الحنابلة قد شكوا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أدامهم إلى إلحاد ، فلا غرو بعد ذلك إذا رأيت شنوذاً 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 شرعي ، فجل اعتمادهم على العقل كأسلفنا ، وللعقل نزوات ، لذلك وقع بعضهم في بعض من الهنات دفعها 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 الشنوذ الفكري كان يقع من بعضهم ، فيسير بين الناس عنهم ، ومعه قالة السوء عامة ، من غير أن تخص المسيء « 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 وخدمهم أكثر عدداً من عبادهم ، على قلة عدد الخوارج في جنب عددهم ، على أنهم أصحاب نية ، وأطيب طعمة ، وأبعد من التكبس ، وأصدق ورعاً ، وأقل زياً ، وأدوم طريقة ، وأبذل للمهجة ، وأقل

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

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 ، وأراد أن يحمل الناس على اعتناقها ، فأذى الفقهاء والمحدثين وابتلاهم ، وأنزل بهم الخنة ، فصبروا وصابروا ، واستدرت محنتهم عطف الناس عليهم ، وسخطهم على من كان سبب البلية ، ومن استحل هذه القضية ، فرجعت تلك الآلام وبالاعلى المعتزلة في سمعتهم ، لأنهم أصل البلاء وخطاء 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 فنحن 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 أهتك الناس لستر ، وأشد الناس تبعاً لعورة . »^(٢)

أن انهزام الآراء التي تناصرها القوة المادية أمر محتوم ؛ لأن القوة المادية رعناء 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 قوياً بالبرهان ، ما احتاج في النصره إلى السلطان .

(٦) كان كثيرون من ذوى الأحقاد 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 الحدثى ، كانوا ينتمون إليهم ، وكل هؤلاء اتهموا بأنهم أحدثوا الاحداث في الاسلام ، وأتوا بالمشكرات ، وكان منهم من استأجره اليهود

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

(٢) الفصول المختارة أيضاً .

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

١٤٣ - **أمرهم الفخرى والمحمديين لهم** : اشتدت حملة أولئك على المعتزلة ،
فاتهموهم في كل شيء ، حتى أن الامام محمد بن الحسن الشيباني أفتى بأن من صلى خلف
المعتزلي يعيد صلاته ، والامام أبا يوسف عددهم من الزنادقة ، والامام مالك لم يقبل
الشهادة من أحد منهم . وسرت مقالة السوء إلى من ينتمى إليهم ، حتى اتهموهم
بالفسق وانتهاك المحرمات ، وفي الحق إن كل خصومة تؤدي إلى الملاحاة لا بد أن
تؤدي إلى المهاترة ، ورمى الخصم خصمه بالحق وبالباطل ، فكثير من التهم التي
وجهت إلى المعتزلة لم تصدر عن انصاف ، بل كان التحيز رائد المتهمين ، والتعصب
باعثهم ، وكل تعصب يسد مسامع الإدراك 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 حرباً على الزنادقة مشبوبة ، لا يحمد
أوارها ، وكان صديقا لبشار بن برد ، فلما علم منه الزنادقة سعى في نفيه من بغداد
فنبى 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 المنصور يبالغ في تعظيم عمرو بن عبيد ورثاء 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 بوجهه وبيان
ولو أن الدهر أبهى 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 جعفرأ 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 والثنوية ، 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 الإسلامية . وأوضح ميزاتهم فى الجدل ما يأتى :

(١) بجانبهم التقليد ، ومجافاتهم الاتباع لغيرهم ، من غير بحث وتنقيب ووزن
للادلة ، ومقايسة للأمور ، الاحترام عندهم للآراء لا للاسماء ، وللحقيقة لا للقاتل ،

ولذلك لم يكن يقلده 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) والحائطية (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 يحتاجون 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 الأقسام 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 تظلمها ، 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 مرسوا بالجدل ، فعرفوا أفانينه ، وخبروا طرقه ، ودرسوا كيف يصرعون الخصوم ويلوون عليهم المقاصد ، وهذا واصل بين عطاء كبيرهم خطيب عليم 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 المعتز (٦) أصحاب معمر بن عباد السلي (٧) أصحاب عيسى بن صبيح المكتبي بأبي موسى الملقب بالمزدار (٨) أصحاب ثمامة ابن اشرس الغمري (٩) أصحاب هشام بن عمرو القوطي (١٠) أصحاب الجاحظ (١١) أصحاب أبي الحسين الحياط (١٢) أصحاب الجبائي

الصابئة ثابت بن قرة ، 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 - فصوص المعترزة : 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 - مجادلتهم 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 متسربلين 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 والثوية ، لحذقه وبراعته في المناظرة وقوة ما يدعو 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 قلتم 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 العلماء تنسج صدورهم لمودة مخالفهم في الدين ، حتى يهديهم الله سواء السبيل .

٣٤٧ — مجازاتهم مع الفقهاء والمحدثين : من المقرر في كتب علم النفس أن المختلفين إن تقاربا في العقيدة كان الجدل 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 الجدل 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 يعرفون 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 يحافونها ويرون الوقوف عند النص ، حتى لا تنزل 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 علمت 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 أيدى 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 قلبه 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 ومرتكب 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 نعثر 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 ، فحسى 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 علي من فاطمة ، وأنه أودى بسبب ذلك الميل وتلك المحبة ، وأنه يكاد أن يكون من المستشبهين في ذلك .
وثانيهما - أنه لم يشترك في الخروج فعلا مع الذين خرجوا من أولاد علي ، 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 لسلطان ذوى السلطان أثراً في فتياه ، ولا توجيهاً لها .

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

٣ — لم يكن تشيع أبي حنيفة من التشيع الذى يعنى صاحبه عن ادراك فضائل
الصحابة ، وترتيب درجاتهم ، فقد كان مع تشييعه لآل على يرضع أبا بكر وعمر في
المكان قبل على رضى الله عنه ، وكان يذكر بالتقدير والا كبار تقوى أبي بكر وسجايه
حتى كان يحاول أن يحاكيه في سخائه وتجارته ، فجعل لنفسه حانوت بز في الكوفة ،
كما كان لأبي بكر حانوت بز بمكة . ويجعل عمر الفاروق بعد أبي بكر ، ولكنه
لا يقدم عثمان على على رضى الله عنه ، ولذلك جاء في الانتقاء 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 ايثاره عليا بالمحبة لم يكن ممن
يسب عثمان ، بل كان يدعو له بالرحمة ان ذكر ؛ حتى لقد قال بعض من حضر
درسه ، إنه لم يسمع بالكوفة من يدعو بالرحمة لعثمان سواه .

وفي الجملة لم يستجز سب السلف قط ، بل لم يعرف أنه سب أحداً ، ولما التقى
بعضاء بن أبي رباح في 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 لأبي
بكر وعمر ، فقد جاء في المناقب للهكى أن أبا حنيفة قال : « قدمت المدينة ، فأتيت
أبا جعفر محمد بن على ، فقال يا أخا العراق ، لا تجلس إلينا ، فجلست ، فقلت
أصلحك الله ، ما تقول في أبي بكر وعمر ، فقال رحم الله أبا بكر وعمر . قلت إنهم

(١) راجع المناقب للهكى جزء ١ ص ٩٢ .

(٢) المناقب للهكى جزء ٢ ص ٨٢ .

(٣) تاريخ بغداد جزء ١٣ ص ٢٣١ .

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 والمنقبة 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 ينقئ التشيع لآل البيت مما علق به من أدران مسخته وشوهته ، وكان من أعظمها سوء آسب الامامين أبي بكر وعمر رضی 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 لمخالفيه ، كما لا يمسهم 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 باعاه وخالفاه » .

ولقد سئل عن يوم الجمل ، فقال : « سار علي 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 بيباب 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 عليا من الصحابة ، فلا بد أن رأيه في
الامويين سابقهم ولاحقهم لم يكن الرأى الذى يؤيد حكمهم ، ويثبت خلافتهم ،
ولقد ثبت ذلك ثبوتا 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 يناصر زيد بن علي رضى الله عنه لما خرج على هشام بن عبد الملك ، وقد
سئل عن الجهاد معه فقال خروجه يضاهي خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوم بدر ، وأمد جنده بالمال ، ولكنه كان ضعيف الثقة فى أنصاره . ولذا قال فى
الاعتذار عن حمل السيف معه : « لو علمت أن الناس لا يتخذونه ويقومون معه قيام
صدق لسكنت أتبعه ، وأجاهد معه ؛ لأنه أمام حق ، .

٥ — ولم يكن موقفه من العباسيين بخير من موقفه من الامويين بعد أن نشب
الخلاف بينهم وبين آل على رضى الله عنهم ، فلقد وجدناه يميل إلى ابراهيم عندما
خرج على المنصور ، فيثبط بعض القواد ، عندما استفتاه فى حربه ، ويحرض من
يستفتيه فى الخروج معه ، جاء فى مناقب المسكى « عن ابراهيم بن سويد : سألت
أبا حنيفة ، وكان لى مكرما ، أيام ابراهيم بن عبد الله بن حسن ، فقالت أيما أحب
إليك بعد حجة الاسلام الخروج إلى هذا أم الحج ؟ فقال : « غزوة بعد حجة
الاسلام أفضل من خمسين حجة . . . وجاءت امرأة إلى أبى 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 أبى حنيفة فكانت عيناه تدمعان^(٢) .

٦ — ولم يكن الميل السياسى وحده هو الظاهر فى صلة أبى حنيفة بآل البيت ،
بل الاتصال العلمى كان واضحا ، ولعله هو السبب فى هذا الميل السياسى ، فقد

(١) المناقب للكى ص ٨٤ جزء ٢ .

(٢) المناقب لابن البزازى جزء ٢ ص ٧٢ .

وجدناه متصلاً علياً بالامام زيد ، وعد من شيوخه ، وكان متصلاً بعبد الله بن حسن والد الشهيدين 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 يعالو إلى أكثر من سنده ، ولا يقبل أبو حنيفة ذلك إلا ممن هو عنده في المنزلة الأولى من الثقة والاطمئنان ، إذ هو تلقى علمه ، لا رواية 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 اتناؤه لفرقة معينة من فرق الشيعة ، فهو قد اتصل بإمام الزيدية ، وأئمة الامامية ، وبعض الكيسانية ، ولكن لم يعرف عنه اتناؤه

(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 .

ولكن مع أنه لم يعرف بانتبانه لفرقة معينة نجد آراءه في جملتها كانت تقارب آراء الزيدية ، فهو ممن 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 — ننتهي من الكلام السابق إلى أن أبا حنيفة شيعي في ميوله وآرائه في حكام عصره ، أي أنه يرى الخلافة في أولاد علي من فاطمة ، وأن الخلفاء الذين عاصروه قد اغتصبوا الأمر منهم ، وكانوا لهم ظالمين .

ولكن ما هي الطريق لاختيار خليفة من بين من هم أهل للخلافة ؟ قد بحثنا عن عبارة لأبي حنيفة تجلي 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 خلافتهم ، 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 أننا نقول فيك ما تهواه 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 .

(١) المناقب لابن البزازی جزء ٢ ص ١٦

آراؤه في مسائل من علم الكلام

٩ - قلنا في سرد حياة أبي حنيفة إنه خاض في أقوال الفرق التي عاصرته ،
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 قويتها .

(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 ٣٣٤

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 ، فنجد 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 البخاري ، وهذا غلط صريح ؛ فإني رأيت بخط العلامة مولانا شيخ الملة والدين السكردى العمادى هذين الكتابين ، وكتب فيهما إنيهما 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 نلتفت التفاتة سريعة إلى ما حواه متنه ، أتضح نسبه كله إلى أبي حنيفة أم أن في هذا المتن ما يشير إلى أن نسبه 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 إحداهما .

(١) المناقب لابن البرازي جز ٢٠ ص ١٠٨

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
أيدنا 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 . »

فمسألة كرامة الأولياء ، والتفرقة 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 ، فخاض 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 خاض العلماء فيها في هذه المسائل ، أو أن الرسالة كلها كتبت في تلك
العصور ، متلاقية مع آراء الماتريدية والأشاعرة فيها .

١٢ — لهذا لا يزيد 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 والانتقاد 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 ، ولتنقل لك تلك المناظرة ؛ لتستمع إلى أبي حنيفة يوضع فكرته ، ويدلى بحجته .

جاء في المناقب للبلخي : « أن جهم بن صفوان قصد أبا حنيفة للكلام ، فلما لقيه قال يا أبا حنيفة، أتيتك لأكلمك في أشياء هيأتها لك ، فقال أبو حنيفة الكلام معك عار ، والخوض فيما أنت فيه نار تلتظي ، قال فكيف حكمت علي بما حكمت . ولم تسمع كلامي ، ولم تلقني ، قال بلغني عنك أقاويل لا يقولها أهل الصلاة ، قال أفتحك 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 ، فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري 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 : « وألزهم كلمة التقوى » وقال تعالى « وهدوا إلى الطيب من القول » وقال تعالى « إليه يصعد الكلم الطيب » وقال تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول 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 ردا الله بلسانه وأنكره بلسانه إذا عرفه بقلبه مؤمنا ، ولكان إبليس مؤمنا ، لأنه عارف بربه ، يعرف أنه خالقه ، وبميتة ، وواعثه ، ومغويه ، « قال رب بما أغويتني » وقال « أنظرني إلى يوم يبعثون » وقال « خلقتني من نار وخلقته من طين » ، ولكان الكفار مؤمنين بمعرفتهم ربهم ، إذا أنكروا بلسانهم ، قال الله تعالى : « وجحدوا 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
 فذاكم الله ربكم الحق » فلم تنفعهم معرفتهم مع إنكارهم ، وقال تعالى « يعرفونه كما
 يعرفون أبناءهم » فلم تنفعهم المعرفة مع كتمانهم أمره وجحودهم 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 يتكفوا

(١) المناقب للكي جزء ١ من ١٤٥ إلى ١٤٨ .

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 كانتمة ما يوجب الاخفاء ، وهي حال الخوف ، والسكوت تقية ، ففي هذه الحال يكتبني 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 تجيء قضيتهم : إن الايمان يزيد وينقص .

١٥ — والايان 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 والآخريين 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

(١) الانتقام لابن عبد البر ص ١٦٨ .

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 لا تزيد ، 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 ممن جاءوا بعده ، ولقد قال النووي : « نفس التصديق يقبل الزيادة ؛ لأنه يزيد بكثرة النظر ، وتظاهر الأدلة ، حتى كان إيمان الصديقين أقوى ، بحيث لا تعترتهم الشبهة ، ولا ينزل إيمانهم بعارض . بل لا تزال قلوبهم منسرحة ، وإن اختلفت عليهم الأحوال . وأما غيرهم من المؤلفعة ومن دنانهم ، ونحوهم ، فليسوا كذلك ، وهذا بما لا يمكن إنكاره ، ولا يشك عاقل في أن نفس تصديق الصديق رضى الله عنه لا يساويه تصديق كل أحد . ولذلك أورد البخاري : قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من الصحابة ، كلهم يخاف النفاق على نفسه ، ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل ، وميكائيل عليه السلام .

ولقد رد ابن البرزالي 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 لحكمه القلب ، ولكن لا يستغرق التصديق المشاعر والأهواء ويسيرها ، بل يكون الشعور والإحساس والعمل في جانب ، والعقل والفكر والمنطق في جانب آخر .

(١) المناقب لأبي البرزالي ص ١٤١ جز ٢ .

١٦ — وقد بنى أبو حنيفة على اعتبار الإيمان أنه التصديق ، وأنه لا يزيد ولا ينقص إلا 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 الإلتقاء إنه من أهل الجنة ،^(١) .

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

١٧ — هذا كلام أبي حنيفة ، وهو كلام منطوق سليم ، موافق لما في القرآن من وعد ووعد ، وقد ارتضاه العلماء وقبله كل الفقهاء ، وكان مالك إمام دار الهجرة يوافق أبا حنيفة عليه ، يروى في ذلك أن عمر بن حماد بن أبي حنيفة قال : « لقيت مالك بن أنس ، فأقمت عنده ، وسمعت عليه ، فلما قضيت حاجتي وأردت فراقه ، قلت له إني لا آمن أن يكون أهل العداوة والحسد 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

(١) الإلتقاء ص ١٦٧

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 رجلاً متعمداً لم أكفره . قال أصاب أو أحسن . قلت فهذا قوله ، فمن 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 ، يثالون منه به ، وقالوا فيه طاعنين إنه من المرجئة ، وقد يدنا 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 نقول إنه لا يدخل النار ، ولا نقول إنه يخلد فيها ، وإن كان فاسقاً بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً ، ولا نقول 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 إحداها الطوائف التي لا تعده من المؤمنين ، وهؤلاء هم الخوارج والمعتزلة ، وثانيتها 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 ، والسيئة بمثلها ، وعفو الله لا قيد بقيده ، ولا حد يحده وأبو حنيفة من هؤلاء . وهم فيما أحسب جمهور المسلمين ، فإن كان من يرى هذا الرأي من المرجئة فجمهور ، 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 المرجيء يحكى ما ذهب إليه من الأرجاء عن أبي حنيفة ويعدده من المرجئة ، وهو افتراء عليه قصد به عسان ترويح مذهبه ، بنسبته إلى هذا الإمام الجليل الشهير ، وأما ثانياً فقد قال الآمدى لعل عذر من عدده 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 علمت 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 يحث 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 مقفلة قد ضل مفتاحها ، فان وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتي بما عنده ، ويأتي بيينة وبرهان » .

ولقد قال لقوم من القدرية جاؤوا إليه يناقشونه في القدر : « أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس ، كلما ازداد نظراً ازداد حيرة ، ولكنهم لا يقفون معه عند هذا الحد ، بل يحملونه على أن يتكلم في التوفيق بين القضاء ، والعدل ، كيف يقضى الله الأمور كلها ، وتجرى 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 فإنه 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 السكون 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 أراده 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 ، وكمال قدرته وشمول علمه ، فيقول : « وإنى أقول قولاً متوسطاً ، لا جبر ، ولا تفويض ولا تسليط ، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد 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 بملسوس ، ويعطى الله ما يليق به .

وإذا أراد أن يأخذه 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 أراد 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 حرقان ، 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 أفأراد أن تكون كما علم ، أو أراد أن تكون بخلاف ما علم ، فان قال أراد أن تكون كما علم ، فقد أقر أنه أراد من المؤمن الايمان ، ومن الكافر

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

(٢) القدرية هم الذين يقولون ان الانسان يخلق أفعال نفسه . والمعاصى لا يريدها 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 يتجاوزه ، 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 مثقال ذرة من خير أو شر ، وهي عقيدة قرآنية تستمد من محكم الكتاب ، وإن ناقش القدرين فلسفي يقطع عليهم السبيل ، ويجعل كيدهم في تضليل .

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

وهكذا يكون الظلم للعلماء ممن لا خلاق له من فضيلة عليية ، إن لم يحكم بالقدر خيره وشره ، قالوا عنه معتزلي قدرى ، وإن حكم به خيره وشره قالوا عنه جهمي ، ولو كان يقول إنه منه براء ، ولو أثبتت الروايات الصادقة ، أنه كان يقطع على الجهم طريق دعوته .

خلق القرآن

٢١ — في عصر أبي حنيفة ابتدأ بعض الناس يشيع بين المسلمين القول في 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 الرأي 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 جانباً الروايات التى تنسب إليه أنه قال ان القرآن مخلوق واستتيب . ولنتجه 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 : « ما تكلم أبو حنيفة ، ولا أبو يوسف ولا زفر ، ولا محمد ولا أحد من أصحابهم فى القرآن ، وإنما تكلم فى القرآن بشر المريسي وابن أبي دؤاد ، فهؤلاء شانوا 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

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ .

فقال ما هي ؟ قلنا كذا وكذا . فأمسك ساكتا ساعة ، ثم قال : فما كان جوابكم فيها ؟ قلنا : لم نتكلم فيها بشيء ، وخشيناً أن نتكلم بشيء فتنكره ، 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 يكثرون من القول فيه في ذلك . وقد عاونهم على ترويح كلامهم وقبوله ، واشتاره أن بعض الحنفية قد قالوا ذلك القول ، فحمل أبو حنيفة مغبة قولهم ، أو حملة منتقصه جريرة ذلك القول . ولقد عاون على ذلك أيضاً أن اسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة قد قال هذا القول ، ونسبه إلى آباءه في عبارة عامة ، فيروى أنه قال القرآن مخلوق ، وهو رأي ورأي آباءه . 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 ينحطوه رجالاً ذوي 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 اثماً مبيهاً .

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 والغايات لكل ما يقع تحت نظره من أعمال وأمر ، 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 منحي فكره ، ونظراته إلى الحياة والاجتماع .

٢٤ - لقد كان أبو حنيفة يرى أن العمل القويم يجب أن يكون مبنيا على المعرفة الصحيحة ، فليس الخير عنده من يعمل الخير فقط ، بل الخير عنده من يعلم الخير والشر ، ويقصد إلى الخير عن معرفة لمزاياه ، ويحتنب الشر فاهما لمساويه ، وليس العادل هو الذي يكون منه العدل من غير معرفة للظلم ، بل العادل هو الذي يعرف الظلم ومغيبته ، والعدل وغاياته ، ويقصد إلى العدل لما فيه 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 اليسير أنفع من الجهل مع العمل الكثير ، ومثل ذلك ، الزاد القليل الذي 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 يذكر أولو الألباب . قال المتعلم لأبي حنيفة رحمه الله : رأيت إن كان رجل يصف عدلا ، ولا يعرف جور من يخالفه ، ولا يسعه ذلك أو يقال إنه عارف بالحق أو هو من أهله . فأجابه : العالم إذا وصف عدلا ، ولم يعرف جور ما يخالفه فإنه جاهل بالعدل والجور ، واعلم يا أخي أن أجهل الأصناف كلها وأردأهم

مبذلة 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 إننا نعلم أن الزاني ليس بكافر ، وعسى أن يكون الذي يرى أن الزاني إذا زنى ينزع منه الإيمان كما ينزع السربال - صادقاً ، فإننا لانكذب به ويقولون من مات ، ولم يحج ، وقد أطاق الحج ، فنحن نسميه مؤمناً ، ونصلي عليه ونستغفر له ، ونواريه ، ونقضى عنه حجه ، ولا نكذب من يقول مات يهودياً أو نصرانياً ، ينكرون قول الخوارج ، ويقولون قولهم ، وينكرون قول الشيعة ، ويقولون قولهم ، وينكرون قول المرجئة ويقولون قولهم .

وترى من هذا الكلام القيم الذي يستدل لأبي حنيفة أنه يقرر أمرين : (أحدهما) أن العمل المستقيم لا بد أن ينبنى على فكر مستقيم ، وعلم مقرر ثابت .

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

٢٥ - وآراء أبو حنيفة في الناس والاجتماع . وعلاقة العالم بالمجتمع الذي يعيش فيه آراء عالم خبير بأحوال النفوس ، دارس لها ، متعمق في دراستها ، فأخص

لأحوالها ، قد ذاق حلوها ومرها ، وقد اشتملت وصيته التي ودع بها تلميذه .
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 بعلمك 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 ، واحسب الأخيـار ، ولا تتهاون بسـلطان ، ولا تحقرن أحداً ،
ولا تقصرن في مروءتك ، ولا تخرجن سرك 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 وأمر بالمعروف ، وتغافل عما لا يعينك ،
واترك كل ما يؤذيك وبادر في إقامة الحقوق ، ومن مرض من إخوانك فعدّه
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 ضمك وإياهم مسجد، وجرت المسائل، وخاصوا 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 وألفوه، عرفوا مقدارك وعظموا محلك، وأعط كل من يختلف إليك نوعاً من العلم ينظرون فيه، ويأخذ كل واحد منهم بحفظ شيء منه، وخذهم بجلى 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 فارقة إلى البصرة، يعلم أهلها فقه السكوفة، وآراء شيوخها، وهى تكشف عن ثلاث نواح فى 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 المعاصى لأنها تنافى المروءة، لا لأنها تنافى الدين فقط، فقد كان يقول: « رأيت المعاصى نذلة، فتركتها مروءة؛ فصارت ديانة ».

(الناحية الثانية) دراية أبي حنيفة بشئون الاجتماع وأخلاق الناس، وما يعالجون به، وقد انتهى رحمه فى علاجه إلى أن مصلح الجماعة يجب أن يكون ودوداً، يألف ويؤلف، لا يخالف ولا ينافر، بل يجىء إلى الناس من ناحية ما يألون 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 المربي الذى يتعهد تلاميذه، والذى يعرف كيف يبث فيهم علمه وآراهم ، ويقربها إليهم، وهو فى ذلك يعطى نصائح الخبير المجرب ، 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 منازعهم ، فينفروا . ثم يبتدىء من المسائل بالواضح الجلى ، ويتدرج بهم حتى يصير إليهم الخفى واضحا جليا . ويوصى المربي 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 .

فقه 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 القدريّة ، والعلم شرقا وغربا بعدا وقربا^(١) والذي عثر عليه العلماء منها رسائل صغيرة .

ولقد قيل ان كتاب الفقه الأكبر هو كتاب في الفقه لافى العقائد ، وانه يحتوي على ستين ألف مسألة ، وقيل أكثر ، ولكن لم يوجد هذا ، ولا يمكن الكلام في شيء ليس تحت العيان ، حتى يتأتى لنا اختياره 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 السكتب لم يشع ويتشع 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 ، لبقى المدون من أصول الدين السكتب وحده ، وهو عمود هذه الشريعة ، ونورها المبين ، وحبل الله الممدود

(١) الفهرس لابن النديم ص ٢٨٥ .

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 ، ويبنون 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 وعنى ببيان 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، فسكنت 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 رضی الله عنهم لم يضعوا في علم الشريعة أبو ابامبوبة، ولا كتباً مرتبة، وإنما كانوا يعتمدون على قوة فهمهم، وجعلوا قلوبهم صناديق عليهم، ونشأ أبو حنيفة بعدهم، فرأى العلم منتشرأ، تخاف عليه الخلف السوء أن يضعوه، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من قلوب الناس وإنما ينتزعه بموت العلماء، فيبقى رؤساء جهال، فيفتون بغير علم فيضلون ويضلون، فلذلك دونه أبو حنيفة، فجعله أبو ابامبوبة، وكتباً مرتبة، فبدأ بالطهارة، ثم بالصلاة، ثم بسائر العبادات على الولا، 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 ، ويناظرهم ، حتى يستقر أحد الأقوال فيها ، ثم يثبتها أبو يوسف في الأصول ، حتى أثبت الأصول كلها ،^(١) .

بهذا النحو من التحرير دون مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، وجاء أصحابه فنشروه كتباً مبوبة مرتبة منظمه .

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 ، ويجمع في ترتيب الأحكام جميع الكتب المؤلفة ، أفهذا 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 ، فرتبوها 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 مانصه : « 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

(١) المناقب للمكي ج ٢ ص ١٣٣ .

وأبي يوسف قبله من حديث أبي حنيفة أشياء أخرى ، وقد اعتنى الحافظ أبو محمد الحارثي ، وكان بعد الثلاثمائة بحديث أبي حنيفة ، فجمعه في مجلد ، ورتبه على شيوخ أبي حنيفة ، وكذلك خرج منه المرفوع الحافظ أبو بكر بن المقرئ ، وتصنيفه أصغر من تصنيف الحارثي ، ونظيره مسند أبي حنيفة للحافظ أبي الحسن بن المظفر ، وأما الذي اعتمده أبو زرعة أبي الفضل بن الحسين العراقي الحسيني على تخريج رجاله فهو المسند الذي خرجه الحسين بن خسرو ، وهو متأخر ، وفي مسند ابن خسرو زيادات عما في مسند الحارثي وابن المقرئ .

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

وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون رواية مسند أبي حنيفة واختلافها وجمعها وترتيبها ، وتلخيصها فقال : « رواه حسن بن زياد اللؤلؤي ، ورتب المسند المذكور الشيخ قاسم بن قطلوبغا برواية الحارثي على أبواب الفقه ، وله عليه الأمل في مجلدين ، ومختصر المسند المسمى بالمعتمد لجمال الدين محمود بن أحمد القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٠ ، ثم شرحه ، وسماه المسند ، وجمع زوائده أبو المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي المتوفى سنة ٦٦٥ ، قال^(٢) وقد سمعت في الشام عن بعض الجاهلين بمقداره ما ينقصه ويستغره ، ويستعظم قدر غيره ، وينسبه إلى قلة رواية الحديث ، ويستدل على ذلك بمسند الشافعي ، وموطأ مالك ، وزعم أنه ليس لأبي حنيفة مسند ، وكان لا يروى إلا عدة أحاديث ، فلحقتني حمية دينية ، فأردت أن أجمع بين خمسة عشر من مسانيد التي جمعها له فحول علماء الحديث : الأول الإمام الحافظ أبو القاسم طلحة بن محمد بن جعفر الشاهد العدل . الثاني الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثي البخاري المعروف بعبد الله الأستاذ .

(١) طبع بالآستانة سنة ١٢٠٩ على هامش الأدب المفرد للبخاري وهو صغير .

(٢) العنبر 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 تحريجاً 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 مبوباً . أما ما ينسب إلى أبي حنيفة ، فانه روايات عنه لم يجمعها ولم يبوبها ، وإنما رتبها وبوبها من رواها . وليس ذلك بقادح في صحة نسبتها في الجملة . ولكن هذه النسبة تختلف باختلاف رواها ، وعندى أن أقواها سندا الآثار لأبي يوسف ، والآثار لمحمد ، بل إن الدقة في هذين الكتابين ، 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 ما ذكره الصحاب لا يغنى عن أن يكتب أبو حنيفة فقهه بنفسه ؛ ذلك بأن كتابة الفقيه آراءه بنفسه تنقل إليك الفكرة ، كما انبعثت في خاطره مستقيمة مبينة اتجاهات نفسه ، وإن تدوين الآراء ، كما جاءت في الخاطر يعطيها حيوية ، فتكون الفكرة حية ، والأفكار نيرة ، والكلام مستساغاً عذبا . وقد عثرنا على رسائل لأبي حنيفة كتبها ، فوجدنا أن لو كتب فقهه بلغة هذه الرسائل وأسلوبها ، ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه .

(ثانياً) 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 ، وإنها لا تحكى إلا للقليل ، 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 لانجد 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 وليت 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 عشر 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 ياعدون بيننا وبين تفكير أبي حنيفة .
 (ثالثها) أن خدمة أصحاب أبي حنيفة لمذهبه بنقله للاخلاف محرراً مبيناً ، وعنايتهم بذلك قد جعل لأبي حنيفة جلالاً . وذلك لأن كل واحد من هؤلاء الأصحاب إمام في ذاته ، فأبو يوسف إمام جليل ذو شأن ، وكان قاضى قضاء 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 الاثنين 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 الذى 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 أورييون : 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 ، ويستمع أمدا ثم يعود إلى بلده ، بعد أن يأخذ طريقه ، ومنهاجه ، ومنهم من لازمه . وقد قال في أصحابه الذين لازموه مرة « هؤلاء ستة وثلاثون رجلا ، منهم ثمانية وعشرون يصلحون للقضاء ، وستة يصلحون للفتوى ، واثان 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 العلمي 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 نضجا يؤهله للقضاء ، وما كان القضاة يختارون في هذه السن ، ولكن سنجد أن فقه أبي حنيفة خاصة ، وفقه العراقيين عامة مدين لمحمد بن الحسن بكتبه فهي التي حفظته وأبقتة للاخلاف مرجعا 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 بأعظمهم أثرا من لقوه ، ثم لنلحق بهم من الطبقات التي تليهم من يكون لهم أثر في النقل أيضا .

٣٤ — أبو يوسف ، وهو يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الأنصارى نسبا ، والسكوفى منشأ وتعلبا ومقاما ، فهو عربى ، وليس بمولى من الموالى ، ولد سنة ١١٣ وتوفى سنة ١٨٢ . وقد نشأ فقيرا تضطره الحاجة لأن يعمل ليأكل ، وتدفعه الرغبة في العلم ، لأن يستمع إلى العلماء ، حتى إذا لمح أبو حنيفة فيه ذلك أمده بالمال ، فانصرف 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 الطبرى « كان أبو يوسف

(١) تاريخ الخلفاء ، ص ١٧٧

(٢) تاريخ الخلفاء ، ص ١٧٧

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 ولي القضاء لثلاثة من الخلفاء للهدى ، ثم للهادى ، ثم للرشيد ، ويقول ابن عبد البر « كان الرشيد يكرمه ، ويحله ، 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 اختباره للقضاء جعله يصقل المذهب صقلا عمليا ، فإن القضاء فيه مواجهة لمشاكل الناس ، وتنبيه لطرق معالجتها ، وطب لأدواء الناس وأمراضهم ، وبه قد اطاع على الشئون 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 أبا 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 ١٧٢

كتاب الصيد والذبائح ، كتاب الغضب والاستبراء ، كتاب اختلاف الأمصار ،
كتاب الرد على مالك بن أنس ، رسالة في الخراج إلى الرشيد ، كتاب الجوامع
ألفه ليحيى بن خالد يحتوى على أربعين كتابا ، ذكر فيه اختلاف الناس والرأى
المأخوذه . ولأبى يوسف املاء رواه بشر بن الوليد القاضى ، يحتوى 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
ليلي ، والرد على سير الأوزاعي ، ولتقف وقفة صغيرة عند كل كتاب من هذه
الكتب .

٣٦ — وكتاب الخراج رسالة كتبها أبو يوسف إلى الرشيد ، فى مالية الدولة
فبين المصادر المالية للدولة ، وأبواب الدخل فى تفصيل محكم دقيق ، يعتمد فيه على
القرآن ، والمأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفتاوى الصحابة ، يروى الأحاديث
ويستنبط عللها ، 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 محتلة 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

(١) الفهرس من ٢٨٦ .

أتياء بخير ما كان استعملهما عليه من أرض العراق ولعلكما حملتما الأرض مالا تطيق، دليل على أنهما لو أخبراه أنها لا تطيق ذلك الذي حملته، من أهلها، لنقص عما جعله عليهم من الخراج، وأنه لو كان ما فرضه وجعله على الأرض حتما لا يجوز النقص منه، ولا الزيادة 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).

٢٧ — والكتاب 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 مما اجتمع رأيهما عليه، وأن هذا الذي 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 التي اختلف فيها مع شيخه، وهي مسألة إذن الامام في إحياء الموات، فأبو يوسف لا يشترط إذن الامام في إحياء الموات لتثبت ملكية المحيي، وأبو حنيفة يشترط إذن الامام، وإليك ما قاله أبو يوسف في بيان الرأيين وحجتهم.

« وكل من أحيا أرضا مواتا فهي له، وقد كان أبو حنيفة رحمه الله يقول: من أحيا أرضا مواتا، فهي له إذا أجازها الامام، ومن أحيا أرضا مواتا بغير إذن الامام فليست له، وللامام أن يخرجها من يده، ويصنع فيها ما رأى من الاجارة والاقطاع وغير ذلك، قيل لأبي يوسف ما ينبغي لأبي حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من شيء؛ لأن الحديث قد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من

أحيا أرضا موأنا فهي له ، فبين لنا ذلك الشيء ، فانا نرجو أن تكون قد سمعت منه
في هذا شيئا يحتاج به . قال أبو يوسف حجته في ذلك أن يقول : الاحياء لا يكون
إلا باذن الامام . أرأيت رجلين أراد كل واحد منهما أن يختار موضعا واحدا ،
وكل واحد منهما منع صاحبه ، أيهما أحق ؟ أرأيت إن أراد رجل أن يحيي أرضا
ميتة بفناء رجل ، وهو مقر أنه لاحق له فيها ، فقال : لاتحيا لأنها بفنائى ، وذلك
يضرنى ، فإنما 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 هي له فهذا
اتباع الأثر ، ولكن باذن الامام ؛ ليكون اذنه فصلا بينهم في خصوصاتهم 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 هي الطريقة المثلى ، ولو أنها
اتبعت في كل ما نقل إلينا من فقه أبي حنيفة لوصل إلينا ذلك الفقه بجملا بدليله ،
مبيننا بأصوله .

وكتاب الخراج في باب الفقهى ثروة فقهية ليس لها مثيل في العصر الذى
كتب فيه .

٣٨ — وكتاب 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 مبينا سند المخالفة، والكتاب موضوع بعنوانين 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 الرفع، 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 — واختلاف 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 تلمذ 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 ا زاد 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 ، ففعل 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 : « انتهبوا » . 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 رحمه 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 ندعى أنه زاد فيه شيئاً ،

بقى التأليف والتبويب وليس لنا أن نثبت خلاف الظاهر بالنسبة لهما إلا إذا قام دليل يناقضه ، والظاهر من نسبه لأبي يوسف أن التصنيف له والتبويب له ، فمن كان عنده ما يثبت غير ذلك صدقناه ، وإلا بقى 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 .

٤ - والكتاب عنوان قيم لما كان يجرى بين العلماء في ذلك العصر من دراسة عميقة للسائل المختلفة ، وقد عني فيه أبو يوسف بذكر آراء المختلفين مدعومة بالدليل ، وكان في الكثير يناصر أبا حنيفة ، وفي النادر يناصر ابن أبي ليلى ، ومن ذلك النادر . ما جاء في كتاب القضاء : « قال أبو يوسف وإذا أثبت القاضى في ديوانه الاقرار وشهادة الشهود ، ثم رفع إليه وهو لا يذكره ، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول لا ينبغي له أن يجيزه ، وكان ابن أبي ليلى يجيز ذلك ، وبه نأخذ^(١) . وليس بغريب أن يتفق رأى أبي يوسف وابن أبي ليلى في هذا ، فهمأ قد تمرسا بالقضاء ، ولذا اعتبر ما يسجل في سجل الديوان حجة ، وإن اعتراه النسيان ، ولكن أبا حنيفة الذى لم يعركه القضاء لم يعتبره .

٤١ - ثم الكتاب قد احتفل فيه أبو يوسف ببيان الأدلة وأوجه القياس . ولنضرب لذلك مثلاً . اختلافهما في الوكيل بالشراء إذا اشترى شيئاً فوجد به عيباً ، فمن الذى يخاصم في 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 بيعاً لغيره بأمره ، فوجد به عيباً ، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول : يخاصم المشتري ، ولا نسالى أحضر الأمر أم لا ، ولا نرى على

(١) اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ص ١٤٨

المشترى يمينا 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 اشترى 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 اشترى له ، فهو مثل أمره في البيع ، أرأيت لو اشترى متاعاً ولم يره أكان للمشتري الخيار إذا رآه أم لا يكون له خيار حتى يحضر الأمر ، أرأيت لو اشترى 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 وأدلتهم قبس من عقل أبي حنيفة الفقهي ، 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 الفقهي القانس ، والمفسر

للنصوص بغاياتها وبواعثها وعللها ، غير مقتصر في بيانها على مرامي عباراتها الظاهرة وإليك مسألة تكشف ذلك ، وهي 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 في العبد : القول ما قال أبو حنيفة ، ليس لعبد أمان ، ولا شهادة في 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 ؟ أرأيت لو كان عبداً كافراً ، ومولاه مسلم هل يجوز أمانه ؟ أرأيت إن كان عبداً لأهل الحرب ، فخرج إلى دار الإسلام بأمان وأسلم ، ثم أمن أهل الحرب جميعاً هل يجوز ذلك أرأيت 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 يقع الحديث ، وفي النفس من اجازة أمانه أن يقاتل ما فيها لولا هذا الأثر ما كان له عندنا أمان ، قاتل أو لم يقاتل ؛ ألا ترى في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « المسلمون يد على من سواهم ، تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم » وهو عندنا في 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 سيياً ، فأمن صبي منهم بعد ما تكلم بالإسلام ، وهو في دار الحرب أهل الشرك جاز ذلك على المسلمين ؟ فهذا لا يجوز ولا يستقيم^(١) .

(١) الرد على سير الأوزاعي ص ٧٠

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 أبو 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 ! فمن الامام 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 فى الذى ذكرنا ، وفيما قال الأوزاعي وتدبره ،

٤٣ — هذه كتب للامام ابى يوسف رضى الله عنه ، وقد عرضنا عليك بعض نصوصها ، وإنك ترى فيها جمالا فى التعبير ، ووضوحا وجزالة ، ودقة قياس ، واحكام فكر ، وترى بجوار ذلك أدلة فقهية مصورة لانجاء أبى حنيفة فى تفكيره ، وإن لم يكن اللفظ من تعبيره ، ولو ان كل السكتب التى حكى فقهه كانت على ذلك لكانت صورة أبى حنيفة واضحة جلية ، ونفسه بينة ، وشخصه الفقهى مبينا بياناً كاملاً . ولكن ليست كل السكتب التى روت مذهبه على هذا النحو .

مجل 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 سنه يوم مات أبو حنيفة نحو الثامنة عشرة ، فهو لم يتلق عن أبي حنيفة أمداً طويلاً ، ولكنه أتم دراسته لفقهِ العراق علي 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 ، ودرجة 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 ماله وجهه . روى الخطيب البغدادي « أن الرشيد أقبل يوماً ، فقام الناس كلهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يقم ، فخرج الآذن ، ونادى محمد بن الحسن ، فجزع 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 ، فكرهت 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 وقربت 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 الفضل بروايته عنه .

ولسكننا لانجده 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 لفقته 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 يحتج 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) فنكتاب 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 بكل كتاب بما ورد فيه من الآثار التي صححت 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 ، ولسكنه خال من التعليل الفقهي في جملته .

وقد روى هذا الكتاب عن محمد أحمد بن حفص تلميذه ، 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 ذكروها مختلطة بمبسوط محمد . كما فعل شرح الجامع الصغير ، مثل نخر 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 المائتين (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 الهية 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 ، كالوديعه والعارية ، 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 فاقتصر نسخة هؤلاء الرواة الذين زادوه . واما 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 البرزاق . « أنه قيل لمحمد سمعت هذا الكتاب (الجامع الكبير) من أبي يوسف . قال والله ما سمعته منه ، وهو أعلم الناس به ، إلا الجامع الصغير ،

(١) المبسوط المرخى ج ٣٠ ص ١٢٨

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 مسائله ، ولكنه لم يرتبه فهو من تصنيفه ، لا من تأليفه على حد تعبير السرخسي (١) .

٤٩ - والجامع 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 تلقاه 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 كتاب الفوائد الهية في تراجم الحنفية في ترجمة الحسن بن أحمد الزعفراني مانعه : « كان إماما ثقة رتب الجامع الصغير لمحمد بن الحسن ترتيبا حسنا ، وبين خواص مسائل محمد ما رواه عن أبي يوسف ، وجعله مبويا ، ولم يكن قبل مبويا ، ويظهر لي أن النسخة التي طبعت ونقلنا مقدمتها كانت بترتيب الدباس . »

وقد شرح الجامع الصغير بترتيب الزعفراني المطهر بن الحسين البزدي في مجلدين وسمى شرحه التهذيب ، وشرحه على أبو القاسم البزدي .

سماعة وغيرهم ، ثم نظر فيه ثانيا ، فزاد فيه أبوابا ومسائل كثيرة ، وحرر عباراته في كثير من المواضع ، حتى صار أحسن لفظاً ، وأعزّر معنى ، ورواه عنه أصحابه ثانيا .

وقد تولى ذلك الكتاب طائفة من العلماء بالشرح ، وتخريج مسائله ، وردّها إلى أصولها وأقيستها ، منهم أبو حازم عبد الحميد بن عبد العزيز ، وعلي بن موسى القمي ، وأحمد بن محمد الطحاوي ، وأبو الحسن الكوفي ، وأبو عمرو أحمد بن محمد الطبري ، وأبو بكر الجصاص الرّازي ، وأبو الليث نصر بن محمد السمرقندي ، وأبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني ، وشمس الأئمة الحلواني ، وشمس الأئمة السرخسي وغير الإسلام على البزدوي ، وأبو اليسر محمد البزدوي ، والصدر الشهيد حسام الدين عمرو بن مازة ومحمود بن أحمد البرهان ، وعلاء الدين محمد السمرقندي ، وأبو حامد أحمد العتّابي ، وقاضيخان ، وبرهان الدين المرغيناني وجمال الدين الحصري ،^(١) ويقول طابع الكتاب في شرح الحصري : « وشرح الحصري الكبير (التحري) في أربع مجلدات ، طالعت الأول والرابع منها ، فإذا هو شرح حافل بالنفائس حاو لكثير من الفروع ، يستقيها تارة من الأصل وغيره من مؤلفات الامام محمد رضي الله عنه ، وطورا من شروح الكرخي والجصاص والسرخسي ، وبيننا تراه يجب عما أورده بعض شراح الكتاب على بعض المسائل ، كأبي حازم والرّازي 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 سهات وجوه التفريعات ،^(٢)

٥٠ — والجامع الكبير كالجامع الصغير كلاهما خال من الاستدلال الفقهي ، فليس فيه دليل من كتاب أو سنة ، وليس فيه أوجه قياس مبيّنة مفصلة ، وليكن القارئ لمسائل كل باب متبعا تفريعها وتفصيلها يلح من بين السطور قياسها ،

(١) راجع مقدمة طبع الكتاب بمصر

(٢) مقدمة الطبع ص ٥

فيستنبطه من وراء التفصيلات والتفريعات ، ولا يأخذه من نص .
ولنتقل لك فروعا في تعيب المشتري للمبيع قبل قبضه ، واعتبار ذلك التعيب قبضا ، فهو يقول : رجل اشترى ثوبا بعشرة فلم يقبض حتى أحدث فيه عيبا ، فهو قبض ، فان ضاع في يدي 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 فكان يمسكها ، ولو كان قميصا ، والبائع لابسها . أو دابة وهو راكبها ، أو خاتما فهو لابسها ، فأحدث فيه المشتري ، ثم هلك ، هلك من مال البائع ، منعه بعد الحدث أو لم يمنعه .
هذه جملة ليس فيها نص لعلة يطرد بها قياس ، بحيث تعطى حكم هذه الفروع لما تستقيم فيه هذه العلة ، ولكن من التفصيل ، والمقابلة نستطيع استخراج العلة التي تعتبر قاعدة ، وهي أنه يعتبر النقصان الذي يحدثه المشتري في المبيع قبضا له ، إذا كان القبض ممكنا 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 لتري 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 الموادة ، ومتى يصح نقضها ، وأحكام الأمان ، ومن يجوز ، ثم أحكام الغنائم ، والفدية والاسترقاق ، وغير ذلك مما يكون في الحروب ، أو يكون من مخلقاتها .

ولقد رويت عن أبي حنيفة رضي الله عنه أحكام السير كاملة ، حتى لقد قال

بعض العلماء إنه تلاها على تلاميذه ، ولقد رواها عنه أبو يوسف في الرد على سير الأزاعي ، ورواها عنه الحسن بن زياد اللؤلؤي ، ورواها عنه محمد بن الحسن في كتابه: 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 صنفه محمد في الفقه . وكان سبب تأليفه أن السير الصغير وقع بيد عبد الرحمن بن عمرو الأزاعي 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 ، فانها محدثة فتحاً ، فبلغ ذلك محمداً ؛ فغاظه ، وفرغ نفسه ، حتى صنف هذا الكتاب ؛ فحكي أنه نظر فيه الأزاعي 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 الأزاعي أن العراقيين لهم كتب في السير ، وأن الأزاعي 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 صنفه 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 ،

(١) رسالة رسم المفتي ص ١٩ وشرح السير الكبير ص ٤ طبع الهند

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 — ولمحمد 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 أحمد بن محمد ابن نصر العنابي المتوفى سنة ٥٨٢ وجاء في الفوائد

ولهذا الكتاب قيمة من ناحيتين : (إحدهما) أنه ثابت السند صادق الرواية ، وحسبك أن تعلم أن الشافعي رواه ، ودونه في الأم .

(وثانيهما) 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 ثانی 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 العلل من ثنائياها ثم قاس عليها ، وفرع الفروع وأصل الأصول ، ووضع القواعد .

٥٤ — كتب ظاهراً الرواية : تعد كتب ظاهراً 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 عني 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 .

الهيئة في ترجمته ، من تصانيفه شرح الزيادات . قالوا دقق فيه رحنق وأبدع ما لا يوجد في غيره . قال الجامع قد طالعت شرح الزيادات وتأنفت به ، وهو مختصر ليس بالطويل الممل ، ولا بالقصير المختل .

وقد شرح الكافي شمس الأئمة السرخسي في كتاب سماه المبسوط ، وقد استفاد
في بيان أصول المسائل وأدلتها وأوجه القياس فيها ، وهو حجة في كل ما اشتمل
عليه ، حتى لقد قال الطرسوسي في مكانته : « مبسوط السرخسي لا يعمل بما يخالفه ،
ولا يركن إلا إليه ، ولا يعول إلا عليه » .
ولقد قال السرخسي في مقدمته .

إني رأيت في زمانى بعض الأعراض عن الفقه من الطالبين ، لأسباب : منها
قصور الهمم ، حتى اكتفوا بالخلافات من المسائل الطوال ، ومنها ترك النصيحة
من بعض المدرسين بالتطويل عليهم بالنكات الطردية التي لا فقه تحتها ، ومنها
تطويل بعض المتكلمين بذكر ألفاظ الفلاسفة في شرح معاني الفقه وخلق حدود
كلامهم بها . فرأيت الصواب في تأليف شرح المختصر ، لا أزيد على المعنى المؤثر
في بيان كل مسألة اكتفاء بما هو المعتمد في كل باب ، وقد أنضم إلى ذلك سؤال
بعض الخواص من أصحابي ، زمن حبسى^(١) ، حين ساعدوني لأنسى — أن أملئ
عليهم ذلك ، فأجبتهم إليه .

والكتاب مشرق الديباجة ، حلو العبارة ، جزل البيان ، ليس فيه تعقد ، وإن
كان فيه تعمق ، يعرض للأقيسة الدقيقة ، فيجليها بالعبارات البينة الواضحة .

زفر بن الهذيل

٥٥ — وهو أقدم صحبة لأبي حنيفة من صاحبيه أبي يوسف ومحمد ، فقد
توفى عن ثمان واربعين سنة عام ١٥٨ ، ولقد كان أبوه عربياً ، وأمه فارسية ، فكانت
له خصائص العنصرين ، وكان قوى الحجية ، أخذ عن أبي حنيفة فقه الرأى ، حتى
غلب عليه على ما سواه ، وكان أحد أصحاب أبي حنيفة قياساً ، ولقد جاء في تاريخ
بغداد في الموازنة بين الأربعة أنه روى أن المزني جاءه رجل ، فسأله عن أهل

(١) توفى السرخسي حوالي سنة ٤٩٠ ، وقد حبس بسبب نصيحته لبعض الأمراء ، ويقولون : إنه أملئ
كتابه على تلاميذه من داخل السجن وهم خارجه ، حتى وصل إلى باب الشروط ، فجاء الافراج عنه والله أعلم .

العراق قال ما نقول في أبي حنيفة؟ قال: سيدهم، قال فأبو يوسف؟ قال أتبعهم للحديث، قال محمد بن الحسن؟ قال: أكثرهم تفريعا، 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 للكتابة والتدوين والمراجعة والدرس.

ولكن 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 يبيح 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 السكوفى المتوفى سنة ٢٠٤، ويقولون إنه تتلذذ لأبي حنيفة وكان من أصحابه، وقد اشتهر برواية الحديث، حتى كان يقول كتبت عن ابن جريج اثني عشر ألف حديث، كلها يحتاج إليه، كما اشتهر برواية آراء أبي حنيفة، ولكن كثيرين من المحدثين يرفضون روايته، ولقد قال فيه أحمد بن عبد الحميد

الخازمي « مارأيت أحسن خلقا من الحسن بن زياد ، وكان الناس تكلموا فيه ، ليس في الحديث بشيء » ، والفقهاء كذلك لا يرفعون روايته للفقهاء الحنفي إلى درجة كتب ظاهر الرواية للإمام محمد .

وقد أخذ عنه محمد بن سماعة ، ومحمد بن شجاع الثلجي ، وعلى الرازي ، وعمر بن مهير والداخضاف ، ولقد أثنى على فقهه كثيرون ، حتى قال يحيى بن آدم : « مارأيت أفتقه من الحسن بن زياد . وقد تولى قضاء الكوفة سنة ١٩٤ ، ولسكن روى أنه كان لا يحسن القضاء ، كما يحسن الفقه ، ولذلك استعفى واستراح منه ، وقد جاء في الفهرس لابن النديم « قال الطحاوي : له من السكتب كتاب المجرى لأبي حنيفة روايته ، وكتاب أدب القاضي ، وكتاب الخصال ، وكتاب معاني الايمان ، وكتاب النفقات ، وكتاب الخراج ، وكتاب الفرائض ، وكتاب الوصايا ، وذكر في الفوائد البهية أن له أيضا كتاب الأمالى .

٥٧ — هؤلاء الذين ذكرناهم كانوا من أصحاب أبي حنيفة ، وتلقوا عنه ، ولذا ذكر بعض من تلقوا عن أصحابه أو من بعدهم ، ولكنهم امتازوا برواية الفقه الحنفي وتدوينه ، حتى أوصلوه إلى الاخلاف ، ومن هؤلاء :

عيسى بن أبان ، وقد تلمذ للإمام محمد ، وتفقه عليه ، وقد تولى قضاء البصرة ، وقد كان في أول أمره يتحامي مجلس محمد بن الحسن ، ويقول عن تلاميذ أبي حنيفة « هؤلاء قوم يخالفون الحديث ، حتى جذبه محمد بن سماعة إليه . ولما استمع إليه في أول مجلس قال له محمد : « ما الذي رأيتنا نخالفه من الحديث ، فسأله عن خمسة وعشرين بابا من الحديث ، فأخذ محمد يمجبه 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 توفي 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 للأمون سنة ١٩٢ ،
وبقى فيه إلى أن ضعف بصره ، وله من الكتب كتاب أدب القاضي ، وكتاب
المحاضر والسجلات والنوادر . وقد توفى سنة ٢٣٣ .

ومنهم هلال بن يحيى الرأى البصرى ، ويظهر أنه تلمذ على يوسف بن خالد
السمتى البصرى الذى تلمذ لأبى حنيفة ، وقد أوصاه أبو حنيفة وصية كلها حكم
خالدة عندما فصل عنه إلى البصرة ، وقد روى أخبار يوسف هلال هذا ، وتلمذ
أيضا لأبى يوسف وزفر .

وقد كان هلال هذا ثانياً اثنتين نقلاً 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 توفى سنة ٢٤٥ .

ومنهم احمد بن عمر بن مهير 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 علمت ، 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 ، ابتدأ
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 تلميذاً 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 للفقهين دراسة ناقدة فاحص ، وإن انتهى أخيراً إلى الحنفية ، ولذلك يعد فقيهاً مجتهداً ، لا فقيهاً مقلداً ، ولذلك 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 بمحصى 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 الفيء ، والغنائم وغير ذلك .

٥٨ — هذه الكتب 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 الكتب ينابيع الفقه الحنفى فقد جاء بعدهم المتأخرون من الفقهاء فشرحوها وفعروا عليها ، وأفتوا على مقتضاها ، واستنبطوا الأدلة لما لم يذكر له أدلة منها ، ثم اختصروا تلك الكتب فى متون مختصرة جامعة ضابطة ، وشرح تلك المتون علماء بشروح مستفيضة ، أو غير مستفيضة ، وهكذا كان ما اشتملت عليه هانىك الكتب مادة الفقه الحنفى غيروا أشكالها فى أوضاع مختلفة ، فكانت أحياناً متناً ، وأحياناً شرحاً ، وأحياناً تطبق فتاوى فى واقعات ولم يزد على المادة شيئاً إلا التفرع 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 وتخریجات للمادة الفقهية التي انتقلت إليهم من الأئمة الذين أنشؤا 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 الأمامي لأبي يوسف ويقول في ذلك: «ومنها كتب الأمامي لأبي يوسف، والأمامي جمع إمام، وهو أن يقعد المجتهد وحوله تلامذته بالمخبر والقراطين، فيتكلم العالم بما فتحه الله تعالى عليه عن ظهر قلبه في العلم ويكتبه التلامذة، ثم يجمعون ما يكتبونه، فيصير كتاباً، فيسمونه الأمامي والأمامي، 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 المعبرة أصلاً للمذهب، وهي أقوى سنداً.

الثالثة — الفتاوى والواقعات، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون

(١) رسم المفتى من ١١٧

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 ، وأبو 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 للناطقي . والواقعات للصدر الشهيد ، ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة غير متميزة ، كما في فتاوى قاضيحان وغيرهما ، وميز بعضهم كما في المحيط لرضي الدين السرخسي ، فإنه 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 للرواية عنهم تتقبل 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 — يزيد قبل أن نخوض في بيان الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة استنباطه وكانت ينبوع فقهه أن نشير إلى موضوع تصدى له بعض الكتّاب ، وهو مكان الفقه الحنفي مما سبقه من فقهه ، 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 الكتّاب والسنة والأثر 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 إبراهيم النخعي ، ومن هؤلاء الدهلوي ، فقد جاء في كتابه حجة الله البالغة مانصه : « كان أبو حنيفة رضي الله عنه أزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه ، لا يجاوزه ، إلا ما شاء الله ، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه ، دقيق النظر في وجوه التخريجات ، مقبلا على الفروع أتم إقبال ، وإن شئت ان تعلم حقيقة ما قلنا ، فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتّاب 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 ،

(١) حجة الله البالغة ج ١ ص ١٤٥ .

إلا فيما لا يكون لهم اجتهاد فيه ، وان خرج فالى أقوال علماء السكوفة ، أو ليفرع ويخرج على أقوال إبراهيم 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 أبى حنيفة كذلك ، ما كان له كل ذلك التأثير فىمن 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 إبراهيم 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 ما فى الآثار « حدثنا يوسف عن أبيه عن أبى حنيفة ، عن عطاء ، عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال فى الرجل يجامع بعد ما يقف بعرفات قبل أن يطوف بالبيت ان عليه بدنة ، ويتم ما بقى من حجه ، وحجه تام . . . ثم يروى عن إبراهيم أنه قال فى محرم جامع قبل عرفات أو بعده ، قبل أن يطوف بالبيت عليه فى الوجهين شاة ، ويقضى ما بقى من حجه ، وعليه الحج من قابل .

وقد قال محمد فى آثاره ، والقول ما قال 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 أبى حنيفة ترك رأى إبراهيم وراه ظهريا ، وأخذ بقول ابن عباس الذى رواه عطاء ، وهذا من فقه مكة ، لامن فقه السكوفة ، فهو قد ترك إبراهيم والسكوفة معا ، فأين فى هذا من الاتباع المطلق لإبراهيم وأقرانه ، أو أهل السكوفة ، وذلك كثير فى آثار أبى يوسف .

(١) راجع الآثار لأبى يوسف وهامشه ص ١١٨ .

(٢) البدائع ص ٢١٧ ٢٦ .

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 نغالى مغالاة المتعصين، ولا نغمطه غمط الآخرين، إذ لا شك أن آراء إبراهيم 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 فقهية - هو أن أبا حنيفة ابتدأ دراسته الفقهية، بما تلقاه عن شيخه حماد من فقه إبراهيم النخعي ورواياته، ثم كمل دراسته بما تلقاه عن غير حماد من روايات، وما استنبطه من أقيسة وبراهين، من وقت أن حل محل حماد في حلقة إلى أن مات، أي نحو ثلاثين سنة.

إن الراوي الذي نقل فقه إبراهيم إلى أبي حنيفة هو حماد بلا شك، فانك تقر أن الآثار لأبي يوسف ومحمد، فتجد أن حمادا هو سند الرواية عن إبراهيم إلا في فيما ندر، فكان أبا حنيفة في تلقيه عن حماد إنما كان يأخذ فقه إبراهيم، ولقد لزمه ليأخذ 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 جدا 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 مستمدا من فقه إبراهيم، نعم إن إبراهيم كان فقهه معيناً استقى منه، بل كان أعظم الينايبع أثراً في تكوينه، ولكنه لم يكن مقامه منه مقام المقلد المتبع، بل مقام المجتهد المختار، كما سيتبين.

٦٢ — ومهما يكن موضع أبي حنيفة من إبراهيم فإنه مما لا مجال للريب فيه أنهما الشخصيتان البارزتان في تكوين الفقه العراقي، وأن منطوقهما 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 يرويه 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 وفحصه ، وكان يقول : « انى
لاسمع الحديث ، فانظر إلى ما يؤخذ منه ، وأدع سائر ، وقد كان كثير الارسال
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 :
لايستقيم رأى بلا رواية ، ولا رواية بلا رأى ، فكان يدرس الفقه من الروايات ،
وفهم الروايات بالرأى والعقل ، فباخذ 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 بمن يسير وراء
الفروض الفقهية المجردة كثيرا ، ولذلك ما كان يقفى ، 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 ، فأخبرت بما يجلسون ،

فلم يتكلم ، فقالا : أما انه لا يتكلم حتى يسأل ، ولقد قال : « وددت اني لم أكن تكلمت ، ولو وجدت بدا من الكلام ما تكلمت ، وإن زمانا صرت فيه فقيه الكوفة لزمان سوء » ،

ويظهر أنه نشأ في بيئة فقهية ، فأمرته كلها فقهاء نخاله علقمة فقيه ، وأبناء خاله الأسود وعبد الرحمن فقيهان .

ولما مات سنة ٩٥ قال الشعبي معاصره : « دفنتم أفقه الناس ، قيل ومن الحسن ؟ قال أفقه من الحسن ، ومن أهل البصرة ، ومن أهل الكوفة وأهل الشام وأهل الحجاز » ،

٦٤ — هذا هو ابراهيم فقيه العراق الذي تأثر أبو حنيفة خطاه أولا ، ثم استقل بتكوين فقهه ثانيا ، وترى اتحادا في الفكر الفقهي بين الرجلين ، فكلاهما كان يتجه إلى نقد الحديث من حيث معناه ، كما سنوضح ذلك عند الكلام في اعتماد أبي حنيفة على الحديث ، وكلاهما كان يفسر الحديث تفسيراً فقهياً يستخرج من ثنياه العلل التي تبني عليها الأحكام ليطرد بها القياس ، و ابراهيم كان يكثر من إرسال الحديث ، وأبو حنيفة كان يقبل المراسيل ويحتج بها .

ولكن مع هذه الموافقة في المنهج الفقهي للرجلين نجدهما يفترقان في أمرين بارزين (أحدهما) أن أبا حنيفة أخذ كثيراً من فقه مكة والمدينة . ومسند أحاديثه والآثار يدلان على أنه لا يمتنع عن التحديث عن رسول الله صل الله عليه وسلم .

ثانيهما — أن أبا حنيفة كان يكثر من التفريع ، ويفرض الفروض ، ولا يقتصر على ما يسأل عنه ، بل كان يقدر مسائل لم تقع ويبين حكمها ، ويوضح أدلتها ، فلم يقتصر على ما كان يسأل عنه ، كما فعل ابراهيم ، ولمكان أبي حنيفة في هذا النوع من الاستنباط نخسه 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 ثنایا 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 الكوفة وقام إليه أبو حنيفة ، قال له : يا أبا الخطاب ما تقول فى رجل غاب عن أهله أعواما ، فظنت امرأته أن زوجها مات ، ف تزوجت ، ثم رجع زوجها الأول ، ما تقول فى صداقها ؟ ، وكان قد قال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه : لئن حدث بحديث ليكذبن ، ولئن 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 ، فاذا 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 أبى 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، فتما الفقه « وزادت فروع نوعا . أما أبو حنيفة فهو الذى تجرد لفرض المسائل، وتقدير وقوعها، وفرض أحكامها، إما بالقياس على ما وقع، وإما باندرجاها فى 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 أبى حنيفة فى وسط فقهاء الرأى، وإن كان إبراهيم النخعى قد تحاماه، أو على التحقيق لم يسر فيه إلى مداه، فكان لا يجيب حتى يسأل، فلا يفرع هو من تلقاء نفسه، ولقد ذكر لنا الشعبى أنه كان يشكو من أن الفقهاء فى دراساتهم يقولون: رأيت لو كان كذا - وهذا هو التقدير والفرض، وكان يسميهم الأرايئين فقد جاء فى الموافقات للشاطبي أن الشعبى أوصى بعض من تلقوا عنه، فقال: « احفظ عنى ثلاثاً، إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها، فلا تتبع مسألتك رأيت إن الله تعالى قال فى كتابه رأيت من اتخذ الهه هواه، والثانية إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئاً بشيء، فربما 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 كناسة دارى . قيل، ومن هم يا أبا عمر؟ قال الأرايئون .»
وإذا كان الشعبى قد مات قبل أن ينضج أبو حنيفة؛ إذ كان لازال تليذاً لخماد فقد مات سنة ١٠٩ والفقه التقديرى كان شائعاً فى الكوفة فى عهده، فلا بد أن أبا حنيفة لم يحدثه، ولكنه قد وجده، فتماه وزاد فيه، وأكثر .

٦٧ - ولقد سلك الفقهاء من بعد أبى حنيفة مسلك الفرض والتقدير، وإن اختلفوا فى المقدار، فالليث والشافعى وغيرهم من الفقهاء كانوا يفرضون مسائل أحياناً ويفتون فيها، وكان فى ذلك نمو عظيم للفقه والاستنباط، ومعرفة أحكام الواقعات والنوازل قبل وقوعها، استعداداً للبلاء قبل نزوله، على حد تعبير أبى حنيفة رضى الله عنه.

(١) الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى ج ٢ 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 وغرض السائل الإحاطة بعلمها ، ليكون منها على بصيرة يستحب له الجواب بما يعلم ، لا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك ، ويعتبر نظائرها ، ويفرع عليها ، حيث 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 لنحو الفقه ، واستنباط قواعده ووضع أصوله ولكن في حدود الممكن القريب الوقوع ، لا المستحيل .

(١) جاء في شرح مسلم « بما زاد الفقه صعوبة ما اتسع فيه أهل المذاهب من التفريعات والفروع ، حتى إنهم فرضوا ما يستحيل وقوعه عادة ، فقالوا : لو وطأ الحنثى نفسه ، زولد ، هل يرث ولده بالأبوة أو الأمومة أوهما ، ولو توأله له ولد من بطنه ، وآخر ، من ظهره لم يتوارثا ؛ لأنهما لم يجتمعا في بطن ولا ظهر . واعتبر 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 ويحويه ، ويتعلم أمراض قلبه وأدويتها وإلتقان عقائده ، والتفقه على معنى القرآن والحديث لكان أركب لعلمه وأضوأ لقلبه . »

الاصول التي بنى عليها أبو حنيفة فقهه

٦٩ — قد أكثر أبو حنيفة من التفريع في المسائل ودراستها حتى أدته كثرة التفريع إلى فرض مسائل لم تقع ، وهي ممكنة الوقوع يبين مخرجها وأحكامها ، وكتب محمد مشحونة 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 لهذه 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 ، وبهدايتها .

٧٠ — ولقد وجدنا في كتب المتأخرين أصولا مفصلة قرروا أنها أصول الاستنباط في المذهب الحنفي ، وذكروا اختلافات بين أئمة ذلك المذهب في هذه الأصول فقالوا هذا الأصل هو رأى أبي حنيفة ، وذلك رأى صاحبه ، 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 ، وان العام قطعى كالخاص ، والاترجيح بكثرة الرواة ، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأى ، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا ، وان موجب الأمر هو الوجوب البتة ، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة ، وانها لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبه ، 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 وصاحبه 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 بحديث 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
الأ ترى 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 أئمة استنباطهم ، ليست من
وضع أئمتهم ، 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 فروعه
فإن التماسك الفسكرى بين هذه الفروع المأثورة ، الذى يستين 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 عندما كان يتصدى لبيان الخلاف بينه وبين غيره من الفقهاء ، كاختلاف

(١) حجة الله البالغة ج ١ ص ١٥١ .

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 كالبزدوى وغيره كانوا يتلمسونها من أقوال الأئمة والفروع الماثورة 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 ، وما لا يذكرون فيها فروعا مسندة للأئمة يكون آراء لبعض الفقهاء في المذهب الحنفي ، كالسرخي ، 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 التصدي 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 البزدوى ، 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 لاتفصيلا ، 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 ، فإن 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 ، فأجتهد كما اجتهدوا ،^(١)

ومثل ذلك جاء في الانتقاء لابن عبد البر^(٢)

وجاء في مناقب أبي حنيفة للهوف المكي مانصه : « كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح ، والنظر في معاملات الناس ، وما استقاموا عليه ، وصلاح عليه أمورهم ، يمضى الأمور على القياس ، فاذا قبح القياس يعضها على الاستحسان مادام يمضى له ، فاذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل 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) ص ١٦ ص ٨٢ (٤) ص ١٦ 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 قوهم إلى قول غيرهم ، بل يختار من أقوالهم أيها شاء ، ومشيتته مربوبة 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 يستسغ ما يؤدي إليه القياس أخذ بالاستحسان ما استقام له ، فإن لم يستقم له أخذ بما يتعامل به الناس ، أي أخذ بالعرف . فهذا النص يذكر ثلاثة أدلة كما ذكر الأول ثلاثة ، والثلاثة هنا هي القياس ، والاستحسان والعرف .

والنص الثالث يستفاد منه اتباعه لما عليه الناس ببلده ، ومن كان يتبع ما عليه الناس ببلده ، فهو أولى أن يتبع ما عليه 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 المعتمدة التي أقام عليها أبو حنيفة استنباطه الفقه ، 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 لتبين 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 يودى تخريجه إلى أحد الرايين ، وجرى 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 تجزىء ، 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 تجزىء القراءة بغير العربية ، ولو كان عاجزاً ، وفى هذه الحالة ، يدعو الله بما يعرف ، ويسبح .

ولقد روى نجر الإسلام البزدوى 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 (نجر الإسلام البزدوى) 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 الأسرار للشیخ عبدالعزیز للنخارى ج ١ ص ٢٥ .

(٢) شرح المنار لابن عبدالملك 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 الأكثرون 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 بمن 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 تيسيراً له ، إذ عساه يعرف العربية ، ولكن لم يرض لسانه عماها ، 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 الخشية الأذى وتوقعه ، وقلبه مطمئن بالإيمان .

وتخرج 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 شائها . 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 ابتداء ، فلا يجوز منه ذلك بالإجماع ^(١) . وهذا يدل على أن الغرض التيسير لمن لم يعجز عن العربية ، واسكن لم يرض اسانه عليها ، ولم يمرن عليها ، وهذا تخريج حسن مقبول على أساس ذلك النحو من البيان .

ثانيهما : أن أبا حنيفة قد رجع عن هذا القول إلى قول صاحبين ، 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 البزدوى ، 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 يسلبون من فارس ، ولعدم استمكأنهم من اللسان العربي ، فلما زالت هذه الحاجة ، وخشى أن يتخذ ذلك

(١) كشف الأسرار 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 البرذوى ، لا يرى أن الحكم الذى يقرره أبو حنيفة فى ذلك الفرع يخرج 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 وهاهى ذى :

« وإذا قرأ فى صلته 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 أحمى يصلى بغير قراءة ، وكذلك الخلاف فيما إذ تشهد بالفارسية ، أو خطب الامام 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 قالوا : 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 . ففرغنا 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 لو سمي 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 أبو 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 بمن يحكمون بأن أبا حنيفة يرى أن القرآن هو المعنى فقط ، وأنه ليس بمجموع النظم والمعنى ، فهل هذا هو الصحيح ؟ قد ذكرنا مسلك البزدوى ، وهذا مسلك السرخسى ، فلنوازن 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 ينسبوه 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 للامام بسند قوى أو ضعيف ، فاذا خرج على غير ذلك النحو تخريجاً لا يكون فيه تزويد 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 تخريج البزدوى هو الأقرب إلى روح العصر ، فوق أنه لا تزيد فيه ، وهو قصر للبأنور على قدر لا يتجاوزه ، إذ قد بينا أن عصر أبي حنيفة كان فيه بلا ريب ناس يعرفون العربية ، ولاتلين السننهم بالنطق بها ، وأن التيسير ، والمحافظة على نظم القرآن من عبث الألسنة الضعيفة كانا يسوغان أن يذكروا المعاني المحكمة ، وهي دعاء يركى 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 أبى حنيفة ؛ لأن الأمر فى شأنها كان من المسلمات التى لا يجرى حولها الجدل ، فالكلام يعتمد على أن اعجاز 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 اعجاز القرآن فى نظمه أو لا وبالذات ، وإن كانت معانيه فيها إعجاز ، فهذا الكلام الذى ساقه السرخسى هنا هو من روح عصر السرخسى ، لا عصر أبى 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 ما يتفق مع تفكير أبى حنيفة ، ودراسته ، وتكون النتائج المترتبة على هذه المقدمات لا تحتملها 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 ، وبيننا تخريج البزدوى ، وأنه لا يرى أنه يودى إلى أن يكون رأى أبى 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 منجى السرخسى ، وإن كان كلام السرخسى فى مؤداه ينتهى الى أن الترجمة ليست أمراً ممكناً .

والجق أنه على تخريج البزدوى 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 مريم 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 ومناخ 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 مطلقة 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
جدا ... وقد نفى ابن قتيبة امكان ترجمة القرآن يعنى على هذا الوجه الثاني ، فأما
على الوجه الأول ، فهو ممكن ، ومن جهة صح تفسير القرآن ، وبيان معناه للامة ،
ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزا باتفاق أهل الاسلام ،
فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي .
ولا يكون اذن ذلك قرآنا ، بل تفسيراً .

الخاص والعام في القرآن

٨١ - والقرآن الكريم هو كلّي هذه الشريعة فيه بيانها الإجمالي ، والنعريف العام بها ، فيه قواعدها العامة ، والأحكام الذي لا تتغير بتغيير الأزمنة والأقاليم ففيه الشريعة الأبدية الخالدة ، التي تعم 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 البزدوي 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 ، والتقيد والاطلاق ... وهكذا .

ولا نريد 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 البزدوي الخاص بأنه لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد ، أي 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 ورجل وأنس، وغير ذلك من الألفاظ الدالة على الجمع (١).

ولقد تبع البردوي في هذا التعريف كل الذين كتبوا الأصول على طريقة الحنفية كشرح المنار، وهذا يغير تعريف المنطقة للعام والخاص، ويغير تعريف كثير من علماء الأصول.

وتعريف المنطقة هو أن العام هو الاسم الذي يدل على أشياء متغايرة في العدد متفقة في المعنى كالحیوان، وكالإنسان، فانه يدل على الرجل والمرأة، والأسود والأبيض، وزيد وبكر وخالد، وهذه آحاد متغايرة في عددها وأشخاصها، ولكنها مشتركة في معنى الإنسانية الذي جعلها كلها ينطبق عليها لفظ واحد يصلح أن يكون محمولا، وأحدها الموضوع، أي يصلح خبرا، وواحدها هو المبتدأ، فيقال الأبيض إنسان، والأسود إنسان، والمرأة إنسان، وزيد إنسان، وهذا يدل على اشتراكها في معنى واحد هو الإنسانية، 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 متغايرين في الشخص مشتركين في المعنى، ولكنه خاص بالنسبة للإنسان، كما أن الإنسان خاص بالنسبة للحيوان، والحيوان خاص بالنسبة للحی، وهكذا والفرق بين تعريف البردوي ومن سلك طريقته، وتعريف المنطقة واضح، فان

(١) راجع في هذا أصول البردوي 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 الحنيفة أن يتناول المخصوص قطعا ، ولا يحتاج الى بيان ، بل لا يحتمل البيان ، فخاص القرآن قطعى في دلالاته لا يحتاج إلى بيان ، ولا يحتمل بياننا وراءه ، وكل تغيير في حكمه بنص آخر ، هو نسخ له ، فلا بد أن يكون الناسخ في قوة المنسوخ من حيث قوة الثبوت ، فاذا لم يكن في قوته من حيث الثبوت ، فلا عبرة به بجوار خاص القرآن ، ولا يلتفت اليه .

هذا ما قاله علماء الأصول عند الحنيفة ، 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 الحنيفة والشافعية ، أو بين الحنيفة 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 الى الصلاة ، فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ، وامسحوا برءوسكم وأرجلكم الى السكبين » فدلالة الآية على أفعال الوضوء هذه من قبيل دلالة الخاص ، فلا تحتمل البيان وراء ذلك ، فلا يبينها بقوله ، صلى الله عليه وسلم : « لا يقبل الله صلاة امرئ » ، حتى يضع الطهور ومواضعه ، فيغسل وجهه ثم يده ، الذي يدل على اشتراط الترتيب ، ولا يبينها أيضا قوله عليه السلام :

« لاصلاة لمن لم يسم الله ، الذى يشترط التسمية ، 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 تحمل 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 يستندوا هذه القاعدة الى أبى حنيفة وأصحابه .
وإن كان كلامهم يفيد أنهم يأخذون بها ، وتخرج فروعهم عليها .

وعندى أن الفروع التى ذكروها 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
لاشك فى صدقه ، على رواية حديث محتمل الصدق ، فى وقت راج فيه المكذب على
رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وهذا على فرض أن أبا حنيفة عند ما قرر هذه الفروع كان يعلم بالأحاديث
المروية فى بابها ، وانى أشك فى أنه كان يعلم بهذه عند ما قرر هذه الأحكام ، إذ أن
أكثرها تتعلق بالعبادات ، وأبو حنيفة كان يحتاط فى العبادات ، والأحاديث المروية

(١) وما بناء الأصوليون من الحنيفة على حكم الخاص الاختلاف بينهم وبين الشافعى فى معنى القرء أمه الخيعض
أم الظهر ، وعندى أن ذلك اختلاف فى تأويل لفظ مشترك ، وكل له حجته .
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 محل جديد
ومحمد وزفر والشافعى ، يرون أنها تعود بالحل الأول ، والخلاف عندى مبنى على قياس ، لا على لفظ الخاص .

وان كانت أحاديث آحاد - تحتل الآيات المذكورات الاجتماع بها ، وإعمال نصها بجوار ماتدل عليه ، كما أعمل 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 الذي 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 يكتفي 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 عندكم ، فالعام قطعي ؛ اذ لا ينسخ القطعي في دلالة إلا قطعي مثله .

وخبر العرينين الذي قال إنه خاص نسخ 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 في أثرهم قوما ، فأخذوا ، ففقطع أيديهم وأرجلهم ، وسمل أعينهم ، وتركهم في شدة الحر ، حتى ماتوا . قال الراوى : « حتى رأيت بعضهم يكدم الأرض بفيه من شدة العطش » (٢) ، وقد قالوا انه حديث خاص ؛ لأنه قد ورد في إباحه شرب أبوال الأبل خاصة ، وهو منسوخ بعموم قوله عليه الصلاة والسلام : « استنزها من البول ، فان عامة عذاب القبر منه » اذ البول اسم محلي بالالف واللام ، فيتناول أبوال الأبل ، وغيرها ،

(١) البزدوى ج ١ ص ٢٩١

(٢) كشف الاصرار على أصول نحو الاسلام للشيخ عبد العزيز البخارى ج ١ ص ٢٩١ .

ولولم يكن العام مثل الخاص ماصح نسخ الأول بالثاني ، إذ من شرطه المماثلة 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 للرواية نقدا لرجاله ، فلا مطعن في سنده ، ولكن لنا في متنته ملاحظة ذكرها علماء الأصول ، ففي الحديث أنه قطع أيديهم وأرجلهم ، وسمل أعينهم ، وتركهم حتى يموتوا عطشا ، بل إنهم كانوا من شدة العطش يكدمون الأرض ، ولئن استسبح قطع لأيدي 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 ، فإن الحديث الصحيح : « إذا قتلتم ، فاحسنوا قتله » ، ينافي ذلك ، مع ما عرف من مبادئ الإسلام العامة ، كما أن الحديث الصحيح : « اياكم والمثلة ولو بالسلب » ، ينافي هذا أيضا .

ولقد أجاب العلماء عن المثلة بأن حادثة العرينين كانت قبل تحريمها ، أما عن تعطيشتهم ، فقد قالوا إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر به ، ولم ينه عنه ، فقد جاء في فتح الباري : « 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 ، مضعف له ، ولو كانت الكتب الستة قد روتها ، فإن الخبر مع اتفاقها عليه خبر آحاد ، وإذا تعارض خبر الآحاد مع مبادئ الإسلام المقررة الثابتة من عدة طرق عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ومعنى القرآن موافق لها ، فإنه 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 سلطنا 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 نضر 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 فقيه 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 الماثلة أن يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ ، وأن يثبت ذلك لكي 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 ايجاب الحكم مثل الخاص ، ثم اذا وردا في مقام يعرف به تاريخها كان الثاني ناسخا إن كان عاما ، ومخصصا إذا كان هو الخاص ، كمن قال لعبده 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 تاريخها يجعل العام آخره للاحتياط ، وفيما نحن فيه كذلك.... وذكروا بعضهم أن أبا حنيفة رحمه الله إنما عمل بالحديث العام دون الخاص في هذه المسألة وفيما تقدم لأن الأصل عنده أن العام المتفق 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

(١) كشف الاسرار ج ١ ص ٢٩٢

القطعية قطعية الدلالة، وقطعية الثبوت، وعلى ذلك لا يقف أمامه حديث آحاد (ولو كان خاصا) معارضا، لأن القرآن وإن كان عاما قطعي في ثبوته ودلالته، وحديث الآحاد وإن كان خاصا ظني في دلالته، ولا يقف الظني أمام القطعي، وهذا هو محز الخلاف بين فقهاء الرأي، وفقهاء السنة، وفقهاء الرأي يطلقون عمومات القرآن في عمومها، لا يخصها حديث آحاد، وفقهاء السنة (ويوضح رأيهم الشافعي في الأم والرسالة) يجعلون الحديث، ولو كان حديث آحاد مبينا للكتاب يخص عمومه، ويقيده مطلقه، ويفصل بجملة، ويوضح مبهمه، فلا يهملون أحاديث الآحاد بجوار النص القرآني.

ولقد دافع عن وجهة نظر أهل الرأي 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 في المبتوتة أنها لا تستحق النفقة، وقال لا نترك كتاب الله بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت، وردت عائشة رضى الله عنها حديث تعذيب الميت ببيكاه أهله، وتلت قوله تعالى: «ولا تزر وازرة وزر أخرى» وأورد هذا كله الجصاص، (١)

ومن هذا نرى أن الأخذ بعموم القرآن وعدم تخصيصه بأحاديث الآحاد هو من نزعة فقهاء الرأي، ويخالفهم فيها فقهاء الأثر، ولا شك أن ذلك طريق مستقيم إذا كانت النصوص القرآنية محكمة لا تقبل تأويلا، ولا تفسيرا، وهو أخذ بالقاعدة التي تنسب لابي حنيفة، وهي أنه إذا تعارض نصان لم يعرف المتأخر فيهما عمل بالمتفق عليه منهما.

٨٩ - والقطعية التي يشبها الحنفية للعام ليس معناها ألا يدخل الدلالة احتمال تخصيص قط، لأنه مادام التخصيص جائزا يمكننا، لم يقم دليلي على استحالته، فهو محتمل في كل حال؛ ولكن لأنه لا دليل على التخصيص سرنا في العمل على أساس أن الدلالة قطعية، مادام لم يقم دليل، كما هو الشأن في استخدام الكلام، والأخذ

(١) كشف الاسرار ج ١ ص ٢٩٤

بدلالته ، فالألفاظ تستعمل دائماً في حتميتها ، وتعتبر قطعية في دلالتها على معناها الحقيقي ، مع أن احتمال المجاز ثابت ، ولسكن لأنه احتمال غير ناشئ عن دليل لا يلتفت 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 الذي سبق هو أقوى ما أعطى للعام من دلالة ، فقد تبين أن الشافعي يجعل الأدلة الظنية مخصصة لهذا العموم ، ووجدنا بعض الفقهاء لا يعتبر العام دالاً على عمومه إلا إذا قامت قرينة على هذه الدلالة ، وقد وجدنا رأيين لطائفتين من الفقهاء (أحدهما) أنه يؤخذ بأقل ما يدل عليه ، حتى يقوم الدليل على العموم ، (والثاني) أنه كالمشترك لا يفهم منه شيء إلا بمعونة القرائن ، لأنه يحتمل أن يريد بعض آحاده ويحتمل أن يراد جميعهم ، والقرينة هي التي تعين أحد الاحتمالين .

وكلا الرأيين لا يقوم على أساس علمي أو لغوي ، 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 عمومه : « 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 توحيه الاعتراض على من عصى الأمر العام ، وسقوط الاعتراض عن أطاع ، وجواز بناء الاستحلال على المحلات العامة . وبينها أن السيد إذا 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 بإعطاء الطوال ولا البيض ، بل بإعطاء من دخل ، وهذا داخل ، فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام في اللغات كلها رأوا

اعتراض السيد ساقطا ، وعذر العبد متوجها ، ولو أنه أعطى الجميع الا واحد ، فعاتبه السيد ، وقال لم 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 عبيدي وإمائي ، ومات عقبيه جاز لمن سمعه أن يزوج من أي عبيده شاء ، ويتزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة ، وإذا قال : العبيد الذين هم في يدي ملك فلان ، كان ذلك إقرارا محكوما به في الجميع . وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات لا ينحصر .

وهكذا يبين الغزالي أن اللفظ العام يستعمل في عمومه من غير حاجة الى قرينة أو سياق يرجح جانب العموم ^(١) ، إنما الذي يحتاج الى القرينة هي دلالة العام على الخصوص ، أي تخصيصه ببعض آحاده التي يشملها اللفظ في أصل استعماله .

(١) جاء في كشف الأمرار ، ان السلف الصالح كانوا يأخذون بعموم الألفاظ في القرآن ، فقال : العمدة في الباب أن الاحتجاج بالعموم عن السلف ، وهم الصحابة ومن بعدهم من أئمة الدين متوارث أي ثابت فقد اختلف على وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا ، فقال على رضي الله عنه انها تمتد بأبعد الاجلين ؛ لأن قوله تعالى : « والذين يتوفون فيكم ويتركون أزواجا يتربصن بأنفسن أربعة أشهر وعشرا ، وقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملن » يقتضى أنها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم ، فوجب أن تعتد بأبعد الاجلين احتياطاً ، وقال عبد الله بن مسعود إنها تعتد بوضع الحمل لا غير ، لأن قوله تعالى « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملن متأخر في النزول ... فصار لعمومه ناسخا لما تقدمه ، وهو قوله « يتربصن بأنفسن ... » ، 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 الحامل وغير الحامل ، ثم قال :

« قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضي الله عنهم في الوقائع من غير تكبير من أحد ، فانهم عملوا بقوله تعالى : يوصيكم الله في أولادكم ، فاستدلوا به على أرت فاطمة رضي الله عنها ، حتى نقل ابو بكر رضي الله عنه : نحن معاشر الأنبياء لانورث ما تركناه صدقة ، وأجروا قوله تعالى « الزانية والزاني ، « والسارق والسارقة ، « من قتل مظلوما ، « وذروا ما بيني من الربا ، « ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم وقوله عليه السلام لاوصية لوارث ، « ومن ألقى السلاح فهو آمن ، ولايرث القاتل ، « ولا يقتل والد بولده إلى غير ذلك مما لا يحصى

٩١ — وإذا كانت دلالة العام في القرآن قطعية على المعنى السابق ، فأحاديث الآحاد لا تخصص عام الكتاب ، لأنه قد توافر له القطعية في الدلالة بعد توافر القطعية في الثبوت ، وحديث الآحاد ، وإن كان قطعي الدلالة هو ظني الثبوت ، فلا يعارضه ولا يلغى بعض أحكامه . وقد خالف في ذلك الشافعي ، ومن تبعه فإنهم يخصون عام القرآن بالاحاديث ، ويضربون لذلك مثلاً بقوله تعالى : الزانية والزاني ، فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، فإنها بمدلولها عامة تشمل المحسن وغير المحسن ، ولكنها خصصت بغير المحسن ، وخصصها حديث الرجم ، وهو خبر آحاد ، وليس بحديث عامة أي ليس متواتراً^(١)

٩٢ — والحق أن الأمر في هذه القضية هو كما بينا من اختلاف المنزع بين الفقهاء العراقي والفقهاء الأثرى أو بين فقهاء الرأي وفقهاء الأثر ، فإن الأولين لقلة الاحاديث الصحيحة عندهم ولسكثرة الكذب على الرسول حيث متنازع الاهواء والفرق ، ولتغليب جانب الاحتياط في قبول الآحاد 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 إلى ذلك فيما خرج عليه رأي أي خفيفة من تقديم العمل بعموم حديث : « ماسقته السماء فقيه 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 . فإذا خصص بدليل خاص مقترن به مستقل عنه ، فإنه تصحح دلالاته في الباقي ظنية ، وقبل أن نبين تلك القضية ،

(١) يدعى الحظية أن هذا الحديث مشهور وليس حديث آحاد .

والحزئيات التي استنبطوا منها رأى الامام فيها ، والأدلة التي ساقوها لاثباتها تنجيه 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 للمتقدم ، 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 : « احترزنا 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 ناسخا 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 زمنا طال أو قصر ، ثم جاء المتأخر ، فالغى 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 تخصيصا ، 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 المستصنى لبيان هذه الحقيقة ما نصه : « ان تسمية الأدلة مخصصة تجوز .. والدليل يعرف إرادة 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 الى 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 الى بيان القضية التي استنبطوها من الفروع المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه ، وهي أن العام اذا خصص تكون دلالاته في الباقي بعد التخصيص ظنية ، ولذلك يمكن تخصيص ذلك الباقي بحديث الآحاد ، ولو كان العام المخصص من آيات القرآن الكريم ، بل يمكن أن يخصص بالقياس ، وما ثبت بحديث 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 استحقاق 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 بنهي 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 ، فعرفنا 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 الذي يخصص 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 ، والنقر بالنقر ، 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 خصصت بتخصيصين ، بتحريم الربا في الأمور المنصوص عليها في الحديث ، وبتحريم غيرها مما هو في معناها ، على اختلاف بين العلماء .

٩٦ — ولاشك أن القضية تنهى لا محالة الى أن العام الذي يخصص يصبح بعد تخصيصه دون حديث الأحاد في الاحتجاج به ، إذ أن حديث الأحاد يقدم في

(١) كشف الأسرار ج ١ ص ٢١٨

(٢) ان الظاهرية الذين نفوا القياس الذي لم ينص على علته اقتصروا على الأمور المذكورة . وعامة العلماء قاسوا عليها غيرها ، واختلفوا في العلة ، فأبو حنيفة وأصحابه قالوا ان العلة الكاملة اتحاد الجنس واتحاد التقدير بالكيل أو الوزن ، فان توافقت العلتان حرم الفضل (أى الزيادة) وحرم النساء (أى تأخير أحد البدلين) وان فقد أحد الأمرين كانت العلة ناقصة ، فيباح الفضل ؛ ويحرم النساء . وقال الشافعي إن العلة في منع الفضل اتحاد الجنس مع الثنية في الذهب والفضة . وفي غيرها اتحاد الجنس مع الطعم . وعلة النساء الثنية أو الطعم مع اختلاف الجنس ، وقال حذاق المالكية ما يقوله الشافعية ، غير أنهم اشترطوا في المعلومات أن تكون قابلة للإدخاره

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 بعللة 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 دلالاته، فصلاح القياس أن يكون معارضا ، وأن يكون مقدما في الأخذ، ولقد قال صاحب كشف الأسرار في ذلك : « إن إرادة التخصيص ثبتت بعللة النص، والنص ظاهر، والعللة التي هي وصفه كانت ظاهرة أيضا . فثبتت الإرادة الباطنة في الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر ، وإذا كان احتمال الإرادة ، أوجب شبهة 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 أعني 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 للفظ الخاص لا يثبت وحده، بل يثبت مع علته ، 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 اعترت 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 القائسون من الفقهاء،

(١) كشف الأسرار ج ١ ص ٣١٢

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 الطعم ، وامكان الادخار واتحاد الجنس ، والشافعية أخرجوا منها ما ذكر المالكية ، ولم يشترطوا امكان الادخار كما علمت ، وما أخرج بالعلة قدر مجهول ، فتعترى الشبهة أصل الدليل ، فيزول مافيه من يقين .

ولنا ملاحظة على ذلك الكلام ، وذلك أن الحنفية إذ يقررون أن العام قطعى في دلالة 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 وسلمنا 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 وعلته محدودا معلوما ، فتكون الدلالة عليه قائمة ثابتة من غير شبهة ، ومواضع الخروج هو المنصوص عليه ، وما تشمله علته معلوم غير مجهول .

٩٨ — هذه ملاحظة نبديها في هذا السياق الذى ساقه نخر الاسلام البزدوى ، وتبعه فيه غيره لأثبات أن العام بعد تخصيصه يكون ظنيا ، ويكون في الاحتجاج به دون خبر الأحاد ، وكان حقا علينا أن نبديها لأن آيات كثيرة من القرآن الكريم قد خصصت ، فلو كان الاستدلال بها ضعيفا إلى حد أن القياس يخصها ،

الوقف القياس أمام نصوص كثيرة من القرآن الكريم، ولأخرج بعض آحادها والحنفية يذكرون في كتبهم كثيراً من الآيات الكريمة التي خصت، ويذكرون منها آية الموارث، فإنها مخصوصة بمنع ميراث القاتل وغير المسلم، فهل آية الموارث 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 شيوخهم.

٩٩ - ومهما تكن نسبة القضايا الخاصة بألفاظ الخصوص والعموم ودلالاتها من حيث القطعية والظنية إلى أبي حنيفة شيخ فقهاء العراق وأهل الرأي. فإن 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 إليهم 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 أتت به يكون زيادة، فإن كانت مستفيضة 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 يزيد 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 لعلمه 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 يزعم هؤلاء الذين استنبطوا القاعدة أن القياس يقف موقف المعارض للنص القرآني بعد تخصيصه بأي مخصص ، وذلك إفراط في القياس من المتأخرين ، لا يصلح بيانا لما قام به المتقدمون ، ولكنه على أي حال يكشف عن كثرة أقيستهم .

بيان القرآن الكريم

١٠٠ - والقرآن الكريم هو مصدر المصادر لهذه الشريعة ، وينبوع ينابيعها ، والمآخذ الذي اشتقت منه أصولها وفروعها ، وأخذت منه الأدلة قوة استدلالها . فهو بهذا الاعتبار كلي 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 في الكتاب ، والسنة تعلقه » ، ولقد قال عز وجل : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، ولقد كانت عائشة تقول : « من قرأ القرآن ، فليس فوقه أحد » ،

وإذا كان القرآن هو كلي 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 في 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 وهي قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون » .

وكذلك الآية التي تبين اللعان وطريقته ، وهي 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 آي القرآن المتعلقة بالأحكام يحتاج إلى بيان ، كأن يكون مجملاً ، فيحتاج إلى تفصيل ، أو فيه بعض الخفاء ، فيحتاج إلى تفسير ، أو تأويل ، أو يكون مطلقاً ، فيقيد ، وهكذا . . . ولقد اتفق العلماء على أن السنة هي التي تتولى البيان ، يستوى في ذلك فقهاء الرأي ، وفقهاء الأثر ، وإن كان ثمة فرق بينهما ، فهو أن فقهاء الرأي يحددون مواضع الحاجة إلى البيان في القرآن ، وفقهاء الأثر يوسعون فيه مواضع الحاجة إلى البيان من السنة ، وقد رأيت ذلك في الخاص ، وفقهاء الرأي قد اعتبروه بينا في مدلوله لا يحتاج إلى بيان ، فكل ما جاء من السنة متعلقاً 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 متعلقاً بموضوعه يكون بياناً له .

١٠١ — فقهاء الرأي 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 مؤكداً لمعنى الآية ، مقررراً له ، كقوله صلى الله عليه وسلم في بيان حد رمضان بالهلال بقوله « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » ، أي صوموا للرؤية الهلال وأفطروا لرؤيته ، فهو مؤكد ومقرر لمعنى قوله تعالى : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .

والقسم الثاني : بيان التفسير ، وهو بيان ما فيه 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 النبتين : هاتوا ربع عشر أموالكم ، وبين زكاة النعم وزكاة الزرع بكتب أرسلها لولاته ، وأحاديث مأثورة . وكذلك الحج جاء في القرآن مجملا ، وبينت السنة النبوية مناسكه .

ومن المجمل الذي بينته السنة آية السرقة ، وهي قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » فإنه يجمل في النصاب الذي 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 تحتمل أن يكون المراد منها الأطهار ، وتحتمل أن يكون المراد منها الحيضات ، وقد استبان من السنة المأثورة 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 قروء ، فإنه يطلق على الحيض ، وعلى الطهر

لأن ذلك يكون تكليف ما لا يطاق ، إذ العمل بما فيه خفاء غير ممكن ، فالمطالبة به مطالبة بمحال ، وذلك غير جائز في نظر جمهور الأصوليين .

بيد 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 قرينة 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 محتماً 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 ببيان من كل وجه ، بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجباً للعمل بنفسه فيما تناوله ، فيسكون 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

(١) راجع كشف الأسرار الجزء الثاني ص ٨٣٠

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 يجمع عليه ، لا يمكن أن يجحد عنه فقيه قد اتسعت نواحي استنباطه ، وكثرت الفروع التي أثرت عنه كأبي حنيفة رضي الله ، فإن 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 محيص 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 مبينة لكلية، 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 بم تحكم، قال بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال أجهد رأيي،، ولقد كتب عمر رضى الله عنه إلى شريح القاضي: «إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله، فإن 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، فإن 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 ثمة ظن فى الدلالة، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريرية مهما 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 مريض المروى اخالفه 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 الفقهي ، 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 فروعهم مقدار اعتماده على السنة في استنباطه . نسارع بنق الاهتمام الذي اتهم به ، وهو تقديمه القياس على الخبر ، ورفضه للأحاديث التي صححت 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 رضي 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 أولا بكتاب الله ، ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم بأحاديث أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم .

وكان يقول : « ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين بأبي وأمي ، وليس لنا مخالفته ، وما جاء عن أصحابه تخيرنا ، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال »

ويروى أن أبا جعفر المنصور كتب إليه : « بلغنى أنك تقدم القياس على الحديث ، فرد عليه أبو حنيفة برسالة جاء فيها : « ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين إنما عمل أولا 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 الافتراء عليه ، فرد القرية وأنكرها ، وبالغ في انكارها ، وبجل 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 أصلا 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 أصلا مقطوعا بأنه من أحكام الدين ، ونسق الاستنباط الفقهي ألا يقف أمام الأصل القطعي ، الأصل الظني ، بل يؤخذ بالقطعي ، ويحكم بعدم صحة النسبة في الظني ، 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 نجر الإسلام ، بأن يرويه قوم لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ، لكثرتهم وعدالتهم ، وتباين أماكنهم . ويدوم هذا الحد ، فيكون آخره ، وأوسطه كطرفيه ، 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 يتكحها ، 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 يتخالفه شك أو يعتره وهم ، وقالوا في توجيه رأيهم إن المتواتر صار جمعا بالآحاد ، وخبر كل واحد محتمل للكذب حال الانفراد ، وبانضمام المحتمل إلى المحتمل لا ينقطع الإحتمال ، 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 نجر الإسلام على هامش ج ١ من كشف الأسرار ص ٦٨١ ونقد ذكر فيه ما يفيد اشتراط العدالة ، واشتراط تباين البلدان ، وقال قوم بعدم اشتراط العدالة ، وانجور على أن تباعد الأمكنة ليس بشرط ، بل يكون التواتر ، ولو كان اشبع 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 ، فان 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 ، فان 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 الاسلام 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 علمت بالاستدلال ، لا بالمعانية ، وحينئذ أن العلم به لا يحصل إلا بعد أن يعلم أن الخبر عنه أمر خوس ، وأن المخبرين عنه جماعة لاحامل 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 به ، 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 الى 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 جازت 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 الفقهية 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 المروية .

١٠٨ — وحديث الآحاد ، أو خبر الخاصة كما يسميه الشافعي ، ومن كان في عصره ، 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) أبي حنيفة

على سبيل الظن الراجح ، لا على سبيل العلم اليقيني ، ولذلك يقول العلماء فيه إنه اتصال 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 تلقتة بالقبول... ولا عبرة للعدد فيه ، يعنى 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 النحل 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 قدم وضع الموازين الضابطة ، ولا جمعت الصحاح من الأخبار ، وكان أهل الأهواء شيعاً وفرقا ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، والأمة تعصم بفقهاها ومحدثها ، وعندهم تجد منجاتها ، واطمئنانها ، وهم يحصرون 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 يبني على أدلة

(١) كشف الأسرار الجزء الثاني ص ٩٩٠ .

(٢) قد ذكر الشافعي في جماع العلم ان الذين ناقشوه كانوا بالبصرة ، وقد وجدنا العلماء ينسبون إلى الجبائي ، وهو من شيوخ الاعتزال في القرن الثالث وأول القرن الرابع نفي الاحتجاج به عقلاً ، وشبهته أن واضع الشريعة وهو الله سبحانه وتعالى قادر على أن تبلغ الشريعة إلى الناس بطريق لا شبهة فيه ، فيكون من مقتضى التبليغ اثباته 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 ، وكورن 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 في أفضيتهم ، وهكذا يسير الناس في معاملاتهم ، وهكذا يسرون في 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 لأحاديث 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 صادقاً النسبة لا شك فيهما .

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 الآحاد من بعد وفاته ، وإن كان بعضهم يحتاط أحيانا فيستوثق من خير الخبر بآخر يركيه ، أو يمين يستوثق بها ، ولعل ذلك كان ليطمئن قلبه ؛ وقد ذكر كله في باب الاستحسان من الأصل .

ولنقبس لك قبسه صغيرة منه ، تبين لك كيف كان الفقه العراقي يعتمد على أحاديث الآحاد :

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 سلمة ، فشهد على مثل شهادته ، فأعطاها أبو بكر رضى الله عنه السدس ، وهذا أمر من أمور الدين قبل فيه خبر الآحاد ، 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 استدل رضى الله عنه على قبول خبر الواحد في أمور الدين أيضاً بحديث عمر رضى الله عنه في ميراث المرأة من ذية زوجها ، فقد كان لا يورثها منها ، حتى شهد عنده الضحاك بن سفيان الكلابي رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه أن ورث امرأة أشيم الضبابي من ذية زوجها أشيم ، فأخذ بقوله . ولقد روى محمد أيضا 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 إذا لم أسمع 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 البيعة ، ويحلف الراوي ، فكأنه كان يقول إن خبره يصير مزكى بيمينه ، كالشهادات في باب اللعان ، من كل واحد من الزوجين ، ومن لم يعصم من الكذب لا يكون خبره حجة ما لم يصر مزكى بيمينه إلا أبا بكر رضي الله عنه ، فإن تسمية رسول الله صلى الله عليه وسلم إياه بالصديق كافية في جعل خبره مزكى .

١١١ - هذا جزء قليل مما ساقه الإمام محمد رضي الله عنه في إثبات أن أخبار الواحد تقبل في أمور الدين ، فيثبت بها الهلال ، ويثبت التحريم ، والتحليل ، وإن ذلك أمر مقرر في مذهب أبي حنيفة أملاه على تلاميذه ، ووافقوه عليه ، وأخذوا به ، فأخبار الآحاد من الناس مقبولة في شئون الدين من التحليل والتحريم ، وقد ساق الإمام محمد ما ساق من الأخبار التي روينا لك بعضا قليلا منها ، لتأييد هذه القضية وإثباتها ، وإذا كانت أخبار الآحاد مقبولة في شئون الدين عند أبي حنيفة ، فليس من المعقول ألا يقبل أحاديث الآحاد في الاستنباط ، وقد تروى بعدة طرق .

١١٢ - وبذلك يتبين من فروع الفقه المروى عن أبي حنيفة وأصوله أنه كان يأخذ بأحاديث الآحاد ، ويتخذ منها سنادا لأقيسته وأصولها ، ولقد كان أبو حنيفة وأصحابه ، والحنفية من بعدهم ، يشترطون في الراوي ما اشترطه سائر الفقهاء وجميع المحدثين ، وهو العدالة والضبط ، ولكن الحنفية شددوا في تفسير معنى الضبط بأكثر مما شدد غيرهم ، فإنك ترى تفسيره في أصول نحر الإسلام البزدوى تفسيراً دقيقاً ، إذ يقول :

« وأما الضبط فإن تفسيره هو سماع الكلام ، كما يحق سماعه ، ثم فهمه بمعناه الذي 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 ، والثاني أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشرعية ، 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 تفسيراً دقيقاً، ويجعلون معناه الكامل شاملاً لفقه الراوى، ولكنهم لا يعتبرون فقه الراوى شرطاً لقبول روايته، بل أساساً في الترجيح، فإذا تعارضت روايتان: إحداهما من راو فقيه، والأخرى من راو غير فقيه، يؤثرون رواية الفقيه، لأنه أضبط، وأشد تحريماً، وأكثر فهماً للدين.

وقد وجدنا الترجيح بفقه الراوى يحىء على لسان أبي حنيفة في مجادلتة مع الأوزاعي، ولننقل لك المناظرة كما رويت، وهما هي ذى:

« روى سفيان بن عيينة، قال: اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الخياطين بمكة، فقال الأوزاعي لأبي 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 حدثني الزهري 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 ابراهيم 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 الأوزاعي أحدثك عن الزهري عن سالم، عن أبيه، وتقول حدثنا حماد عن ابراهيم، فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان ابراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صحبة، فالأسود له فضل كثير...»

ولقد رويت العبارة الأخيرة برواية أخرى وهى: « ابراهيم 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 مكاتته هى التى لا يساميه أحد من المذكورين فيها.

(١) أصول فخر الاسلام الجزء الثانى ص ٧١٧ .

(٢) حجة الله البالغة 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 فقها ، 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 الإقليم .

ولقد علل شمس الأئمة السرخسى قلة الرواية عند أبي حنيفة بتشديده في أمر الضبط ، وتأسيه 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 ، أورد 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 ثانيا في حقيقة موقف أبي حنيفة ، وأي رأى منها يعد رأيه ، ولنذكر 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 الآحاد 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 الآحاد 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 ، فعمرو رضي الله عنه ترك رأيه في عدم توريت المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك الكلابي ، وترك ابن عمر رأيه في المزارعة بالحديث الذي رواه رافع بن خديج ، ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلثة 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 مجالا عند وجود حديث ، ولو كان من أخبار الآحاد ، ولا يشترطون فقه الراوى ، ولا موافقة القياس ، ولو كان ضعيفا ، وقد سلك ذلك المسلك الشافعي من بعده ، وبينه في الرسالة بيانا كاملا ، 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 الآحاد

عادلا فقيها ، وجب تقديم خبره على القياس ، وإلا كان موضع الاجتهاد ، واحتج
لذلك بأنه قد اشتهر بين الصحابة الأخذ بالقياس ، ورد خبر الواحد اذا لم يكن
فقيها ، فان ابن عباس لما سمع أبا هريرة رضى الله عنهم يروى الوضوء مما مسته النار ،
قال : لو توضأت بماء سخن أكننت تتوضأ منه ، ولما سمعه 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 ، وهي لم يسم
لها مهر ، ومات عنها زوجها ، وهكذا تتضافر الأخبار عن الصحابة والتابعين
رضى الله عنهم في رد الخبر بالقياس .

وقد احتجوا لذلك أيضا بأن القياس ججة بإجماع السلف من الصحابة ، وفي
اتصال خبر الواحد إلى النبي صلى الله عليه وسلم شبهة ، فكان الثابت بالقياس الذي
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 يمتثل 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 ، وإن كان فى كل هذه
المقدمات نظر ، إذ أساسها فى الجملة أن القياس قطعى ، لا احتمال فيه ، ولا شبهة
فيه ، والواقع أن القياس يدخله الاحتمال من كل ناحية ، فإن أساسه وهو استخراج
الوصف الذى يكون مناط الحكم وتعيينه من بين أوصاف الشيء المنصوص عليه ،
أمر ظنى ، إذ يمتثل أن يكون ذلك الوصف هو المؤثر فى الحكم ، ويمتثل 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 ، أى لا ينسد فيه باب الرأى 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 الا للضرورة ، بأن ينسد فيه باب الرأى 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 الرأى ، ويؤخذ بالقياس ، ولا يجتهد المجتهد في تخرجه باستنباط ضرب من ضروب الرأى يوافق (١) .

ولقد دافع نجر الاسلام عن رأى عيسى بن أبان هذا ، حتى لقد زعم أن هذا رأى أبى حنيفة وأصحابه ، ولنا في ذلك نظر سنينيه في آخر الكلام في هذا الموضوع .
١١٦ - ولقد فضل أبو الحسين البصرى الكلام في معارضة خبر الآحاد للقياس تفصيلاً حسناً ، فقسم القياس الى أربعة أقسام :

(القسم الأول) - قياس مبنى على نص قطعى ، بأن كان الحكم المنصوص عليه قد نص عليه في مصدر قطعى الثبوت ، وكانت العلة منصوصاً عليها ، أو كالمندصوص عليها ، وفي هذه الحال لا يعارض خبر الآحاد القياس ، لأن ما ثبت بالقياس في حكم الثابت بنص قطعى ، إذا الأصل منصوص عليه ، والعلة منصوص عليها ، وخبر الآحاد ظنى فلا يثبت أمام النص القطعى ، بل يرد خبر الآحاد ، وترفض نسبته إلى الرسول ، صلوات الله وسلامه عليه .

(القسم الثانى) - أن يكون القياس معتمداً على أصل ظنى ، 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 الثانى ص ٦٩٨ ، وما يليها .

ناحية ، فالظن دخل في استنباط العلة ، ودخل في الأصل الذى بنى عليه ، إذ هو ظنى ، كخبر الآحاد فى ثبوته فلا يرجح عليه ، إذ أن ما دخله ظن واحد أقرب إلى الاطمئنان مما أحاطت به الظنون فى كل طرق الأثبات به .

وقد ادعى أبو الحسين البصرى اجماع العلماء على رد خبر الآحاد فى القسم الأول ، ورد القياس فى القسم الثانى .

(القسم الثالث) - أن يكون أصل القياس ثابتا بنص ظنى ، والعلة قد نص عليها بنص ظنى ، وفى 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 هى 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 أننا إذا استئينا الشافعى وأحمد ، وفقهاء الظاهر الذين جاءوا 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 ليعذب ببكاء أهله عليه » ،

(١) راجع هذه الأقسام الأربعة فى كشف الأسرار الجزء الثانى ص ٦٩٩ ، ٧٠٠ . هذا ويجب التنبيه إلى أن الآمدى وابن الحاجب قالا إن المختار أنه إذا كانت العلة ثابتة بنص راجع على الخبر ثبوتا أو دلالة ، وقطع فى الفرع قدم القياس . وإن تساويا فى الظنية توافقت المجتهد ، 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 تزر وازرة وزر
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
إدخالهما في الاناء بالأصل العام الثابت من تتبع مجموع الأحكام الإسلامية ، وهو
رفع الحرج . . . وهكذا تضافرت الاخبار بمثل ذلك .

ولقد كان مالك شيخ فقهاء المدينة في عصر المجتهدين يرد بعض أخبار الآحاد
لتخالفها للأصول العامة القطعية ، فقد رد خبر : « من مات وعليه صيام صام عنه
وليه » ، ورد حديث اكفاء القدور التي طبخت من الابل والغنم قبل القسم تعويلا
على أصل رفع الحرج . . . فأجاز أكل اللحم قبل القسم لمن احتاج اليه . . . قال
ابن العربي ، ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلا على
أصل سد الذرائع . . . ، ورد حديث ولوغ الكلب الذي يوجب غسل الاناء 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 علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في
الكلب . . . ورد مالك أيضا كأهل العراق حديث المصرة ، وهو : « لا تضروا
الابل والغنم ، ومن ابتاعها ، فهو بخير النظرين ، بعد أن يحلبها ، إن شاء أمسك
وإن شاء ردها ، وصاعا من تمر » ، لأنه قد خالف أصل الخراج 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 أحيانا أخبار الآحاد إذا وجدها

قاعدة قطعية .

٨٨١ — هذه آراء العلماء واختلافاتهم بالنسبة لأخبار الآحاد إذا عارضها

القياس ، والآن نريد أن نعرف رأي أبي حنيفة في وسط ذلك المزدحم من الآراء .
لقد اختلف العلماء في حقيقة رأي أبي حنيفة في هذه المسألة ، فيقول ابن عبد

البر : « كثير 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 شد من ذلك ردة ، وسماه شاذاً . »
وهذا الكلام يستفاد منه أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يرد الأحاديث اذا 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 كالحلفاء 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 ، وانسد 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 ذلك معاني حديث النبي صلى الله عليه وسلم واحاطتها لم يؤمن من أن يذهب عليه منه شيء ، فتدخله شبهة زائفة يخلو عنها القياس ، فيحتاط في العلة . وإنما نعى بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث ، فأما الأزدراء بهم فعاذ الله من ذلك فإن محمداً يحكى عن أبي حنيفة رضى الله عنه في غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك رضى الله عنه وقلده ، 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 والتحجير على التحرير غير ذلك ، فهو يذكر أن مذهب أبي حنيفة كذهب الشافعي وفقهاء الأثر أن خبر الآحاد يقدم على القياس مطلقا ، سواء أكان الراوي فقيها أم غير فقيه ، وسواء انسداد باب الرأي ، أم لم ينسد باب الرأي ، وهذا نص ما جاء 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 رأي أبي حنيفة رضى الله عنه من الفروع الفقهية التي أثرت عند تعارض القياس مع خبر الآحاد ، فابن عبد البر يومية كلامه الى أنه يقدم القياس ، ونخر الاسلام يفصل التفصيل الذي ذكرنا ، وغيرهما يقرر أنه يقدم خبر الآحاد في كل الأحوال ، ولو كان الجمع بين الخبر والقياس غير ممكن ، وكان الراوي من الصحابة غير فقيه .

والحق في هذا الأمر أنه رويت عن أبي حنيفة فروع كثيرة أخذ فيها بالحديث وترك القياس ، ورويت أخرى أخذ فيها بالقياس ، وخولف خبر الآحاد .

ومن القسم الأول ، وهو الذي أخذ فيه بخبر الآحاد ، وترك القياس ، تقديم خبر القهقهة على القياس ، فإنه يروى أن أعمى تردى في بئر ، والنبي صلى الله عليه

(١) ذكر صاحب كشف الأسرار وجه كون الحديث اذا انسداد باب الرأي يكون ناسخا للأجماع والحديث المشهور والكتاب ، فقال : « إذا تحققت الضرورة بانسداد باب الرأي 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 للأجماع ، فإن الأمة أجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل أقوى منه ، ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة ، فلا يبا بخلافهم » ، كشف الأسرار ج ٢ ص ٧٠٠

(٢) راجع التقرير والتحجير شرح تحرير الكمال الجزء الثاني ص ٣٠٨ ، وهو مذهب أبي الحسن الكرخي ، واليه يميل كثيرون ، وبعده موافقا للنقول عن أبي حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم أجمعين .

وسلم يصلي 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 حدثا 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، تقديمًا 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 رضي الله عنه بأنه يقدمه على القياس، ويقول في ذلك: «لولا الرواية لقلت بالقياس».

وشاهد ذلك القسم كثيرة لا سبيل إلى تعدادها، وإنه من القواعد المقررة في الفقه ترك القياس للأثر وسمى ذلك استحسانا.

ومن القسم الثاني ترك العمل بخبر: «لانصروا الأبل والغنم»، الذي 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 ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا، والعرايا جمع عرية، وهي النخلة، وهي في الأصل هبة ما على النخلة من تمر، ثم أطلقت على التمر نفسه، وهي هنا التمر، وقد رد أبو حنيفة وأصحابه ذلك الخبر، لأنه مخالف للقياس، إذ هو من الأموال الربوية

(١) قد أجاب عن ذلك الذين قالوا إن مذهب أبي حنيفة تقديم القياس إذا انسد باب الرأي بأن هذا الحديث مشهور لا حديث آحاد، وفي ذلك نظر.

(٢) ذكر غير الإسلام مخالفة هذا الخبر للأصول، وذكر في ذلك وجوها منها: «أولا أنه أوجب رد صاع من تمر بأزاء اللب، واللب يجلب بعد الشراء والقبض، وهو في ضمان المشتري، لأنه فرع ملكة فلا يضمته بالتعدى، لأنه لم يتعد، ولا يضمته بالعقد لأن ضمان العقد ينتهي بالقبض، ألا ترى أنه لا يضمن اللب الذي يحدث، فكذا اللب الذي كان حادثا ثم جاء بعده العقد، وثانيا أنه لم يكن مالا فهو كالمثل، فلا يضمن، وثالثا أنه لو كان مالا لكان تابعا كالصوف فلا يضمن، ورابعا أن الضمان لو كان بسبب العقد لوجب إسقاط ما يقابله من الثمن، ولو كان بالتعدى لوجب مثله أو قيمته، وفي كلتا الحالتين لا يضمن بصاع من تمر».

فلا يجوز إلا مثلا بمثل ، ويحرم فيه ربا الفضل ، وفي بيعه بالحرص مظنة الربا ،
وشبهة الربا تعمل كالربا ، فتوجب التحريم .

ومن ذلك القسم أيضا حديث القرعة ، وهو ما روى من أن النبي صلى الله
عليه وسلم أقرع بين ممالك ستة أعتقهم سيدهم عند موته ، ولا مال له سراهم ،
فخرجت القرعة لاثنين ، فأجاز عتقهما ، وأبقى الأربعة أرقاء ، وقد رد أبو حنيفة
ذلك الخبر ، لأنه مخالف للقياس ؛ إذ العتق حل في هؤلاء العبيد ، والاجتماع منعقد
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 للقياس .

ولكن يجب أن يلاحظ أن المثال الثاني قد رد فيه خبر الواحد ، مع أنه قد
رواه زيد بن ثابت رضي الله عنه ، وهو من أعلم الصحابة بالفقه ، وله مقام في علم
الفرائض ، فلا يمكن أن يكون رد خبر رواه سببه مخالفته للقياس ، وأنه غير فقيه ،
فإن ذلك التعليل لا يستقيم بالنسبة له رضي الله عنه ، إذ هو فقيه أى فقيه .

١٢٢ — هذه أمثلة سقناها ، ونراه في بعضها رجح خبر الآحاد وترك به القياس ،
ونراه 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 الذي يرى
أن سبب رد خبر الآحاد هو انسداد باب الرأى ، وكون الراوى غير فقيه ، وثانيهما
رأى الكرخى ، وهو أن أبا حنيفة كان يرجح خبر الآحاد إذا كان عد لا ثقة دائما ،
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 ، وخبر الإسلام ، ومن سلك مسلكتهما ،
وذلك لأسباب ثلاثة :

أحدهما — 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 نجر 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 تخريج نجر الإسلام وابن أبان هو التخريج 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 آحاد على القياس المستنبط. ولقد مال إلى تخريج أبي الحسن السرخي 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 للشترى ، 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 والعريّة وأشباههما فقال : إنما ترك أصحابنا العمل بها ، لمخالفتها الكتاب أو السنة المشهورة ، لا لفوات فقه الراوى ، وأن حديث المصرة مخالف لظاهر (م ١٩ أن حنيفة)

الكتاب والسنة ، كما بينا (١) . وحديث العرية 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 فقيه 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 — اتبيننا 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 نسبه إليه ، لعدم استقامة المقدمات التى تؤدى إليه ، ولخالفها للمأثور 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 ، فماذا آثر 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 موبراً . »

(٢) كشف الاسرار 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 إلى آخر ما ذكره بعض العلماء .

١٢٤ — وإنه لا بد أن نلتقي نظراً 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 علي المأثور من فتاوى عبدالله بن مسعود ، وعلى بن أبي طالب ، وعمر ابن 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 شريح القاضي ، وعلقمة بن قيس ، ومسروق ابن 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 إليهم طريقتهم الفكرية في نقد الأحاديث ، والحرص الشديد في الدقة في النقل ، فابن 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 ابن الخطاب كان يدعو الناس إلى 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 يروي 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 ، لا تقبل بيسر ما عند غيرها من علم وروايات ، ولقد قال في ذلك الدهلوي : « 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 الزهري ، والقاضي يحيى بن سعيد ، وربيعة بن عبد الرحمن فيها ، وعطاء بن أبي رباح بمكة ، وإبراهيم النخعي ، والشعبي بالكوفة ، والحسن البصري بالبصرة ، وطاووس بن كيسان باليمن ، ومكحول بالشام ، فأظماً الله أكباداً إلى علومهم ، فرغبوا فيها ، وأخذوا عنهم الحديث ، وفتاوى الصحابة وأقوالهم ، ومذاهب هؤلاء العلماء ، وتحقيقاتهم من عند أنفسهم ، واستفتى فيها المستفتون ، ودارت المسائل بينهم ، ورفعت إليهم الاقضية ، وكان سعيد بن المسيب ، وإبراهيم 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 إبراهيم وأصحابه يرون أن عبدالله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه ، كما قال علقمة لمسروق : « هل أحد منهم أثبت من عبدالله . . . » وكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة ، وكان أحفظهم لقضايا عمر ، ولحديث أبي هريرة ، وإبراهيم لسان فقهاء الكوفة ،

وجد إذن ذلك الاختلاف الاقليمي الذي نجم عن اختلاف الصحابي الذي توارث علماء الأقليم مروياته وفتاويه وأفضيته ، 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 ، وأفضيته وفتاويه ، فكان لكل إقليم مجموعة الأحاديث والفتاوى الماثورة 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 الدهلوي 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 لعدم فقهه ، كما قال ابن أبان ونظر الاسلام ، بل سببا عدم وصولها إلى أهل العراق ، بسبب المحاجزات الاقليمية أو صعوبة قبولها لديهم بسبب تلك المحاجزات .

ولذلك لما اختلطت المدارس ، وتبادلت المعارف ، وانتشرت أحاديث كل اقليم لدى الآخر ، تقاربت الآراء ، وأخذ كل ما عند الآخرين ، فالتقى الفقه العراقي والحجازي ، وتنادت 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 رضى 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 النساء ، 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 البنا ، ^(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 اتصا لهم بالصحابة ، الذين كانوا يتشددون في أمر الرواية ، وذلك السبب هو أن العراق في عصر التابعين ، ومن تبعهم من تابعهم وسائر الفقهاء كان موطن النحل المختلفة والفرق المتضاربة ، فكان به الشيعة بكل فرقهم ، والخوارج بكل مذاهبهم والمرجئة والجهمية والقدرية ، ثم كان به الزنادقة والزنادقة ، وأولئك كانوا لا يتخرجون عن رواية ما لم يقله الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه ، استخفافا بالدين ، ومحاماة على نحلهم وقد عين فقهاء العراق ذلك ورأوا كثرة الكذب على الرسول ، فتولد عندهم روح الشك تحرجا وتأثما من أن ينسبوا إلى الرسول ما لم يقل ، فدفعهم الاستيثاق والاستحفاظ على الدين إلى ألا يقبلوا إلا من 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 تخصه، بل إن عموم القرآن يسير على شموله، وترد نسبة المرويات 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 المتظننة 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 ، فرفض 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 يجمعون 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 هي لب المنقول ؛ لأن المعلوم من الدين
بسبيل القطع ، يضعف بجواره ما هو ظنى ، وتكون معارضته له سبباً في الحكم
بشذوذه ، وعله في متنه ، تقدح في رواته .

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 اعتماده 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 ، والاقراع بينهم لينفذ العتق في اثنين .

(٢) الموافقات الجزء الثالث ص ٢٣ طبع التجارية .

(٣) الموافقات جزء ثالث ص ٢٤ طبع التجارية ، وقد فوهنا 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 اذا عارضت أخبار الآحاد أصلا عاما من أصول الشرع ثبتت قطعيتها ، وكان تطبيقه على الفرع قطعيا ، فأبو حنيفة يضعف بذلك خبر الآحاد ، وينفي نسبه الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويحكم بالقاعدة العامة التي لا شبهة فيها . لهذا ولما علمت من الأخذ بعمومات القرآن ، وعدم احتياج الخاص في القرآن الى بيان ، وللثقة 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

١٢١ - 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 نثر الإسلام يفسر الأرسال تفسيراً أعم ، فيذكر أنه هو الذي لم يذكر فيه السند إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيشمل أرسال الصحابي فيما لم يسمعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأرسال التابعي ، وأرسال العدل في أي عصر من العصور ، ولقد قال الحنفية ، ان الأرسال يقبل من الصحابي والتابعي ، والقرن الثالث أي تابع التابعي ، ولا يقبل وراء ذلك ، وذلك الرأي مقابل لرأيين آخرين : أحدهما رأى طائفة كبيرة من المحدثين ، قد عدوها النووي رحمه الله جمهور المحدثين ، فقد جاء في التقريب : « ثم المرسل حديث ضعيف عند جماهير المحدثين ، وكثير من الفقهاء ، وأصحاب الأصول يستدل لذلك الرأي بأنه اذا كانت رواية المجهول المسمى لا تقبل لجهالة حاله ، فرواية المرسل أولى ، ولأن الراوي الذي يصل التابعي بالرسول يحتمل أن يكون صحابياً ، ويحتمل أن يكون تابعياً ، وإذا كان تابعياً فيحتمل أن يكون ضعيفاً ، ويحتمل أن يكون ثقة ، ويحتمل أن يكون هذا التابعي الذي لم يذكر روى عن صحابي أو تابعي ضعيف أو ثقة ، ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يكون حجة » .

والرأي الثاني « وهو رأى الشافعي ، وهو يقبل المرسل بشرطين : أحدهما أن يكون التابعي الذي أرسل من كبار التابعين الذين التقوا بكثير من الصحابة كسعيد بن المسيب الذي التقى بعدد كبير من الصحابة .

والشرط الثاني أن يوجد ما يقوى الأرسال ، (١) بأن يروى الحديث بسند آخر متصل ، وتلك أقوى أحوال الأرسال (٢) أو يروى مرسل في معناه قبله

أهل العلم ، وتلك هي المرتبة الثانية (٣) أو يكون المرسل موافقا لبعض أقوال الصحابة أو أفعالهم ، وتلك هي المرتبة الثالثة من مراتب الارسال (٤) أو يوجد جماعات من أهل العلم يفتون بمثل ما جاء في المرسل ، فان لم توجد معاضدة للارسال 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 الحججة به ثبوتها بالمتصل ، ويقول الشافعي في ذلك : « يحتمل أن يكون حمل عن يرفع عن الرواية عنه اذا سمي ، وان 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 لابي يوسف ، حتى تجد فيها طائفة من المرسلات من الأحاديث التي أخذ بها رضى الله عنه . ولنلق إليك بعض لأمثلة :

ا — « 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 عن حدثه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان إذا دخل رمضان صلى وصام ، حتى اذا كان في العشر الأواخر شد المئزر ، وأحيا الليل ، (٣) .

(١) الرسالة للشافعي ،

(٢) الآثار صفحة ٢٣ ، وزيد بن أنيسة من تابعي التابعين توفي 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 إبراهيم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضى 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 أغنوينى أنت وحفصة وقولا له : إن أبا بكر رقيق ، فمر عمر ، فقال إنك إن 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 فى 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 أبى بكر ، فكان أبو بكر يصلى بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم ، ويصلى الناس بصلاة أبى بكر (١)

د — عن أبي يوسف ، عن أبي حنيفة ، عن حماد ، عن إبراهيم ، 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 رضى الله عنها ، وهو محرم بعسفان (٣)

١٣٢ — هذه كلها مرويات لأبى حنيفة رضى الله عنه ، وتراه قد قبل المرسلات من الطبقة الثانية ، والطبقة الثالثة ، فلم يكن رأى الحنفية قبولها من

(١) الآثار لأبى يوسف صفحة ٥٧ . وإبراهيم هو إبراهيم النخعي شيخ حماد ابن أبى سليمان ، وهو تابع وقد تقدم الكلام فيه .

(٢) الآثار لأبى يوسف ص ٨٩ ، وجبار بالضم ففتح أى هدر ، وقد فسر الإمام محمد الحديث فى كتاب الآثار له فقال : « والجبار الهدر ، إذا سار الرجل على الدابة فقتلت رجلاً أو جرحه ، فذلك هدر .. والنجاه الدابة المنقلبة ليس لها سابق ، ولا ركب تهباً رجلاً فنقله ، فذلك هدر والمعدن والقلب : الرجل يستأجر الرجل يحفر له بئراً أو معدناً ، يسقط عنه ، فيموت ، فذلك هدر .

(٣) الآثار لأبى يوسف ص ١١٦ .

بعده إلا تبعاله ، وما كانوا في ذلك مخرجين أو مستنبطين ، بل كانوا متبعين صريح
رواياته ، بيد أنه يلاحظ أن أبا حنيفة إنما كان يقبل الأرسال من ناس عرفهم ،
وتأثر طريقتهم ، وهم عنده في مقام من الثقة ، لا يتطرق الريب إليه ، فأبراهيم
النخعي شيخ شيخه ، وهو متأثر طريقتهم ، راو فقهه ، يخالفه أو يوافقهم ، 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 أرسال ، فمن الناس من
لا يقبل المتصل منه ، فضلا عن أن يقبل المرسل ، وعلى ذلك نقول : ان قبول
المرسلات من 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 رويوا 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 لأبراهيم :
« إذا رويت لي حديثا عن عبد الله ، فاستند 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 نحلته ، ولقد قال فى ذلك ابن سيرين : « ما كنا نسنده 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 أبي 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 يحدينا فى بيان ما كان يتبعه أبو حنيفة ، إذ هو اختلاف لا يمس 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 المرويات 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 ، آخذ بقول من شئت ، وادع من شئت منهم ، ولا أخرج من قوهم 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 ان 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 البزدوى ، 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 السكرخى 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 خلافه ، 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 كلا من أبي حنيفة وأصحابه قد ثبت عنهم أنهم خالفوا رأى الصحابي ، فحمد وأبو يوسف خالفوا رأى ابن عمر ، فلم يشترطا اعلام رأس المال في السلم إذا كان معرفاً بالوصف ، وخالف أبو حنيفة وأبو يوسف فتوى جابر ، وابن مسعود في طلاق الحامل للسنة ، فقرروا أنها تطلق ثلاثاً ويكون ذلك من طلاق السنة قياساً على الآيسة والصغيرة ، وخالف أبو حنيفة فتوى علي رضي الله عنه في ضمان الأجير المشترك ، فقرروا أنه لا يضمن إلا بالتعدي ، فإذا هلك بسبب لا تعدي فيه ، ولو كان يمكن الاحتراز عنه ، لا يضمن عند أبي حنيفة ، لعدم توافر سبب الضمان ؛ لأن الضمان سببه أحد أمرين لا ثالث لهما ، التعدي أو العقد ، ولم يوجد واحد من الأمرين فلا تعدي ، 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 والحياط ، صيانة لأموال الناس ، وقال لا يصلح الناس إلا ذاك .

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 كالمسدد ، فانه 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 بستمائة 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 ، فتلت قوله تعالى : « فمن جاءه موعدة من ربه ، فاتمى فله ما سلف » .

(١) أصول نضر الاسلام ص ٩٢٧ ، الجزء الثالث .

فإن إبطال الحج والجهاد بسبب مثل ذلك البيع لا يمكن أن يثبت إلا سماعا،
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 ، وبهذا التحليل
ينتهي القول إلى أن أبا حنيفة لا يتقيد بقول الصحابي ، مادام رأيا .

ولكن ذلك يخالف المنقول عنه رضى الله عنه ، فبأيهما 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 تخريجا 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 مخالف له من بين الصحابة ، وإن شيئا من ذلك لم يثبت
نظر الاسلام ، ولا أبو الحسن السكرخي ، فإن أبا حنيفة إذ أفتى بعدم ضمان الأجير
المشترك لا نستطيع أن ندعي أنه أفتى بذلك ، وهو على علم بفتوى علي وعمر ،
أو بالأحرى عمل الخلفاء الراشدين الأربعة ، فإن ذلك قد روى عنهم ، ولا نستطيع
ندعي أن تلك الفتوى كانت محل اجماع من الصحابة ، بلا خلاف بينهم ، وإذا كان
الأمر كذلك ، فليس لأحد إذن أن يدعي 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 يسرق شخص في صباح يوم الموقعة ، ويسلم ، فيصدر أمانا

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 » ، فالتعالى 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 فن 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 أفدر على معرفة مرامى الشرع الشريف وغاياته ، إذ هم رأوا الأحوال
التي نزلت فيها النصوص ، والأما كن 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 كل رأيهم أولى بالاتباع ، لأنه قريب
من المنقول ، موافق للمعقول .

(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 أحدكم رأى ، وأثر عن غيره رأى آخر ، فالخروج عن مجموع آرائهم ، خروج على جمعهم ، وذلك شذوذ فى التفكير يرد على صاحبه ، ولا يقبل منه .

١٤٠ — هذه بعض الأدلة التى سيقت لاثبات أن قول الصحابى حجة ، وهو مقدم على القياس ، وقد قلنا إن ذلك رأى أبى حنيفة ، كما هو صريح المنقول عنه ، وكما يتفق فى كثير مع الفروع الفقهية الماثورة عنه ، والمدونة فى بطون كتب المذهب الحنفى .

ومن الانصاف أن نسوق حجة السكرخى فى عدم اعتبار قول الصحابى حجة أو بالأحرى فى عدم جواز تقليده ، وأساسها أن الحكم بالرأى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مشهور ، واحتمال الخطأ فى اجتهادهم ثابت ، إذ ليسوا بمعصومين عن الخطأ ، وكان يخالف بعضهم بعضا ، ثم هم لا خلاصهم كانوا لا يدعون الناس إلى تقليدهم فى أقوالهم ، وكانوا يتظنون فى صحتها ، ولقد كان ابن مسعود رضى الله عنه يقول فى رأيه « فان يكن خطأ ، فنى ومن الشيطان » ، وإذا كان علينا أن نقضى بهم ، فعلينا أن نسلك مثل مسلكهم فى أن نجتهد آراءنا ، كما اجتهدوا آراءهم ، وهذا هو الاقتداء الذى أمرنا به فى الحديث « أصحابى كالنجوم بأبهم اقتديتم اهتديتم » .

وخلاصة القول أن أبى حنيفة رضى الله عنه ، كان يتبع قول الصحابة ، وأن بعض المخرجين فى مذهبه ذهب إلى أنه كان يرجح الرأى على قول الصحابى معتمدا على بعض الفروع ، ولسكننا رجحنا الأخذ بنص قوله ، لأن قوله هو المعتبر فى 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 التابعى ، على أنها واجبة الاتباع .

٤ - الاجماع

١٤١ - التعريف الذى تتلاقى فيه أقوال أكثر العلماء الذين ارتضوا الإجماع أصلا 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 أصلا من أصول فقهه ، يبنى عليه اجتهاده لقد أجاب 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 يجزئ . عالم بعد ذلك ويأتى برأى يغيرهما تمام المغايرة ، ولا يعتبر موافقا لها أو لأحدهما بأى وجه من وجوه الموافقة .

١٤٢ - هذا ما ينسب إليه الحنفية ، وما يستنبطونه من فروع مأثورة عنه ، وأقوال لأصحابه ، بل يذكرون شروطا له فى الاجماع على ماسنين ،

ولقد رجعنا إلى الذين رووا تايخ أبى حنيفة لنجد 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 للمكى : « كان أبو حنيفة شديد الاتباع لما كان عليه الناس ببلده ^(١) . »

(ثانيهما) ما قال عنه سهل بن مزاحم : « كلام أبى حنيفة أخذ بالثقة ، وفرار

من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه. وصلح عليه أمورهم،^(١) فهاتان الروايتان عن معاصرين له قد تدينوا طرائق استنباطه تثبتان أنه كان يتبع ما يجمع عليه فقهاء بلده، وكان يسير عند عدم النص على ما عليه تعامل الناس، وهذا يثبت بلا ريب 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 :

أولاهها — 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، ويحمي بغلاتها الثغور، وينفق منها على المسالحو والمقاتلة، فقد اختلفوا، واسمرت المجادلة بينهم يومين، جمعهم فيهما مرتين، وانتهى الخلاف بالاتفاق على بقائها في يد الإمام، فكان ذلك أمراً يجمعها عليه، لا يجوز منهم خلافه.

ثانيها — أنه في عصر الاجتهاد كان كل إمام يجتهد في آرائه ألا يشذ بأقوال يخالف بها ما عليه 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 مقدماً على حديث الأحاد، وبذلك تكونت فكرة اعتبار الاجماع حجة لاتصح مخالفتها.

ثالثها — ماورد من آثار تثبت الاحتجاج بالاجماع من مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » وقوله عليه السلام : « ما رأه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، ومثل ما رواه الشافعي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه

سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ألافن سره بجبحة الجنة ، فليلزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الفذ ، وهو من الاثنين أبعد ، » .

١٤٤ - على هذه الأسس سار الاحتجاج بالاجماع فى عصر الاجتهاد ، ويظهر أن معنى الاجماع لم يكن محرراً ، 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... وما نعرف نحن فى الحرب أن البراذين أوفى لكثير من الفرسان من الخيل فى لين عطفها ، وقودها ، وجودتها ، بما لم يبطل 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 لواحد منها ولا يكون إجماعا ، فالسكوت يكون لسبق تحرير الآراء المختلفة ، وعدم الاحتياج إلى ذكر بيان جديد لها ، (وثانيهما) أن تمضى مدة التأويل والتفسير وتوجيه القول ، ولا يوجد اعتراض ومخالفة .
هذا ويجب التنبيه إلى أن الاجماع السكوتى لم يأخذ به كثيرون من العلماء ، فالشافعى رضى الله عنه لا يأخذ به ، إذ يفسر الاجماع بما لا يدخل في صومه الاجماع السكوتى ، فيقول في الرسالة : « لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه الا لما تلقى عالما أبدا لإفاله لك ، وحكاة عن قبله ، كالظهر أربع ، وكنهيم الخمر ، وما أشبه ذلك . ويحتج لهذا الرأى بأنه لا ينسب لساكت قول ، ولأن السكوت يحتمل أن يكون لأنه موافق ، ويحتمل أن يكون لأنه لم يجتهد بعد في الواقعة ، ويحتمل أنه اجتهد ، ولكن لم يؤده اجتهاده الى شيء . وإن أدى اجتهاده الى شيء ، فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفا لذلك القول الذى ظهر ، نسكته لم يظهره ، أما للتروى والتفكر في ارتداد وقت يتمكن فيه من اظهاره ، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد ولم ير الانكار على المجتهد ، لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب ، أو لأنه نسك خشية ومهابة ، ومع هذه الاجتزالات 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 يعد 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 البردوي :

« 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 أخذ بكتاب الله اذا وجدته ، فلم أجده أخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاذا لم أجده 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 موضع البيان يان ، وما دام الوأى قد اشتهر وعرف فالسكوت عن الرد دليل الموافقة ، اذ لو كان مخالفا لكان ذلك وقت البيان ، وينبغي ان يسكت ، لذلك كان احتمال المخالفة احتمال غير الظاهر ، وهو احتمال غير ناشئ عن دليل . فلا يلتفت اليه ، انما الاحتمال الذي يسقط به الاستدلال هو الاحتمال الذي تشهد له الامارات ، ولا تناقضه ، والامارات هنا شاهدة لاحتمال الموافقة دون المخالفة ، فتعتبر الموافقة .

فهذه العبارة تقييد أنه يأخذ بأقوال الصحابة مقلداً لهم رضى الله عنه ، إن كان لهم قول واحد ، وإن كانت لهم أقوال اختار منها ما يتفق مع مسلكه في الاجتهاد ويستقيم مع قياسه .

وهذه العبارة كما تقييد هذا تقييد أنه لا يتقيد ذلك التقييد بالنسبة لمن جاء بعد الصحابة من التابعين ، إذ هي تقييد أن له أن يجتهد كما اجتهد التابعون ، لا يتقيد بأقوالهم ، ولا يحاول ألا يخرج عنها ، بل إذا استقامت بين يديه الأقيسة مخالفة لها في مجموعها وآحادها سار على مقياسه ، لأن له أن يجتهد كما اجتهدوا ، وهو رجل وهم رجال .

١٤٦ — وزيد في هذا المقام أن نشير إلى أمرين :

أحدهما — أ كان أبو حنيفة يقييد نفسه بأقوال من جاءوا بعد الصحابة لا يخرج عنها إلى غيرها ، ويعد ذلك اجماعاً يتقيد به ، ولا يجوز أن يعدوها في اجتهاده ؟ والجواب عن ذلك قد نوهنا عنه آنفاً ، وهو أن تلك العبارة المأثورة عنه رضى الله عنه تدل بعبارتها ، أو على الأقل تقييد 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 في ذاته ، ولم يكن تفسكيرهم ذا صلة بمشاهد الرسول حتى تكون مجاوزة أقوالهم في معنى مجاوزة السنة ، وإن كانوا مختلفين .

ولقد كان التقييد بأقوال المختلفين في عصر من العصور موضع اختلاف بين المجتهدين في المذهب الحنفى ، وفي غير المذهب الحنفى ، فقد قال بعض العلماء بالتقييد مطلقاً ، ومنع بعضهم ذلك مطلقاً ، وقال : ان اختلافهم دليل على تسويغ الاختلاف في الحادثة ، والمصير إلى ما أدى إليه الاجتهاد ، فجاز احداث قول آخر فيها ؛ كالولم يستقر الخلاف .

وفصل بعض الأصوليين ؛ فقال : ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردوداً ، كاختلاف الصحابة في الجدم مع الاخوات والاخوة ؛ فقد

اتفقوا على أنه يستحق مع الأخوات والأخوة الأشقاء والآب ، ولكن اختلفوا
فبعضهم يحجب به جميع الأخوة والأخوات ، وبعضهم قال يشاركونه ، ولا يحجبهم
فإذا قال مجتهد بعد ذلك انه لا يستحق معهم شيئاً ، فقد خرج على اجماعهم ، لأنهم
اتفقوا على الاستحقاق ، فحكمه بعدم الاستحقاق مخالفة لأجماع ايجابي قولي .

وإن كان القول الحادث لا ينقض ما اتفقوا ؛ بل يكون أخذاً ببعض وجوه
النظر في ناحية ، وبالوجوه الأخرى في الناحية الأخرى كاختلاف الصحابة في
انحصار الأثر في 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 وآبا ، وثلث الباقي إذا
كان الورثة أما وزوجاً وآبا 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 أبي حنيفة تقيد هذا المعنى
وتؤدى إليه كما نوهنا سابقاً .

الأمر الثاني - أن أبا 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 رضي الله عنهم ، ولأنه
يرى أن صحبهم 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 النبي صلى الله عليه وسلم ساعة خير من علم سنين ، ثم
هم الذين شاهدوا وعانوا أما كن التنزيل ، والحوادث التي اقترنت بالأحكام
وأسباب النزول ، وفرق بين التقيد بأقوالهم وعدم الخروج عن نطاقها لهذه المعاني
والتقيد بها ، لأنها اجماع ، فلا يخرج عن مجموع هذه الأقوال التي 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 الذي يكون فيه الأمن من الشطط ، ومجاوزة الاعتدال .
أما في الثاني ، فيكون الامتناع ، لأنه اتفاق واجتماع ، ويكون داخلا في عموم
قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي على ضلالة ، ويكون ذات الاتفاق هو
موضع الاجتجاج ، لا كونه من الصحابة .

وقد علمت أن المنقول عن أبي 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 في المذهب الحنفي إلى أبي حنيفة وأصحابه
تفصيلات في الاجماع ، مثل أهلية من ينعقد منهم الاجماع ، فلا يدخل في 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 كالحوارج ، والروافض فيهم من التعصب لأقوالهم ، واهدار آراء الجماعة
الاسلامية ما يجعل خلافهم غير معتبر ، فينعقد الاجماع ، ويكون حجة في نظر
الحنفية ، ولو خالف هذا الاجماع الحوارج أو الروافض ، أو بعض الفساق .

والاجتهاد ، أهو شرط أم لا ، فيقولون ليس بشرط في أمهات الشريعة
الممهدة للعامة التي 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 في 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 لحجية 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 تبعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ، ودماؤكم بدمائهن ، وجوزه على وجابر وغيرهما ، حتى قال رضى الله عنه : اتفق رأيي 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 عليهما لا خلاف فيها ؟ ولو اعتبرت كذلك ما جاز لقاض من بعد أن يحكم بصحة يبعن

(١) والصحيح أن الشافعي لا يشترك انقراض المصور ، فان ذلك الشرط لم يجرى في الرسالة وعموم ما جاء بها مخالفه .

(٢) أم الولد هي الامة التي ينشأها سيدها ، فتعقب منه ولدا ويدعى نسه ، فيقال لها أم ولد .

(٣) كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٦٨ .

لأنه يقضى في فصل غير مجتهد فيه ، بل هو موضع اتفاق ، ويناقض 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 ، فإذا 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 ملازما للأخلاف ولو كان للسلف الصالح من صحابة محمد صلى الله عليه وسلم اجتهاد فيه ، ورأى مخالف ، أما على الرواية التى تجيز حكم القضاء بصحة بيعهن ، فقد اختلف تخريجها ، فقال الكرخى وشمس الأئمة الحلوانى وغيرهما : إن هذا يدل على أن أبا 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 ،

(١) الآثار لابن يوسف ص ١٩٢

ولا يحتاج بالاجماع لأن انعقاد الإجماع من التابعين في بيع أمهات الأولاد موضع نظر .

وإذا كان انعقاد ذلك الإجماع موضع نظر ، وادعائه لا دليل عليه ، فكل ما انبنى عليه من استنباط ليس موضع تسليم؛ لأنه بنى على أمر لم يثبت، ولو سلمنا 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 يحتاج بخبر عمر ، ولا يذكر اجماعاً . أنه لم يتعرض له بنفى ولا اثبات .

والحق أن التخريج في هذه القضية لا يعتمد على أساس سليم يصح للإنسان أن يعتقد أن فكرة الاجماع سلباً أو إيجاباً كانت مسيطرة على أبي حنيفة في دراسته لها وانتهائه فيها إلى ما انتهى إليه 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 نحر 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 عليه بما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها ، وفرض الحج والصيام ، وزمانها ، ومثل تحريم الزنى وشرب الخمر والسرقة والربا — كفر منكره ، لأنه صار بانكره جاحداً لما هو من دين الرسول قطعاً ، فصار كالجحد بصدق الرسول عليه السلام . وإن كان بما يفرد الخاصة بمعرفته ، كتحریم تزوج المرأة على عمها وخالاتها ، وفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بمرفة ، وتورث الجدة السدس ، وحجب بنى الأم بالجند ، ومنع تورث القتال — لا يكفر جاحده ، ولكن يحكم بضلاله وخطئه ، لأن هذا الاجماع ، وان كان قطعياً أيضاً ، إلا أن المشرك متاول ، 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 نضر الاسلام البرزوى : « من أنكر الاجماع فقد أبطل دينه ، لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها الى اجماع المسلمين » .

١٥٢ - هذه خلاصة موجزة أشد الإيجاز لما قاله نضر 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 نضر 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 نضر 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 بخبر الآحاد ، أو القياس ، بل بذات الاجماع ، فلا يكون ثمة مناقشة في سند الاجماع ، أهو يؤدي إلى ما قال أم لا يؤدي حتى لا يكون ثمة مجال لتخطئة المجمعين وذلك ليتحقق الحديث : « لا تجتمع أمتي 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 أمتي 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 أمرأ 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 تسكن 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 الإسلام
ما شاءوا، على شريطة أن يكونوا مجتمعين. على أن الآراء غير متفقة فيما يمكن أن
ينتظر للاجماع، فجلود سيهر الذي درس تاريخ الاجماع يعتقد أنه يمكن أن يكون
له شأن كبير على خلاف سنوك هرجونية الذي يرى أن الفقه قد جمده، 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 بأى 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 يكرن
سبباً في بناء شريعة جديدة غير ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله، وأنه بالاجماع
تغيرت عقائد، وجاءت عقائد لم تسكن 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 أنسك وجوده، ومنهم من اعترف به حجة، ولكن إذا نوقش
في قضية ادعى الاجماع فيها أنسك 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 الجامعيين.

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 ، كالمصوات 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 ، فإنه يصبح الثبوت بالحكم بعد الاجماع كالثبوت بالمشهور 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 سنناً ، وهذه فرية على الاسلام ، لأنه لم يجمع على بدعة من جهة ؛ ولأن البدعة مهما يكن أمر الأخذين 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 رأيها ، 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 الرأي يتعرف وجوه النظر المختلفة للسئلة ، وأنه كان يتجه إلى القياس أحيانا ، وإلى الاستحسان أحيانا ، ومصالحة 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 الرأي ، ومناحيه بالقياس ، والاستحسان ، وعرف الناس ، ولكل في اجتهاده مقام واعتبار ولنتجه إلى أولها الذي اشتهر به ، وهو القياس .

١٥٦ - والقياس الذي 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 التي 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 التي تقع بل يتسع في استنباطه ، فيبحث عن أحكام المسائل التي لم تقع ، ويتصور وقوعها ، ليستعد للبلاء قبل نزوله ، ويعرف الخروج منه إذا وقع ، كما أشارت عبارته التي نقلناها من قبل ، وإن ذلك بلا ريب يتقاضاه أن يستنبط العلل الباعثة للأحكام والغايات المناسبة لشرعيتها ، ويبني عليها ، ويجعل العلل مطردة في كل ما تنطبق عليه .

ولقد كان مسلك أبي حنيفة في فهم النصوص يؤدي إلى الاكثار من القياس ، إذ لا يكتفى بمعرفة ما تدل عليه من أحكام ، بل يتعرف من الحوادث التي 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 خير من يفسر الأحاديث ؛ لأنه لا يكتفي بالتفسير الظاهري الذي يدل عليه سياق القول ، بل يتعرف ما ترمى إليه العبارة ، وما تنبئ عنه الإشارة ، وما يدل عليه اللفظ بمقتضاه ، ويستنطق ما ترمى 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 قليلا في العراق كما علمت ، وفقهاء الصحابة الذين نزلوا به كانوا يكثر من الرأي ، ويرون أن الرأي 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 الرأي والحديث ، أن التابعين الذين كانوا بالعراق كانوا يخشون ذلك الكذب أيضاً ، وإبراهيم 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 ما لم 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 أفضية 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 يقبس 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 تجد العلل 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 الرأي ، بل يجعّون العلل قاصرة للنصوص على موضع النص ، ومانعة من أن يقاس عليها ، كما علمت في صوم الآكل ناسياً .

ولكن تعميم العلة قد يتجافى أحياناً عما عليه الناس من تعامل ، فيقبح حينئذ القياس ، أو تكون العلة معارضة بعلة أخرى أبعد تأثيراً ، وحينئذ يكون الاستحسان أعدل وأصلح فيؤخذ به ، وذلك ما سنوضحه عند الكلام في الاستحسان ، وكيف كان مخففاً لما عساه يكون في تعميم علة الأقيسة من قبح .

١٥٨ - يبدو من هذا أن أبا حنيفة كان لإمام القياس الذي يستنبط العلل من ثانياً النصوص ، ويعمم حكمها ، ويوائم بينها وبين النصوص المعارضة مواممة عادلة مستقيمة لا يخرج فيها عن النص ، ولا يلغى قياسه ، وإذا قبح القياس في موضع عدل عنه إلى الاستحسان في هذه المسألة لا يعدوها ، فهو يزيل قبح 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 يجرر 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 التناسق 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 استخراجها 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 رضي الله عنهم . ولا يزيد في هذا البحث أن ننقل لك ما كتبه علماء الأصول في المذهب الحنفي في ذلك ، ولكن نقبس جزءا منه يصور 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 جزائهم في المآل .

وعلى ضوء هذا المعنى الجليل كان يفهم أبو حنيفة رضى الله عنه نصوص الكتاب والسنة ، وما انعقد عليه اجماع 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 تنبسط الأحكام بها .

ولذلك يقسم أبو حنيفة — كما تنسب إليه كتب الأصول — النصوص إلى قسمين : نصوص تعبدية لا يبحث فيها عن علة الأحكام ، كالنصوص التي تثبت التيمم ، ومناسك الحج ، ونحو ذلك مما تكون شرعيتها للتعبد ، وتقريب العبد من ربه ، وجعله يشعر بسلطانه وحده ، وهذه النصوص لا يجرى فيها القياس ؛ لأنها لا تغل ، 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 ، تتعرف فيها العلة ، ويجرى فيها على مقتضى هذه العلة القياس .

وهذه النصوص هي التي كان يفهم أبو حنيفة مراميها 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 للشرعية 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 معللة ، إلا إذا قام دليل على أنها معللة ، وينسب هذا الرأى إلى عثمان البتي فقيه البصرة الذى كان معاصرا لأبى 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 الكرخي من فقهاء المذهب الحنفي كانا يريان أن من شرط القياس أن يكون حكم الأصل معللا ، ويقوم نص يثبت ذلك .

وترى من هذا أن كلا الرأين يقرر أن النصوص غير معللة إلا إذا وجد دليل خاص فى كل نص بعينه يسوغ تعليله ، والقياس عليه ، ويقول فى رد هذين الرأين صاحب كشف الأسرار : « وكلاهما باطل ؛ لأن مدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة ، فقد علمنا من تتبع أحوالهم فى مجرى اجتهادهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود ما يظن أنه علة فى الأصل - فى الفرع ، من غير توقف على دليل يدل على كون الأصول معللة أو دليل خاص على جواز القياس ، (١) »

ومن العلماء من قال ان النصوص معللة بكل وصف يمكن إلا إذا وجد مانع يمنع من التعليل فى النص كله ، أو يمنع بعض أوصافه ، وحجة ذلك الرأى أن الأدلة أثبتت أن القياس حجة من حجج الشرع الاسلامى ، ولا يتأتى القياس إلا بالوقوف على المعنى الذى يصلح علة من النص ، فكان التعليل ثابتا فى 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 فى بعض الأوصاف .

١٦٢ — ولقد توسط الحنفية فى الأمر كما أشرنا ، فلم يعتبروا النص غير معلل حتى يقوم الدليل على ذلك ، بل اعتبروا النص معللا إلا إذا تبين أنه من النصوص التى يقتصر فيها على مورد النص ، فلم يكن موضوعه تعديدا ، ولم يكن معدولا به عن القياس ، ولم يكن من الخصوصيات التى للنبي صلى الله عليه وسلم ، والتى لا تعم أحكامها كل المؤمنين .

(١) كشف الأسرار الجزء الثانى ص ١٠٢ .

ولم يعتبروا بعد ذلك كل وصف في الشيء علة ، كما قال الفريق الثاني ، بل اعتبروا العلة وصفا متميزا من سائر أوصاف الشيء الذي كان موضوع التكليف . وفي سبيل تعرف الوصف المميز الذي يكون علة بتمييزه من بين سائر الأوصاف يكون اجتهاد العلماء في الاستنباط ، وفي تعرفه موضع اختلافهم ، حتى لقد قال شمس الأئمة السرخسي : « إن الصحابة إنما اختلفوا في الفروع ، لاختلافهم في الوصف الذي هو العلة » .

١٦٣ — وقد انبنى على ذلك النظر أنهم اشتروا في القياس ألا يكون حكم الأصل قام الدليل على أنه مختص بموضعه لا يتعداه ، كزوج 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 التي ثبتت عن الشارع اعتبارها ، كإمضاء صوم من أكل أو شرب ناسيا ، وأن يكون حكم الأصل يتعدى إلى أمر لا نص فيه .

هذه شروط مبنية على الأصل المقرر الذي أثبتوه ، ونسبوه إلى أبي حنيفة رضي الله عنه ، وإلى أصحابه وذكرناه آنفا .

ولا نريد أن نترك هذه الشروط قبل أن نذكر ببعض التفصيل الشرط الأول والثاني ، وملخصهما كون النص الذي يراد القياس عليه ، واستنباط الحكم في غير المنصوص عليه بالحاقه به ، غير جار على القياس ، وإن بعض العلماء قد استجاز أن يقيس على بعض النصوص التي جاءت على غير القياس .

ولقد قسم صاحب كشف الأسرار النصوص التي جاءت مخالفة القياس إلى أربعة أقسام :

(١) وخبر ذلك ما جاء في سنن أبي داود أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من أعرابي ، فاستبعه ليقضى بمن فرسه ، فأصرح النبي صلى الله عليه وسلم المشى وأبعث الأعرابي ، فطلق رجال يعترضون الأعرابي ، فباصوامونه بالفرس ، لا يعلون أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه ، حتى زاد بعضهم الأعرابي في الصوم على من الفرس ، فقال للنبي صلى الله عليه وسلم إن كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه ، والا بته ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ، أن ليس قد ابتعتك ؟ فقال الأعرابي والله ما بعثك ... 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 الثاني - ما شرع ابتداء ، ولم يكن استثناء من حكم مقرر قبله ، ولسكنه أمر تعبدى ، لا يعرف معناه على التحقيق كعدد الركعات ، ويذكر منها مقادير الحدود ، والكفارات ، وهذا أيضا لا يقاس عليه ، لأن العلة لا تعرف حتى يتم القياس .

القسم الثالث - الأحكام المبتدأة التي لا يثبت لها نظير يتحقق فيه معناه الذي يمكن معرفته ، وذلك في الرخص ، كرخصة السفر ، ورخصة المسح على الخفين ، ورخصة المضطر إلى أكل الميتة ، ويقول في ذلك : « إنا نعلم أن المسح على الخفين إنما يجوز لعسر النزح ، وميسر الحاجة الى استصحابه ، ولكن لا نقيس عليه العمامة والقفاز ، وما لا يستر جميع القدم ؛ لأنها لا تساوى الخف في الحاجة وعموم الوقوع » .

وعندى أن بعض هذا الذي ذكر قد يتحقق فيه معنى الرخصة ، ويعدله نظيرا ، فإذا كان سبب الرخصة في السفر هو المشقة التي أجازت الألفاظ في الصيام ، فبعض الناس يكونون في مشقة أقوى من مشقة السفر ، كبعض العمال الذين تضطروهم الحاجة إلى العمل في رمضان ، فإنهم يكونون في جهد عظيم في الصيام ، فهل يباح لهم الألفاظ كما أبيع للسافر ، وتكون عليهم عدة من أيام أخر ؟

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 يتنازعه قياسان : أحدهما قياس يطرد مع القاعدة العامة ، وقياس يتوافق مع ما جاء على سبيل الاستحسان ، والفقهاء يقدر أى القياسين أبعد تأثيرا في القضية ، فيرجحه .

١٦٤ - والعلة هي ركن القياس ، كما يصرح نجر الاسلام ، وقد علمت أنها

الوصف المتميز الذي يشهد له أصل شرعي بأنه انذى نيط الحكم به ، فيثبت الحكم في كل ما يتحقق فيه ذلك الوصف .

ولاشك أن الأصل الذى يقاس عليه إذا كان مشتقاً على عدة أوصاف لا بد أن يتعرف من بينها الوصف الذى يكون علة للحكم ، وطريق معرفته أمران : (أحدهما) — نص من الشارع أو إجماع 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 الدافقة (أى القافلة التى نزلت ضيفاً على أهل المدينة) » ، ومثل ما أثر من أنه سها النبى صلى الله عليه وسلم فسجد ، ومن مثل زنى ما عزم فرجم ، وأن العلة التى تعرف بالنص إما بصريح اللفظ أو بالإيماء أو بالإشارة ، وكل منها مراتب فى المعرفة يدركها الدارسون للغة العربية وأساليبها ، والعالمون بنصوص الشريعة .

ومن الأوصاف التى ادعى الحنفية الإجماع على علية 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 ثيباً ، فليست البكارة علة ولاية الجبر ، كما يقول الشافعى ، بل العلة الصغر ، كما عرف بالإجماع .

ومثل تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب فى الميراث ، فقد أجمع الفقهاء على أن العلة قوة القرابة ، فيكون مقدماً 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 إجماع ، 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 علة فقهية نقلت عنهم ، فهذه هى الشهادة المزكية ، وهى شهادة الأصول الفقهية المستنبطة منهم .

وقد هداهم التبع للمأثور عن السلف من علة 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 أسلت الزوجة وبقي الزوج على غير الاسلام ، فإن العقل يتردد بين وصفين اقتربنا بالأمر ، وهما إباء 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 إباء 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 الملاءمة بينهما التى تجعل العقل يحكم بأن الحكم أثر للوصف .

ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم فى تعليق طهارة سور الهرة : « إنهن من الطوافين والطوافات عليكم » ، فهذا التعليق إشارة إلى وصف بينه وبين الحكم ملاءمة تجعله ذا أثر فى تكوينه ، وذلك أن الهرة لما كانت من الطوافين علينا

لم يكن الاحتراز عن سورها سهلا ، بل يكون الاحتراز بخرج 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 ثبت فيها الضرورة فمن 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 رضي الله عنهما في الخمر إذا طبخت ، فإنه يروى أن بعض الأنصار أتى بعصير عنب قد طبخ ، فقال عمر رضي 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 خمرا ثم يصير خلا ، ثم تأكله . فعمم كما ترى نظر في علة التحريم وهو المادة المسكرة في العصير فإن كانت ، كان التحريم ، وإن ذهب ذهب التحريم ، فهو نظر إلى الوصف الملائم المؤثر الموجد .

١٦٦ — ويذكرون الدليل على أن أبا حنيفة رضي 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 .

ولنبين ذلك الفرع ببعض التوضيح : إنه من المقرر أن من يشتري قريبا له لا يسترقه ، بل يعتق عليه بمجرد الشراء ، وأن العتق لا يتجزأ ، فمن 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 تسكون ديننا عليه .
وقال الصحبان يضمن قيمة نصيب الشريك إن كان موسراً ، فإن كان غير
موسر استسعى التبد في قيمة هذا النصيب .

ووجهة أبي حنيفة أننا إن حكمنا بضمان القريب ، فذلك الضمان هو من ضمان
العدوان ، بسبب أنه أتلّف حصّة صاحبه ، وأضاعها عليه ، وضمان العدوان يزول
إذا وجد الرضا به ، وقد قامت الأمارات على وجوده ، لأنه لما اشترك في الشراء
مع عليه بأن شراء شريكه موجب للعتق ، 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 للضمان دليل على أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان
يميز الوصف الذى يعتبر علة دون سواه بالملاءمة بين الحكم والوصف ملائمة
يكون فيها الحكم أثراً للوصف ، ولقد سارت الفروع في الفقه الحنفى على ذلك ،
فكل الفروع التى استنبطت بالقياس الذى لم تعرف علة بنصر أو إجماع لوحظ
فيها التأثير ، فنفقة الأقارب 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 واستقرائها 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 ملائمة هي التأثير .

١٦٧ — هذا هو المسلك الذى كان يتبعه أبو حنيفة رضى الله عنه في تعرف
العلة 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
لا نجد حرجاً في أن ننسب إليه ، كما ننسب إليه أولئك المحققون من العلماء على أنه
لاحظه في أقيسته ، وإن لم ينص عليه .

واستخراج الوصف من بين أوصاف الشيء الذي يقاس عليه ليعرف حكم غير المنصوص عليه ، هو المسمى عند العلماء تخريج المناط في بعض الأحوال ، وتنقيح المناط في بعضها .

ويجدر بنا في هذا المقام أن نبين معاني عبارات ثلاث تجيء على أقلام الكتاب في علم الأصول ، وهي تخريج المناط ، وتنقيح المناط ، وتحقيق المناط .

فتخريج المناط هو على ما بيناه تعرف الوصف الذي يصلح علة وتمييزه 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 في تحريم الخمر هي الاسكار ، وكون القتل العمد العدوان هو علة القصاص ، حتى يقاس عليه كل ما سواه .

وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما فهم من النص الذي تكون العلة في مجموع صفاته من غير تعيين ، فيحذف ما لا يدخل في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف ، ومثاله إيجاب الكفارة على الاعرابي حين أفطر في رمضان بوقاع أهله ، فإن ذلك الإيجاب ليس خاصا بهذا الاعرابي ، ولا خاصا بالوقاع ، ولأن النص الذي ورد فيه يستطيع المتتبع للأوصاف المقارنة ، أن يستنبط منها الوصف الذي يصلح علة ، وهو الإفطار ، فيلحق به كل ما أفطر به عمداً في نهار رمضان على مقتضى مذهب أبي حنيفة ، فليست العلة كونه واقع زوجته . فتتنقيح المناط تكون فيه معرفة المناط بالنص وبالاستنباط

وتحقيق المناط هو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها ، سواء أكانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط ، كالعدالة ، فإنها مناط الإلزام في الشهادة ، وأما كون هذا الشخص عدلاً فظنون ، وبالاجتهد يعرف وكالأسكار ، فإنه علة تحريم الخمر ، والنظر في معرفته في النبيذ هو تحقيق المناط .

١٦٨ قد تبين مما تقدم أن أبا حنيفة يرى أن العلة هي الوصف الملازم الذي من شأنه أن يكون الحكم أثراً له ، وأن ذلك الوصف حيثما وجد يوجد الحكم لذلك الارتباط ، وأن الاقيسة تسير على ذلك عنده .

يبد أنه قد يكون ثمة وصف يبدو للفقهاء أنه مؤثر في الحكم ، فيعمم الحكم حيث يوجد ذلك الوصف، ولكن 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 متعددة لاجتماعها ، أى 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 متعددة ، فإن فقهاء الرأي قد حكموا بعمومها ، حيث لا يكون نص في كل موضع تتحقق فيه ، كما تحققت في الأصل ، وبذلك تنقرر الأصول ، وتضبط الأحكام ، ويكون الحمل على النصوص الشرعية وتعرف الأحكام القياسية ، والأحكام التي تجيء مخالفة للقياس ، فتقتصر الثانية على النص لاتعدوه ، 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 لمتأخرى أبي حنيفة في الاجتهاد ، وأقوال علماء

(١) قد كان ذلك موضع خلاف بين الحنفية من علماء الأصول ، والشافعية ، فالحنفية قرروا أن العلة لا تكون الامتدعية ، والشافعية قرروا جواز أن تكون قاصرة ، وحجهم في ذلك أن الحكم يتبع العلة في محل النص ، كما هو في الفرج ، وقد يكون التعليل لإفادة تعلق الحكم بالوصف ، ولو لم يكن ذلك الوصف متدياً ، 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 لا نص فيه .

الأصول التي يقررون نسبتها إليه كما تدل على ذلك الفروع الماثورة عنه ، لتنتهي بنا إلى هذه النتيجة ، وهي تعميم العلل .

فإنه قد روى فيما روى أن أبا حنيفة رضي 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 ، ويطبّقها على المسائل المفروضة ، ويختبر تأثيرها فيها ، وإذا كان هو أول الفقهاء الذين أكثروا من الفقه التقديري ، 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 الذي 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 الذي ورد ، فنفع اطراده .

وإن أبا حنيفة رضي 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 توجه المصاححة 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 إلى موضع وجد أن تطبيق العلة فيه يقيح ولا يحسن ، فإنه حينئذ يستحسن ؛ ولا يقدح 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 يقدح في صلاحيتها ، وأصل اعتبارها .

ولقد وجدنا علماء الأصول الذين استنبطوا أصول الفقه الحنفي من فروعه ، يقررون أن شرط النص الذي يعلل ألا يكون معدولا به عن القياس ، وليس

لهذا معنى ، إلا اذا كانت علل الأحكام تعم ، ويثبت الحكم الذي أثبت الاجتهاد أنه أثر لها ، في كل موضع ثبت فيه .

١٧٠ — بما تقدم يتبين بجلاء أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يعمم العلل في الأحكام التي يستنبطها ، وبذلك يجمع الفروع في قواعد خاصة هي هذه العلل المستنبطة ، وهذا ما تميز به فقهه في عصره ، وما تميز به فقهاء الرأى على فقهاء الأثر في ذلك العصر .

ولقد تناقش العلماء من بعده في قبول العلل المستنبطة التي اتفقوا على أنها في أصلها عامة - للتخصيص ، فقال بعضهم إنها تقبل التخصيص ، وقال آخرون إنها لا تقبل التخصيص .

ومن رأوا جواز تخصيصها القاضي أبو زيد الدبوسى ، وأبو الحسن السكرخى ، وأبو بكر الرازى ، ومن رأوا عدم جواز تخصيصها نخر الاسلام البردوى . وقد انفق المانعون والمجيزون - على أن العلة متى ورد عليها ما يمنع تعدى حكمها وينقض تأثيرها بطلت ، ويكون ذلك دليلا على أن الوصف لا يصلح علة ، وإنما موضع الخلاف في الحال التي تكون فيها سارية ، ولم يقيم دليل على عدم صلاحيتها ، أهي تقبل مع ذلك التخلف أو عدم ترتب الحكم في بعض الفروع باجتهاد ورأى فقهي ، أم لا تقبل التخلف وعدم ترتب الحكم في بعض الفروع أصلا إلا بنص يكون معدولا 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 في محل ، وأن يتخلف في موضع آخر ؛ وإنها أمانة بظهور الحكم بأثرها في غالب الأحوال ، لا في كلها ، كالغيم الرطب في الشتاء هو أمانة الأمطار ، وقد يتخلف في بعض الأحوال ، ولا يكون ذلك دليلا 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 متعدداً 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 مسلماً من مسالك الاجتهاد الفقهي ؛ وإذا كان ثمة مانع اقتضى عدم ترتب الحكم ، وكان له أثر في ذلك ، فإن العلة لا تسكون في هذه الحال موجودة في الفرع .

وأيضاً فإن مؤدى تخصيصها أن تسكون العلة غير أمانة على الحكم في الفروع التي خصصت دونها ؛ ويتبين عدم ملاءمتها للحكم فيها ؛ وذلك يؤدى إلى ألا تسكون موجودة في ذلك الفرع ؛ أو يقتضى ادخال تغيير في اعتبار الوصف الذى اعتبر أولاً علة بزيادة قيود فيه ، ومثل ذلك مثل من استدل على طريقه في برية بأميال منصوبة ، ثم رأى ميلاً 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 يؤدى إلى أن اعتبار كون العلة هي هذا الوصف من غير ذلك القيد كان باطلاً ، فالتخصيص يؤدى 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 .

١٧١ — هذا بحث نظرى ساقنا إليه ما قرره فقهاء الرأى من تعميم العلة في

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 في فصل التفرقة بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز في عصر أبي حنيفة كما بينا ، وهو الذي جعل أبا حنيفة ، إذ يحرص على تعميم العلة ما استقام القياس ، يشتهر بالرأى أكثر مما يشتهر بالأثر ، وجعل خبر أقيسته واطرادها يذيع عنه ، وينشر ، وإن كان هو إمام السنة يتبع ولا يتبدع .

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 يقيد ما استقام له القياس ، ولم يقبح ، فإذا قبح القياس استحسن ، ولاحظ تعامل الناس .

وكان إكثار أبي حنيفة من الاستحسان مثار طعن الذين ينتصون قدره ، ويخسونه 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 فخر 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 بالتشبهى ؛ 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 .. أنا نأخذ بالقياس ، ونترك 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 بالتشبهى ، 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 الاسرار الجزء الرابع .

١٧٣ — من هذا الكلام يتبين كيف كان الأخذ بالاستحسان مثار نقد عنيف 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 استحسَن فقد شرع » ، وعقد فضلا في كتاب الأم سماه « 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 منعاً للقياس من أن يكون تعميم علقته منافياً لمصالح الناس التي قام الدليل من الشارع على اعتبارها ، أو مخالفاً للنصوص ، أو الاجماع ، أو عندما تتعارض العلة الشرعية المعتبرة ، فيرجح أقواها تأثيراً 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 في نظري هو ما قاله أبو الحسن السكرخي ، وهو : « أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في 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 يجيء الحكم مخالفا قاعدة مطردة ، لأمير يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمسك بالقاعدة ، فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالا في المسألة من القياس ، ويصور أن الاستحسان كيفما كانت صورته وأقسامه يكون في مسألة جزئية ، ولو نسيبيا في مقابل قاعدة كلية ، فيلجأ إليه الفقيه في هذه الجزئية ؛ لكيلا يؤدي الاغراق في القاعدة إلى الابتعاد عن الشرع في روحه ومعناه .^(١)

١٧٥ — ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين : أحدهما استحسان القياس ، وهو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر ، وهو القياس الاصطلاحي ، والآخر خفي يقتضى الحاقها بأصل آخر ، فيسمى استحسانا ، أى أن القضية التي ينظر في حكمها يرى الفقيه أن كليهما ينطبق عليها ، ولكن أحدهما ظاهر يعمل في نظائر هذه المسألة ، والآخر خفي في هذه المسألة إذ لا يعمل في نظائرها ، ولكن يكون في المسألة ما يوجب عمل هذا الخفي الذي لم يطرد في نظائره ؛ ولذلك يقول شمس الأئمة في هذا النوع من الاستحسان : « والاستحسان في الحقيقة قياسان : أحدهما جلي ضعيف الأثر ، فيسمى قياسا ، والآخر خفي

(١) هذا هو الاستحسان عند الحنفية ، أما حقيقة الاستحسان عند المالكية ، فقد اختلف في تعريفها فقهاء المذهب المالكي ، فعرفه ابن العربي بأنه : « إثبات ترك الدليل على طيق الاستثناء والترخيص لمعارضة ما يعارض به ، في بعض مقتضياته ، وقسمه إلى أربعة أقسام وهي : ترك الدليل للعرف ، وتركه للاجماع ، وتركه للمصلحة ، وتركه للتيسير ورفع المشقة والتوسعة ، ويرد ذلك التعريف ابن الأنباري ، ويقول : « الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان ، لأعلى المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس ، ومثاله : لو اشترى سلعة بالخيار ، ثم مات ، فاختلف ورثته في الامضاء والرد ، قال أشهب : القياس الفسخ ، ولكننا نستحسن إذا قبل البعض المضى نصب الزاد ، إذا امتنع البايع من قبوله . أن نضيه » .

قوى الأثر فيسمى استحساناً أي قياساً مستحسنًا ، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والوضوح .^(١)

وترى من هذا أن ذلك الاستحسان يتفق تمام الاتفاق مع صنيع فقهاء الرأي ومسالكتهم في الاجتهاد ، إذ أنهم يستنبطون علل الأحكام من النصوص ، ثم يعممون أحكامها ؛ كما بينا في القياس ، ومن المعقول حينئذ أن تتعارض علتان في مسألة واحدة ، إذ يكون أحد الوصفين يمكن تطبيقه عليها ، ولكنه ضعيف الأثر فيه وإن كان ظاهرًا ، لأنه مطبق في كل نظائرها ، والآخر قوى غير ظاهر ، لأنه غير مطبق في نظائرها ، فيختار الفقيه قوى الأثر ، لأنه أقوى إنتاجًا ، ويسمى ذلك استحسانًا ، وإن كان في حقيقته وكنهه قياسًا .

ويقارب ذلك التعريف قول ابن رشد في الاستحسان : « الاستحسان الذي يكثر استعماله ، حتى يكون أهم من القياس هو أن يكون طرحًا لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه ، فمدل عنه في بعض المواضع ، لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع . »

ولاشك أن اتجاه هذين التعريفين مصوب نحو غاية واحدة ، وهي ألا يتقيد الفقيه اجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدي إليه اطراد القياس ، بل يترك لتقديره الفقهي ما يراه المصلحة أو الامر الحسن في هذه القضية الجزئية مادام لا يخالف نصًا من كتاب أو سنة ، وحينئذ يتقارب هذان التعريفان من التعريف الذي سافه بعض المالكية بقوله : « إنه دليل يتفرد في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ، ولا يقدر على إظهاره ، أي أن الاستحسان هو ما يسمى في عرفنا الحاضر الاتجاه إلى روح القانون ، والاعتدال في ذلك على كمال فقه المجتهد وإلمامه التام بالشريعة ، وليس معنى أن العبارة لا تساعده أنه لا يمكن إقامة الدليل على وجه المصلحة فيه ، بل معناه ألا يمكن إظهار الاصل الفقهي الذي يعتمد عليه . والخلاصة أن الاستحسان عند المالكية فيما يظهر أخذ مصلحة جزئية في مقابل دليل كلي ، والفرق بين الاستحسان والمصالح المرسل ، أن المصلحة المرسل أخذ مصلحة لا يشهد لها دليل خاص بانني أو الاثبات ، في موضع لا دليل فيه ، غير كونها مصلحة ، وأما الاستحسان ، فأخذ بمصلحة في مسألة جزئية ينطبق عليها دليل كلي ليس بكتاب ولا سنة ، وترك ذلك الدليل الكلي . »

(١) راجع المبسوط ج ١٠ ص ١٤٥ وقد جاء في تعريفه للاستحسان مانصه : « الاستحسان ترك القياس ، والأخذ بما هو أوفق للناس ، وقيل الاستحسان طلب السهولة في الأحكام مما يبني فيه الحاضر والعام ، وقيل الأخذ بالسهولة وابتغاء الدعة ، وقيل الأخذ بالسعادة وابتغاء ما فيه الراحة . وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر اليسر ، وهو أصل في الدين ، قال الله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « خير دينكم اليسر ... » ، ويبان بهذا أن المرأة عورة من قرنها إلى قدمها وهو القياس الظاهر ، إليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال المرأة عورة مستورة ، ثم أيجب به النظر إلى بعض المواضع منها للعادة والضرورة ، فكان ذلك أرفق بالناس . »

والمرحوم شارب الفقه الحنفي 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 الذي يقر المشتري به ، واختلفا في الزيادة ، فادعاها البائع ، وأنكرها المشتري ، والقاعدة العامة أن البيئنة على المدعى واليمين على من أنكر ، فلا يمين على البائع ، لأنه المدعى ، هذا هو القياس ، ولكن استحسان أن يحلف البائع ، كما يحلف المشتري ، لأن كليهما يدعى شيئاً ينكره الآخر ، فالبائع يدعى الزيادة ، كما علمت ، والمشتري يدعى استحقاق القبض ، ووجوب التسليم بالثمن الذي يقر به ، والبائع ينكر ذلك الاستحقاق ، فكان كلاهما مدعياً ، ومدعى عليه ، فيتحالفان ، إذا لم يكن ثمة إثبات لأحدهما .

وأما إذا كان الاختلاف بعد القبض ، فإنهما يتحالفان استحساناً أيضاً ، 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 ، طرداً لعموم العلة ، كما نوهنا إلى ذلك في القياس ، وأما بعد القبض ، فالاستحسان للأثر فيقتصر على البيع ، وعلى الحال التي يكون الخلاف فيها بين العاقدين أنفسهما .

ومن أمثلة ذلك النوع من الاستحسان أيضاً مسألة سؤر سباع الطير ، وهو بقية الماء الذي يشرب منه ، فإن سباع الطير تشبه سباع البهائم في كون لحمها غير مأكول ، وكون لحمها نجساً ، وبما أن سؤر سباع البهائم نجس ، فينبغي أن يكون سؤر سباع الطير كالنسر ، والحدأة ، نجساً أيضاً ، وهو موجب القياس ، ولكن الاستحسان يتجه لقياس آخر خفي ، وهو أن سؤر سباع البهائم كان نجساً لوجود لعابها فيه ، واللعاب متصل باللحم ، فهو نجس بنجاسته ، أما سباع الطير فهي تشرب بمناقيرها ، فلا تلتقي لعابها في الماء ، فلا يتنجس به ، فلا يكون السؤر نجساً ، 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 يطرد ، 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 حيثئذ 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 الأفطار ، 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 الداخل في الحوض ، أو الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقة
النجس ، والدلو تنجس بملاقة 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
عتبار الضرورات مسقطه لبعض المحظورات تيسيراً على الناس .
١٧٧ — هذا هو الاستحسان ، كما تقرر كتب الأصول فى المذهب الحنفى ،
وقد استنبطوه وطبقوه ، وكان معين الاستنباط فروعاً مأثورة ، وكان موضع التطبيق
فروعاً 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 العلة المطردة التى
يرى قبحا فى تطبيقها فى بعض المسائل — استحساناً ، فهو أصل للاستنباط عند
أبى حنيفة ، وإن لم يؤثر عنه أنه ضبطه ، وعرفه ، ووضع أقسامه ، ودون موازينه .
١٧٨ — وقبل أن نترك الكلام فى الاستحسان ، لابد أن نشير إلى مسألة
خاض فيها علماء التخرىج فى المذهب الحنفى ، وهى المسائل التى يتنازعها موجب
القياس والاستحسان ، أتعد مسائل فيها رأياً : 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 أني استقبح ذلك ، وما يجوز العمل به شرعا يكون استقباحه ككفرا ... » ، 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 .

(١) كشف الاسرار الجزء الرابع ص ١١٢٤

٧ - العرف (١)

١٧٩ - زيد 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 ، فإذا قبح القياس ، يمضيها على الاستحسان مادام يمضى له ، فإذا 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 بأيهما 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 المستصنى : « العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول ، وفي شرح التحرير : العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية ، وقد جاء في رسالة العرف لابن عابد : « العادة مأخوذة من المعاودة ، فهي يتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى بصارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة ، حتى صارت حقيقة عرفية ، فإعادة 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 مؤداهما واحد ، وإن اختلفا من حيث مفهوم اللفظ

فقهيّاً للاستنباط ، فقد روى مثله عن كثير من المجتهدين في مذهبه ، والمخرجين فيه حتى قال الثبيري 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 لا نص ، والأصل في اعتبار العرف دليلاً شرعياً ، ما روى موقوفاً على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : « ما رآه المسلمون حسناً ، فهو عند الله حسن » ^(١) فإن ذلك الأثر يدل بعبارة ، وممراته على أن الأمر الذي يجري عرف المسلمين على اعتباره من الأمور الحسنة يكون حسناً ، وأن مخالفة العرف لا تخلو من حرج وضيّق 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 ، كتعارف 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 تسكّث الأثر الأخذ بها 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 ، فإن العرف معتبر ، ان كان عاماً فإن العرف العام يصلح مخصصاً ، ويترك به القياس . كما صرحوا به في مسألة الاستصناع ، ودخول الحمام ، والشرب من السقاء » .

(١) روى ذلك الأثر مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكن قال بعض العلماء فيه : « انه لم يحد مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً . وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفاً عنده ، وقد أخرجه الإمام أحمد 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 يخص النص العام، وذلك إذا كان العرف عاما، فثلا قد ورد نهى النبي صلى الله عليه وسلم الانسان أن يبيع ماليس 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 وصاحباها، 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 الناهي، 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 الذي اعتبره أبو حنيفة وصاحباها حجة، وقال المخرجون في مذهبه من بعده، ان التعارف والتعامل حجة يترك بها القياس، ويخص بها الأثر؟ هو العرف العام كما بينا، ولكن مامعنى العموم؟ لقد وجدنا الفقهاء يقولون في الاستصناع: «إن القياس عدم جوازه، لسكنا تركنا القياس بالتعامل به من غير تكبير من أحد من الصحابة، ولا من التابعين. ولا من علماء كل عصر، وهذا حجة يترك بها القياس، فهل العرف الذي يخص به الأثر ويترك به القياس هو عرف الناس من عهد الصحابة الذي لم ينكره الصحابة ولا التابعون، ولا العلماء من بعدهم؟ إن العرف لا بد إن أن يكون غير ذلك؛ لأن هذا اجماع، بل أكمل معاني الاجماع، إنما المراد بالعرف العام ما هو أعم من ذلك؛ فالعرف العام هو

العرف الذي يكون في كل الأمصار ، ومقابله 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 في وضوحه وجلاته ، والعرف الخاص يكون مطبقا على أهل البلد الذي تعارفه ، ولا يتجاوزته إلى غيره .

١٨٢ — من هذا الكلام يستفاد أن المخرجين في المذهب الحنفي 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 الظني في علمته وتطبيقه على الفرع بالنسبة لأهل هذا البلد أو الطائفة التي تعارفه ، ولا يترك لغيرهم .

وهذا يفيد أن المخرجين في المذهب يرون أن القياس يترك ، وأن النص يخص بالعرف العام ، وذلك يخالف ظاهرا ما نقل عن أبي حنيفة أن نه لا يأخذ بالعرف ، إلا إذا لم يمض 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 العلاء من بعده سهل ، فإن معنى قوله اذا لم يمض القياس والاستحسان يرجع الى ما يتعامل الناس به أي أنه إذ يجد أن القياس ، اذا سار على اطراد علمته ، قبح الحكم ، ولم يكن مستحسنا ، فانه في هذه الحال يرجع الى تعامل الناس ؛ لأن العليل لا تمضي 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 الذي اعتبر العرف العام دليلا حيث لا نص ، بل خصصا لعموم بعض الآثار الظنية التي تكون (٢٣ أبو حنيفة)

بعض صورها منافية للعرف العام الذي يتطابق عليه المسلمون في كل الأقطار الإسلامية . فكان في مذهبه مرونة وقوة ؛ ولقد طبق المخرجون في مذهبه ذلك - في تخريجهم ؛ فصار المذهب بهذا قابلاً للتجديد ومتسعاً لأطوار الزمان ، وأعراف الناس ، فلم يقف المجتهدون فيه أمام ما استنبطه السابقون جامدين ، بل أخضعوه للعرف مادام لائنص فيه ، بمعنى أنه إذا ثبت أن الحكم في مذهب أبي حنيفة بمقتضى المروى الصحيح فيه - مخالف للعرف العام ، ولم يكن معتمداً على نص صريح من الكتاب والسنة ، صح للفتى على مذهب أبي حنيفة أن يخالف المنصوص عليه في المذهب ، ولا يعتبر خارجاً في فتياه عن نطاق ذلك المذهب الجليل ، ولقد قال ابن عابدين في 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 في ذلك أيضا : « اعلم ان المسائل الفقهية اما أن تكون ثابتة بصريح النص ، وهي الفصل الأول ، واما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأى ، وكثير منها يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه ، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً ، ولهذا قالوا في 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 بقي الحكم على ما كان عليه أو لالزم منه المشقة والضرر بالناس ، وخالف قواعد الشريعة المبينة على التخفيف والتيسير ، ودفع الضرر والفساد ، لبقاء العالم على أتم نظام ، وأحسن أحكام ، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة ، بناها على ما كان في زمنه ؛ لعلمهم بأنه لو كان في 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 تضمنين من سعى بغيره كذباً ، حتى أوقعه في أذى في المال أو الجسم ، ويقول في ذلك ابن عابدين ، أفتى المتأخرون بتضمنين الساعي مع مخالفة لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر ، دون المتسبب ، ولكن أفتوا بضمانه زجراً له ؛ بسبب كثرة المفسدين ، بل أفتوا بقتله زمن الفتنة .

ومن ذلك تضمنين الأجير المشترك ، وإفتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجه ، وإن أوفأها المعجل ؛ لفساد 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 بان تكون لسنة في الدور والحوانيت وأن تكون لثلاث سنين على الأكثر في الأراضى 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 مقالتهم .

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 الأراضى الزراعية المستأجرة ، أيجب على المستأجر ، أم على المؤجر ؟ فأبو حنيفة قال انه يجب على المؤجر ؛ لأن الزكاة ماثونة الملك ، وثمرته ، وملك الأرض هو للمؤجر ، لا للمستأجر ، وقال الصاحبان ان العشر على المستأجر ، لأن الزكاة تؤخذ من الزرع ، فتبوع مالك الزرع ، وهو المستأجر ، لا للمؤجر .

وقد وجد ابن عابدين أن تطبيق رأى أبي حنيفة الذي يرجحه المتقدمون يؤدي إلى ظلم أراضي الأوقاف ، وهي تشمل أكثر الأراضي المستأجرة في عهده ، ولنترك الكلمة له ، فهو يقول :

« وقعت هذه الحادثة في زماننا ، وتكرر السؤال عنها ، وملت فيها إلى الجواب بقول الإمامين ، لأنه قول مصحح أيضا لأنه يلزم على قول الإمام في زماننا حصول ضرر عظيم على جهة الأوقاف وغيرها ، لا يقول به أحد ، وذلك أنه جرت العادة في زماننا أن وكلاء مولانا السلطان نصره الله تعالى يأخذون العشر والخراج من المستأجرين ، وكذا جرت العادة أيضا أن حكام السياسة يأخذون الغرامات الواردة على الأراضي من المستأجرين أيضا ، وغالب القرى والمزارع أوقاف ، والمستأجر بسبب ما ذكرناه لا يستأجر الأرض إلا 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 يفتي صاحب العشر بأخذ عشر ما يخرج من جميع القرية من المتولى ؟ هذا شيء لا يقول به أحد ، فضلا عن امام الأئمة ، ومصباح الأمة أبي حنيفة النعمان رحمه الله ، بل الواجب أن ننظر إلى 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 ، لجريان العادة بأخذ العشر منها ، يتعين الافتاء بقول الامامين ، هذا هو الانصاف الذي لا يأتي لأحد فيه خلاف ، وأما فساد الاجارة باشتراط العشر والخراج على المستأجر ، بناء على قول الامام ، فهذا شيء آخر ... وإذا كان ذلك على المستأجر على قولهما لا يكون اشتراطه مفسدا ، لأنه مما يقتضيه عقد الاجارة ، على قولهما ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، (١) »

١٨٦ — سقنا ذلك النقل مع طوله ؛ لتعرف كيف استمد المتأخرون من

(١) رسائل ابن عابدين ج ٢ ص ١٤٣

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 الذي يتفق مع روح السياسة، والاقتصاد في ذلك العصر.

وإذا كان العرف له تلك المنزلة من الاجتهاد في غير المنصوص عليه، فلا بد أن يكون المفتي والحاكم عليهما بأحوال الناس خبيرا بشؤونهم، وعالما بالكتاب والسنة، وما استنبط من الاحكام تحت ظلها، حتى لا يتعرض للافتاء بأمر أقره العرف، وحرمه النص.

ولنتختم ذلك الجزء من البحث بكلمة نقلها ابن عابدين فيما يجب على الحاكم المفتي وهامى ذى :

« لا بد للحاكم من فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطى الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع.

وكذا المفتي الذي يقى بالعرف، لا بد له من معرفة الزمان وأحوال أهله، ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام، 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 الاسلامي 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، ويؤتمون بين القياس الظني، والعرف ما أمكنت الملائمة، فإن لم تكن الملائمة 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 صحوة النهار التاجر الذي يتولى العقود كاسبا رابحا ، حتى إذا صلى الغداة عكف على العلم دارسا ومذاكرا ، مفرعا الفروع ، أو مؤصلا الأصول ، وهو في فقهه المالى ، متأثر بفكره التجارى ، يفكر في العقود الاسلامية المتصلة بالتجارة تفكير التاجر الذى تمرس بها ، وعرف عرفها ، واستبان معاملات الناس فيها ، وواوم موامة 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 الخير الذى لا يلحق به أحد من أصحابه ، فقد روى كما نقلنا عن محمد بن الحسن انه قال : وكان 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 ، ويسلمون له ^(١) .

وليس الأخذ بالاستحسان وإحكام التخرج به ، والاستنباط عن طريقه ، إلا لادراكه لمصالح الناس ، وعلمه بطرق تعاملهم ، ومعرفة ما يقره الشارع الاسلامى وقدرته على استخراج العلل الخفية ، والأوصاف المناسبة ، وبناء الأحكام عليها ، ورد الأقيسة الظاهرة ، بتلك الأقيسة الخفية ، التى تؤثر فى اطراد الأحكام ، وقد تحفى 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 تتبعوا أصوله ، فقد قال سهل بن

(١) مناقب أبي حنيفة للموفق 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 يمضيها 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 سائغا 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 ، فانه يقدم القياس ، لأنه أوثق ، وفي 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 يعنى بمثل الثمن من غير زيادة ، والاشراك بيع بعينه بما يقابله من الثمن من غير ربح ، والوضيعة بيع بأقل من الثمن ، والسلم بيع دين بدين بأن يكون المبيع موصوفا معلوما مؤجلا ، ويسمى المبيع المسلم فيه ، ويسمى الثمن رأس المال

ولقد تلخ 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 ، مشيراً 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 علماً تتفق معه الجهالة التي تفضي إلى النزاع ، ولذا لا بد من معرفة الثمن الأصلي في المراجعة والتولية والاشراك ، وأن يكون الربح معلوماً في المراجعة ، ولا بد من معرفة رأس المال والمسلم فيه في السلم ، لأن الجهل بهذه الأمور ، قد يؤدي إلى 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 للذرائع الخصام

الأصل الثاني — تجنب الربا وشبهة الربا ، وهذا أصل عام في كل البياعات في الإسلام ، فإن الربا بسائر أنواعه أبغض التصرفات في العقود في الفقه الإسلام ، لشديدهمى 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 للذرائع

(١) المبسوط ج ١٢ ص ١١٠

(٢) المبسوط ج ١٢ ص ١٢٣

ومحافظة على الأموال أن تؤكل بالباطل ، ولأن أساس العقود المالية التساوى في نظر العقادين ، ونظر الشارع الاسلامى ، والربا فى نظره زيادة باطلة لا يقرها ، ولا يحترم القضاء العقود التى اشتملت عليها .

الأصل الثالث - أن العرف له حكمه فى هذه العقود ، حيث لا يكون نص ، فما يقره العرف يؤخذ به وما لا يقره العرف يترك ، فمثلا عند ذكر الثمن الأول فى المراجعة تصح إضافة ما جرى العرف بإضافته إلى الثمن ، ولا تصح إضافة ما لم يجرى العرف بإضافته ، فأجرة الصباغ والخياط فى الثياب تجوز إضافتها لجريان العرف بهذه الإضافة ، ويقول فى ذلك الكاسانى : « لا بأس أن يلحق برأس المال أجرة القصار والصباغ والغسال والفتال والخياط والسمسار والسكران ويبيع مراجعة وتولية على الكل ، للعرف ، لأن العادة فيما بين التجار أنهم يلحقون هذه المؤن برأس المال . ويعدونها منه ، وعرف المسلمون وعادتهم حجة مطلقة ، قال النبى صلى الله عليه وسلم : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، إلا أنه لا يقول عند البيع اشتريته بكذا ، ولسكن يقول قام على بكذا ، لأن الأول كذب والثانى صدق ، وأما أجرة الراعى والبيطار ، وما أنفق على نفسه ، فلا يلحق برأس المال ، ويبيع مراجعة وتولية على الثمن الأول الواجب بالعقد الأول لا غير ، لأن العادة ما جرت بين التجار بالحقاق هذه المؤن برأس المال ، والتعويل فى هذا الباب على العادة ، (١) .

الأصل الرابع - أن الأصل فى هذه العقود التجارية الأمانة ، فلئن كانت الأمانة أصلا فى كل عقد من العقود الإسلامية ، لأنها رأس الفضائل فى معاملات الإنسان ، مع الانسان - هى فى المراجعة والتولية وأخوانها أصلها الفقهى ، لأن المشتري ائتمن البائع فى إخباره عن الثمن الأول من غير بينة ولا يمين ، فتجب صيانتها عن الخيانة ، والتهمة ، ويقول فى ذلك الكاسانى : « التجرز عن ذلك كله واجب ما أمكن قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله ورسوله ،

(١) ملخص من البدائع ج ٥ ص ٢٢٣

وتخونوا أماناتكم ، وأنتم تعلمون ، 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 نزعة الدينية وتجرجه ، وتتفق مع خبرته في الأسواق
وتتفق مع أصوله العامة .

ولنتجه إلى دراسة اجمالية لهذه العقود ، ولا نقصد بالدراسة ذكر أحكامها
لمجرد بيانها ، ولكن نرى من ذكرها إلى إعطاء 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 ، وصرف وسلم ، لأنه إما يبيع عين بثمان ، وهو المطلق . أو قلبه ،
وهو السلم ، أو ثمن بثمان فصرف ، أو عين بعين فالمقايضة » (٢)

فالسلم على هذا التقسيم حقيقته أن يكون يبيع دين بعين ، أو هو يبيع 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 ، فلا شك أن السلم
كان معروفا فيها ، إذ مؤداه أن يدفع الشخص ثمن بضاعة ويعرفها بوصفها .
ويبين مكان الاستيفاء وزمانه ، ثم يترقب وجودها بعد ذلك .

ولقد كانت التجارة قبل الإسلام بين الشرق والغرب في البر لا في البحر .

(١) البدائع ج ٢ ص ٢٢٥

(٢) فتح القدير ج ٥ ص ٢٢٣

(٣) المبسوط ج ١٢ ص ١٢٤ ، وقد انتقد ذلك التعريف ابن الهمام بأنه يدخل فيه البيع المطلق إذا

تأجل الثمن ، لأنه أخذ عاجل بآجل ، والأولى أن يقال يبيع آجل بعاجل ، لأن المميز للسلم هو تأجيل المبيع

وكانت بلاد العرب ، واقعة بين الفرس والروم ، فكانت التجارة بينهما 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 حبل التجارة بين هذين الاقليمين ، كانوا ينقلون بضائع الرومان الى اليمن ، ومنها تنتقل الى فارس ، وينقلون بضائع فارس الى الشام ، ومنها الى الرومان ، ولذلك كانت رحلتان احدهما الى الشام صيفا ، وثانيتها الى اليمن شتاء ، وهذا ما أشار الله تعالى اليه فى قوله جل وعز « لا يلاف قريش ايلافهم 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 الى 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 والتمر 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 ، فيربحه المشتري ، والبائع قد يكون له حاجة فى

(١) يسلفون أى يعقدون عقد سلم ، وعقد السلم عقد السلف ، فالسلف والسلم اسمان لهذا العقد

الحال إلى المال، وقدرة في المآل على المبيع، فتندفع حاجته الحالية إلى قدرته المالية،^(١) ولقد كانت كثرة عقود السلم داعية لضرورة ضبط أبوابها، ووضع القيود المانعة للخلاف بين العاقدين، والمنظمة للتعامل بذلك العقد الضروري للنظام التجاري، ونقل البضائع من بلد إلى بلد، ومن إقليم إلى إقليم وانتفاع كل إقليم بخيرات الأقاليم الأخرى.

لعل أول فقه نظم ذلك العقد، وضبط أحكامه، وقيد بالقيود الضابطة للعاقدين هو فقه أهل العراق؛ لاتساع نطاق التجارة بالعراق، فقد كانت تغد 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 الفقهي، ولم يكن ذلك بالحجاز، لأن الحجاز بعد أن انتقلت منه حاضرة الخلافة إلى الشام أولاً، ثم العراق ثانياً، قل شأنه من ناحية التجارة والاقتصاد، فلم يكن به تلك المادة التي تمد الفقيه، وتفقق ذهنه في تلك الناحية وهي التجارة المتعددة المتشعبة، المتسعة في آفاقها، فكان لا بد أن يكون الفقه العراقي في هذا الناحية أسبق من الفقه الحجازي.

١٩٣ — جاء أبو حنيفة في تلك السوق الرائجة المأججة بشتى البضائع، وشتى المعاملات، ومختلف البيوع، وقد اختبر التجارة وغشى الأسواق، وعرف ما يجري فيها، وما يثير النزاع، وما يدفعه، وما بقي منه في الحاضر والقابل، ولقد كان دفع النزاع هو الأساس الذي سارت عليه أحكام ذلك العقد، وذلك لأن النزاع في ذاته مما تحاربه الشريعة الإسلامية وتدفعه، وكل جهالة تؤدي إليه أو يحتمل أن تؤدي إليه يجب دفعها، والعمل على كشفها، وقد كانت عقود السلم مما يحتاط للنزاع فيها، لأن العلاقة بين العاقدين لا تنتهي بمجرد الإيجاب والقبول

(١) فتح القدير الجزء الخامس ص ٣٢٤

بل تستمر العلاقة إلى أن يستمر التسليم ، وفي أجل التسليم ومكانه ، وصفات المال المسلم فيه ، وغير ذلك مشار نزاع ، إذا لم تعرف تعريفا كاملا . وقد عاين ذلك أبو حنيفة في الأسواق ورآه بين التجار ، فحاول في فقهه أن يسد ذرائع ذلك الخلاف ، ويدفع أسبابه ، ويغلق أبوابه .

١٩٤ — ولقد اشترط في رفع الجهالة المفضية إلى النزاع إعلام ستة أمور في المسلم فيه هي (١) اعلام الجنس (٢) و اعلام النوع ان كان المسلم فيه مما يختلف فيه النوع (٣) و اعلام القدر (٤) و اعلام الصفة (٥) و اعلام الأجل (٦) و اعلام المكان الذي يوفيه فيه ، ويشترط أبو حنيفة لكي يستيقن العاقدان من امكان الوفاء أن يكون المسلم فيه موجودا 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 . ومنعا لأسبابها .

ولا شك أن جهالة النوع فيها افضاء للنزاعة ، إذ المشتري مطالب بأعلى مراتب النوع جودة والبائع ، لا يقدم إلا أقل الرتب ، فكانت جهالة الجنس والنوع والصفة والقدر مفضية إلى النزاع لا محالة .

ولقد ذكر السرخسي في 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 التي تكال أو توزن أو من العدديات المتقاربة . وذلك لأن العلم النافي للجهالة المفضية إلى النزاع هو العلم الضابط للقدر والصفة ، وذلك يتحقق في 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 نفي مثل هذه الجهالة لامتنع عقد السلم ، إذ يتعذر نفي ذلك التفاوت ولا يكون منعه ، إلا بشراء الشيء المعايين 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 الآحاد فيه تفاوتاً فاحشاً ، وذلك بأن يكون مكيلاً أو موزوناً ، أو عددياً لا تتفاوت آحاده تفاوتاً يعتد به التجار ، وبعض المذروعات كالثياب . والعددي المتفاوت هو العددي^(١) الذي تتفاوت آحاده في القيمة تفاوتاً يعتد به التجار ، كالبطيخ ونحوه ، والعددي المتقارب هو العددي الذي لا تتفاوت آحاده 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 آحاده 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 ، كافي 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 كسائر أنواع البيض يمكن تعريفه بالعدد في السلم .

(٣) فتح القدير ج ٣ ص ٣٢٦٥

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 ، فافق تحت سلطان ذلك الاختبار بأن الأحاد فيها متفاوتة ؛ لأن قيمتها في قشرها عند من يأخذونها للزينة ، وحلية المسكن . (١)

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 ، (٢)

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 (٣) 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 ، واشترط الخلو من العظم يدفع الجهالة الأولى ، ولا يدفع الجهالة الثانية .

(١) البدائع ج ٥ ص ٢٠٨

(٢) المبسوط ج ١٢ ص ١٢٧ ، وتبعه الكاساني 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 تؤدى إليه من التقاطع بين الناس ، فوجب العمل على دفعها ، والابتعاد عن كل عقد يؤدى إليها ، (وثانيهما) أن خبرته التجارية أدته إلى معرفة مطالب الناس فى هذا النوع من التجاره ، 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 ، وحجتهم 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 ان التمر يخالطه النوى ، وهو ليس بمقصود ، فيجوز السلم فيه . وترى من هذا الاستدلال أن الصاحبين يتجهان الى النظر ، ويكثران من المقاييس والتشبيهات ، وأبو حنيفة لا يتجه الى المقاييس ، لأنها لا تغنيه شيئا عما يرى من مقاصد الناس وأغراضهم ، ومثارات 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 المسكيلات والموزونات والعديدات المتقاربه ، والمذروعات لا يصح السلم فيها بمقتضى القياس ، وذلك لأن المذروعات لاتعد من الأموال المثلية ، إذ أن التبعض يضرها ، فالأحاد فيها تختلف قيمتها باختلاف مقدار المجموع الذى هى جزء منه ، فالفدان تختلف قيمته فى ضمن عشرة أقدنة 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 المذروعات 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
إذا 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 ، فإذا كان
بيان الجنس والنوع والطول والعرض لا يكفي لضبط المسلم فيه ، وكان يبان
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 ، فإذا اشترط المشتري في المسلم فيه من الثياب أن يكون
جيدا ، ثم اختلفا فيه عند التسليم ، فقال المشتري ليس بجيد ، فقد قال أبو 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 إلى معرفة قيمة المستهلك ، ولقد
قال في ذلك السرخسي : « الأصل في ذلك قوله تعالى . فاسألوا أهل الذكـر

إن كنتم لاتعلمون ، فإن اجتمعا 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 ، لاليتين 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 ما تثبت بأرض هراة ، حتى إن الثابت في موضع آخر لا ينسب إلى هراة ، وإن كان بتلك الصفة ، فكان هذا تعييننا منه للمكان ولذلك يتوهم انقطاعه ،^(٤) .

وترى من هذا أن الفقه الحنفى في الثياب يعتبر النسبة إلى المدن ، لبيان الخواص في الصناعة ، لالبيان 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 أداءه .

(ثانيهما) أن قدرة البائع على تسليم المبيع شرط لصحة كل البيوع ، فيجب أن تستمر هذه القدرة ثابتة مادام الوفاء واجبا ، وإذا كان الوفاء محتمل الوجود 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 لانشائها.

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 لابد من وجوده وقت العقد ، وأن يستمر ذلك الوجود إلى وقت التسليم ، الذي هو الأساس في القدرة .

(١) المبسوط الجزء الثاني عشر ص ١٣٥

(٢) البدائع الجزء الخامس ص ٢١١

٢٠٠ — وهذا النظر الذي نظره أبو حنيفة في اشتراط وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت التسليم هو نظر التاجر الذي يريد أن يبعد بالتجارة عن كل مواطن الغرر، ومضان العجز بحيث يكون العاقد قادراً على الوفاء، حيثما لزم وفي الوقت الذي تعين للايفاء، فإذا لم يكن على يقين بوجوده وقت ذلك الوفاء، لم يستيقن بتحقق القدرة، وقت التسليم، فلما يتم ذلك الاستيثاق اشترط هذه القدرة من وقت العقد، ليكون البعد عن الغرر، والعجز.

وهكذا تجد أبا حنيفة في كل مسالكة التجارية، يحرص على أمرين: الأمانة من كل نواحيها، والابتعاد عن الغرر، وتجنب كل مظانه.

ومع أن الحرص على البعد عن كل غرر في العقد قد دفع أبا حنيفة إلى ذلك الشرط، لكي يتم تنفيذ العقد في إبانه قد تساهل في وجوده بعد وقت التسليم ولو لم يتم التسليم، حتى انقطع عن أيدي الناس، فإنه في 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 التغرير بإمكان استيفاء كل أحكامه في 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 وألجأه، فقد اشترط في السلم أن يعين العاقدان عند انشائه مكان تسليم المسلم فيه، إذا كان له حمل ومؤنة، وخالفه في ذلك أصحابه، إذ لم يشترط ذلك واعتبرا مكان العقد هو مكان التسليم إذا لم يذكر في العقد مكان للتسليم.

(١) الكتاب المذكور، وقد خالف في ذلك زفر وقال يبطل العقد إذا انقطع ويسرد رأس المال. لأن الانقطاع من أيدي الناس فيه عجز عن أدائه، فيبطل العقد كما يبطل إذا هلك المبيع في 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 بيان 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 مفسد 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 البديلين 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 للمسلم 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 العمد ، 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 : « أرأيت لو عقدا عقد السلم فى السفينة فى لجة البحر أكان يتعين موضع العقد للتسليم عند حلول الأجل ، ^(١) وهكذا ترى أبا حنيفة تنهى 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 معيننا بنفسه ، ولو كان كذلك ماجاز تغييره بالشرط ، إذ يكون ذلك مخالفة لمقتضى العقد ، ولكن جاز التغيير بالشرط بالاتفاق ، فدل ذلك على أن العقد بذاته لا يعين مكانا ، 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 ، لا ثبات 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 البدلين غير ثابتة فى هذا العقد الاستثنائى بالنسبة للتسليم ، إذ هو قائم على تأجيل تسليم أحد البدلين ، وتعجيل الآخر لفائدة يجنيها 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 ، وهى العاد ثم يعاضدها بأقيسة تقويها ، وتدعمها ، وتكون أساسها الفقهي ، بينما صاحباه اللذان استمسكا برأيه الأول قد اتجها اتجاها نظريا .

٢٠٢ — هذا الخلاف بين الامام وصاحبيه في الحال التى يكون فيها المسلم فيه ماله حمل ومؤنة . أما إذا كان مما ليس له حمل ومؤنة ، فقد اتفق الأمام وصاحباه 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 العملى ، فهو يرى أن التسليم يكون حيثما كان ، ولو بين العاقدان مكانا ، لأن الشرط لا فائدة فيه عنده ، فهو فى حكم اللغو ، والعقد لم يعين مكانا ، لأن تعيين مكان للالتزام ، حيث تكون الفائدة فى التعيين ، ولقد قال فى ذلك السرخسى : « ان الشرط غير المفيد لا يكون معتبرا ، والمالية فيما لا حمل له ومؤنة لا تختلف باختلاف الأماكن ، إنما تختلف لعزّة الوجود ، أو كثرة الوجود فأما فيما له حمل ومؤنة فتختلف ماليته باختلاف المكان ، فان الخنطة أو الحطب موجود فى المصر والسواد^(١) جميعا ، ثم يشتري فى المصر بأكثر مما يشتري فى السود ، وما كان كذلك إلا لاختلاف المكان . »

وهكذا ترى فى فقه أبي حنيفة خبرة التاجر فيما يتعلق بمكان الايفاء ، إذا كان له حمل^(٢) ومؤنه أو لم يكن ، فهو يستمد آراءه من أمور عملية ، وخبرة بالأسواق وعلم بشؤونها .

(١) المراد بالسواد هو ما نسميه فى عرفنا فى مصر القرى أو الريف ، والمصر المدن . وقد فرض السرخسى كما رأيت أن ماله حمل له ولا مؤنه لا تختلف فيه المالية باختلاف المكان ، بل الاختلاف فيها لعزّة الوجود ولكثرتة ولكن ألا يكون اشتراط التسليم فى مكان معين لا لاختلاف المالية بالأمكنة ، إنما لرفع خطر الطريق ، ويكون الشرط فيه فائدة ،

(٢) الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه بالنسبة لتعيين المكان فيما له حمل ومؤنه يجرى فى 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 معينا بالتعيين ، وذلك عند أبي حنيفة ، ووافقه في هذا سفيان الثوري ، وخالفه صاحباؤه ، وهكذا نرى أبا حنيفة يسير على وفق منطقته ، وهو التعريف ببديء 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 ، ولنوضح بعض التوضيح وجهة نظر كلا الفريقين ، ونوجه رأيه .

حجة الصحابيين أن الحاجة إلى معرفة رأس المال ، إنما هو لدفع الجهالة المفضية إلى النزاع ، وإن هذه الجهالة مدفوعة بالتعيين بالإشارة ، فلا حاجة إلى تعريف وراها ، 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 الصحابيين أما نظر أبي حنيفة ، فهو أن جهالة قدر المثلي قد تفضي 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

— (أحدها) 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 سواه .

إلى الباقي من غير استحقاق ، وعلى ذلك لا يعرف مقدار ما يعادله من المسلم فيه حتى يجب أداءه ، فجهالة القدر قد تفضي إلى جهالة المسلم فيه كما رأيت ، وهي مفسدة لعقد السلم مفضية إلى النزاع .

وترى من هذا أن نظر أبي حنيفة مع دقته ينحو نحو عمليا ، ولعل ما يقوله بما رآه وعائنه ، أو يكون ما رآه وعائنه قد وجهه إليه ، وجعله يتجه ذلك الاتجاه .

٢٠٤ — وقد انبنى على ذلك الخلاف خلاف بينهما في مسائل أخرى تتصل

بذلك :

١ — منها الحال التي يكون فيها رأس المال مقابلا بنوعين من المسلم فيه ، بأن يكون رأس المال مثلا مائة جنية ويكون المسلم فيه نوعين من القطن ، فإن أبا حنيفة يشترط أن يبين مقدار رأس المال لكل نوع منهما ، والصاحبان لا يشترطان ذلك اكتفاء بالتعريف الاجمالي والقبض .

٢ — ومنها . إذا كان رأس المال نوعين مختلفين ، والمسلم فيه واحدا ، كان يكون رأس المال دنانير ودراهم ، والمسلم قطنان من نوع واحد عرف تمام التعريف ، فانه في هذه الصورة يرى أبو حنيفة أن العقد فاسد ، ويرى الصاحبان أن العقد صحيح ويقول صاحب البدائع في بيان بناء الخلاف في 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 ، فجهالته لا تكون ضارة ، (١)

(١) البدائع الجزء الخامس من ٢٠٢ .

٢٠٥ — هذا ومن المقرر عند أبي حنيفة وصاحبيه أن عقد السلم يبطل (١) إذا انتهى المجلس ، ولم يقبض المسلم إليه رأس المال ، وذلك لأن المسلم فيه دين ، فإذا لم يقبض الثمن في المجلس كان ديناً بدين ، وذلك لا يجوز . ولقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالئ بالكالئ ، 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 في كيل معلوم . كما روى من أسلم فليسلم في كيل معلوم ، والسلم ينبئ عن التسليم ، والسلف (٢) ينبئ عن التقدم . فكانت حقيقة ذلك العقد الشرعية والعرفية تقتضى لا محالة تسليم رأس المال .

ولقد وافق أبا حنيفة في ذلك النظر الشافعي وأحمد من بعد ، وارتضى مالك أيضاً أصل الفكرة ، ولذلك لم يجز تأجيل رأس المال بشرط في العقد ، ولكنه لا يبطله ، لتأخر القبض يوماً أو يومين على سبيل النسيئة ، فهو لا يشترط القبض في المجلس لبقاء العقد صحيحاً ، كما أنه لا يجيز التأجيل أيضاً .

ويقول السرخسي في تقرير مذهب مالك رضي الله عنه : « وقال مالك يجوز وإن لم يقبض رأس المال يوماً أو يومين ، بعد ألا يكون مؤجلاً ، بمنزلة الثمن في البيع ، فإنه لا يشترط قبضه في 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 في المجلس لكيلا يبطل العقد ، سواء أ كان ديناً أم عيناً ، 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 في المجلس ، ولم نقل أن القبض شرط صحة ، لأن العقد يتقيد صحيحاً من أول الأمر .

(٢) البدائع .

(٣) المبسوط الجزء الثاني عشر ص ١١٤٤ .

قبضه في المجلس لأن ضرورة القبض لكيلا يكون العقد ديناً بدين ، وليس هنا دين بدين ، بل دين بعين ، ولأن التعيين وتمام العقد على أساسه جعل الملكية في رأس المال تنتقل إلى المسلم إليه بمجرد العقد ، فلا حاجة إلى القبض لتعيين حقه ، إذ حقه قد آل إليه ، من غير حاجة إلى أمر زائد .

هذا هو القياس ، ولكنهم استحسنوا 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 ، فالحق 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 يجوزون اشتراط خيار الشرط لأحد العاقدين ، لأنه يمنع تمام القبض إذ القبض لا يتم إلا إذا كان بناء على الملك الذي يثبته 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 افتراقاً 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

(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 الموازنة بينها وبين أحكام الدين الاسلامي 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 الاسلامي .

وقبل أن نخوض في ذلك نتجه إلى تعريف هذه العقود ، وبيانها ، ليسكون القارئ متصورا 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 ضروري
لصحة العقد ، فإذا قال بعتك مراجعة بزيادة قدرها كذا ، أو تولية ، أو وضعية بنقص
قدره كذا من غير أن يبين الثمن الأول ، فالباع فاسد ، ولسكنه فساد قابل للزوال ،
إن علم الثمن في المجلس ، فإن لم يعلم الثمن ، حتى تفرق المجلس ، فقد تقرر الفساد ،
ولا ينقلب من بعد صححها ، لتقرر الفساد ، وإن بين الثمن في المجلس ، فللمشتري
أن يختار إمضاء البيع ، وبذلك ينقلب العقد صححها ، أو يختار الفسخ ، فيبطل ؛
وإنما كان له الخيار ، لأنه قد حدث خلل في 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 شيء بثمان يسير ، ولا يرضى بشرائه بثمان
كثير ، فلا يكمل الرضا إلا بمعرفة الثمن . فإذا لم يعرف كان الخلل في الرضا ،
واختلال الرضا يوجب الخيار .

٢١٠- ولكي تكون المائلة كاملة بين الثمن الأول والثاني مع الزيادة أو النقص
أو عدمهما ، يوجب أبو حنيفة ، ويوافقه أصحابه على ذلك - أن يكون الثمن الأول
مثليا أي مما له مثل في الأسواق ، ولا يكون قيميا ، أو لا مثل له في الأسواق ؛
وذلك لأن تقدير الثمن الثاني مبني على تقدير الثمن الأول ، فلا بد أن يتوحد الجنس
والنوع والصفة ، وأن يكون التقدير بمقاييس ثابتة لا يدخلها الحدس والظن ،
ولا يتوافر ذلك إلا في المثليات .

أما القيميات ، فلا يمكن ضبطها بمقاييس ثابتة لا يدخلها الحدس والتخمين ،
فإذا كان معلوم الجنس والنوع والصفة والقدر ، أمكن أن يكون الثمن الثاني 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 ، لامثالة فى القدر فقط ، والاتحاد أولى بالجواز من الماثالة 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 قطعاً من غير ظن ، والنقص قد علم أنه نقص قطعاً من غير ظن . وذلك لأن الزيادة فى المراجعة ، والنقص فى الوضعية يجب أن يكون كلاهما معلوماً من غير حدس وتخمين .

٢١١— وكل ما أنفقه البائع على المبيع فى سبيل نمائه ، أو الوصول إليه يضاف إلى الثمن ، ويعتبر منه ، فيضاف إليه (إذا كان المبيع ثوباً) أجرة القصار والخياط ، والسمسار ، وإذا كان المبيع من النعم يضاف إليه أجرة السائق ، والعلف وغير ذلك مما به نماؤه وبقاؤه ، وفى الجملة كل ما جرى العرف باضافته إلى رأس المال يعد منه ، وما لم 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 أجرة 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 ، فما جرى 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... .
ولسكنه 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 الخلاف يجرى في حط الثمن، فإذا 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. . . .
وحجتهما في ذلك، أن الثمن لا يستحق بالعقد إلا عوضا، والمبيع كله صار مملوكا للمشتري بالعقد الأول، فيبقى ملكه ما بقي 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 وابقاء، فيملكان التصرف فيه بالتغيير من وصف إلى وصف، لأن التصرف في صفة الشيء أهون من التصرف في أصله، فإذا كانا باتفاقهما يملكان التصرف في أصل العقد ففي صفته 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، فإذا 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 مبنيًا على الثمن الأول، وأنه لا بد من ذكره، والتعريف به تعريفا كاملا فالرضا فيها مرتبط كل الارتباط به، فإذا 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 أبهم كان لذلك أثره في لزوم العقد في حدود قد اختلف الفقهاء بشأنها.

ولنذكر ذلك ببعض التفصيل :

إذا كان الثمن الأول نسيئة ، ولم يبين عند عقد المراجعة ، ثم تبين أنه كان نسيئة ، فقد قال أبو حنيفة إن المشتري مراجعة أو توليه له الخيار به ان شاء أمضى العقد ، وان شاء فسخه ؛ لأن عقد المراجعة أو التولية مبني على الأمانة ، إذ المشتري فيهما قد اعتمد على البائع في خبرته ، ووثق بأمانته ؛ فكان من اللازم صيانته عن الخيانة ؛ وصارت كأنها شرط ضمنى ، فقواتها يوجب الخيار ، كفوات السلامة عن العيب . وإنما كان من الضروري بيان أنه نسيئة ، ويعتبر الإبهام في العقد خيانة ، توجب الخيار ، إذ لم يبين ، لأن البيع بالنسيئة 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 ؛ ليكون 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 الخطيئة ، وتسامح أحد العاقدين عن بعض حقه فضا للنزاع ، وإنهاء للخصومة ، فكان حقا على البائع أن يبين أن الثمن كان بدل صلح أو مصالحا عنه ، لتنتفي كل شبهة ؛ إذ العقد مبني على الأمانة ، كما قلنا ، وكل عقد مبني 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 الذي اتفقا عليه ، أو فسخه ، وفي التولية يحط الثمن إلى القدر الذي 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 ، تدينث الحيانة 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 ، أخذاً 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 يرجح قط ، والمرابحة تقتضى وجود ربح مطلقاً ، فيجب إذا ظهرت الخيانة أن يعمل على تحقيق مدلول لفظ التولية أو لفظ المرابحة ، فإذا تحقق مدلولها ، وتحقق عند ذلك غرض المشتري أمضى العقد ، وإن لم يتحقق غرض المشتري الذى كان مطلبه من العقد ثبت الخيار .

ثانيهما — أنه إذا ظهرت خيانة في المرابحة 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 المرابحة والتولية ، فإن الخيانة إذا ظهرت في التولية أخرجت العقد عن حقيقته ، وما تدل عليه عبارته ، فوجب لىكي 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 رضى 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 ملاقات آثارها بجعلها في الدائرة المشروعة لا تعدوها ، وكان الدواء فيها على قدر الداء لا يعدوه .

٢١٥ — ولم ترى آراء أبي حنيفة في هذا الباب من أبواب الفقه فسكر التاجر الذي تمس بالسوق ، وخالط الناس ، وعرف ألوانهم فقط ، بل ترى مع ذلك التاجر الأمين المبالغ في أمانته إلى درجة تجاوزت الحد الذي تعارفه الناس في الأمانة فاذا 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 عجوز بأن يبيعه بما قام عليه ، فاذا استنكرت ذلك بين لها أنه اشتراه وآخر بعشرين دينارا ،

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 ، فإنه 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 ، فإنه 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 مبنيًا 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 ، فشبها 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 ما بقى هو رأس المال ، ولا يكون ربح إلا ما ذكر في العقد الأخير .

٢١٦ - وهكذا ترى أبا حنيفة يسير في تفكيكه 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 ما سقتناه 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 يقيد بها

٢١٧ - كان أبو حنيفة رجلاً حراً يقدر الحرية في غيره ، كما يريد لها لنفسه ،

ولذلك كان في فقهه حرصاً على أن يحترم ارادة الإنسان في تصرفاته مادام عاقلاً ، فهو لا يسمح لأحد أن يتدخل في تصرفات العاقل الخاصة به ، فليس للجماعة ، ولا لولي الأمر الذي يمثلها أن يتدخل في شؤون الآحاد الخاصة ، مادام لم يوجد أمر ديني قد انتهك ، ولا حرمان قد أبيضت ؛ إذ تكون حينئذ الحسبة الدينية موجبة للتدخل لحفظ النظام العام ، لا لحمل 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 لوليها عليها من سلطان ، وانفرد من بين الأئمة الأربعة بذلك ، ووجدناه يمنع الحجر على السفیه ، وذی الغفلة ، وعلى المدین 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 ، وهي 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 المرأة من الأهلية ، سواء أ كانت أهلية وجوب أم أهلية أداء ما تعطيه الرجل ، فهما فيها سواء ، فيثبت 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 بميزة 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 يقرر جمهورهم أنها ليست لها الحرية المطلقة في الزواج ، وان عبارتها لا تصلح لانشائه ، فهي إذا كانت بالغة عاقلة رشيدة لا يفرض عليها زوج ، وليست مسلوبة 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 يعضلوا فيمنعوها من الزوج الكفء الذي ترضيه ، فإن أساءوا وامتنعوا عن زواجها من الكف ، 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 أثمت ؛ وكلامها نافذ ؛ لأنه في حدود سلطاتها .

٢٢٠ — ولم يكن ذلك الرأي الذي ارتآه أبو حنيفة بدعا في الشرع الإسلامي ولا خروجا عن سننه ، بل أنه مستند من الكتاب والسنة والقياس ، وإن كان

يوافق ذلك المزرع الحر في ذلك الفقيه الحر ، ولنذكر 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 يجد من سلطانه في شأن نفسه إلا أن يمتد تصرفه إلى غيره بضرر يناله ، ومنع انعقاد النكاح إلا بعبارة الأولياء ، ولاية تثبت من غير ضرورة إليها ، وتتنافى مع حرية البالغ العاقل من غير حاجة ماسة ، ولا يحتاج 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 ، فثبتت كاملة بالنسبة لزواجها ، ولا فرق بين الأمرين ، ومناطق كمال الولاية واحد فيهما ، لأن مناطق كمال الولاية البلوغ مع الرشد ، وقد ثبت كمالها في المال فثبتت في الزواج أيضاً .

ومن جهة ثالثة قد ثبت للفتى بمجرد بلوغه عاقلاً ولاية عقد زواجه بنفسه ، فثبتت 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 يتعيرون 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 للمحافظة على حقهم ، ولا يصح أن يتجاوز ذلك إلى حد التصديق 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 : « فإن طلقها فلا تحل له ، حتى تنكح زوجا غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهم ما أن يتراجعا ان ظنا أن يقبها حدود الله » ، ففي هذه الآية الكريمة أضاف الله سبحانه وتعالى النكاح إليها ، وهو حدث ، والحدث يضاف إلى فاعله ، فاضافته إليها دليل على اعتبار الشارع للعبارات 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 ما صدر 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 وانها له ، ولا ينهى تحريم الشارع إلا أمر يعتبره الشارع مزبلا لذلك التحريم ، وذلك لا يكون إلا إذا اعتبر الشارع النكاح الصادر عنها المضاف إليها شرعيا 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 الأكفاء لأن الآية فيها نهى للأولياء عن منعها من الزواج بالأكفاء ، إذ فيها نهى عن العضل ، وهو التضيق الظالم ، وذلك يكون بمنعها من زواج الكفاء ، والنهي 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 الأكفاء .

ج - ولقد ورد أيضا من الأحاديث الشريفة ما يعد سناداً لمذهب أبي حنيفة في حرية المرأة في الزواج من الأكفاء ، 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 يناقى 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 بيته 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 ، فباعتبار أن آثاره ترجع إليها ، وإلى زوجها ، ولا ترجع أحكامه إلى الأولياء . وأما الإنكاح ، وهو أحداث عقد النكاح فقد أضيف في هذه الآية ومثلاتها 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 متعلقا بتزويج المشركين من نساء مسلمات لم يجعل الخطاب للنساء ، بل لأولياهن بنهيهم عن الانكاح بأن يعقدوا للنساء اللاتى في ولايتهن عقداً على مشرك ، وفي كل هذا كانت إضافة الصيغة للرجل ، مع أنها كانت تتعلق بالمرأة ، ولا تتعلق بغيرها ، فإذا 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 ، فنكاحها باطل ، باطل ، باطل ، وإن دخل بها فلمهر لها بما أصاب منها ، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من الأولى له ، أخرجه الترمذى ، وقال فيه حديث حسن ، ولقد جاء فيها 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 خزيًا ، وإما أن يفيد شرفاً ، فأسرة المرأة ينقصها أن تتزوج من خسيس ، والرجل لا ينقصه ولا ينقص أسرته أن يتزوج من الحسيسة ، لأن عقد النكاح بيده ، لذلك كان لابد من اشتراك أولياء المرأة معها فى الرأى ، ولا يصح أن تنفرد دونهم ، لأن عقبى الزواج لا تعود عليها وحدها ، بل تعدى إليهم ، إما بالاطمئنان ، وإما بالعار . ثم ان معرفة أحوال الرجال ، ومكنون 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 تقرر 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 غراريتها وسذاجتها أو الرغبة الجارحة إلى أن ترى حسناً ما ليس بالحسن وكفتاً من ليس بالكفء ، فسكان 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 ممن 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 ، وتعتبر به ، فكان من حق الأسرة أن تتدخل لمنعها ، وجعل الأمر في ذلك للولي العاصب القريب ، فان رضی قبل الزواج تم ولزم ، وإن لم يرض قبل الزواج فسد .
وإن زوجت نفسها بكفء وبأقل من مهر المثل ، كان للولي العاصب الاعتراض على الزواج ، ليتم المهر إلى مهر المثل ، أو يفسخ للزوج ، 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 سفيا ، 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 لغيره ولا أن يبيع ، ولا أن يشتري . أما أبو حنيفة فقد روى عنه في ذلك روايتان : إحداهما أن ماله لا يسلم اليه ، ولكن عقوده ، وكل تصرفاته القولية صحيحة كتصرفات غيره من العقلاء لأن أهليته تكمل بمجرد البلوغ عنده ، ومنع المال لسببها يتمكّن كل التمسك من انفاق المال وضياعه ، ولأن المنع تأديب وزجر .
الرواية الثانية أن الشخص إذا بلغ سفيا استمر الحجر عليه ، فيمنع من ماله ولا تنفذ تصرفاته فيه ، وتلك هي الرواية الراجحة .

(الموضع الثاني) أن جمهور العلماء يقررون أن الشخص إذا بلغ سفيا استمر الحجر عليه ، حتى يرشد ، فما لم يرشد 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 إحداهما فالحجر مستمر ، لبقاء علته ودواعيه .

وقال أبو حنيفة إن الشخص إذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله ،

ولو كان سفيا ، 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 احتمال أن يكون جدا ، فانا استحي أن أحجر عليه . »

والأصل عند أبي حنيفة أن الشخص متى بلغ عاقلا كملت أهليته ، ولكن إن بلغ سفيا لا يسلم إليه ماله خشية أن يكون ذلك السفه بفعل الصبا ، وغرارة الشباب الباطل ، فنع من ماله تأديبا وتربية ، وبعد الخامسة والعشرين لاموضع للتربية ، فليسلم إليه ماله ، وليذق نتائج تصرفاته ان خيرا أو خيرا ، وان شرا 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 ، فإذا كان الفتى سفيا 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 ، لانقضاء في تصرفاته مطلقا ، بيد أنه ان بلغ سفيا 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 سنداً له من مصادر الشرع الشريف ، كما نذكر حجة الجمهور ، وليتأمل القارئ وجهه 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 مسئولاً » 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 ، مأمور 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 تخصيصاً لعموم القرآن الكريم بغير نصوص صريحة قاطعة في دلالتها وثبوتها . ولم يقر من النصوص القرآنية والأحاديث المشهورة ما يصلح مخصصاً 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 رجلاً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبتاع ، وفي عقده ضعف ، فأتى أهله نبي الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا يا نبي 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 يخدم
في البيع ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم له : إذا بايعت فقل لاخلافه .
فدل هذا على أن الرجل الذي يغبن في البياعات ، وهو من نوع السفهاء وذوى
الغفلة بلا ريب لا يمنع من التصرف في 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 ، ويسترشد 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 .

— وأما دليل ذلك من الرأى ، فمن وجهين .

أحدهما — أن الشخص يلوغُه عاقلا سفيها أو غير سفيه قد بلغ حد الانسانية
المستقلة ، والشخصية المنفردة بشئونها ، فأى منع له من التصرفات أذى لانسانيته
واهذار لأدميته ، ومن الكرامة التي يستحقها الانسان بمقتضى هذه الانسانية أن
يكون مستقلا في أمواله وادارتها ، ينال الخير من تصرفاته الحسنة ، ويتحمل مغبة
تصرفاته السيئة ، ولا يصح لأحد أن يقول إن من مصلحته الحجر عليه ، فأرى
الحجر في ذاته أذى لا يعد له أى أذى ، إذ لا شئ آلم للحر من إهدار أقواله .

ولا يصح لأحد أن يقول إن مصلحة الجماعة في الحجر على السفهاء حجرا ماليا
لأن مصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال إلى الأيدي التي تحسن استغلالها ، بدل أن
تبقى على ذمة من لا يحسنون القيام عليها ، ويقام غيرهم لحراستها . ان من مصلحة
الجماعة أن تنتقل الأموال من الأيدي الحاملة إلى الأيدي العاملة ، لكي 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 ، فنع السفهاء والحجر عليهم ليس فيه إذن مصلحة للناس ، ولا مصلحة للسفهاء ، إذ هو أذى لانسانيتهم ، وإذا كان أبو حنيفة قد استجيب أن يحجر 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 ، فإذا 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 للمنع ، وانه لمن الغرابة أن ينفذ عقد زواجه ، ولا ينفذ عقد اجارته لخانوت 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 ، واقتصر 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 تؤتوا 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 ، فليملل وليه بالعدل ، فدللت 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 ، وتأييد هذا المعنى بالآية الثانية ، لأنها فرضت أن للسفيه وليا هو الذي يتولى إنشاء صيغة عقد المدايئة ، واملاء الكتابة ، ولو كان للسفيه أن يتولى العقود ، وينشئ التصرفات المالية ما كان له ولي يتولى عنه ، وما أمر الله وليه أن يتولى الاملاء عنه بقوله تعالى : « فليملل وليه بالعدل ، وإذا كان السفية لا يعطى ماله ، ولا يتصرف فيه ، وله ولي ، فهو محجور عليه ^(١) .

ب — وأما الآثار المروية عن الصحابة ، فهي ما روى عن عبد الله بن جعفر ابن أبي طالب أنه أتى الزبير بن العوام ، فقال إني ابتعت يبيعا ، ثم إن عليا يريد أن يحجر علي ، فقال الزبير فاني شريكك في البيع ، فأتى علي عثمان بن عفان ، فسأله أن يحجر علي ابن أخيه عبد الله ، فقال الزبير : أنا شريكك في البيع ، فقال عثمان : كيف أحجر علي رجل شريكه الزبير ! ، فدل هذا على أن الحجر على السفية قضية معروفة عند الصحابة ، وإلا ما طلبها علي ، 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 رباعها لتنتهين ، وإلا حجرت عليها ، فقالت لله علي ألا أكلمه 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 أُل العهد الذكري ، والمذكور هم اليتامى ، فهم الـ بيان أو الذين بلغوا سفهاء ، ولم يصلوا إلى خمس وعشرين سنة . وكذلك المراد في آية المدايئة ، ولا دليل يعين أنهم المبنزون .

(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 الصبي هو العجز بسبب الصبا ، وذلك لا يتحقق فى السفية .

منع أبي حنيفة الحجر على المدين

٢٢٧ — وقد كان أبو حنيفة متمسكا برأيه كل الاستمساك في اطلاق حرية القول والرأى للبالغ العاقل ، فهو لا يسمح 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 مظل 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 فى 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 فى أمرين :

(أحدهما) فى جواز الحجر عليه ، ومنعه من التصرفات القولية ، وابطال هذه التصرفات إذا لم يحجزها الدائنون .

(وثانيهما) فى جواز بيع مال المدين جبرا عنه وفاء لدينه .

٢٢٨ — وبيان ذلك أن جمهور الفقهاء مع تقريرهم حبس المدين وملازمته لحمله 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 ، وحقهم فى ذلك

أن مصلحة الناس في ذلك الحجر ، لأنه لو نفذت تصرفاته وأقراراته ، 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 ، لحقوق الدائنين أولى بالاعتبار ، لأنها لا ظلم فيها .

وحجة أبي حنيفة أن الحجر عليه فيه ضرر أكثر من الضرر اللاحق بالدائنين في تأخير حقوقهم ، لأن إهدار الأقوال ضرر كبير لا يعد له 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 يدفعا 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 القاضي سواء أكانت أموال المدين مستغرقة بالديون أم غير مستغرقة ، بل يجوز الأمر بالبيع ، ولو كانت الديون لاتستغرق 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 أسيفع جهينة في أداء دينه ، وكان قد اقترضه ليسبق الحجاج ، وقال في ذلك عمر رضي الله عنه : « أيها الناس إياكم والدين ، فإن أوله هم ، وآخره حزن ، وإن أسيفع جهينة قد رضي من دينه وأمانته

أن يقال سبق الحاج ، فادان 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 في 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 أبي حنيفة في 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 : « لاتأكلوا 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 في ذلك رضا ، فلا يجوز .
وأما الحديث النبوى ، فهو قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يجل 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 متعينا 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 في ماله في ظاهر الأمر

(١) البسوط للرخسى ج ٢٤ ص ١٦٤

وفاء ، فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتولى بيعه ، لينال بركته صلى الله عليه وسلم ، فيكون فيه وفاء . ولا يظن بمعاذ رضی الله عنه أنه كان يأبى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوفاء أو بالبيع .

وأما الأثر المروى عن عمر رضی 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 في الحجر على المدين ، وبيع القاضي ماله جبراً عنه ، ترى فيه أبا حنيفة يسير على ما رسمه لنفسه ، وهو الاستمساك بحرية المالك في ملكه بحرية تامة ، فلا يمنع من التصرف ؛ ولو كان المنع في مصلحة نفسه ، لأنه أدرى بهذه المصلحة ؛ ولأن ضرر اهدار القول فوق ضرر الحرمان من المال . ولا يمنع من التصرف لمصلحة غيره ، لأن الظلم الذي يقع عليه بذلك المنع فوق الظلم الذي يقع بغيره ، ولأن اهدار قوله لا يتعين سبيلاً 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 نقضا 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 قيد يقيد به؟ لقد ترك التقييد للديانة، وللحقوق فان الديانة توجب عليه، ألا يؤذى جاره، ولا يستخدم ما يملك طريقاً لأذى غيره، وان وازع الدين فوق كل وازع، 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 ، فان تشابك
المنافع يحملهم على الجادة أكثر مما يحملهم سلطان القضاء ، يروى في ذلك أن شخصا
شكا إلى أبي حنيفة من بئر حفرها جاره في داره ، وأنه يخشى منها على جداره ،
فقال أبو حنيفة احفر في دارك بجوار تلك البئر بالوعة ، ففعل ، فنزت البئر ،
فكسبها مالسكها ، وترى من هذا أنه لم يذكر للشاكي أن له أن يجبر جاره على كبس
البئر بالاتجاه إلى القضاء ، بل ذكر له تلك الحيلة ، وليست إلا من قبيل التصرف
في الملك ، وهي ضرر قد دفع ضررا ، فسلم الفريقان من الأذى ، وهكذا يقاتل
السوء بالسوء ، فتكون السلامة .

٣٣٣ — هذا هو رأى أبي حنيفة رضى الله عنه في تصرف المالك في ملكه ،
لا يمنع من ضرر غيره بحكم القضاء مادام تصرفه في دائرة ما يملك ، وانما يمنع بحكم
الديانة ، وبتقدير الناس فيما بينهم .

ولكن جاء المتأخرون من فقهاء الحنفية ، فاستحسنوا أن يمنع الجار من
التصرف في ملكه تصرفا يضر بجاره ضرراً فاحشا بينا ، لحديث لا ضرر ولا ضرار ،
ولأن الناس في عصورهم قد تركوا ما أوجبه عليهم الدين من وجوب رعاية الجار ،
فحقت عليهم كلمة 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 في فتح القدير فقال : « هو ما يكون سببا للهدم ، وما يوهن البناء سبب له ،
أو يخرج عن الانتفاع بالسكينة ، ويمنع الحوائج الأصلية كسد الضوء بالسكينة ، .
ولا يعتبر من الضرر الفاحش منع أشعة الشمس ، أو سد منافذ الهواء على
المساكن ، لأنه يمكن الانتفاع مع ذلك في الجملة .

وهذا الذى سار عليه المتأخرون هو رأى مالك ، فقد جاء في تهذيب الفروق
للقرافي مانصه : « ما هو معلوم لاشك فيه أن من ملك موضعا له أن يبني فيه ، ويرفع
فيه البناء ما لم يضر بغيره ، وأن له أن يحفر فيه ماشاء ويعمق ماشاء ما لم 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 يتقيد في ملكه المطلق ، فلا يقيد قاض ، ولا يمنع من التصرف ، ولو لحق غيره بعض الضرر من تصرفه ، وإذا كان الدين أمره بالأداء ، فإن ذلك متصل بالتدين النفسى ، لا بالمنع القضائى .

وإذا كان القضاء لا يقيد ، فهو أيضا لا يقيد نفسه ، وعلى ذلك لا يلزم الوقف ، لا فى 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 أبي 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 السكراهة . »

ولقد قال صاحب البدائع إنه يجب وجوب النذر ، عند أبي حنيفة فقد جاء فيه : « لاخلاف 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 البائع ، 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 الحالتين لا يقيد الوقف المالك عند أبي 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 أبا حنيفة سار على مبدئه ، وهو حرية المالك فيما يملك ، لا يقيد به شئ ، ولا يقيد هو نفسه .

وقد استدلل لرأيه في الوقف ، وهو أنه لا يمنع من التصرف في العين بأدلة من النقل وأدلة من الرأي .

ا — ومن النقل ما رواه الطحاوي 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 البيهقي عن ابن عباس أيضا : « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما نزلت آية الفرائض « لا حبس 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 رضی الله عنه قال في شأن وقفه الذي أمره به النبي صلى الله عليه وسلم : « لولا أني ذكرت صدقتي 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 ، وبراهبه ، ومحبة وطاعة له .

ح — وإن في حبسه عن التصرف مناقضة للبادئ الفقهية المقررة ، لأن من المقرر فقهما قاعدتين .

إحداهما أن الملكية تقتضى حرية التصرف بالبيع والهبة والرهن ، وتنوع الاستغلال ، فكل تصرف يمنع الحرية باطل إذا لم يرد به نص شرعي صريح ، لأنه يفصل اللازم عن الملزوم .

ثانيهما — أن الشيء إذا وقع في ملك أحد ، لا يخرج من ملكه إلى غير مالك . وفي الوقف الذي يمنع التصرف مناقضة لإحدى القضيتين لا محالة ؛ لأننا إن قلنا إنه باق على ملك الواقف ، كما قال مالك والشيعة 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 تقتضي 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 مجازي ، 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 تنقيد 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 استدلل لهم بأدلة كثيرة من الآثار ، منها وقف عمر رضي 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 وأهلبيهم أنهم لم يزالوا يلون صدقاتهم ، حتى ماتوا ، ينقل ذلك العامة منهم عن العامة ، لا يختلفون فيه ، وإن أكثر ما عندنا بالمدينة ومكة لسكا و صفت ، 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 منطلق

الصاحبين فيه خروج شيء من شأنه أنه يملك ، وطبيعته أن يكون مملوكا ، يجرى عليه البيع والشراء ، والهبة والانتهاج ، إلى غير مالك . أما العتق ففك لعل الرق عن آدمي ، ليس من شأنه أن يملك ، بل الرق أمر عارض له ، والعتق رافع لغله ، رادله 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 رواها 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 إلا إذا تزوجت بغير كفاء ينال الأسرة منه عار .

والسفيه لا يجبر عليه ، لأن له الحرية الكاملة في ماله ، وهو يتحمل تبعات تصرفاته كلها ، إن خير أخير ، وإن شر أفسر .

الحيل الشرعية

٢٣٩ — ذكر جل العلماء أن أبا حنيفة أثرت عنه طائفة من الحيل الفقهية كان يفتي بها من يكون في ضيق ، فيخرجه منه بحكم فقهي متفق مع المقرر في الشريعة، ولقد رأينا في المناقب طائفة من هذه المخارج، بعضها في الايمان، وبعضها في غيرها .

واقدم ادعى بعض الناس أن له كتابا في الحيل كان فيه يفتي الناس للتحلل من الأحكام الشرعية ، والقيود الفقهية ، حتى لقد روى أن عبدالله بن المبارك قال : « من كان عنده كتاب الحيل لأبي حنيفة يستعمله أو يفتي به ، فقد بطل حجته ، 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 الشرعي فيها ؟

لم نجد ذلك الكتاب ، ولذلك فقد المصدر الذي يعتمد عليه في معرفة الحيل التي 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 الذي يرون عنه هذا القول ، كان من تلاميذ أبي حنيفة الذين يقدرونه حق قدره ، وأنه هو الذي بين آراء أبي حنيفة وقيمتها ، ومكانه من الفقه للأوزاعي بالشام ، وأنه مهد للقائهما بدار الخياطين بمكة ومناظرتهما ، كما نوهنا

من قبل ، فبحال 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 عبد الله بن المبارك .

٢٤٠ — لم يثبت إذن أن لأبي حنيفة كتاباً في الحيل ، ولكن وجدنا أن لمحمد تليذه 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 سمي شيئاً من تصانيفه بهذا الاسم ، ليكون عوناً للجهال على ما يقولون ، (١)

وأبو سليمان هذا أحد تلاميذ محمد رضى الله عنه ، فإذا أنكر أن يكون لمحمد كتاب بهذا الاسم ، فلانكاره مكان من الاعتبار ، ولكن تليذاً ثانياً لمحمد من رواة كتبه الذين لهم مكانة ، هو أبو حفص يروى ذلك الكتاب ، وينسبه إلى أستاذه ، ويقول انه من تصنيفه وتأليفه ، ويرجح الدرخصى 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 للدرخصى 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 ؛ وعندئذ يكون 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 وسمها 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 منسوبا 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 علت ما قيل في نسبته إليه ، واتهمنا 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 المخارج 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 ومدائها .

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 ، كالحيل على أخذ أموال الناس بالباطل ، وكالحيل لجعل ما ليس بشرعي لابساً المظهر الشرعي كنيكاح المحلل ، وكبيع العينة وكاحتيال المرأة على فسخ نكاحها بأن تدعى أنها لم تأذن للولي ، 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 الحيل وأمثالها لا يستريب مسلم في أنها من كبار الآثم وأقبح المحرمات ، وهي من التلاعب بدين الله ، واتخاذ هزوا ، وهي حرام في نفسها لسكونها كذبا وزورا ، وحرام من جهة المقصود بها ، وهو ابطال حق وإثبات 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 لإثبات الحق ، ورد الباطل ، كمن ينكر حقا قد لزومه ، ولا طريق لإثباته إلا بالبينة ، ولا بينة تشهد ، فلجأ إلى الزور ، فهل هذه الحيلة تعتبر جائزة ، إذ يكون المقصود حلالا والوسيلة حراما ، فتحل لمشروعية المقصود ولا تلجأ من عليه الحق إلى الباطل ؟ لقد أجاب عن ذلك ابن القيم بقوله : « هذا يآثم على الوسيلة دون المقصود . وفي مثل هذا جاء الحديث « أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك » .

(القسم الثاني) أن تكون الحيلة مشروعة وما تفضي إليه أمر مشروع ، وقد وضعت الوسيلة فيها للغرض المقصود منها ظاهرا ، وهي 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 يحمد 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 يحتال 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 يفتن لها . والفرق بين هذا القسم والذي قبله أن الوسيلة في الذي قبله نصبت مفضية إلى مقصودها ظاهرا فسالسكها 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 ، فإذا استحقت أو ظهرت الاجارة فاسدة ، رجع عليه بما قبضه منه ^(١) .

٢٤٥ - ومن أي نوع حيل المتقدمين من أئمة المذهب الحنفي ؟ لنعرف نوع التحايل الذي يصح أن ينسب إلى أبي حنيفة ، ويعتبر أولئك الصحاب قد تلقوا عنه ذلك المنهاج من الفقه ، أو اقتبسوه من طريقته ، أهو من النوع الذي يعد هدما لمقاصد الشارع في التحليل والتحریم ، وتفويتا للغاية السامية التي يرمى إليها الشرع الاسلامي فيما يشرع من أحكام وما يكلف من تكليفات ، أم هو من نوع تسهيل هذه المقاصد ، وتيسيرها ، وتبيين الطرائق للوصول إلى الحقوق الشرعية من غير أن تقف القيود والشروط الفقهية في سبيلها ، أو تصعب الوصول إليها

(١) أعلام الموقعين ٣ ص ٣٤٤ .

في بعض الأحوال وتسكون الخيل 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 الإسلام؟ .

ان الدراسة الفاحصة العميقة لكتاب الخيل والمخارج للخصاف ، ولكتاب الخيل لمحمد تنتهي بأن حيل أئمة المذهب الحنفي من النوع الثاني ؛ لامن النوع الأول، فهي من القسم الثالث في الأقسام التي ذكرها ابن القيم وبينها آئفا ، 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 الخيل المأثورة ، نذكر ملاحظة لاحتناها ، وهي تزكي ماقرناه ، 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 الخيل في المأثور عن أولئك الأئمة الأعلام ليبدل على أنهم لم يقصدوا بحيلهم مدافعة مقاصد الشرع ، والاستمسك بظاهر من التكاليفات ، 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 يصيها ، 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 محاجرة بينه وبين غرضه الذي يتفق مع مقاصد الشرع ، ولا ينافيها ، وذلك الشرط هو أن ينوى زكاة المال عند تسليم الفقير

المستحق ، ولم تكن ثمة هذه النية لأنه لا تسليم ، وقد ذكر الخصاف الحيلة في ذلك فقال :

« رأيت رجلا له مال على فقير ، فأراد أن يتصدق بماله على غريمه ، ويحتسب ذلك من زكاته ؟ قال لا يجوزته 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) ، يخاف 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 تسكليف ، ولا العمل على أن تكون الأعمال تطبق عليها الأحكام الشرعية في ظاهرها ، وفي معناها ونيتها تكون مناقضة لمقاصد الشريعة وهادمة 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 فإنه إذا أعطاه الزكاة بمقدار حصته في الدين ، وفي المدين تلك الحصص يشاركه الشريك في الاستيفاء ، فالحيلة ألا يعطى المدين القدر وفاء ، بل يعطيه هبة ، والدائن يبرئ بعد ذلك .

ولقد ذكر الخصاف حيلتين أخريين في الزكاة : أولاهما إذا أراد أن ينفق الزكاة في كفن ميت ليس له مال ، ولا عند ذويه مال ، فإنه لا يصح لعدم توافر الشرط وهو التسليم والحيلة أن يعطى الزكاة لأهله ، ثم ينفقونها هم في التسكين — ثانيهما — أن الزكاة لا تسقط إذا أتفق المقدار الواجب عليه في بناء مسجد لعدم شروط التسليم ، ولكن أن أعطاهم فقراء تلك الناحية وبنوا المسجد بها أجراً عنه ، ويحتاج الخصاف فيقول : « ان نظر إلى فقراء تلك الناحية ، فأعطاهم ، فأخذوا فبنوا به المسجد فلا بأس ، ولا يدفعه إليهم للبناء ، بل يقول هذه صدقة عليكم ، فيجزئه . »

تنتهى بنا إلى أن يضبط هذه الحيل في أقسام أربعة : (القسم الأول) في الأيمان وأكثره في أيمان الطلاق ، و (القسم الثاني) في توجيهاً من المقتى لمن يستفتيه في العقود ؛ الغرض منها الاحتياط لنفسه بكل أنواع الضمانات لسكيلا تضيع حقوق له في المستقبل ، أو لسكيلا 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 الإلزام 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 للتحل من الأيمان ، إذا كان في الأصرار حرج شديد ، إذا لم يبحث عن حيلة شرعية تحل بها الأيمان ، وذلك لأن الأيمان في كثير من الأحيان قد تدفع إليها نوبة غضب جامحة ، فيقسم بالأيمان المغلظة ألا يفعل كذا ، أو يفعل كذا ، فإذا سكن من فورة الغضب كان في حرج شديد ، فأما الخنث في اليمين ، وقد تكون طلاقاً ، ويمين الطلاق عند فقهاء المذاهب الأربعة معتبرة ، وفي إمضائها خطر الفرقة ، وفي عدم اعتبارها العشرة المحرمة في نظرهم ، فكان الفقيه الذى يبين وجه الحيلة لتحل هذه اليمين لا يهدم مقصداً من مقاصد الشارع ، ولكن يفرج كربته ، ويقلل عثرة لمؤمن ، ويوسع ضيقاً ، ويدفع حرجاً ، فكانت الحيلة مشروعة ، وأمرًا مستحسنًا .

ولنضرب لذلك مثلين : (أحدهما) فيما يعم أيمان الطلاق وغيرها ، والثانى خاص بأيمان الطلاق ، فمن الأول ما جاء في كتاب الحيل لمحمد رضى الله عنه أنه لو حلف شخص ألا يشتري ثوباً من فلان ، ثم أراد أن يشتريه من غير أن يحنث في اليمين ، فإنه يوكل شخصاً 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 ، والأيمان تفسر على حسب العرف ، ويقيد

تفسيرها به ، فكانت يمينه منصبة على حال تولية العقد بنفسه ، ولا يشمل تولى غيره العقد بالثيابة 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 الخالف ممن لا يتولى البيع والشراء بنفسه عادة وعرفا كاخليفة والوالى ، 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 ، يعنى 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 الخيل الخاصة بأيمان الطلاق ذلك ما روى من أن أبا حنيفة « سئل عن رجل قال لامرأته أنت طالق ثلاثا ان سألتنى الخلع ولم أخلعك ، وحلفت المرأة بعق ممالكها ، 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 ، وهى 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 : « إنى أسألك الخلع ، فيقول لزوجها قل لها : « قد خلعتك على ألف درهم تعطينيها ، فقال الزوج ذلك ، فقال أبو حنيفة : قولى : لا أقبل ، فقالت لا أقبل فقال أبو حنيفة : « قولى مع زوجك ، فقد بر كل واحد منكما فى يمينه ، ولم يحنث ، ^(٢) .

(١) المبسوط للرخسى ج ٢٠ ص ٢٢٢ .

(٢) الخيل والمخارج للخصاف ، 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 جوائح الغضب، والآراء الفقهية المضيقمة.

٢٤٩ — والقسم الثاني مما أدرجه العلماء تحت عنوان الحيل، وذكره بين أحادها أن يبين الفقيه عند الأقدام على عقد ما يذكره العاقد من الشروط ليجتاط لأمر مترتبة على العقد، وهي من أحكامه، وقد يستخدمها الطرف الآخر سبيلا للعبث به، وإضراره.

ولذا ذكر لذلك مثلين يستبين منهما كيف كانت الأوجه التي يذكرها أئمة المذهب الحنفي من الشرع غير متجانفة لأثم.

أحد المشالين 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 تلجته لذلك الفسخ، وقد ذكرت الحيلة لذلك في كتاب الحيل، وهي أن تجعل الأجرة في المدد الأولى للعقد قليلة، وفي المدد الأخيرة كبيرة، فمثلا 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 قربية منها، لأن ارتفاع الأجرة في السنتين الأخيرتين يغريه ببقاء 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) ، فإن 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 للمأمور رغبة في ذات الشراء ، وله عنه غناء ، ويخشى إن اشتراها لنفسه يبدو لمن أمره بالشراء ألا يشتري ، فتبقى الدار ملسكة ، وليس له رغبة في ذلك ، ولا يرى فيها ما يدر عليه الخير ، فذكروا أن وجه الحيلة في الاحتياط لنفسه ، أن يشتريها من مالسكها على أنه بالخيار مدة معلومة (٢) ، ويكون له بذلك في مدة الخيار الحق في أن يبيعها ، فإن اشتراها في المدة بت البيع ، وتم له الربح ، والخلاص من الدار، وإن لم يشتري الأمر في أثناء مدة الخيار فسخ البيع ورضى من الغنيمة 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 يجيز الفقهاء اشتراطها في العقود ممدودة، 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 مثلين .

(١) المبسوط ج ٣٠ ص ٢١٦

(٢) المغارج والحيل للخصاف ص ١٩٢

أحدهما — رجل يريد أن يدفع ماله لآخر مضاربة (١) ، ولكنه لا يؤمن أن يعبت 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 لنفعهما ، 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 متملكا ، ثم الشركة بينهما مع التفاوت في رأس المال صحيحة ، فالربح بينهما على الشرط ، كما قال على رضي الله عنه ، الربح على ما اشترطا ، والوضعية على رب المال ، ويستوى إن عملا جميعا ، أو عمل به أحدهما ، فربح ، فإن الربح 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 اجتهادي للصلحة ، فإذا كانت المصلحة الخاصة بين العاقدين في الضمان ، فلماذا لا تعمل الحيلة لأجازه ، واقد كنا نود أن يجيز الفقهاء اشتراط الضمان ، ولكنهم لم يجزوه 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 الصلح مبادلة ، وعقود المبادلات تفسدها الشروط التي يكون لأحد العاقدين منفعة فيها ،

(١) عقد المضاربة عقد شركة يجعل المال على شخص ، والعمل على التلق على أن يكون الربح بينهما معلوما على سبيل الشروع ، وما ينقص من رأس المال ، فعلى صاحبه .

(٢) المبسوط للرخي ج ٣٠ ص ٢٣٨ .

وفيهما غرر ، وقد اضطرروا 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 حقيق ، ولا سبيل لإثباته إلا الإقرار ، 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 يحول بينه وبين برامة ذمته ، بأداء الحق إلى أهله ، وبرامة 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 للعقود أن العقد لا يوجد له قبل تحقق الضمان لأنه معلق وعند حضور الضامن ينشأ العقد والضمان بصيغة جديدة

ليثبت الحق الذي يخشى عليه الضياع ، ولتبرأ ذمة المريض أمام الله ، ويحصى في الوقت نفسه نظام الميراث الذي شرعه الله سبحانه وتعالى .

والحيلة في ذلك قد ذكرها الخصاص في كتاب الحيل والمخارج ، ونصه : « ان كان لامرأة المريض عليه دين مائة دينار أو أكثر . الحيلة في ذلك أن تأتي 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 الذي أقر المريض أنه قبض ذلك منه ويرجع الرجل على الميت بما أقر بأخذه للمرأة منه ، لأنه يقول قد أقر الميت أنه أخذ مني ما كان لهذه المرأة ، ولم أبرأ بقوله ، وقد رجعت به المرأة على ، فلي أن أرجع به في ماله ، فيكون ذلك له ، فان خاف هذا الرجل أن تلزمه يمين في ذلك ، ينبغى للمرأة أن تتبع من هذا الرجل ثوبا بهذه المائة ، فان لزمته في ذلك يمين ، كان قد حلف باراً (١) .

وترى من هذا المثال أن الحيلة كانت للوصول إلى الحق ، وقد حالت دون الوصول إليه القواعد الفقهية التي استنبطت للاحتياط لحق الورثة ، ولمنع المريض من أن يقسم التركة قسمة ضيزى ، بدل قسمة الله العادلة .

المثال الثاني — امرأة طلقها زوجها ، ولها عليه دين بغير بينة ، حلف ما لها عليه حق ، فأرادت أن تأخذه منه ، وفي هذا السبيل احتالت فأنكرت أن عدتها قد انتهت ، حتى تضي مدة تأخذها من النفقة الزائدة ما يعادل الدين ، فأقر أئمة المذهب الحنفي 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 ، فهي إنما تستوفي بحساب دينها ، ولها حق استيفاء مال الزوج بحساب دينها ، على أى وجه كان منه ، فان حلفها القاضى على انقضاء عدتها ، حلفت تعنى به شيئاً غير ذلك وسعها ، وقد بينا أنها

(١) الحيل والمخارج للخصاص ص ١٠١ .

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 هداانا إليها تتبع الحيل المختلفة في كتابي محمد والخصاصف ، وهذه أمثلة تعطى للقارئ صورة واضحة لها ، لا يحاولون أن يهدموا بها قاعدة من قواعد الفقه ، بل يرشدوا الناس إلى أحسن طريق لتطبيقها ، وتيسير الأمور على من يكون في ضيق من قيودها ، ولتبيين طريق الوصول إلى الحق ، ان كانت القواعد تحاجز دونه .

ولم يقصد الذين نهجوا في الفقه الحنفي منهج الحيل الذي ابتدأ به أبو حنيفة هدما 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 الاسلام ، لانه يسر لاعسر فيه .

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 ينوى شيئا غير الظاهر بين يدي القضاء لا يأنم ان كان مظلوما ، ويأنم ان لم يكن كذلك ، لانه يضع حق غيره ، والمظلوم يسعى في رفع الظلم عنه .

(٢) الخيل والمخارج ص ٩٦ .

الشفعة على الشفيح ، ولم يذكرها الأبي حنيفة رأيا في ذلك ، ولنذكر الرأيين اللذين روي ، ومنهما تعرف كيف كان الذين تلقوا منهاج الحيل عن أبي حنيفة يتحرون كل التحري 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 لضعاف رغبته بذكر ثمن كبير يعلنانه ، والتمن الحقيقي يخفيانه — لا بأس 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 إنما يتحايل لاسقاط أمر شرعه الله سبحانه وتعالى ، وذلك لا يجوز ، ولأن من يتحايل لاسقاط الشفعة إنما يضيع 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 ، فهي أن المتحايل لاسقاط الشفعة إنما يحاول أن يدفع الضرر عن نفسه ، وما من بأس على من يعمل لدفع الضرر عن نفسه ، أما وجه الضرر الذي 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 احتمالي 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 احتمالي .

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 السرخسي عن أبي يوسف مانصه : « استدان أبو يوسف على ذلك في 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 في ملكه نصاب ، فلا يلزمه الزكاة ، ولا أحد يقول : إن هذا يكون مكروها أو يكون فيه آثماً (١) . »

ولم يؤثر عن أبي حنيفة قول في التحايل لمنع وجوب الزكاة ، وإن ورعه وتقواه ، وتشدده في الدين لينعمه من أن يحتمل في أمر يتصل بالعبادة ، وإن في النفس شيئاً كثيراً من نسبة هذا الكلام إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، فإنه أنزه في نفسه ودينه من أن يسهل على الناس منع ذلك الواجب الذي قاتل عليه أبو بكر رضى الله عنه ، ففي رواية الأمالى هذه شك كبير ، وليست كتب الأمالى من كتب الدرجة الأولى في الرواية .

٢٥٥ — ذكرنا هذه الطائفة من الحيل التي 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 التي تنسب إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، وبيننا رأينا فيها .

وقد رأيت أن أبا حنيفة ماروى عنه أحد حيلة كان فيها يحاول هدم مقصد من مقاصد الشارع ، أو حكم من أحكامه ، بل كانت حيله رحمه الله للتوسعة ، ومنع الضيق ، مبيثاً بها أوجه اليسر في الأحكام الشرعية .

ولكن بعض العلماء الأوربيين الذين تصدوا للسكلام في الحيل قالوا في اندفاع إليها إن فقهاء المسلمين كانوا ينزعون فيما يستنبطون من أحكام فقهية نزعات مثالية ، ييغون المثل العليا ، ولكن العمل كان يسير في طريق لاتفق مع تلك المثل ،

(١) المبسوط ج . ص ٢٤٠ هذا نص مقاله صاحب المبسوط ، وإن أتدد كل التردد في قبول رواية الأمالى عن أبي يوسف رحمه الله بل أرفضها ، والأمالى ليست في قوة ظاهر الرواية ، وليست من كتب الدرجة الأولى التي لا يشك في نسبة ما فيها إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، ونستبعد كل الاستبعاد أن يكون أبو يوسف عن يتحايل لمنع وجوب عبادة من العبادات ، ويجب التنبيه إلى أمرين : (أحدهما) أن الكلام في حيلة الزكاة هو في منع وجوبها ، لافي إسقاطها بعد وجوبها ، فان ذلك لم يقله أحد من الأئمة الأعلام (ثانيهما) أنه لم يؤثر عن أبي حنيفة شيء في التحايل ، لمنع وجوب الزكاة أو إسقاط حق الشفعة ، لحيل أبي حنيفة رضى الله عنه بعيدة عن مظان الرب .

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 وتناهي 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 خيل 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

٢٥٧ — 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 ، فإنه 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 ، وتسكون وحدة فكرية خالصة له من كل الوجوه من غير اقتران 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 ممن روى فقهه أبي حنيفة ، وان أرادوا ذكر خلاف بعض الأصحاب الذين لم يعن محمد في كتب ظاهر الراية بذكر خلافهم ، إذ لم يذكر فيها مثلاً خلاف زفر ، وهكذا نجد الرواية لآراء أبي حنيفة تذكر مخلوطة بالرواية عن غيره ؛ ومزوجة بها ، وعلى ذلك النهج تدارس العلماء تلك الآراء ، وسموها المذهب الحنفي ، واخياروا 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 ، فاتتقلت تلك الآراء وكانت هي مجموعة هذه الدراسة ، وكانت ثمرات تلك المدرسة الفقهية ، فالمذهب الحنفي على ذلك هو مذهب هذه المدرسة التي تدارس ، وتتذاكر ، وتستنبط الحلول ، فيختلف العلماء فيها أو يتحدون ، ومهما يكونوا في اختلافهم أو اتحادهم فهم مدرسة واحدة صارت في الأجيال من بعد مذهبها واحدا .

ح — ولم تسكن الرابطة الجامعة بين آراء أولئك الأعلام هو تلك الصحبة التي جعلت آراء كل واحد معروفة عند الآخر ، بل إن التلمذة ، ثم الصحبة ، ثم تدارس الأقوال من بعد ، جعل تلك الأقوال مهما تختلف أو تتحد تنهى 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 مثلا بما درسه من بعد من حديث ، وما أكثر من روايته بسبب تلاقي فقهاء الرأي 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 سببا ثالثا من أسباب ذلك المزج الذي جعل مجموعة تلك الآراء مذهبها واحدا .

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، ما هي 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 الحاوي «وإذا أخذ بقول واحد منهم يعلم قطعاً أنه يكون به أخذاً بقول أبي حنيفة، فإنه روى عن جميع أصحابه الكبار، كأبي يوسف، ومحمد، وزفر، والحسن أنهم قالوا: ما قلنا في مسألة قولا، إلا وهو روايتنا عن أبي حنيفة، وأقسموا عليه أيمانا غلاظا، فلم يتحقق اذن قول في الفقه ولا مذهب إلا له كيفما كان، وما نسب إلى غيره إلا بطريق المجاز».

هذا ما جاء في الحاوي، 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 يفني شخصياتهم بجوار شخصية شيخهم، حتى أنه ليعد نسبة الأقوال إليهم على سبيل المجاز، لا على سبيل الحقيقة.

إن 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 تضبط 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 لرأي قد ارتآه فعلا أبو حنيفة، ولكنه عدل عنه، وحينئذ يكون ذلك القول بمثابة المنسوخ من أقواله، فإذا 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 إسناد الرأي 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 نسبته 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 الشعراي عن الأئمة الأربعة ، (١) .

٢٥٩ — وإن الحق الذي 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 في جملته متقاربا ، وإنك تقر أنك كتب أبي يوسف فترى الخلاف في كثير من الآراء ، وإن كان لا يتناول الأصول ، فقد وجد في كثير من الحلول ، ومثل ذلك كتب الامام محمد ، وليس ذلك صنيع التابع الذي يختار من آراء شيخه ولا يعدوها ، حتى تكون نسبة الآراء إليه على سبيل المجاز .

وإنك إن استقرت كتب الفقه ورجعت إلى أمهات المسائل الفقهية التي اشتهر فيها الخلاف بينهم كخلافهم في لزوم الوقف ، والحجر على السفية ، والحجر على المدين ، ونحو ذلك ، ترى اختلاف النظر واضحا ، حتى انه يكاد يكون اختلافا في المنهج في خصوص المسائل المذكورة ، وهكذا . . . فمن التهجم على الحقائق سلهم شخصيتهم الفقهية ، لتفنى في شخصية الامام .

وما كان خلط أقوال شيخهم بأقوالهم في كتبهم ، إلا لحرصهم على اطلاع المتفقهين على وجوه النظر المختلفة للمسائل ، 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 عينيا على أصول دقيقة محكمة ، وفي ضوابط بينة ، وبذلك نما المذهب ، واتسع رحابه للملابسات الزمان ، ومعالجة عامة الأخوال .

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 رضی الله عنهم ، ومرونة التخريج فيه ، واعتبار أقوال المخرجين ، ولنلخص كل واحد من هذه الأمور بجملة مبينة ، 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 للخالفة ، إن لم يتوافر ذلك الاقتناع ،

ولا شك أن شيخ المذهب أبا حنيفة هو من هذا الصنف من الفقهاء ، ولكن أيعد 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 ، فإن أبا يوسف ، ومحمدا ، وزفر ، وغيرهم من الأصحاب كانوا مستقلين في تفكيرهم الفقهي كل الاستقلال ، وما كانوا مقلدين لشيخهم

(١) شرح رسالة رسم المقتضى ص ١١ .

بأى نحو من نواحي التقليد ، وكونهم درسوا آراءه ، أو تلقوها عليه ، وتتفقوا في 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 النخعي على شيخه حماد بن أبى سليمان ، وكان كثير التخرج عليه ، وكذلك قال من أراد أن يخس أبا حنيفة حظه من الفقه والاجتهاد ، ولكن أبا حنيفة فقيه مستقل ، لانه درس آراء ابراهيم ، وخالفه أحيانا ، ووافقه أحيانا ، وما وافقه فيه وافقه عن بيته واستدلال ، لاعلى مجرد التقليد والاتباع ، وكذلك كان أصحاب أبى حنيفة منه . درسوا فقهه ، وتلقوا عليه طريقة اجتهاده ، فوافقه في بعضها ، وخالفوه في غيره ، وما كانت الموافقة عن تقليد ، بل عن اقتناع واستدلال ، وتصديق للدليل ، وما ذلك شأن المقلد .

وإذا كانت الأصول التي بنى عليها الاستنباط عند هؤلاء التلاميذ ، وشيخهم متحدة في أكثرها ، فليست متحدة في كلها ، وحسبهم تلك المخالفة لتثبت لهم صفة الاستقلال ، وانهم إن اتحدوا في 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 أبا حنيفة لم يطلع على كثير منها ، ثم هو قد اختبر القضاء ، وعرف أحوال الناس ، فصقل ما وافق فيه شيخه ، بصقل قضائي ، 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 يلزم أبا حنيفة إلا مدة قليلة في صدر حياته العلمية ، ثم اتصل بمالك ، وروى عنه بالموطأ ، وروايته له تعد من أصح الروايات اسنادا ، فاذا كان مقلدا ،

فلأى الامامين ، لأبى حنيفة أم لمالك أم لها معا ، إن الانصاف ، والمنطق يوجبان أن نقول إنه لاحالة كان مجتهدا اجتهادا مطلقا مستقلا ، وكذلك كل الصحاب .

٢٦٢ — (الطبقة الثانية) من الطبقات السبع التي يعدها ابن عابدين ، طبقة المجتهدين في المذهب ، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة التي بنى عليها الاستنباط في مذهب أبي حنيفة ، على حسب القواعد التي قررها ؛ وقد عد هذه الطبقة أمثال أبي يوسف ومحمد ، وزفر ؛ وسائر أصحاب أبو حنيفة ، وقد بينا ما في ذلك من خطأ ، وإذا كان لا يوجد في هذه الطبقة إلا هم وأمثالهم ، فليس لهذه الطبقة وجود في المذهب الحنفي لأن أبا يوسف ومحمدا وأشباههما مجتهدون مستقلون كل الاستقلال ، وهم مثل ما لشيخهم من آراء ، وإن كان له فضل السبق ، والتعليم ، والتثقيف .

٢٦٣ — (الطبقة الثالثة) طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب ، أو أحد من أصحابه ، وهؤلاء يستنبطون أحكام غير المنصوص عليه على حسب الأصول المقررة في المذهب ، وليس لهم أن يجتهدوا في مسائل قد نص عليها إلا في دائرة معينة ، وهي التي يكون استنباط السابقين فيها على اعتبارات لا وجود لها في عرف المتأخرين ، بحيث لو كان السابقون موجودين لأفتوا بمثل فتوَاهم

وهؤلاء عملهم في الحقيقة يتكون من عنصرين : (أحدهما) استخلاص القواعد العامة التي كان يلتزمها الأئمة أبو حنيفة وأصحابه من الفروع المأثورة عنهم ، فإن المأثور تثير من الفروع كما بينا في موضعه من بحثنا ، وأولئك هم الذين جمعوها في ضوابط وقواعد واعتبروها الأصل الذي كان على أساسه الاستنباط وكان مقياس الاستخراج السليم للأحكام الفقهية ، وكان هو السنن القويم للاجتهاد .
ثانيها — استنباط الأحكام التي لم ينص عليها بالبناء على تلك القواعد ، حتى لا يجتهدوا عن المذهب .

ومن هذه الطبقة الخصاف ، والطحاوي ، وأبو الحسن السكرخي ، وشمس الأئمة

الحوافى ، وشمس الأئمة السرخسى ، وغير الاسلام البردوى ، وغير الدين قاضىخان (١) .

وهذه الطبقة هى التى خدمت الفقه الحنفى ، إذ هى التى وضعت الأسس لنموه ، والتخريج فيه ، والبناء على أقواله ، وهى التى وضعت أسس الترجيح فيه ، والمقايسة بين الآراء ، وتصحيح بعضها وتضعيف الآخر ، وهى التى ميزت السكيات الفقهى للمذهب الحنفى .

٢٦٤ — (الطبقة الرابعة) طبقت أصحاب التخريج ، كما سماهم ابن عابدين تابعا لمن أخذ عنه ، ونسبهم طبقة المرجحين وهؤلاء لا يستنبطون مسائل لا يعرف حكمها ، ولكن يرجحون بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التى ضبطتها لهم الطبقة السابقة ، فلم أن يقرروا ترجيح بعض الأقوال على بعض بقوة الدليل أو للصلاحيية للتطبيق بموافقته لأحوال العصر ، ونحو ذلك ، مما لا يعد استنباطا مستقلا ، أو تابعا ، بل ترجيحا ، وموازنة ، ومن هؤلاء أبو بكر الرازى (٢) .

وان الفرق بين هذه الطبقة وسابقتها دقيق لا يكاد يستبين ، ومن عددهما 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 الرازى الذى يذكرونه فى هذه الطبقة بأقل من قاضىخان ، أو السرخسى ، أو غيرهما من المعدودين فى الطبقة السابقة ، وكتابه أحكام القرآن ينبىء عن فضله وعلمه ،

٢٦٥ — (الطبقة الخامسة) طبقة الفقهاء الذين يستطيعون الموازاة بين أقوال المذهب ، وقد قال ابن عابدين فى 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 السرخسى توفى سنة ٣٤٠ ، وشمس الأئمة الحلوافى توفى سنة ٤٥٦ وشمس الأئمة السرخسى وهو صاحب المبسوط توفى سنة ٥٠٠ ، وغير الاسلام البردوى توفى سنة ٤٨٢ ؛ وقاضىخان توفى سنة ٥٩٣ .
(٢) أبو بكر الرازى هو الجصاص وقد توفى 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، فيبينون 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 السكز، 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 الخيزر الرملي في فتاويه: «ولا شك أن معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه، ومراتبه قوة وضعفاً هونهاية آمال المشمرين في تحصيل العلم، فالمفروض

على المفتي والقاضي التثبيت في الجواب ، وعدم المجازفة فيه ، خوفا من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال أو ضده (١) .

فعرفة ما رجحه العلماء والموازنة بين ترجيح المرجحين من حيث قوة الدليل ، أو كثرة العدد ليس أمرا سهلا .

٢٦٧ — الطبقة الأخيرة هي من دون السابقين ، وهم المقلدون الذين لا يقدرون على أمر مما سبق ؛ فليس عندهم قدرة على التخريج ، 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 يجحدون ، كحاطب ليل ، فالويل لمن قلدهم كل الويل » .

ولست أدري إذا كان هؤلاء على ذلك الوصف ، كيف يعدون من الفقهاء ، إنهم نقلة ، ان أردنا أن نرفق بهم في الاسم .

٢٦٨ — هؤلاء هم طبقات الفقهاء كما يذكرهم كتاب الحنفية ، ويظهر أن ترتيبهم الوجودي يتفق مع الترتيب الذي 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 في أن يرجحوا هم مالم يؤثر ترجيحه عن من سبقهم ، لأن الطبقات الثلاث الأولى من المجتهدين ، سواء كان اجتهادهم مطلقا ، أم اجتهادهم في المذهب ، فلما غلق باب الاجتهاد ، وارتضى فقهاء المذهب الحنفي ذلك التخليق ، كما ارتضاه غيرهم من فقهاء المذاهب الأربعة لم يعد لأحد حق الترجيح ، بل ليس للمفتي أو القاضي إلا تعرف الراجح والبحث عنه ، وسنين ذلك عند الكلام في اختلاف الأقوال في المذهب .

(١) الفتاوى الحوزية ج ٢ ص ٢٣١ .

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 ، وخرجوا 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 رجحنا 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 تسكن مرتبة واحدة ، ومهما تكن قيمة نقل الامام محمد من الصحة ، وصدق الذين رووا كتبه ، فان النقل مادام أساسه الرواية ، وتعدد

الرواية، 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 المرجحين 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 النفي 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 لا بأس 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 يستبعد 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) مقول بتصرف 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 لا يفرض في النقل عن فقيه ، مهما تكن درجة إمامته ، والحرص على النقل الصحيح عنه لا يمكن 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 أقوال قد عدل عنها ، وتروى في مقابلها أقوال تعتبر هي الأخيرة التي استقر الرأي عليها ، ولعله مما يركى هذا أن اختلاف الرواية في النقل قد يكون من ناقل واحد ، فالإمام 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 لخطأ النقل من سمع ، أو من تلق عن سمع ، وهكذا .

وإذا كان اختلاف الرواية ناشئا عن اختلاف الأقوال ، فإن 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 الإمام 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 اتجه 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 أحيانا يكون له قولان في المسألة الواحدة ، يعرف المتقدم منها من المتأخر ، فيعد الثاني ناسخا للأول ، أو يعد الأول متروكا معدولا عنه ، وربما لا يعلم المتأخر ، فيروى القولان ، من غير هيان 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 دليلا على نقص في الفقيه ، ولكنه دليل على إخلاصه في طلب الحقيقة ، وبيان ما هو متصل بهذا الدين ؛ فإنه قد يرى رأيا قد بناه على قياس استقام له ، ثم علم أن في موضع القياس حديثا صحيحا ، فيرجع عن قياسه إلى حكم الأثر الصحيح ، وقد يكون مبنى حكمه الأول قياسا ، فلما رأى العمل به ، وأنه نافر من تعامل الناس ، عدل عن القياس إلى الاستحسان الذي يتفق مع تعامل الناس ، وقد يكون قوام الحكم قياسا أساسه وصف معين ، ثم يتبين له أن هناك وصفا آخر أقوى تأثيرا 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 ، فينتجه المخرجون أو المرجحون ، إلى ترجيح أقواهما دليلا 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 روايهما واحداً ، وقد يسمى بعض العلماء ذلك اختلاف 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 متمملاً لوجهين أو أكثر ، فيبنى على كل واحد جواباً ،

ثم قد يترجح أحدهما ، فينسب إليه ، وقد لا يترجح عنده ، فيستوى رأيه فيهما ، ولذلك تراهم قد يحكمون عنه في مسألة القولين على وجه يفيد تساويهما عنده ، فيقولون : وفي المسألة عنه روايتان أو قولان ، وعن الامام القراني 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 مجموع 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 مآدر ، 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 اليه الدليل ، ومن حيث إنه أثر عنه أنه قال : إذا صح 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 بتناؤه على قواعده التي أسسها لهم . . . ونظير هذا ما نقله العلامة اليربوري 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 نسبه 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 اليه ، على أنه قول له ، ليثبت معنى التبعية له ، وأن أقوالهم لا تستقيم في المذهب الحنفي إلا بذلك الاعتبار في نظر هؤلاء .

(١) شرح رسالة رسم المفتي من ٢٤ .

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 مقتنعاً، 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 لا بد 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 الطبعي 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 أوتوا 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 ينبنى على الأصول العامة المستنبطة وعلى الحاق 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 ملاسبات 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 حربة المالك قضائياً ، وترك تقييدها بالنسبة للجار ، للدين ووازعه ، لو كان حياً لأقتى بغير ما أقتى 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 تذرع 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 المعتبرون: 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 ، لكن 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 ، وبتلك الحرية في التفكير ، وعلاج الأدواء الاجتماعية التي اتصل بها المخرجون .

وإننا لنعتقد 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 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 اشتملت عليها ؛ فإذا كانت إحدى الروايتين في ظاهر الرواية كانت أولى وأخرى ولا تعتبر روايات غيرها ، إلا إذا لم تكن ثمة معارضة فيها ، بل لقد جاء في الفتاوى الحنافية 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 تخريجها على ظاهر الرواية ، وإذا كانت مخالفة للأصول ، فقد اعترافا الضعف من ناحيتين ، من ناحية سندها وروايتها ، ومن ناحية شدوذها ، 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 الرواية ، أو بملاسات تقترن بها ، ونحو ذلك من أسباب التحرى ، فان لم يكن مرجح ، وعلم أن واحدة تتصل بحادثة أسبق زمنا من الأخرى علم أن الثانية أولى لأنها قولا: ثان رجع به عن الأول ، فان لم يصل التحرى الى شيء اعتبر أنهما 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 بينهاها ، وإذا انفرد كل واحد من الثلاثة برأى رجح قوله ، فى الدائرة التى بينهاها أيضا ، والسبب فى ذلك هو أنه إمام المذهب ، فحيث لم يكن ثمة داع من ضرورة أو عرف ، ولم يتجه المجتهدون الأولون فى المذهب الى بيان قوة الدليل فى واحد ، وأنه أولى بالأخذ لدليله ؛ ببق قول شيخ المذهب هو المعتبر . وأما اذا كان أبو حنيفة فى رأى وصاحبه فى رأى ، فاذا كان المفتى مجتهدا فى 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 قاضىخان 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 ، واستجماع أدلة الصواب فيها ، وإن خالفه صاحبا 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 يخير المفتي 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 خلافهما 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 ، فانه يفتى بقول أبي يوسف ، فان 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 ، فانه يكون من المعول عليه تخريج من جاء بعدهم من المخرجين المجتهدين في المذهب ، فيما يروونه فيه من رأى يكون من المذهب ، فان اختلفت آراؤهم يؤخذ بقول الاكثرين من الكبار كالطحاوى ، ومن في طبقة . وإن لم يكن ثمة رأى في الموضوع لهؤلاء

(١) وترى قاضيخان يبين أن قول صاحبين يؤخذ به فيما يكون أساس خلاف الرأى فيه اختلاف العصر ، وكان يجب أن يختار من الرأيين ما يكون أوفق للعصر ، سواء أكان رأى أبي حنيفة أم رأى صاحبيه ، ويظهر أنه بنى كلامه على أن العصر موافق لرأى الصحابين ؛ ويقول ان العلماء رجحوا أقوال الصحابين في المزارعة والمعاملة ونحوها ، ويفيد كلامه أن المفتى المجتهد لا يتخير بها ، والحق أن المفتى المجتهد في المذهب يتخير دائما .

المخرجين فقد قال الحاوي : « 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 بمسألة 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 تعليق 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
السرخسي ، وكما هو المعقول في ذاته ، بيد أن المذهب قد يكون فيه رأيان لامامين
من أئمة المذهب ، أحدهما وجهه القياس ، والآخر وجهه 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 ، وذكروا بعضهم أنها أكثر من ذلك ، وفيما عدا ذلك ^(١) ، فالاستحسان مقدم
٢٨٢ — هذا هو الترجيح في المذهب الحنفي ، وقد بينا من قبل التخريج ، وفي
الحق إنه من الضروري لنمو ذلك المذهب ، ولكي يسير إلى آخر مداه من الرقي -
أن يفتح باب التخريج .

ولكنهم غلقوه ، ولم يعد للتأخرين إلا أن يتبعوا ما رجحه السابقون ، وليس
لهم أن يجتهدوا في غير المنصوص على حكمه ؛ وقد دون المذهب ورتبت كتبه ،
فعلى كل حنفي الاتباع المطلق ، والاختصاص لذلك المذهب الجليل يوجب على
معتقيه أن يسيروا في خطا السابقين فيه ، فإنه لا يصلح آخره إلا بما صلح به أوله
وهو فتح باب التخريج فيه على مصراعيه ، فيجتهد فيما لم ينص عليه ، وينقح ما نص
عليه ، والله أعلم .

(١) قد ذكرها النسقي حاشيته على المنار ، ومنها إذا أقام اثنتان بينتين ، على أن العين رهن قد قبضة
ولم يذكر تاريخا فالقياس يوجب تهاثر البينتين ، وهو رأى أبي حنيفة وبه يفتى ، والاستحسان يقضى بأن العين
رهن لها ، وليس عليه الفتوى ، ومنها إذا غصب العقار ، فإنه يكون مضمونا ، وهو القياس وبه أخذ أبو يوسف ،
وقوله الراجح ، وفي 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 ، وفي الاستحسان
العكس ، وقد أخذ بالقياس ، ومنها إذا شهد أربعة على رجل بالزنا ، فقضى القاضي بجلده مائة جلده ، ثم شهد
شاهدان بأنه محصن ، والجلد لم يكمل ، ففي الاستحسان لا يرجع ، وفي القياس يرجع ، وبه قال الصحاح .
وهكذا ، مما رجح في المذهب ، وليرجع إلى باقيها

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 الاصقاع 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 للرشد، 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 أفريقيا، 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 لا يزاحم في العراق، وما قاربه. وما حوله، وبعبارة أدق كان سلطانهم في المشرق قويا، وإذا ضعف نفوذهم الاداري، قام مقامه نفوذهم الديني، فكان لهم في الحالين نفوذ يكفي 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 ، فوئى البازري الشافعي القضاء ، فثارت بغداد ، وصارت حز بين قامت بينهما الفتن ، ولم تهدأ الحال ، حتى اضطر الخليفة إلى جمع الأشراف والقضاة ، وأخرج إليهم رسالة تتضمن « أن الاسفرايني أدخل على أمير المؤمنين مداخل أوهمه فيها النصح والشفقة ، والأمانة ، وكانت على أصول الدخول والخيانة ، فلما تبين له أمره ووضح عنده خبث اعتقاده فيما سأل فيه من الفساد والفتنة ، والعدول بأمر المؤمنين عما كان عليه أسلافه من إثارة الحنيفة وتقليدهم ، واستعالمهم - صرف البازري وأعاد الأمر إلى حقه ، وأعادته إلى قديم رسمه ، وحمل الحنيفة على ما كانوا عليه من العناية والكرامة والحرية ، والاعزاز ،

وكان يشاطر الخلفاء الاعزاز 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 بقي 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 ما وراءها 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 سابلتكم ؟ قالوا لما قدم وهب بن وهب ^(١) من عند مالك رحمه الله ، وقد حاز من الفقه والعلوم ما حاز استنكف أسد بن عبد الله أن يدرس عليه لجلالته ، وكبر نفسه فرحل إلى المدينة ليدرس على مالك ، فوجده عيلا ، فلما طال مقامه عنده ، قال له ارجع إلى ابن وهب فقد أودعته علي ، 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 سببه إلى المغرب ، فلما دخلها اختلف إليه الفتيان ، ورأوا فروعا حيرتهم ، ودقائق أعجبتهم ، 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 يكفيننا

(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 . ويكرن المراد أبا عبد الله أسد بن الفرات ، وهذا التعليق القيم يستفاد منه أن ابن وهب هو عبد الله ، والنقاه 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 هـ ضؤل
أمره بالمغرب ، حتى لم يعد له ذكر بها .

٢٨٧ — وأما مصر ، فقد عرفت المذهب العراقي في عهد المهدي ، عند ما تولى
قضاءها اسماعيل بن اليسع السكوفي ، وقد كان يرى إبطال الأحباس ، كما يرى
أبو حنيفة ، ولم يكن ذلك سائعا لدى فقهاء مصر ، ولذا ذهب إليه الليث بن سعد
فقيها ، وقال له : جئت مخلصا لك ، 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 وليتنا رجلا يكيد سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا ، مع أننا ما علمناه في الدينار والدرهم
إلا خيرا ، فعزله المهدي .

ولقد كان المذهب الحنفي يمكن السلطان في مصر ما قوى سلطان العباسيين عليها
ولكنه على أي حال لم يكن له في الشعب المكان الذي له في أمصار الشرق ، بل
كان أكثر الشعب إما على مذهب الشافعي الذي كان مقامه في مصر له أثر في تأثر
الشعب به ، وإما على مذهب مالك الذي كان له تلاميذ كثيرون من أمثال ابن وهب
وابن الحكم وغيرهم .

وكذلك كان في مصر مع القاضي الحنفي قضاة من المذهب الشافعي 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 أنهم كانوا في أكثر أيام الدولة
يدينون إقامة التراويح في المساجد الجامعة ، وغير الجامعة ، ولم ينظروا إلى معتنق

مذهب نظرة معادة ، وإن كانوا لا يسمحون للأخذ 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 ، والغض من قيمته .

ولما قامت الدولة الأيوبية ، اتجهت إلى إعادة نفوذ المذهب الشافعي ، والمذهب المالكي ، إلى ما كان من قبل ، فأنشئوا المدارس لهذين المذهبين ، 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 ، لافي 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 ، وتسكثرت 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 تجد جدواها في مصر ، لأن المذهب كان منتشراً بين آحاد الشعب ، ولم يكن مقصوراً على الجهات الحكومية .

٢٨٩ — أما بلاد المشرق والعراق ، وما وراءه أي خراسان ، وسجستان وما وراء النهر فكان المعتنقون للمذهب الحنفي كثيرين ، وكان الشافعيون ينازعونهم أحياناً 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 غالباً 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 ، والباقون 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 أحكاماً صالحة تنفع لكل تلك البيئات ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

بيان ما يشتمل عليه الكتاب

- ١ - مقدمة الطبعة الثانية
- ٢ - مقدمة الطبعة الأولى
- ٥ - التمهيد : بيان المغالاة في تقدير أبي حنيفة من المتعصبين له ،
والظعن من المتعصبين عليه ، وسبب ذلك
- ٧ - صعوبة استخلاص الحقيقة وسط ذلك التعصب ، وقيمة كتب
المناقب 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 - تثقفه 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 . هذوه — 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 وأخذه 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 — نعمتهم على قريش — ١٢٥ — آراؤهم الجامعة لهم ، وأخذهم بظواهر النصوص — ١٢٨ — كثرة الخلاف بينهم — ١٢٩ — فرقهم — الأزارقة — ١٣٠ — النجدات
- ١٣١ — الصفيرية — العجاردة — ١٣٢ — الأباضية — ١٣٢ — خوارج لا يعدون مسلمين
- ١٣٤ — المرجئة ابتداؤها 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 فيهما — 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 الثاني

١٦٠ — آراء أبي حنيفة وفقهه

- ١٦٠ — آراؤه في السياسة — محبته لآل البيت ، واعتداله في تشعيه لهم
— ١٦٢ — رأيه في علي ومخالفه من بني أمية — ١٦٣ — رأيه في بني
العباس — ١٦٤ — أبو حنيفة مع تشيعه لا ينتمى لفرقة من فرق الشيعة
— ١٦٥ — الطريق الذي يراه شرعيا لتعيين الخليفة
١٦٦ — آراؤه في مسائل من علم الكلام
١٦٦ — كتب في علم الكلام منسوبة إليه ، وتمحيص هذه النسبة
— ١٦٧ — كتاب الفقه الأكبر ونسبته — ١٦٨ — الطريق لمعرفة آراء
أبي حنيفة حول العقيدة .
١٦٨ — حقيقة الإيمان عنده — ١٧٢ — الإيمان لا يزيد ولا ينقص
— ١٧٤ — العصاة ليسوا كفارا عنده ، وصفه بالارجاء ، — ١٧٥ — رأيه
في 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 اللؤلؤي — ٢١٩ —

عيسى بن أبان . محمد بن سماعة

٢٢٠ — هلال بن يحيى الراي البصري . الخصاف . الطحاوي

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 — كلمة 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 أناره الفقهاء من أن القرآن هو اللفظ والمعنى أو المعنى فقط
— ٢٣٧ — جواز قراءة القرآن بغير العربية في رواية عن أبي حنيفة
— ٢٣٨ — تخريج 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
الآحاد — 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 بصير 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 لإثبات 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 المجمل . 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 والبزدوى — ٢٨٢ — الأقسام التي ذكرها أبو الحسين البصرى للقياس ، (١) القياس القطعى (٢) القياس الظنى في أصله ، وعلته مستنبطة — 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 السرخي
— 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
البردوى أن أبا حنيفة كان يخالف فتاوى الصحابة — ٣٠٥ — مناقشة هذه
الدعوى . — ٣٠٦ — رأى أبي الحسن السرخي في حقيقة مذهب أبي حنيفة
في هذا المقام — ٣٠٧ — تزكية السرخسي لرأى من يعتبر قول الصحابي بأدلة
ساقيا — 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 السكوتى ، وأخذ
الحنفية به - ٣١٢ - من الاجماع السكوتى 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 الحنفى 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 الاسلامى - ٣٢٢ - نقد كلامهم في ذلك

٣٢٤ - ٥ - القياس

٣٢٤ - اكثر 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 الحنفى استخراج هذه النظم - ٣٢٧ -
الأصل الذى قام عليه القياس . - ٣٢٨ - أقسام النصوص عند أبي حنيفة
- ٣٢٩ - رأيه وسط بين العلماء - ٣٣٠ - النصوص التي لا يجرى فيها
القياس ، وأقسامها .

٣٣١ - العلة ومسالكها - ٣٣٤ - نسبة هذه المسالك إلى أبي حنيفة والأدلة
على ذلك - ٣٣٦ - تخرج المناط ، وتنقيح المناط ، وتحقيق المناط
- ٣٣٧ - عموم العلة وتعديتها ، والمأثور عن أبي حنيفة في ذلك - ٣٣٩ -
اختلاف العلماء في تخصيصها . - ٣٣٧ -

٣٣٧ - ٣٣٧ -

٣٤٢ — ٦ — الاستحسان

٣٤٢ — إكثار أبي حنيفة من الاستحسان ، وطعن بعض العلماء في فقهه بسبب ذلك ، والرد عليهم — ٣٤٣ — حقيقة الاستحسان . اختلافهم في تعريفه — ٣٤٤ — التعريف الذي نختاره . أقسام الاستحسان — استحسان القياس — ٣٤٥ — هذا النوع من الاستحسان دليل على تفنن العراقيين في 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 التي تفيد أنه يأخذ بالعرف — ٣٥١ — الأصل الذي 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 في فقهه — ٣٥٩ — عقود تجارية هي المرابحة ، والتولية ، والوضيعة ، والاشراك ، والسلم يعد الفقه الحنفى أكثر تفرعا لها . ٣٦٠ — الأصول التي قيد أبو حنيفة تفريعه بها في هذه العقود

٣٦٢ — السلم تعريفه ، ورواجه في الجاهلية والاسلام — ٣٦٣ — الفتوح الاسلامية كانت سببا في الاكثار منه لسكثرة التجارة بسببها — ٣٦٤ — العصر الذي عاش فيه أبو حنيفة — ٣٦٥ — تشديده في نفي الجهالة في العوضين والزمان والمكان — ٣٦٦ — المبيعات التي 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 مبني على الثمن الذي اشترى به البائع ، فتجب المائلة بينهما — ٣٨٤ — ما يحسب في الثمن مما 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 أتلفها 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 جبرا 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 ، والظن في النسبة من بعض تلاميذ محمد — ٤١٩ — ترجيح نسبه
إلى محمد

٤٢٠ — أقسام الحيل من حيث الحل والتحریم ، والمقصد منها — ٤٢١ —
حيل المذهب الحنفي مخارج لتسهيل التعامل ، أو لتحلته من الايمان المغلظة
— ٤٢٢ — عدم وجود حيل في العبارات إلا نادرا .

٤٢٤ — ضبط الحيل والمخارج الماثورة 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 — تعليق 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 قاضي القضاة — ٤٦٢ — دخوله شمال أفريقيا — ٤٦٤ — دخوله مصر ، ومحاربة الفاطميين له — ٤٦٥ — دخوله الشام .
- ٤٦٧ — بيان ما يشمل عليه الكتاب .

أصدرت حديثاً

• الشافعي : للامام محمد أبو زهرة الأستاذ بكلية الحقوق بجامعة فؤاد وثمته ٦٠ قرشاً

• أحمد بن حنبل : للامام محمد أبو زهرة الأستاذ بكلية الحقوق بجامعة فؤاد . ٦٠ قرشاً

دراسة تحليلية لشخصية كل منهما ولعصره ونزعة الفكرية وآرائه في مسائل العلم عامة ، ثم دراسة تفصيلية لفقهه 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 الرزاق بك

تناول فيه معاليه تعريف الإجماع وموضعه بين أصول الفقه الأربعة ، ثم بحث في إمكان وجود الإجماع وفي حثيته ، وعرض مسائله المستخرجة من تعريفه ، وتحدث بعد ذلك عن حكم الإجماع ومراتبه مع غيره في أصول الفكر والكتاب موضوع على النهج الجامعي الذى يفرغ للسئلة الوحيدة فيدرسها من شتى نواحيها دراسة متقنة مطمئنة ، مرجعه فيها الكتاب والسنة وأئمة كتب الفقه . وثمته ١٥ قرشاً

• الموسوعة الضرائبية الدائمة : قام بجمعها وتنسيقها الأستاذ مصطفى الصياد بتكليف من حضرة صاحب السعادة المدير العام لمصلحة الضرائب ، وهى شاملة لجميع القوانين ، والقرارات ، والكتب الدورية ، والمنشورات ، والتعليقات الخاصة بضرائب القيم المنقولة ، والأرباح الاستثنائية ، والدمغة ، والتركات ، وتعليقات الحجز والتفريط . وذلك من تاريخ إنشاء مصلحة الضرائب حتى شهر ديسمبر سنة ١٩٤٧ والموسوعة مرتبة ومنسقة ومذيلة بفهرس موضوعى أجمدى . وثمها ٢٠٠ قرشاً

• الميراث في الشريعة الإسلامية : أحدث كتاب وأوفى مؤلف في هذا الباب وضعه الأستاذان معوض محمد مصطفى مدرس الشريعة بكلية الحقوق ومحمد محمد سرفان مدرس الشريعة بكلية البوليس ودار العلوم عتياً فيه بترتيب موضوعاته وتقريبها إلى الأذهان وضمناها ما أدخل من التعديلات على الأحكام القديمة لجاء وإياها بحاجة القضاة والمحامين وطلاب العلم وراغبى الاستفادة . وثمته ٢٠ قرشاً

• هياكل القانون الجنائى : للدكتور على أحمد راشد المدرس بكلية الحقوق بجامعة فؤاد عرض شامل مع الايضاح للبيادى والنظريات العامة التي تحكم في التشريع المصرى بصفة خاصة عناصر القانون الجنائى وهى : الجريمة وما يوصل بسياسة التجريم ، والمجرم أو نظرية المسئولية الجنائية ، والعقوبة وما يوصل 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 . وثمته ٢٠٠ قرشاً



MIDDLE EAST LIBRARY



