

جامعة قسطموني

مؤتمر الشيخ شعبان ولي الدولي

الدورة الرابعة

(الحنفية والماتريدية)

(٥ - ٧) مايو ٢٠١٧م

المجلد الثالث

بحوث
مؤتمر الشيخ شعبان ولي الدولي
الدورة الرابعة
(الحنفية والماتريدية)

الجزء الثالث

تحرير

الدكتور

إيهاب سعيد إبراهيم النجمي

الأستاذ

أحمد نور الدين قطان

جامعة قسطنطيني - تركيا

الترقيم الدولي: ISBN: 978-605-4697-06-9

978-605-4697-09-0

ديسمبر ٢٠١٧ قسطنطيني - تركيا

كافة حقوق الطبع والنشر محفوظة

كلمة أ.د. نعمان قرطولوش (نائب رئيس الوزراء التركي)

السلام عليكم يا أعضاء مجلس الشعب و يا سيادة الوالي حسن جلال ويا معالي رئيس الجامعة وأعزائي أعضاء هيئة التدريس وأخوتي وأحبابي الطلاب.

إن مدينة قسطنطيني مدينة مهمة في التاريخ الإسلامي التركي؛ لما لها من تاريخ ناصع في صفحات هذا التاريخ، فقد كانت منطقة شمال جبال الإلغاز وأطراف قسطنطيني هي الوجهة لحركة الهجرة الكبيرة الثانية بعد الغزوات المغولية، وقد استقر في هذه المنطقة ما يقارب خمس وعشرون عشيرة من أتراك إيران وأتراك تركستان، حتى في يومنا هذا فإن هذه المنطقة تعتبر من أهم المناطق في الأناضول التي يحيا فيها تاريخنا وثقافتنا بشكل حيوي، هذا بالإضافة إلى أن أهمية قسطنطيني لم تكن مقصورة على الأهمية الثقافية فحسب؛ بل كانت مدينة قسطنطيني من أهم المناطق في زمن ازدهار الحضارة الإسلامية، حيث كانت المدارس الإسلامية والزوايا تلعب دورا هاما في نشر الدين الإسلامي؛ وبهذا أصبحت هذه المدينة من أهم المراكز في الحياة الإسلامية وماتزال هذه المدينة تحافظ على هذا الإرث العريق إلى يومنا هذا.

ومن جهة أخرى فإن من أهم موائز مدينة قسطنطيني أنها بعد الفتح الإسلامي لها، لم تقع تحت أي احتلال قط، مع الأسف الشديد إن بعض مدننا في منطقة الأناضول وقعت تحت الاحتلال الأجنبي في فترة من الفترات لكن مدينة قسطنطيني كانت من بين المدن التي لم تقع تحت أي احتلال أجنبي، فقد كان في هذه المنطقة منذ بدايات القرن الثالث عشر حين فترة حكم السلاجقة دولة مسلمة قائمة فيها وتحمي ذاتها وتحمي شخصية هذه الدولة المسلمة في كل زمان، هذا كله بالإضافة إلى ما قدمته من تضحيات جمة لا تُنسى في زمن حرب الاستقلال.

وأجد ما قامت به جامعة قسطنطيني من عقد مثل هذا المؤتمر أمرا مهما جدا؛ كما أحب أن أعبر عن امتناني لوجودي في مثل هذا المؤتمر في مدينة عريقة افتخر بالانتساب إليها والوجود فيها والمشاركة في هذا المؤتمر، وأبارك جهود كل القائمين على هذا العمل بداية من رئيس الجامعة والعميد وأعضاء هيئة التنظيم لهذا المؤتمر

والأساتذة المشاركين، ونحن في حضرة الشيخ شعبان ولي وهذا المكان المبارك أرجو من الله أن تكون نتائج هذا المؤتمر والبحوث المقدمة فيه والمناقشات العلمية التي تدور في أروقه ذات أثر كبير في حياتنا الفكرية، وكما أبارك من كل قلبي لكل من ساهم في هذا المؤتمر وشارك فيه.

الشيخ شعبان ولي هو مؤسس الطريقة الشعبانية الحنفية، فإنه وفقا للمراجع توفي عام ١٥٦٩ للهجرة وكان وليا من أولياء الله في منطقة الأناضول وعلمنا من أعلام الإسلام فيها، وُلد في طاش كبرى، وبعد الانتهاء من المدرسة الابتدائية ذهب إلى مدينة اسطنبول وتعلم على يد كبار علماء اسطنبول في مدرسة الفاتح، وقد وصل إلى مرحلة متقدمة من العلم في كل من العلوم الإسلامية كعلوم القرآن والحديث والتفسير والفقه، وكما تصدر للخطبة والوعظ على منبر جامع السلطان أيوب، فأصبح الإمام الشيخ شعبان ولي رمزا من أهم رموز التصوف التركي في منطقة الأناضول.

وكما درس على الشيخ خير الدين التقادي وأخذ منه الإجازة، وكان مريدا له في زاويته ١٧ سنة، وانتقل فيما بعد إلى مدينة قسطنطيني وأكمل وظيفته في إرشاد الناس فيها، ولم يكن الشيخ ملما فقط بالعلم الظاهري؛ بل كان ملما بالعلم الباطني والظاهرين معا، وكان رجلا مشهورا في كلا العلمين، حيث جمع بين العلمين وكان مرشدا لكثير من العلماء في الإبحار في هذين العلمين، ويجب علينا أن لا ننسى مقولته المشهورة التي تجمع بين هذه العلمين حين قال عن العلاقة بين الشريعة والطريقة: "الشريعة هي قشرة حبة اللوز والطريقة هي لبها"، يعني إذا لم تكن الشريعة موجودة فلا قيمة للطريقة، وإذا لم يكن اللب موجودا فلا معنى للقشرة، فمن خلال قوله هذا يمكن لنا أن نجد حلا لكل المشاكل التي تواجهنا في يومنا هذا.

وإذا أردنا أن نطلق اسما على التقاليد الإسلامية المنتشرة في منطقة الأناضول، فإنها توصف بتقاليد العرفان، ولا يمكن لنا أن نعرف العلم بأنه هو المعرفة المطلقة فحسب؛ لأنه إذا كان الأمر كذلك لكان عصرنا الحالي هو أفضل عصر لنيل السعادة والعيش في سلام وحرية والاستفادة من كل نعم هذه الحياة والعيش بشكل مستقر ومتزن، وذلك كله بسبب ما توصل إليه العلم من معلومات كثيرة في علوم شتى، ولكن الحال مغاير لذلك

مما يعني أن العلم وحده لا يكفي، فلا بد للعلم أن يكون محاطا بالعرفان والحكمة وذلك جوهر قولنا " اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع".

الحكمة تعني أن ينتفع الناس والمخلوقات بما تفعله، فنحن حينما نقول " فعلت شيئا بحكمة" فالمقصد ليس أن تفعل الشيء بعلم وإنما لا بد أن يكون هذا الفعل مصحوبا بالمنفعة والفائدة.

وأما العرفان فإنه أعلى مراتب العلم، فالعرفان هو معرفة الإنسان نفسه ومعرفته ربه، ومعرفته المخلوقات، ومعرفته سر الخلق وسببه، فالعرفان بهذا المعنى هو مجمل معرفة الإنسان لنفسه وربّه ومخلوقاته، وعليه فنحن نقول " من عرف نفسه فقد عرف ربه"، أما في يومنا هذا فإن أكبر معضلة يعيشها ابن آدم عدم معرفة نفسه، وعدم معرفة عجزه وحدوده، أو إن كان التعبير جائزا قياس نفسه مع خالقه.

ومن المعلوم أن المعلومة المحاطة بالحكمة والتي بلغت مرتبة العرفان هي غاية الإنسان الأسمى، وعلى ضوءها يسير الإنسان في طريقه، ومن هنا نرى أن تقاليد العرفان في منطقة الأناضول ليست فقط عمل مجرد وإنما معرفة وعمل، فالعرفان يربي الناس تربية عالية ويرتقي به، أنتم تذكرون الحكاية التي قيلت في حروب البلقان وهي عندما دخل الجيش العثماني في جنات من الأعناب وكانوا عطشى، فأكلوا منها ولم يكن لها صاحب، فقاموا بترك ثمن ما أكلوه كي لا يكون هناك اغتصاب حق أو أكل مال بغير حق.

مثل هذه الأخلاق والتقاليد لا تُعلم في أي مدرسة من مدارس الدنيا، وإنما هذا لا يعلم إلا في مدارس العرفان، وانتقل إلينا عبر العصور من سلفنا الصالح، وانظروا إلى الفكر المعماري لمدرسة العرفان الهندسية، فعلى سبيل المثال انظروا إلى مدينة أماسيا أو إلى أزقة قسطنطيني القديمة، فإن من خصائص هذه الأزقة أن لا يوجد فيها دار يحجب ضوء الشمس عن جاره والأمر نفسه تجدونه في كل من بورصة القديمة وأماسيا وكل مدننا التاريخية يتجلى فيها هذا المظهر من العرفان والإنسانية، وكأنها قاعدة متبعة في هذه المدن وهذه القاعدة هي " لا يحجب ضوء الشمس عن جار، ولا يحجب عنه الهواء"، ومع قيمة هذه القاعدة من الناحية الإنسانية، فإننا مع الأسف لا نرى أن هذه

القاعدة تدرس في أية كلية من كلية الهندسة، ولكن مثل هذه القواعد الإنسانية كانت أساسية في مدرسة العرفان في مجتمعنا.

ومثل هذا التصرف نراه أيضا بين التجار الذين يحكى عنهم أنهم عندما كان يأتي إلى أحدهم زبون ويريد أن يشتري منهم في الصباح وجاره لم يبع شيئا بعد، فيقول له هذا التاجر اذهب إلى جاري فإنه لم يبع شيئا بعد، مثل هذه القيم مع الأسف لا تدرس في أيه كلية من كلية الاقتصاد والتجارة، ولكنها كانت مهمة جدا في مدرسة العرفان في مجتمعنا.

ويوجد مقوله مشهورة تقول " العلم هو أن تعرف العلم وأن تعرف نفسك وإن لم تكن تعرف نفسك فما هذا العلم الذي أخذته" فعليه فالدين في مدرسة العرفان لا يعني شيئا وحده بل لا بد لهذا الدين أن يكون مصحوبا بمعرفة الإنسان نفسه وبمعرفة غيره من البشر ومعرفة عجزه أمام خالقه، والحمد لله فإن هذه المدرسة "مدرسة العرفان" كانت اللبنة الأساسية في إنشاء هذا المجتمع في منطقة الأناضول.

إن في التاريخ الإسلامي حدث واقعتان كانتا نهضة في التاريخ الإسلامي واحدة منهما حدثت في القرن العشرين بنهضة الشعوب في هذه المنطقة وتطورهم، وأما الأولى فكلنا يعرف هذه النهضة التي أقامت الإسلام وهي ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام من نشر لهذا الدين الحنيف، واستمر هذا العصر الذهبي إلى وفاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بدأ مع الأسف تغير في الأفكار، فبدأ يظهر السلاطين الذين يحبون الحكم والتسلط و بدأ حب الدنيا يملأ قلوب السلاطين، من هنا بدأت الحيل السياسية والدسائس والاستبداد...

فكان هذا الانحراف عن مسار الدين الحنيف سببا لكثير من الأخطاء الكبيرة في التاريخ الإسلامي ولا يزال هذا الانحراف عن المسار مع الأسف مستمرا إلى يومنا هذا، فكل ما نراه اليوم من تعصب للمذهب والمشرب والنزاع الطائفي ينبع من هذا الانحراف عن المنهج القويم، وتفضيل العصبية عليه ويستمر العمل على هذا المنهج الخاطئ إلى يومنا هذا، وإن كل هذه الأخطاء والفتن كانت نتيجة لتطبيقات خاطئة وفهم خاطئ لهذا الدين الحنيف.

وقد بدأت الحركة الكبرى الثانية في التاريخ الإسلامي بهروب أولياء الله من الكوفة والطائف ومكة واستقرارهم في خرسان ونشر دعوتهم فيها ووضع القواعد الأساسية لمشاربهم، وأقصد بأولياء الله هنا كلا من أحمد يسوي و جنيد البغدادي وعبد القادر البغدادي والشيخ النقشبندي.

وقد جاء أولياء الله من خرسان إلى الأناضول من قبل أن يأتي الأتراك إلى هذه المنطقة وقاموا بتجهز هذه الأرض لتكون موطناً لهم، وقد قاموا بفتح هذه البلاد بالمحبة وليس بالسيوف والجنود، وقاموا بفتح قلوب الناس أيضاً بأعينهم التي تفيض بمحبة الله. إن السماء تظل كل ما في الأرض من جبال ووديان وأنهار وبحار وعصافير وجداول وتلال و سفوح ومرام فالسما تظل كل ما تحتها، وأولياؤنا مثل هذه السماء قد أظلوا تحت قبة دعوتهم وإرشادهم كل من كان على هذه الأرض وقاموا بحكم هذه الأرض لعصور طويلة.

ولنذكر الآن قول يونس الذي يتكلم فيه عن عدم نبذ الغير فيقول فيه: "نحن لا نحمل حقدا على أحد حتى إن عدونا يشهد لنا بهذا، إن عدونا الأكبر هو الحق، إننا لا نحمل حقدا على أحد فإن العالم كله واحد بالنسبة لنا" وفي تاريخنا حكاية يعرفها حتى أطفالنا وهي عندما أرسل الإمام علي مالك بن الأشتر واليا قال له: "إنك ستذهب إلى قوم وتعيش معهم وستكون عليهم واليا، فاعلم هذا إن الناس صنفان إما إخوة لك في الدين أو إخوة لك في الإنسانية، فإن كانوا إخوة لك في الدين فكل من قال "لا إله إلا الله محمد رسول الله" هو أخ لك فلا تفرق بينهم في المذاهب والمشارب فالناس سواسية ولا تفرق بينهم في اللون أو الدين أو العرق أو المال، وهذا هو صميم مدرسة العرفان التي والحمد لله كانت مربية للناس الذين يعيشون في منطقة الأناضول.

والآن لننظر إلى واقعنا الذي نحن نعيش فيه فنرى أن هذا الأثر موجود في كل ذرة تراب من هذه البلاد، والحمد لله لدينا جامعات ومفكرون يستفيدون من هذا الأثر في كل مجالات الفكر والحياة، ولكن مع الأسف إن الأمة الإسلامية أمام تهديد خطير يقلب جميع الأمر عليها، وأريد ان أقول لكم في هذا المقام عن أخطر ما تعيشه هذه الأمة فإن كل دولة بعد سقوط الدولة العثمانية و ذهاب الهيبة والقوة والعزة للمسلمين

أصبحت تسعى بمفردها دون غيرها من الدول الإسلامية فكان هذا كله مع الأسف سببا في ضعف الأمة الإسلامية.

وقد ظهر مصطلح جديد في الآونة الأخيرة وهذا المصطلح هو الإسلاموفوبيا فأرجوكم أن لا تستخدموا هذا المصطلح لأن هذه المصطلح يشمل على كلمة فوبيا وهي تعني في لغتهم الخوف الطبيعي الذي لا يمكن للإنسان أن يتغلب عليه، ولكنهم مع الأسف نجحوا في الترويج لهذا المصطلح حتى أصبح يستخدم هذا المصطلح في مراكز البحوث والجامعات الإسلامية، ومن قبله مصطلح الإسلام المتطرف ... لكن الإسلام هو إسلام واحد وهو الذي علمه رسول الله لنا وهو الدين الحنيف من زمن آدم عليه السلام إلى أن تقوم الساعة.

وإن هذه الدول الإمبريالية تحاول جاهدة في كل زمان أن تطلق مصطلحات تحاول من خلالها كسر عزم الأمة الإسلامية والتشويش عليها ومحاربتها سياسيا واقتصاديا، وقد يحاولون تسميم المجتمعات الإسلامية بمثل هذه المصطلحات، واليوم يستخدمون مصطلح الإسلاموفوبيا، وهذه عداوة صريحة للإسلام ويقومون بمثل هذه الأفعال عمدا للتأثير سلبا على الأمة الإسلامية ومع الأسف فإن بلاد كثير تتأثر بالبلاد الغربية تأثيرا كبيرا وتمضي على ما مضت هي عليه، ولكن أكثر ما يؤلم في هذه الحالة أن ترى مثل هذه المصطلحات قد لاقت رواجاً في أراضي المسلمين، وفي الجهة المقابلة يجب علينا نحن أن نتعامل بحذر وأن نحاول أن نشرح الإسلام الصحيح ومبادئه وتطبيق ما فيه من روح ترجع بنا إلى العرفان .

وأما عن الخطر الثاني الذي يواجه هذه الأمة هو الجماعات المتطرفة مثل داعش وباكو حرام و القاعدة وغيرها من التي تستخدم اسم الإسلام العظيم والمقدس فتلحق بسوء تصرفاتها الضرر للإسلام الحنيف، وتكون هناك ردود أفعال من العالم على الإسلام الذي هو بريء من هذه التصرفات، فالإسلام لا يقرن في أي وقت من الأوقات بالإرهاب أو القتل أو التدمير، الإسلام هو القول بالأخوة إما أخوة الدين أو أخوة البشرية.

وقد تعرض العالم الإسلامي لمثل هذه المكائد قبل ١٣٠٠ سنة وذلك من خلال التفرقة المذهبية وكان الهدف منها تقسم العالم الإسلامي إلى أجزاء وكلنا نرى أنهم قد نجحوا في ذلك، وأرجوكم أن تنتبهوا إلى قوى الدول الإمبريالية التي بيننا. فحال الشرق الأوسط الآن مقسم إلى أجزاء فعلى سبيل المثال انظروا الآن إلى سوريا ستجدون أن كل مدينة بل وكل قرية قد قسمت وإن شاء الله في أقرب وقت سيعود السلام إليها، وتركيا ستقوم بكل ما يجب عليها ليعود الأمن والسلام إليها في أقرب وقت.

وكذلك العراق ترى نشرات الأخبار تقول هذه من الملتشيات الشيعية وهذه الفرقة من السنة وهذه الفرقة من الأكراد و تلك من التركمان ... ألا يوجد اسم موحد لهذه الجماعات الإسلامية، إن القضية ليست قضية شيعة وسنة ، ويجب علينا أن نعرف وأن نسمي الجماعات الإرهابية باسمائها فلا ب ك و ي ج ب تمثل الأكراد ولا داعش تمثل السنة، لهذا أرجوكم أن تكون يقظين إلى مثل هذه التحركات التي تهدف إلى تفرقة الأمة الإسلامية على أساس مذهبي أو أثني.

وإن من أهم العناصر التي كونت مدرسة العرفان في أرض الأناضول وجود المذهب الحنفي والماتريدي، حيث إن الموجودين في هذه المنطقة نسبة كبيرة منهم يتبعون المذهب الحنفي فقها وعملا ومذهب الماتريدي اعتقادا، وكان سبب قبول الناس لهذين المذهبين هو الوسطية والاعتدال في الآراء التي أخذوا بها، حيث إن الماتريدي تختلف عن غيرها من المذاهب بحكمين مهمين الأول منهما هو أن العمل ليس جزءا من الإيمان، مما يعني أننا لا ننظر إلى عمل الشخص حتى نحكم عليه إن كان مؤمنا أو لا؛ لأن العمل هو بين المرء وربه و قبول العمل يرجع إلى الإخلاص في هذا العمل ولا يمكن لنا نحن معرفة من قام بالعمل بقلب مخلص لله؛ لهذا فالإيمان لا يقال لشكل العمل أو هيئته بل الإيمان يقال لمن يقر به يعني من قال " لا إله إلا الله محمد رسول الله" فهو مسلم عندنا.

انظر إلى حال المسلمين اليوم بسبب هذا التعصب المذهبي فإن جماعات إرهابية وصل بهم الأمر إلى ظلم الناس و غصبتهم حقوقهم للاختلاف فيما بينهم ولا أقول الاختلاف العقدي بل الاختلاف ربما يكون بشكل العبادات أو صورها، وهذا أمر لا

يقبل لأنه انحرف عن الطريق القويم، والأمر الآخر المهم الذي تقول به الماتريدية أنها لا تكفر أهل القبلة، أي إن من يتجه إلى القبلة فليكن مذهبه ومشربه ما يكون فهو مؤمن وأخ لنا في الإيمان.

لقد تكلمنا سابقا عن داعش وستكلم اليوم عن جماعة إرهابية ظهرت في تركيا وهي جماعة فتح الله غولن، ألم تقم هذه الجماعة في ليلة ١٥ من تموز بقتل ٢٤٩ من إخوتنا؟ بلى فعلت. ألم تقم هذه الجماعة بالتسبب بعاهات وأضرار بدنية لـ ٢١٩٣ من إخوتنا؟ بلى فعلت. ألم تقم بدهس إخوتنا بالشوارع بالمدرعات والدبابات؟ بلى فعلت؛ بل وقامت بالقصف بالطائرات والمروحيات، وذلك كله لأن الإسلام عندهم لا يكفي أن تكون متجه إلى القبلة، بل لابد أن تكون منهم حتى لا يطلقوا عليك النار ولا يقضوا عليك، هؤلاء المجرمون مع الأسف هم الحشاشون بعد عصور مضت ظهوروا من جديد في أرض الأناضول، لأن باعقادهم أن المسلمين والناجين هم فقط من كان منتسبا لهم أو كان عضوا منهم أما غيرهم فهم ضالون، ولكننا نحن سنرد عليه بأخلاق مدرسة العرفان في منطقة الأناضول.

والآن وبإذن الله إن العالم الإسلامي يتحضر لأن يشهد النهضة التاريخية الثالثة، فإن تركيا من بعد تجزئة العالم الإسلامي بعد الخلافة العثمانية أصبحت مركزا اجتمعت فيه شتى الأفكار والأعمال والقوى السياسية والإقتصادية الإسلامية، وبإذن الله كلما تقدمت تركيا وتطورت وازدهرت سيتطور ويزدهر مليار و ٧٠٠ مليون مسلما، وسنحل ما بيننا من قضايا ومشاكل وسنكمل السير على الدرب، لأن البطل لا يستسلم إذا سقط بل يقف ويكمل الطريق وإن شاء الله ستبدأ نهضة الإسلام من هذه الأرض وأنا لا أقول هذا لإثارة الهمم فقط بل هذه حقيقة يشهد بها التاريخ، وستقدر تركيا بمشيئة الله على القيام بما ألقى على عاتقها من إنشاء جيل قوي مدعم بالإيمان والعرفان والفكر والذكر والحكمة .

كلمة الأستاذ يشار كرادينيز والي مدينة قسطنطيني

معالي وزير التعليم السابق، السادة أعضاء مجلس الشعب، ومعالي رئيس الجامعة وأعضائي الحضور وطلابي الأعزاء
قامت الجامعة بتنظيم مؤتمر الحنفية والماتريديّة وهو مؤتمر مهم جداً وخاصة وأنه يقام في مدينة توصف بمدينة الأولياء، وسيكون لهذا المؤتمر فوائد عديدة فكما أن هذه الجامعة ستصل من خلال هذا المؤتمر إلى نتائج علمية مهمة كذلك سنصل نحن بالإضافة إلى ذلك إلى فوائد اقتصادية، لهذا أنا أشكر القائمين على هذا المؤتمر، وأخص بالشكر أيضاً الذي شرفنا بقدمه سعادة نائب رئيس الوزراء أ.د. نعمان قورتولموش.

سلمتم وطاب مسعاكم وأرجو أن يكون هذا المؤتمر وسيلة خير لمدينتنا وجامعتنا.

كلمة الأستاذ: حسن جلال جوزال وزير التعليم السابق

معالي نائب رئيس الوزراء، السادة أعضاء مجلس الشعب، ومعالي رئيس الجامعة
وأعزائي الحضور وطلابي الأعزاء

أنا أشرك في كل الفعاليات التي يحضر لها السيد رئيس الجامعة أ.د سيد أيدين وقد
شاركت في هذا المؤتمر بناء على دعوة منه لي، حقيقة هو يقوم بأفعال وخدمات جمّة
وعظيمة، وقد كنت أريد أن آتي إلى هنا كثيرا والحمد لله كان هذا المؤتمر هو سبب
لقدومي إلى هنا وهذا أسعدني جدا.

هذا المؤتمر -مؤتمر الحنفية والماتريدية- ضمن فعاليات مؤتمر الشيخ شعبان ولي،
وعادة عندما نقول قسطمونى فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو اسم هذا الشيخ وكيف أن
هذه المنطقة كانت مركزا للحضارة في منطقة الأناضول.

كلمة أ.د. سيد أيدين

رئيس جامعة قسطنطيني

سعادة نائب رئيس الوزراء، السيد الوزير والسيد الوالي السادة أعضاء مجلس الشعب السيد رئيس البلدية ضيوفنا الكرام وطلابنا الأحباء السادة الأساتذة القادمين من كل أنحاء العالم أهلا وسهلا بكم شرفتمونا ونشكركم على قدومكم.

إن تشريفكم لنا في هذا المؤتمر يضيف لهذا المؤتمر معنى آخر، إننا نقوم بعقد هذا المؤتمر في الجمعة الأولى من كل شهر مايو وهذه المرة الرابعة التي ننظم فيها هذا المؤتمر والمرة الأولى التي يشرفنا فيها السيد نائب رئيس الوزراء بحضوره و حرمة الكريم، وقد أضاف قدومه لهذا المؤتمر معنى آخر فمن هنا أحب أن أكرر شكري وامتنائي له، إن الشيخ شعبان ولي هو أحد أركان الأناضول الأربعة الذين هم مولانا والحج بكتاش والحج بيرام والشيخ شعبان ولي، ونحن نشرف بتنظيم مؤتمر يحمل اسم علم من أعلام الأناضول الشيخ شعبان ولي.

وقد شرفنا نائب رئيس الوزراء و سعادة حرمة بالقدوم وأسعد قلبنا، أسعد الله قلوبهم، فشكرا جزيلا لهم، وكل الشكر أيضا لوزير التعليم السابق و رئيس مركز البحوث التركية الحديثة السيد حسن جلال جوزال لعدم تركه لنا وحدنا وأسأل الله أن يجزيه عنا خير الجزاء، وأريد أن أنوه إلى معلومة إننا في هذه السنة قمنا بالتنظيم لمؤتمر الحنفية والماتريدية وإن شاء الله في العام القادم سنقوم بتنظيم مؤتمر تحت شعار الأشاعرة، وأنا الآن أعلن عن هذا بين أيديكم. وذلك لأن صديق لي رئيس في جامعة خارج القطر سألني ألا يوجد للأشاعرة مكان عندكم، فقطعت عهدا أن يكون المؤتمر القادم عن الأشاعرة.

وكما أشار نائب رئيس الوزراء إلى أن كل المذاهب والمشارب هم إخوة لنا، فإننا لن نهمل أي مذهب من هذه المذاهب وسيكون المؤتمر القادم بإذنه سبحانه بعنوان الأشاعرة، ومن هنا أتقدم بالشكر لكل من يمد لنا الدعم ويد العون من مؤسسات وأساتذة، وأشكر كل من ساهم في تنظيم هذا المؤتمر من أساتذة وزملاء وضيوفنا الأعزاء لهم منا كامل الشكر.

تكمّن أهمية هذا المؤتمر بأنه يقوم بالكشف عن أصولنا الثقافية وإعادة إحيائها وتبنيها والدفاع عنها، وأرجو من الله أن يكون هذا العمل فاتح خير لنا في الأعمال الدنيوية والأخروية، وأترحم على إمامنا الإمام الماتريدي الذي جمع بين العقل والنقل وعلمنا هذا المبدأ في فهم الدين وأنه يجب علينا العمل بهذا المبدأ في كثير من الأحيان، لأن الله خلق كل شيء بحكمة وزين الإنسان بالعقل ليرى حكمته في خلقه، وقد وردت كلمة العقل في القرآن الكريم في أكثر من ٤٩ آية كريمة هذا ما عدا التفكير والتدبر وغيرها من المفردات التي تدل على استخدام العقل، ولم تكن مهمة العقل وحده تشريع الشرائع والدين، وإنما منحنا الله العقل لفهم دينه وشرعه، فإذا كان العقل تبعاً للدين يتنور العقل بدين الله، ويصل به إلى الطريق الحق وإلى السعادة الأبدية، بينما إذا اتخذ العقل بنفسه طريقاً مستقلاً عن الدين لضلّ عن طريق الحق ولبقي محدوداً في حدود الأمور المادية وظن الوهم حقيقة، وعجز حتى عن إدراك ذاته، فالعقل لم يمنح ليكون حكماً بذاته؛ بل ليكون فاهماً ومطبقاً لدين الله وشرعه.

والوحي هو لمعرفة الله وأداء العبادات على الوجه الأصح ولتنظيم العلاقات بين البشر و ليحمي الإنسان من شطحات عقله ونزواته، لأن الإنسان له هوى وشهوة وجاء الوحي ليحيل بين المرء وهواه، ولأن الإنسان بحاجة إلى دليل من الله ليرشده إلى طريق الحق والحقيقة، وبحاجة إلى فقه يعلمه ما له وما عليه لأن من لا يعلم حدود الله وفقه يجعل إلهه هواه ويجعل ما يصب في مصلحته هو الصواب وغير ذلك هو الخطأ، هكذا يعمل الهوى الشيطاني للإنسان، بينما الوحي يحمي البشر من شر نفسه ويمنعه من اتباع هواه، فالإنسان هو أشرف المخلوقات وهو خليفه الله في أرضه، والإسلام المتمثل بين الكلام والفقه والتصوف يهدف إلى الجمع بين الظاهر والباطن.

يقول تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبِكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ الأنفال: ٢٢، فمن هذه الآية نرى أن الدين ما نزل إلا ليخاطب أصحاب العقول، وأما الجهلاء فهم ليسوا مخاطبين بالدين، والمقصد من الجهلاء هنا ليس فقط من ليس لهم عقول، بل من كان له عقل واستكبر وعاند في فهم الحقيقة.

إن الوحي لا يمكن أن يكون ضد العقل في حال من الأحوال لأنهما هبة من الله للإنسان ليعرف بهما طريق الحق والنجاة من العذاب الأبدي والفلاح في الامتحان الدنيوي وذلك بتنوير عقولهم بنور الوحي والاستماع إلى أمره والتسليم لأمر الله وقد تكلم الله عن الذين لا يعملون عقولهم في فهم هذا الدين بشكل صحيح وينالون خسران في قوله تعالى " وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير " سورة الملك . ١١

ضيوفنا الأكارم أودّ أن أختم حديث بقول مشهور للشيخ شعبان وهو " قدومكم بسعادة وذهابكم بسعادة وكل أموركم بسعادة " تحياتي لكم .

كلمة أ.د. محمد أطلان الأمين العام للمؤتمر

سيادة نائب رئيس الوزراء وسيادة وزير التعليم السابق، سيادة الوالي و السادة أعضاء مجلس الشعب والسيد رئيس البلدية ومعاللي رئيس الجامعة و سيادة مستشار وزارة السياحة والثقافة، السادة الأساتذة وطلابنا الأعزاء، أهلا وسهلا بكم جميعا في مؤتمر الشيخ شعبان ولي الرابع الذي تنظمه جامعة قسطنطيني، أشكركم لحضوركم.

إن المواضيع الدينية عامة و موضوع المذاهب على وجه الخصوص من المواضيع التي تثير الجدل، وقد يكون هذا الجدل في وجه من وجوهه موضعيا بينما في وجهه الآخر غير موضوعي، وهذا ليس خاصا في الدين بل ينطبق على كل العلوم الإنسانية وذلك لما في طبيعة الإنسان من الانحياز إلى طرف دون آخر ومن تأثر بما يحيطه من تأثيرات اجتماعية، ونرى أن الإمام الأعظم أبو حنيفة كان مدركا لهذه الحقيقة في كل القضايا الاجتماعية التي واجهته، فكان ينظر إلى هذه القضايا بنظرة شاملة تشمل الحالة الاجتماعية المرافقة لهذه القضايا وتأثيرها عليها، وبسبب هذه النظر الشاملة التي كان يحاول من خلالها تحليل المسائل التي تواجهه بموضوعية وبعيدا عن الميل لطرف دون آخر أدى به هذا إلى دخول السجن وعلى الرغم من دخوله السجن إلا أنه لم يتخل عن هذه النظر الموضوعية والحيادية، وعند النظر في مؤلفات الإمام أبي حنيفة وأفكاره وآرائه نظرة عامة يمكن لنا أن نرى هذه الحقيقة لم تكن فقط في مجال القواعد النظرية بل كانت هذه الحقيقة شاملة في عدد لا يحصى من القضايا العملية.

وقد كانت هذه الحقيقة ذات تأثير كبير في تشكل رأي الإمام أبي حنيفة العقدي والفكري، فقد كان للإمام أبي حنيفة الفضل في تشكيل الأسس التي قامت عليها الآراء الكلامية والعقدية لأهل السنة، حيث تعتبر الفترة التي كان فيها الإمام فترة تشكل المذاهب.

وقد عرف الإمام أبو حنيفة الفقه " هو معرفة النفس ما لها وما عليها"، وعندما واجه الإمام أبو حنيفة عدم تقبل الناس لآرائه العقدية والفكرية في الكوفة والبصرة وبغداد

والحجاز، قام بالتجوال في هذه المناطق وحاول شرح آرائه وتعليمها لهم وكيف أنها تستند إلى القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم. باختصار ونتيجة للنظر في مؤلفات الإمام أبي حنيفة ومن سار على منهجه يمكن لنا القول بأن الإمام كان من أوائل من اعتمد على القرآن والأحاديث الصحيحة التي لا تتعارض مع القرآن الكريم للاستدلال على الآراء السياسية والعقدية والفقهية التي اعتمدها أساسا لمذهبه، ولم يكتف بالنقل فقط بل استدل بالعقل واستعمله في شرحه بعض القضايا العقدية، وكان بعيدا عن التأثيرات الحديثة من العجم وغيرهم لأنه اعتمد على القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة وفهم الصحابة الكرام في آرائه، فقد كانت آراؤه العقدية في المسائل الكبرى هي نواة لكل العلماء الذين استفادوا من آرائه وكانت ذات أثر كبير وصدى في آراء العلماء الذين أخذوا من آرائه أساسا لمذهبهم وعلى رأسهم الإمام الماتريدي.

وكما يقول "سونمز كوتلوا" إن ظهور عالم من بين الأتراك الذين دخلوا في الإسلام حديثا، وفي فترة عصيبة فيها سيطر البهويون على بغداد وانتشر الإسماعيليون في أواسط آسيا وعلى وجه الخصوص النصف وسمرقند وأقامت الزيدية دولة لها في طبرستان، والفاطميون كان مسيطرين على الشمال الأفريقي واتخذوا مصر مركزا لدولتهم، وعلى الرغم من كل هذه الظروف كان ظهور إمام عالما بالعلوم الإسلامية ومتمكنا منها أمرا مثيرا للدهشة حقا، لأن سمرقند كان الإسلام قد انتشر فيها قبل قرنين من الزمن، وانقضى الجزء الأكبر من هذين القرنين في الحروب والغزوات والمناوشات السياسية، وعلى الرغم من هذه الظروف الصعوب استطاع الإمام الماتريدي أن ينشأ مذهبا كلاميا ويلقى قبولا في العالم التركي، وكما قيمة ديوان لغات الترك للكاشغاري في اللغة التركية، وقيمة مؤلفات الفارابي وابن سينا في الفلسفة الإسلامية، فإن قيمة مؤلفات الماتريدي كتاب التوحيد والتأويلات بهذا القدر في فهم الأتراك للدين، لأنهما كانا الحجر الأساس للآراء التركية القائمة على مبدأ العقل أولا والاحترام ثانيا، وكان له دور مهم في تهيئة المجتمع لإقامة الدولة العثمانية المعروفة بالدولة التركية العظيمة كما غيره من العلماء الأفاضل في تاريخ الترك مثل أحمد يوسي والحج بكتاش ولي ويونس أمري.

وقد قال الإمام الماتريدي بإبطال التقليد ووجوب معرفة الدين بالدليل، في بداية كتابه التوحيد حين قال "إنا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين متفقين على اختلافهم في الدين على كلمة واحدة أن الذي هو عليه حق والذي عليه غيره باطل على اتفاق جملتهم من أن كلا منهم له سلف يقلد فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد (كتاب التوحيد ص ٣)، فالتقليد يعيق الإنسان من معرفة حقيقة نفسه أولاً، و يمنع الإنسان من تطوير نفسه ثانياً، وكذلك القرآن قد أنكر على من يتبع " دين الأجداد" بأنها اتباع وتقليد أعمى، دون تفكير وتبدر وإعمال للعقل، فالإنسان إذا أراد معرفة الحقيقة والدين الحق واستنباط الأحكام الصحيحة، فلا بد له من معرفة نفسه وقدره.

لأن العقل هو أكبر نعمة أنعم الله بها على ابن آدم وكما يقول الإمام الماتريدي هو "أعز نعمة"، ومنح مثل هذه النعمة لابن آدم لا بد من حكمة فيها وسبب و مسؤولية، وقد أشار الإمام الماتريدي إلى السبب الذي من أجله منحنا الله العقل فيقول: "إنما خلق العقل للاعتبار والتفكير، ولكن هناك حكم أخرى ومقاصد، فبالإضافة للاعتبار والتفكير هناك التفريق بين الجواهر الضارة والنافعة، ومعرفة الحكمة من الخلق"، بينما نرى في الجهة المقابلة ممن يغيبون العقل، ويدعون إلى التشدد وإهمال العقل وتعمية عيون البشر وتشريع القتل من بعض أصحاب الفكر السلفي، وقد أدى انتشار هذه الأفكار إلى تقوية من يدعو إلى نشر مصطلح إسلاموفوبيا وغيرها من المصطلحات التي يهاجم بها الإسلام والتي لاقت بسبب هذه التصرفات الإرهابية رواجاً بين المجتمعات.

معالي نائب رئيس الوزراء

نحن عملنا على تنظيم هذا المؤتمر بدعم معالي رئيس الجامعة السيد أ.د سيد آيدن، وإني أتقدم بالشكر له، ولعميد كلية الإلهيات (الشرعية) أ.د علي رأفت أوزكان، ولمعالي الوالي السيد يشار كرا دينيز، ولرئيس بلدية قسطنطيني السيد تحسين باباش، ولرئيس بلدية طاش كبري السيد حسين أرسلان، ولرئيس غرفة التجارة في قسطنطيني السيد سلجوق أرسلان، ولصاحب شركة كورأوغلو السيد مصطفى جشكين، ولصاحب شركة سبتجي أوغلو الغذائية السيد أحمد بودور، ولصاحب شركات بطبان أوغلو السيد فياض

بطبّان أوغلو، ولأعضاء الهيئة المنظمة لهذا المؤتمر، ولكل من أجاب وقبل دعوتنا من رجال علم وأكاديمين من داخل القطر وخارجه، ولكل من أسهم في إنجاح هذه المؤتمر، فلهم منا الشكر الجزيل، كما وأكرر شكري لمن كان داعماً لنا و يحضنا على الأعمال الأكاديمية أ.د سيد آيدن، تحياتي لكم.

البحث الأصولي عند الحنفية مدارس ومراحل

(الدلالات اللفظية أنموذجاً)

أ.د. عبدالجليل زهير ضميره*

مدخل:

امتاز التكوين المذهبي في فقه السادة الحنفية بخصائص علمية أورثته صفة التميز من بين سائر المذاهب الفقهية؛ إذ تشكّلت الفروع المذهبية في صورة محرّرة مدلّلة ومنتخبة موثّقة في زمان يعد مبكّراً جداً في عمر بناء المذهب الفقهي، علاوة على أن للمسلك الذي اختطه الإمام أبو حنيفة في بناء الفروع محالةً على الأصل العام في الباب مع طرد قياس الأصول في عامة الفروع؛ أثراً مهماً في توجيه أنظار فقهاء المذهب إلى إحكام الصلة بين حالة التأصيل الفقهي وبين حالة التقرير الفروع.

وقد كان لعيسى بن أبان - من أبرز تلاميذ محمد بن الحسن الشيباني - دوراً هاماً في الجمع بين التفرّيع الفقهي والتكوين الأصولي من خلال استجلاء الأصول الفقهية مستخلصة من الفروع المنقولة في المذهب - كما نبه إلى هذا المعنى الجصاص في أصوله - وقد سار أبو الحسن الكرخي على طريقة شيخه عيسى بن أبان إذ أسس إلى ظاهرة التخرّيع الفقهي في المذهب بصورة تتسم بالتكامل سواء في تخرّيع الفروع من الفروع أو في تخرّيع الأصول من الفروع مما أسهم بصورة عميقة في تشكيل الملامح العامة للمدرسة العراقية في أصول الفقه عند الحنفية.

غير أن إمام الهدى أبا منصور الماتريدي الذي يذهب إلى أن السيرورة بالتوسع في ربط الأصول الاستدلالية بالفروع الفقهية مع النأي عن ربطها بالقواعد الكلامية يعد إخلالاً لحالة تأصيل الكليات الاستدلالية في المذهب ، لاسيما وقد انتشرت ظاهرة ربط الأصول الاستدلالية بالأصول الكلامية في القرن الرابع الهجري بصورة جلية واضحة مما تعيّن معه إلى إحكام الصلة بين أصول الاستدلال الفقهي وقواعد الكلام الفلسفي على وجه متسق.

* كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة اليرموك الأردن

بهذا وجّه الماتريدي الأنظار في المذهب إلى ضرورة ربط منطق التأصيل الكلامي بالتأصيل الفقهي الاستدلالي صيانة عن لحوق الإخلال بالفروع أو الاضطراب في تقرير الكليات الاستدلالية والكلامية معاً وقد شكّل هذا المنحى -الذي اخطّه أبو منصور الماتريدي- قاعدة إلى تأسيس المدرسة السمرقندية في أصول الفقه.

من هنا فقد ظهر في المذهب الحنفي مدرستان تعنيان بتقرير أصول الاستدلال الفقهي: مدرسة العراقيين، ومدرسة السمرقنديين. أما المدرسة العراقية فقد اعتمدت من الناحية المنهجية على رعاية الاستقلال للدلالة اللفظية في كلام الشارع في إستشارة الاحتمالات المعنوية من النص التشريعي مع التكثر من التمثيل الفروع لمسلك الاستدلال الأصولي بحيث يخيّل للقارئ نفسه أنه يقرأ في كتاب من كتب الفروع لا الأصول وما هذا إلا توثيقاً للصلة بين الأصول الاستدلالية والفروع الفقهية.

أما المدرسة السمرقندية فقد اعتمدت على توجيه الدلالات المعنوية في كلام الشارع في ظل الاستثمار العقلي للاستدلال إستشارةً للمعاني وتوجيهاً لها مع التقلل من ربط الفروع بالأصول إبان عرض المناقشات الأصولية لبيان الراجح منها في الاستدلال الأصولي.

هذا وقد كان لأبي زيد الدبوسي الدور المهم في التقريب بين طريقتي العراقيين والسمرقنديين إذ قام بجمع الفوائد والفرائد من المدرستين ثم الاضافة عليها واستكمال النقص في المباحث الأصولية، حتى تسنى للدبوسي ابتكار مباحث في القياس الأصولي لم يسبق إليها!

غير أنه يلاحظ أن أبا زيد الدبوسي إبان جمعه بين مقررات المدرستين الأصوليتين أظهر الميل إلى طريقة العراقيين في الاعتماد على الدلالة اللفظية المستقلة في توجيه المعاني التشريعية مع التوسع في التمثيل الفروع على مسائل الأصول كما هي طريقة العراقيين اعتماداً على أن هذا يسهم في خدمة الصنعة الفقهية في المذهب، لاسيما أن الدبوسي قد أسهم بحق في بناء علم الجدل الفقهي في المذهب بصورة متفردة!!

وقد تلقف طريقة الدبوسي اثنان من العلماء اختطوا طريقته وعنيا باختياراته في الأصول الفقهية وعرف بينهما شبه التطابق في الاختيارات الأصولية هما: شمس الإئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي. غير أن طريقة السرخسي امتازت بالاعتماد على

بسط المناقشات الأصولية مع التوسع في الاستدلال والتمثيل في حين أن البزدوي صار إلى الاختصار مع التدقيق في العبارة ضبطاً وتحريماً لمسلك الاستدلال الأصولي عند فقهاء المذهب ، وقد اعتمد عامة المتأخرين على مختصر البزدوي في تقرير قواعد الاستدلال الأصولي في المذهب على الجملة.

في حين ظهرت توجهات أصولية في القرن الثامن الهجري سلكت إلى إعادة النظر في إظهار دور المدرسة السمرقندية إلى واجهة الاستدلال الأصولي من خلال مقارنة النتائج الأصولية في المذهب بما اشتهر من كتب الأصول عند غير الحنفية ومن أبرز من سار إلى هذا المسلك صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحجوبي الذي اتبع طريقة فيها معنى الابتكار والاستقلال وعلى طريقته تقريباً سار كالكمال بن الهمام.

ويلاحظ السابر المتتبع للمسائل الأصولية الواردة بين المدرستين العراقية والسمرقندية التمايز الواضح في الاختيارات الأصولية ومسلك التوجيه الاستدلالي بين المدرستين حيث يظهر التمايز في الاختيارات الأصولية في موضوع العام ودلالته على المعنى، وموجبه، وماهية العلاقة بين العام والخاص هل تعتمد الدلالة بالبيان كما يذهب السمرقنديون؟ أو أنها محمولة على حالة التعارض كما يصير إليه العراقيون؟ وإلى قريب من هذا الموضوع ظهر الاختلاف في المطلق والمقيد.

كما تجلى التمايز في التوجيه الأصولي بين المدرستين بصورة واضحة في قضية التحسن والتقيح العقلي وعلاقته بمفهوم الأمر والنهي، ومدى إفادة الأمر للفور أو التكرار ، وظهر التمايز جلياً في توجيه الاستدلالي في موضوع القياس الأصولي ودور العلة في التعريف على الأحكام أو بالدلالة بالتأثير ومدى إمكانية تخصيصها من عدمه وأثر هذا على تأصيل مفهوم الاستحسان وتقريره في المذهب، وهل يعد صورة من صور تخصيص العلة كما يذهب إليه الدبوسي وجملة العراقيين أو يصار إلى رفض فرضية تخصيص العلة كما يعتمده السمرقنديون وإليه ميل السرخسي والبزدوي في هذه المسألة.

ولتوضيح طرفاً من هذه المعاني العلمية قصداً إلى بسطها بصورة مناسبة في مؤتمر الحنفية والماتريديّة المنعقد في جامعة قسطنطيني فسأقسم البحث إلى مبحثين اثنين:

المبحث الأول: مظاهر التطور الفقهي والأصولي لدى علماء الحنفية. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أطوار التطور الفقهي في مذهب الحنفية
المطلب الثاني: مظاهر التطور الأصولي في المذهب الحنفي
المبحث الثاني: مظاهر تطور البحث الأصولي عند الحنفية من خلال دراسة طرق الاستدلال اللفظي
المطلب الأول: حصر طرق الاستدلال اللفظي عند أبي زيد الدبوسي ومن سبقه.

المطلب الثاني: حصر طرق الاستدلال اللفظي عند البزدوي والسرخسي.
والله الموفق بحوله وقدرته
المبحث الأول: مظاهر التطور الفقهي والأصولي لدى علماء الحنفية.
إن المذهب الحنفي نشأ يوم أن جلس الإمام أبو حنيفة للتدريس والإفتاء بعد وفاة شيخه حماد.

وإذا كان المذهب نشأ بأبي حنيفة فإنه نما واشتهر بعناية أصحابه وتلاميذه به، فالمذهب الحنفي من المذاهب التي كتب الله لها الاستمرار وتلقاها الأمة بالقبول. وقد تجلت الأسباب التي ساعدت على نمو مذهبه واستقراره كمدرسة متبعة عبر العصور فقد أرجعها الإمام أبو زهرة إلى ثلاثة أمور^(١):

أولها: كثرة تلاميذ أبي حنيفة ونشاطهم في نشر آرائه واستكمال الدور الفقهي لها تقريراً وتعليلاً.

ثانيها: جاء بعد تلاميذ الإمام طائفة أخرى عنيت باستنباط علل الأحكام ثم جمع فروع المذهب ووضع القواعد والنظريات التي جمعت أشتاتة.

ثالثها: انتشاره في مواطن كثيرة ذات أعراق مختلفة، حيث كان المذهب الرسمي بعض الدولة العباسية والدولة العثمانية.

(١) الإمام أبو حنيفة النعمان، أبو زهرة ٢٨٤.

المطلب الأول: أطوار التطور الفقهي في مذهب الحنفية
لقد مر تاريخ المذهب الحنفي وتطوره وانتشاره إلى ثلاثة مراحل أو أدوار رئيسية
وهي على النحو الآتي:

١- دور النشوء والتكوين. ٢- دور التوسع والنمو. ٣- دور الاستقرار.
أولاً: دور النشوء والتكوين

وقد ظهر في هذه المرحلة دور التأسيس ووضع قواعد المذهب وأصوله الفقهية
على يد مؤسسه وتلاميذه المقربين، ويشمل هذا الدور عصر الإمام وتلاميذه وقد بدأ من
عام ١٢٠هـ مذ لمع صيت الإمام أبي حنيفة للإفتاء والتدريس بعد وفاة شيخه حماد بن
أبي سليمان؛ وإن كانت جذور المذهب تمتد إلى ما قبل ذلك، وتنتهي هذه المرحلة من
الناحية التاريخية بوفاة آخر الأربعة الكبار من تلاميذه والرواة لأصول المسائل المنقولة
عن الأصحاب وهو الحسن بن زياد اللؤلؤي ٢٠٤هـ.

والملاحظ أنه في هذا الدور لم يؤثر أن الإمام أبا حنيفة ألف في الفقه، لأن التدوين
في الفقه لم يكن معروفاً في زمانه، وكل ما نقل إلينا بعد ذلك من مسائل الأصول وهي
أصول المسائل المعتمد عليها في تقرير الفقه في المذهب والتي حرص أصحاب أبي
حنيفة من تلاميذه على نقلها نقلاً دقيقاً عنه.

وقد نقل إلينا أصحاب أبي حنيفة فقهه وجمعوا الآراء التي كان يقولها في مجلس
تدريسه. وأول من دون من تلاميذ أبي حنيفة تلميذه الأكبر أبو يوسف الذي ألف في
الأصول والأمالي.

أما أكثرهم اهتماماً بالتدوين فهو الإمام محمد بن حسن الشيباني الذي قام بتدوين
ذلك الفقه مما رواه بنفسه عن أبي حنيفة أو مما رواه عن أبي يوسف، وقد كان يضع
المؤلف ويعرضه على أبي يوسف.

والكتب الأولى التي وضعها الإمام محمد بن الحسن جمعت كلام الإمام وكلام
أصحابه أيضاً، وسميت (ظاهر الرواية)، وهي ستة كتب: المبسوط أو ما يسمى بالأصل،

و الجامع الصغير ،والجامع الكبير ،والسير الصغير ، والسير الكبير، والزيادات.وقد سُميت بظاهر الرواية؛ لأنها رويت عن محمد برواية الثقات فهي متواترة أو مشهورة عنه^(١).

وقد جمع الحاكم الشهيد كتب ظاهرة الرواية في كتاب واحد سماه (الكافي)، كما قام بشرحه السرخسي في كتابه (المبسوط)، وهو من الكتب المعتمدة عند الحنفية. وألف الإمام محمد كتباً أخرى تخريجاً على مسائل الأصول مثل الجرجانيات، والكيسانيات والهارونيات والنوادر، والرقيات، والحجة على أهل المدينة. وتعد هذه محاولة مبكرة في زمان الفقه الإسلامي في تمثل حالة التخريج الفقهي من مسائل الإمام. وألف الحسن بن زياد اللؤلؤي كتاب المجرد وهو دون منزلة كتب الصاحبين في المذهب وقد نقل لا على جهة العناية والاشتهار.

ويلاحظ أن الكتب التي كتبت في هذا الدور، وفي مقدمتها كتب الإمام محمد رحمه الله، هي أساس مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وهي التي اشتغل بها علماء الحنفية في الدور التالي بياناً وشرحاً، وعليها عولوا، ومن معينها استقوا.

ثانياً: دور التوسع والنمو والانتشار

وتمتد هذه المرحلة من تاريخ وفاة اللؤلؤي (ت ٢٠٤) إلى وفاة الإمام عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي خاتمة مجتهدي المذهب (ت ٧١٠هـ). ويلاحظ أنه في هذا العصر تغير المرجع في المذهب عند الخلاف فأصبح تقديم قول الإمام إذا اتفق معه أحد الصاحبين، وإذا اتفق الصاحبان وخالفهما الإمام فالمرجح رأيهما إذا كانت المسألة مما يتغير بالاجتهاد.

وفي هذه المرحلة ظهرت بدايات التدوين الجزئي لمسائل أصول الفقه وعكف العلماء على التأليف؛

فجاءت تأليفهم على ثلاثة أنواع:

أولاً: المختصرات التي اهتمت بتوضيح الراجح، والشروح التي تمحورت حول

(١) مجموع رسائل ابن عابدين ٢/٢٣١، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل أبي حنيفة للكوثري ٩٦.

المختصرات تشرحها وتستدل على مسائلها، والفتاوى والوقائع التي اختصت بالوقائع والنوازل. وهي على أنواع:

النوع الأول: المختصرات التي اهتمت بتوضيح الراجح. ومن أهم هذه المختصرات: ومن أهم هذه المختصرات:

- ١- مختصر الطحاوي
- ٢- الكافي للحاكم الشهيد وقد اختصر فيه الكتب الستة المنقولة عن محمد بن الحسن.
- ٣- تحفة الفقهاء للسمرقندي
- ٤- مختصر القدوري وهو الذي يطلق عليه لفظ الكتاب في المذهب
- ٥- بداية المبتدي للميرغنائي وقد جمع فيه مختصر القدوري مع الجامع الصغير
- ٦- المختار لأبي الفضل عبد الله بن محمود بن مودود الموصلية
- ٧- كنز الدقائق للنسفي
- ٨- وقاية الرواية لصدر الشريعة

النوع الثاني: الشروح الفقهية: وقد دارت حول المختصرات المهمة قصداً إلى شرحها والاستدلال على مسائلها ومن أهم تلك الشروح:

- ١- المبسوط للإمام السرخسي شرح فيه مختصر الطحاوي
 - ٢- بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني شرح فيه تحفة الفقهاء للسمرقندي
 - ٣- الهداية للميرغنائي وهي شرح لكتابه بداية المبتدي
 - ٤- الاختيار لتعليق المختار للموصلية شرح فيه كتابه المختار
- النوع الثالث: الفتاوى والوقائع: تصدى علماء هذا الدور للحوادث التي استجدت بالاجتهاد وبذلك ظهرت كتب اختصت بالوقائع والنوازل ومن أهمها:
- ١- فتاوى شمس الأئمة الحلواني. ٢- الفتاوى الكبرى للصدر الشهيد. ٣- الفتاوى النسفية.

٤- فتاوى قاضيخان. وهذه الكتب أصبحت هي المعتمدة فالمختصرات أعلاها اعتماداً ثم الشروح ثم الفتاوى. ثالثاً: دور الاستقرار:

ويمتد هذا الدور من وفاة النسفي إلى يومنا هذا. فقد استقر المذهب الحنفي مع

مطلع القرن الثامن الهجري وبالتالي أصبح جهد العلماء دائراً حول كتب العصور السابقة.

وهناك من قسم هذه المرحلة إلى مراحل؛ فجعل المرحلة الأولى تمتد من أواخر الدور الثاني أي من أواسط القرن السابع الهجري إلى القرن العاشر الهجري، وفي هذه الدورة برزت مؤلفات جديدة لتدعيم المذهب بالدليل، ومنها:

١- المسانيد المنسوبة للإمام أبي حنيفة.

٢- اللباب في الجمع بين السنة والكتاب للمنجمي.

٣- نصب الراية للزيلعي.

ثم بدأت دورة جديدة في التأليف تمتد من أواسط القرن العاشر الهجري إلى أواخر القرن الثالث عشر الهجري، وفيها برزت متون فقهية جديدة معتمدة؛ من أشهرها: ١- ملتقى الأبحر للحلبي. ٢- تنوير الأبصار للتمرتاشي. ٣- نور الإيضاح للشرنبلالي وتبع ذلك طائفة أخرى من الشروح والحواشي والتعليقات أشهرها حاشية ابن عابدين المسماة "رد المحتار على الدر المختار" وقد وضع فيها ضوابط معرفة الرأي المعتمد في المذهب، كما وضع الآراء المعتمدة في الخلافات التي يذكرها. وهي آخر محاولة لتقديم الرأي الراجح في المذهب وتحقيق مسأله.

وشهدت هذه المرحلة بعد ذلك ظهور الفتاوى الهندية بأمر من سلطان المسلمين في الهند، وكان الهدف منها جمع الأقوال المعتمدة للفتوى في المذهب، ولعلها [أول محاولة رسمية لتتقيح المذهب وبيان الراجح فيه]. ومن أواخر القرن الثالث عشر الهجري إلى يومنا هذا ظهرت مجلة الأحكام العدلية، هدفها إخراج صياغة قانونية للفقهاء الحنفي في أبواب المعاملات والقضاء لتكون بين أيدي الحكام والقضاة في الدولة العثمانية. وأخيراً ظهرت في هذه المرحلة المؤلفات الفقهية المذهبية التي تحرص على

عرض الفقه الحنفي بأسلوب سهل ميسر مع الدليل وبيان الراجح في المذهب^(١).
المطلب الثاني: مظاهر التطور الأصولي في المذهب الحنفي

إذا كان القرن الثاني الهجري قد شهد ظهور المذهب الحنفي وانتشاره على يد أتباع الإمام أبي حنيفة و بالأخص أصحابه الثلاثة : زفر ، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن ، فإن القرن الثالث شهد تميز هذا المذهب واستقلاله بأصوله وقواعده ، وقد كان لأعلام القرن الثالث من الأحناف جهود ظاهرة وواضحة في هذا السبيل ، وحيث صرفوا جل جهدهم في جمع فروع الإمام أبي حنيفة و فتاويه ومسائله محاولين في الوقت نفسه استنتاج أهم أصوله وقواعده التي بني عليه مذهبه .

وإن المتتبع لتاريخ المذهب الحنفي منذ نشأته إلى حين اكتماله واستقلاله بأصوله وقواعده : يدرك مدى الخدمات الجليلة التي قدمها لعلم الأصول ، فقد أسهم في ظهور هذا العلم وتميزه عن سائر العلوم الإسلامية الأخرى ، وكان أحد الروافد الأساسية التي ساهمت في إثرائه واكتمال مادته العلمية .

والإمام أبو حنيفة - وإن لم يكن له كتاب مدون في هذا العلم - فإنه يعد من أوائل علماء أصول الفقه ، بل قيل إنه من أول من أسسه^(٢).

وبغض النظر عن ذلك فإن الناظر فيما أثر عنه من أحكام ومسائل وفتاوى يلمس بوضوح ذلك النهج الأصولي الذي بنى عليه مذهبه ، فقد حدّد لنفسه جملة من القواعد والأصول التي يسير عليها في سعيه لاستنباط الأحكام من الأدلة ، ويلخص - رحمه الله - هذا بقوله : " 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 بن المسيب ، - وعدد رجالا - فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا"^(٣).

(١) الزرقا: المدخل الفقهي العام ١/١٨٦.

(٢) أصول السرخسي ١/٣.

(٣) تاريخ بغداد ١٣/٣٦٨، أخبار أبي حنيفة للصيمري ٢٣١.

وقد ثبت عنه - رحمه الله تعالى - أنه كان إذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه وإن كان عن الصحابة والتابعين فكذلك ، وإلا قاس فأحسن القياس^(١) .
وكان يقول : إذا جاء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم أعدل عنه إلى غيره وأخذ به ، وإذا جاء عن أصحابه تخيرنا ، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم^(٢) .
وروي عنه - أيضا - أنه قال : ليس لأحد أن يقول برأيه مع كتاب الله تعالى ولا مع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ما أجمع عليه الصحابة ، وأما ما اختلفوا فيه فلتخير من أقوالهم أقربه إلى كتاب الله - عز وجل والسنة ونجتهد ، وما جاوز ذلك فالاجتهاد بالرأي بوسع الفقهاء من عرف الاختلاف وقاس ، وعلى هذا كانوا^(٣) . وروي عنه رضي الله عنه أيضا : أنه كان شديد الفحص عن الناسخ من الحديث والمنسوخ^(٤) .
وروى أبو يوسف أنه كان إذا وردت عليه المسألة قال : ما عندكم فيها من الآثار ، فإذا روينا الآثار وذكر ما عنده نظر فإن كانت الآثار في أحد القولين أكثر أخذ بالأكثر ، وإذا قاربت اختار ، إلا أن يفحش القياس عنده فيتركه إلى الاستحسان^(٥) .
وبناء على ما تقدم فقد روى حماد ابن أبي حنيفة أن مذهب أباه يعتمد^(٦) : على الأخذ بقول بالثقة والفرار من القبح ، والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلاح عليه أمورهم فيمضي الأمور على القياس ، فإذا قبح القياس يمضيه على الاستحسان مادام يمضي له ، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به ، وكان يوصل الحديث المعروف الذي قد أجمع عليه ، ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغا ، ثم يرجع إلى الاستحسان ، أيهما كان أوثق رجع إليه ، هذا علم أبي حنيفة رحمه الله ، علم العامة^(٧) .

(١) تاريخ بغداد ١٣/٣٤٠ .

(٢) مناقب أبي حنيفة للموفق المكي ٧١/١ .

(٣) الإمام أبو حنيفة النعمان، أبو زهرة ٢٨٤ .

(٤) عقود الجمان للسيوطي ١٧٥ .

(٥) مناقب أبي حنيفة للموفق المكي ٨١/١ .

(٦) المرجع السابق .

(٧) مناقب أبي حنيفة للموفق المكي ٧٣/١ .

ومن خلال ما مضى من هذه الأقوال والنقول تتضح لنا بشكل جلي - أهم الأصول والقواعد التي أسس عليها الإمام أبو حنيفة مذهبه ، وهي سبعة :- الكتاب ، و السنة ، وأقوال الصحابة ، الإجماع ، القياس ، والاستحسان ، العرف^(١) .

وإن الناظر المنصف ليدرك أن لتأكيد الإمام أبي حنيفة على هذه الأصول ولفته الأنظار إليها أثر كبير في عناية علماء الأمة بها وحرصهم على ضبطها وتنظيمها ، وهو ما فتح الباب للتأليف في علم الأصول ، وأسهم بشكل واضح وجلي في ظهوره كعلم مستقل .

وبعد أن وضع الإمام أبو حنيفة هذه الأصول وأكد عليها وأصبحت سمة مميزة لمذهبه الفقهي : جاء أتباعه من بعده فاعتنوا بمذهبه وجمعوا مسائله وفتاويه ، ورتبوا أصوله وقواعده وهذبوها ، بل وزادوا عليها تخريجا على مذهبه وبناء على فروع^(٢) . ومن أشهر من اعتنى بأصول مذهبه صاحبه : أبو يوسف ، ومحمد ابن الحسن . فأما أبو يوسف فقد أخذ على عاتقه نشر المذهب الحنفي ، ولأجل هذه الغاية جمع مسائل الإمام أبي حنيفة وأحكامه ، وحرص على تدوينها ، فكانت مؤلفاته من أوائل ما صنف في علم الفقه^(٣) . وإن الناظر في كتابه الجليل الخراج ليدرك مدى خدمته للفقه الحنفي ، فالكتاب في عامته روايات للمؤلف عن إمامه ينقل أقوال أبي حنيفة ومسائله وفتاواه الفقهية حكاية وتقريراً بالدليل وزيادة بالتعليل^(٤) . وإن كانت عامة مؤلفات أبي يوسف في الفقه إلا أنه يعد من أعلام علم الأصول ، حتى نسب السرخسي له أنه أول من أسس هذا العلم^(٥) .

وبغض النظر عن التحقيق العلمي في هذه القضية فإن آثاره الأصولية لم تزل واضحة كل الوضوح لكل لمن تتبع أقواله وأحكامه الفقهية ، فقد كان من منهجه في مؤلفاته وخصوصا كتاب السابق الخراج الذي تميز بالتنصيص على الأصول والقواعد التي بنى عليها أبو حنيفة وأصحابه مذهبهم ، وهو كثيرا ما كان يشير إلى عدة مباحث وقضايا

(١) الإمام أبو حنيفة النعمان، أبو زهرة ٢٨٥ .

(٢) مجموع الرسائل لابن عابدين ٢١٣/١ .

(٣) الإمام أبو حنيفة النعمان، أبو زهرة ٢٣٤ - ٢٣٥ .

(٤) مقدمة كتاب الخراج ١٥ لظه عبدالرؤوف سعد .

(٥) أصول السرخسي ٣/١ .

أصولية إبان مناقشت أحكام الفروع ، وهذا المنهج يدل على أنه كان ذا فكر أصولي دقيق نظر تأصيلي عميق، وأنه كان يسير في أحكامه و فتاويه على وفق أصول وقواعد ورثها عن إمامه نصاً أو خرجها على أقواله .

وأما محمد بن الحسن فقد سلك المنهج نفسه ، فأخذ على عاتقه نشر المذهب الحنفي متبعاً كافة السبل الكفيلة بذلك ، من التعليم ، والتدريس والإفتاء والتأليف ، ولم يكن اهتمامه بمذهب إمامه منصباً على الأحكام الفرعية فحسب، وإنما تجاوز ذلك إلى الاهتمام بالأصول والقواعد التي تنظم استنباط الأحكام من الأدلة ، وقد برع في هذا المجال حتى عد من أعلام علم الأصول الذين يشار إليهم بالبنان ، ولعل هذا هو ما دفع بعض الحنفية إلى القول بأنه أول من أسس علم الأصول^(١).

وبغض النظر عن هذه الدعوى فإن جهود محمد بن الحسن في علم الأصول واضحة لكل من تتبع مؤلفاته وكتبه المختلفة ، فقد كان منهجه في الفقه يقوم على جملة من القواعد والأصول ، وكان كثيراً ما يشير إلى مباحث أصولية وقواعد كلية في ثنايا أحكامه الفقهية^(٢) .

وقد ذكر أصحاب كتب التراجم أن لمحمد بن الحسن مؤلفات مستقلة في علم أصول الفقه ، إلا أنه لم يصل إلينا شيء منها ، ومن أهم المؤلفات التي ذكروها : كتاب اجتهاد الرأي ، كتاب الاستحسان ، وكتاب الأصول الفقه^(٣).

كما أثر عنه جملة من الأقوال التي تنم عن فكر أصولي دقيق ، وتعبّر عن طريقة الحنفية في استنباط الأحكام من الأدلة ، ومن أشهر هذه الأقوال :

١- ما روى عنه - رحمه الله تعالى - أنه قال : العلم على أربعة أوجه ، ما كان في كتاب الله الناطق وما أشبهه ، وما كان في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المأثورة وما أشبهها ، وما كان فيما أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم وما أشبهه ، وكذلك ما اختلفوا فيه لا يخرج عن جميعه ، فإن وقع الاختيار فيه على قول فهو علم

(١) الاختلافات الأصولية بين السمرقنديين والعراقيين ٢٣ .

(٢) انظر الفصول في الأصول للجصاص ١/٢٤٣ .

(٣) ابن النديم الفهرست ٢٩٨ .

تقيس عليه ما أشبهه ، وما استحسنته عامة فقهاء المسلمين وما أشبهه وكان نظيرا له ، قال: ولا يخرج العلم عن هذه الوجوه الأربعة^(١) .

وفي القرن الثالث الهجري شهد علم أصول الفقه نهضة علمية كبيرة كان من أهم ثمارها : اكتمال مادته العلمية ، وظهور المصنفات المختلفة فيه ، وكان لعلماء المذهب الحنفي دور بارز في هذه النهضة ، حيث أسهموا في إثراء هذا العلم ، واعتنوا به عناية فائقة ، فحرروا مسائله ، ورتبوا أبوابه ، ونظموا قواعده ، ووضعوا المصنفات المتخصصة فيه .

ومن أشهر هؤلاء العلماء ما يلي :

- عيسى بن أبان : ت ٢٢٠ هـ وهو أشهر علماء الأصول من الحنفية في هذا القرن ، وقد كانت له عناية خاصة بهذا العلم ، وحيث وضع فيه جملة من المؤلفات والمصنفات ، وله آراء خاصة في كثير من القضايا الأصولية أثبتتها علماء الأصول في كتبهم ٢٣. ومن أشهر ما نسب إليه من الكتب في الأصول على النحو الآتي : كتاب إثبات القياس ، كتاب خبر الواحد ، كتاب اجتهاد الرأي^(٢) .

إضافة إلى كتاب رابع سماه : الحجج قيل إن سبب تأليفه له : أن بعض العلماء المخالفين للأحناف في عهد المأمون جمعوا له أحاديث كثيرة ، ووضعوها بين يديه ، وقالوا له : إن أصحاب أبي حنيفة - وهم أصحاب الخطوة لديك ، والمقدمون عندك - لا يعملون بها ، فصنف ابن أبان هذا الكتاب ، وبين فيه وجوه الأخبار ، وما يجب قبوله ، وما يجب تأويله ، وبين فيه حجج أبي حنيفة ، فلما قرأه المأمون ترحم على أبي حنيفة^(٣) .

- ابن سماعة : أبو عبد الله محمد بن سماعة التميمي ت ٢٣٣ هـ ، أحد تلاميذ محمد بن الحسن ، فقد كان من المهتمين بعلم الأصول ، حيث ذكر صاحب الفهرست في

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٣٢/٢ .

(٢) التأليف في علم أصول الفقه من التأسيس إلى القرن ال رابع ٥٦٥/١ .

(٣) تاج التراجم ٢٣٢ .

ترجمته أنه كان فقهياً ، وله كتب مصنفة وأصول في الفقه ، وله من الكتب : كتاب أدب القاضي ، وكتاب المحاضر والسجلات^(١).

المبحث الثاني: مظاهر تطور البحث الأصولي عند الحنفية من خلال دراسة طرق الاستدلال اللفظي

المطلب الأول: حصر طرق الاستدلال اللفظي عند أبي زيد الدبوسي ومن سبقه. يتجلى لمتتبع المصنفات الأصولية عند الحنفية في القرن الرابع الهجري - ومن أبسطها الفصول في الأصول للجصاص (٣٧٠ هـ) - بأن أصولي الحنفية لم يعنوا في هذه المرحلة الزمنية بقضية حصر طرق الدلالات اللفظية إظهاراً لها في أقسام لا يزداد عليها ولا ينقص منها، علاوة على أنها لم تظهر متميزة وموسومة بأسمائها المشتهرة عند المتأخرين، ولا اعتمد فيها على معايير حاصرة.

ويجدر بالذكر بأن الجصاص تناول بحث المخصوص بالذكر الموسوم عند المتأخرين بمفهوم المخالفة، وعقد له باباً بسط فيه الأدلة الشرعية الدالة على فساد مسلكيته في إفادة الأحكام الشرعية^(٢)، ممهّداً لهذا بالتنبيه على أمثلة لدلالة النص الموسوم عند المتكلمين بمفهوم الموافقة من غير وسمه باسم اصطلاح خاص.

وفي هذا يقول الجصاص: "كل خطاب ورد عن الله تعالى وعن الرسول ﷺ فغير خال من فائدة ، فمنه ما يكون معناه معقولاً من لفظه، ومنه ما يفيد حكماً ومعنى يرد بيانه في الثاني. ومما يكون معناه معقولاً من لفظه ما يفيد من جهة الدلالة معنى ليس اللفظ موضوعاً له نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ قد أفاد معنيين: أحدهما: النهي عن هذا القول بعينه. وأفاد من جهة الدلالة النهي عما فوقه من الشتم والضرب والقتل. ومنه

(١) عقود الجمان ١٧٥ .

(٢) يميل أصوليو الحنفية من المتقدمين إلى وسم هذا المسلك بالمخصوص بالذكر تنويهاً بعدم إفادته للحكم في المسكوت عنه في حين أن عامة المتقدمين من المتكلمين المقرين بدلالته على الجملة أو على التفصيل يسمونه بدليل الخطاب؛ تنويهاً بإثبات دلالته إذ هو من جملة ما دل عليه الخطاب شرعاً، ولعل عامة المتأخرين قد اصطالحوا على تسميته بمفهوم المخالفة؛ لأن كلا الفريقين يثبت في المسكوت حكماً على خلاف المنطوق به لكن هل هذا بدلالة المفهوم فقط أو اعتماداً على أصل آخر؟ ولهذه النكتة اشتهرت هذه التسمية عند المتأخرين؛ لأنها لا تتضمن ولو تلويحاً الاعتراف بمذهب الخصم، وهذه دقيقة ينبغي التنبه إليها في سياق تقرير تاريخ المذاهب الأصولية!!

قوله تعالى: ﴿وَلَا تُظَلِّمُونَ فِتْيَانًا﴾، ﴿وَلَا يُظَلِّمُونَ نَفِيرًا﴾ فيه نص على نفي الظلم في القدر المذكور، ودلالة على نفي ما هو أكثر منه. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ فِئْطَارًا﴾، وقوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ . . . وهذا الضرب كثير في القرآن والسنة وفي عادات الناس ومخاطباتهم، وهذا هو دليل الخطاب الذي يجب اعتبار دلالة على ما دل عليه.

وأما قول من قال: إن كل شيء كان ذا وصفين فخص أحدهما بالذكر فيما علق به من الحكم يدل على أن ما عدها فحكمه بخلافه... فقول ظاهر الانحلال والفساد، لا يرجع قائله في إثباته إلى دلالة من لغة ولا شرع^(١). وشرع في بسط الأدلة على عدم صحة القول بمفهوم المخالفة، ثم عقد باباً في حكم التحليل والتحریم إذا علقا بما لا يصلح أن يتناولاه في الحقيقة؛ منبهاً فيه إلى أمثلة غلب عند المتأخرين التمثيل بها لدلالة الاقتضاء، ومبيناً امتناع القول بالعموم فيما اقتضى النص تقديره فيه^(٢). وبهذا يتجلى أن الجصاص قد نبه إلى ثلاث طرق استدلالية ولم يُعَنَ بوسمها بأسماء اصطلاحية، علاوة عن أنه لم يوردها بصورة الحصر الاستقرائي.

ثم أتى من بعده القاضي أبو زيد الدبوسي (ت ٤٣٠) - في القرن الخامس الهجري - ليضيف إلى جهود الجصاص إضافة تشكّل بحق نُقْلة نوعية في موضوع حصر طرق الاستدلال، حيث صار إلى قصر طرق الاستدلال اللفظي عند أصوليي الحنفية^(٣) في أربع منحصرة، وهي: العبارة، والإشارة، والدلالة، والاقتضاء. منبهاً إلى طريقة استدلالية خامسة غير معتمدة في التدليل بها على أحكام الشرع؛ عدّها مستمسكاً فاسداً، ووسمها بالمخصوص بالذكر أو مفهوم المخالفة.

ويمكن تأكيد أسبقية القاضي أبي زيد الدبوسي في حصر طرق الاستدلال اللفظي

بقرينتين:

الأولى: بالنظر فيما سطره القاضي أبو عبدالله الصيمري (ت ٤٣٦) المعاصر للدبوسي يتبين أن الصيمري لم يخرج عما أورده الجصاص على الجملة؛ إذ اقتصر على

(١) الفصول في الأصول، للجصاص (١/٢٩٠) وما بعدها.

(٢) الفصول في الأصول، للجصاص (١/٢٥٧) وما بعدها.

(٣) تقويم الأدلة، للدبوسي (١٣٠) وما بعدها.

بيان الطرق الاستدلالية الثلاثة متفرقة ومقتصراً على أمثلة دلالة الاقتضاء من غير أن يسميه باصطلاح خاص^(١)، ثم بسط الكلام مبيناً مذهب أصوليي الحنفية في المخصوص بالذكر إذا قيّد بالصفة^(٢)، ثم تناول بالبحث فحوى الخطاب -الموسوم عند المتأخرين بدلالة النص- مفرقاً بينه وبين القياس أصولياً من غير توسع بالدلالة على الحصر!!^(٣) ومن خلال صنيع الصيمري يمكن التأكيد على أن الفترة الزمنية التي امتدت من منتصف القرن الرابع -زمن الجصاص- إلى منتصف القرن الخامس تقريباً لم يظهر فيها عند أصوليي الحنفية ما يثبت حصر طرق الاستدلال اللفظي باستثناء ما أفاده الدبوسي، بله الإشارات ضافية بنسبة حصر طرق الاستدلال إليه^(٤).

الثانية: أن أبا المظفر ابن السمعاني (ت ٤٨٩) -من مشاهير الحنفية المنتقلين إلى مذهب الشافعي- نصّ على أن أبا زيد الدبوسي أول من قصر طرق الاستدلال اللفظي قاصداً إلى حصرها في الأقسام الأربعة المتقدمة من الحنفية؛ إذ أوردها "في أربعاته التي يذكرها في أصوله-ويقصد بها إيراد أربعة أوجه في كل فصل- . . . وهي أربعة أقسام للدلالة: الثابت بعين النص، والثابت بإشارة النص، والثابت بدلالة النص، والثابت بمقتضى النص"^(٥).

وبهذا يتقرّر أن القاضي الإمام أول من أظهر القصد إلى حصر طرق الاستدلال اللفظي عند أصوليي الحنفية، ويحسن في هذا المقام استعراض كلامه لإنعام النظر في طريقة حصره، وكيف أثرت فيمن بعده؟ وفي هذا يقول: "القول في أقسام الأحكام الثابتة بالنص الظاهر دون القياس والرأي؛ هذه الأقسام أربعة:

الثابت بعين النص، والثابت بإشارة النص، والثابت بالدلالة، والثابت بمقتضى النص، فأما النوعان الأولان: فالثابت بالنص: ما أوجبه نفس الكلام وسياقه. والثابت بالإشارة:

(١) مسائل الخلاف، للصيمري (٧١) وما بعدها.

(٢) مسائل الخلاف، للصيمري (٩٣) وما بعدها.

(٣) مسائل الخلاف، للصيمري (٣٣٢) وما بعدها..

(٤) انظر بذل النظر، للاسمندي (٩٥)، التبيين شرح المنتخب، للإتقاني (١٥٣/١)، جامع الأسرار، للكافي (٤٩٩/٢).

(٥) قواطع الأدلة، لابن السمعاني (٦٣-٦١)، وقد سائر المتأخرون الدبوسي في أربعاته. انظر كشف الأسرار، للبخاري (٢٦/١).

ما لا يوجهه سياق الكلام ولا يتناوله، ولكن يوجهه الظاهر نفسه بمعناه من غير زيادة عنه أو نقصان منه، وبمثله يظهر حد البلاغة ويبلغ حد الإعجاز ، و يكون على مثال من ينظر فيرى شخصاً بإقباله عليه وآخرين يمنة ويسرة بغمز عينيّه . . . وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بالاسم المنصوص عليه عيناً أو معنى بلا خلل فيه، ولكن في مسمى آخر هو غير منصوص عليه فمن حيث كان الموجب ثابتاً بمعنى النص لغة بلا خلل لم يكن الحكم في المحل الذي لا نص فيه ثابتاً قياساً شرعياً... ومن حيث ثبت في محل لا نص فيه لم يكن منصوصاً عليه بعينه فسميناه دلالة النص؛ لأن الحكم أبداً يعم بعموم موجهه في المحل المنصوص عليه وإن كان خاصاً، فالموجب عام فدل عمومه على عموم الحكم لما لا نص فيه...

وأما النوع الرابع وهو المقتضى فزيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقضاهما النص ليتحقق معناه ولا يلغو، فصار حكم المقتضى مضافاً إلى النص؛ لأن النص أوجه... وهذا لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في أن المقتضى له عموم أو لا؟^(١).

وبالنظر في كلام أبي زيد الدبوسي المتقدم يتبين الآتي:

١. تتجلى إضافة الدبوسي بحصر الدلالات في أربعة أقسام لا يزداد عليها ولا يُنقص منها.

٢. يوحى كلام الدبوسي - بغير تصريح - بالاعتماد على معيار رئيس تدور عليه جملة الأقسام في الحصر ، حاصله: أن إفادة المعنى باللفظ إما أن يتقرر بنظم الكلام وسياقه بنفسه أو بدلالته مع غيره؛ فالمعنى إن استفيد بنفس السياق وظاهر الكلام وضعاً فهو الثابت بعين النص وإلا كان ثابتاً بما لم يدل عليه الظاهر بنفسه ولم يتناوله وضعاً بل بما استوجهه فهو الإشارة. أما إن دل السياق بمقتضى اللغة على علة، لتكون إفادة المعنى بها فهو الثابت بالدلالة، أما إن اقتضى النظم تقدير ما لا بد منه لتصح دلالته على الحكم كانت الدلالة بهذا المقدّر المضاف إلى النص ثابتة بالاقضاء.

المطلب الثاني: حصر طرق الاستدلال اللفظي عند البزدوي والسرخسي.

تابع أبا زيد الدبوسي في طريقته لحصر طرق الدلالة في الأقسام الأربعة المتقدمة شيخا العراقيين من الحنفية فخر الإسلام البزدوي^(١) وشمس الأئمة السرخسي^(٢) حيث

(١) تقويم الأدلة، للدبوسي (١٣٠) وما بعدها.

لم يخرجوا في الجملة عما أفاده الدبوسي اللهم إلا أنهما استشعرا بضرورة زيادة القيود المبيّنة لحقائق طرق الدلالة على نحو يزيد من التمايز فيما بينها ويدفع شبهة التداخل، لاسيما أن الدبوسي قد سلك في بيان طرق الدلالة تقريب المعاني وتوضيحها بالمثال نائياً بنفسه عن طريقة المتكلمين في التعريف بالحد أو بالرسم.

وبما أن الدبوسي يُستوحى من كلامه الاعتماد على معيار واحد في تفرّيع أقسام الدلالة - وهو الإفادة للمعنى بسياق النظم بنفسه أو بدلالته مع غيره -، فيفهم أيضاً من صنيع البزدوي والسرخسي اعتمادهما في طريقة الحصر على الآتي:

إن سياق النظم إن دل بنفسه فإما أن يكون المعنى مقصوداً في سياق النظم أو غير مقصود^(٣)، والأول فهو ما يفيد المعنى بالعبرة، وأما الثاني فما يفيد بالإشارة. أما إن استدل على المعنى بدلالة معنوية تتحصّل مع سياق النظم بحيث تقترب بالإفادة معه، فهذه الدلالة إما أن تُتَّحَصَّل بمقتضى اللغة لتدل على علة تقتضي عموم الحكم في محال ثبوتها، وإما تُتَّحَصَّل بمقتضى الشرع في تقدير معنى لا يستقيم دلالة السياق المعنوية إلا به. يقول البزدوي: "وجوه الوقوف على أحكام النظم ... أربعة أوجه: الوقوف بعبارته، وإشارته ودلالته، واقتضائه. أما الأول فما سيق الكلام له وأريد به قصداً. والإشارة ما ثبت بنظمه مثل الأول إلا أنه غير مقصود ولا سيق الكلام له. وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض"^(٤). ويقول السرخسي: "الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس، إلا أنه عند المعارضة الثابت بدلالة النص أقوى؛ لأن النص يوجب اعتبار المعنى لغة، والمقتضى ليس من موجباته لغة وإنما ثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم به"^(٥).

(١) المختصر مع شرح كشف الأسرار، للبزدوي: (١٧٢/١) وما بعدها، (٣٩٠/٢) وما بعدها.

(٢) الأصول، للسرخسي (٢٣٦/١) وما بعدها.

(٣) لا يفهم من هذا أن معيار القصدية كان غائباً عن الدبوسي بل هو غير ظاهر في كلامه بجلاء، فإنه لما عرّف الإشارة مثلاً قال: ما لا يوجب سياق الكلام (أي وضعاً)، ولا يتناوله ولكن يوجب الظاهر نفسه بمعناه. وأحسب أن نفي التناول هو نفي للقصدية من قبل المتكلم، وإلا لتعين حمل كلامه على تكرار قيود لا تفيد، وهو على خلاف الأصل فكيف بمن كان في مثل حال الدبوسي!!

(٤) المختصر مع شرح كشف الأسرار، للبزدوي (٣٩٠/٢) وما بعدها. وانظر (١٧٠/١) وما بعدها.

(٥) الأصول، للسرخسي (٢٤٨/١)، وانظر كشف الأسرار على أصول البزدوي، للبخاري (٤٠٧/٢).

وقد أثارت إضافة البزدوي والسرخسي، إشكاليين عند المتأخرين، يمكن تقريرهما في سؤاليين حاصلهما:

١. ما الأساس المعتمد عليه لدى الشيخين في حصر طرق أقسام الدلالات اللفظية؟
 ٢. وهل تدل إضافة البزدوي والسرخسي اعتمادهما على معايير حاصرة، قاضية بترداد الأقسام في صورة الحصر العقلي؟
- وللجواب عن الأول وهو ماهية الأساس المعتمد في حصر أقسام الدلالات اللفظية عند البزدوي والسرخسي، فقد اختلف أصوليو الحنفية في تقريره على توجيهين مشهورين:

التوجه الأول: يرى أن الأقسام بنيت على أساس حصر المعاني المدلول عليها باللفظ، وليس على أساس حصر كيفية الدلالة باللفظ^(١)؛ ذلك أن كلام الشيخين دال بوضوح على أن القصد متوجه إلى المعنى، فالبزدوي وصفها بأنها أقسام للاستدلال بالعبارة والإشارة إلخ، وفي هذا توجيه لها على أساس المعنى المستدل عليه لا على أساس كيفية الدلالة باللفظ، يؤكد هذا التوجيه أن السرخسي تابع الدبوسي في الترجمة لهذه الأقسام بقوله: "القول في أقسام الأحكام الثابتة بالنص الظاهر"^(٢).

وهذا كله يظهر أن المقصود بالقسمة إنما هو الأحكام الشرعية المستفادة بالمعنى لا غيرها، وإلى مثل هذا المذهب صار السغناقي، والخبازي، والسيواسي، والأولوي، والأثقاني، الرهاوي، والأزميري^(٣).

وإلى هذا المذهب أظهر البخاري الميل، منتبهاً إلى أن توجيه كلام الشيخين في بناية الأقسام على هذه الأسس -سواء الحصر بالمدلولات أم الحصر بكيفية الدلالة- لا يخلو من تكلف ولا يسلم عن اعتراض^(١)!!

(١) يظهر هذا المعنى جلياً عند السمرقنديين من أصوليي الحنفية. انظر ميزان الأصول، للسمرقندي (٥٧١)، الأصول، للامشي (٤٩).

(٢) الأصول، للسرخسي (٢٤٨/١).

(٣) الوافي شرح مختصر الإحسيكي، للسغناقي (٥٧/١)، الكافي شرح أصول البزدوي، للسغناقي (١٩٨/١-١٩٩)، المغني، للخبازي (١٤٩)، زبدة الأسرار شرح مختصر المنار، للسيواسي (١٢٧)، ضوء النهار، للأولوي (١٦٦)، التبيين شرح مختصر الإحسيكي، للأثقاني (١٥٣/١)، حاشية لى شرح ابن ملك، للرهاوي (٥٨)، حاشية على شرح المرأة، للأزميري (١١١/١).

التوجه الثاني: يرى أن الأقسام المتقدمة بنيت على أساس حصر طرق الدلالة باللفظ وبيان كيفية توجيه النظم للمعنى؛ معتدين بأن توجيه كلام الشيخين إلى مثله ظاهر، مع العلم بأن اعتدادهما بالمعنى لا يُنكر غير أن القصد إليه في القسمة حاصل تبعاً لا أصالة. أما دعوى تعبير البزدوي بلفظ الاستدلال في تلك الأقسام ففيه تسامح بين^(٢)، ويؤكد أنه البزدوي نفسه في موضع بسطه لطرق الدلالات اللفظية وسمها بقوله: "وجوه الوقوف على أحكام النظم... أربعة أوجه: الوقوف بعبارته وإشارته ودلالته واقتضائه" ثم أخذ ببيان كيفية الدلالة بهذه الوجوه على الأحكام المستفادة بالنظم. وأما كلام الدبوسي والسرخسي المشار إليه قبلاً فتنبيه منهما إلى أن هذه الطرق إنما هي المسالك اللفظية المفيدة لأحكام الشرع على جهة الحصر والتعيين ليس إلا، وإلى مثل هذا المذهب صار صدر الشريعة، والتفتازاني، والنسفي، وابن الهمام، وابن ملك، وابن قطلوبغا، ومنلا خسرو، وابن نجيم، وابن عابدين^(٣)، وغيرهم^(٤).

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، للبخاري (٤٩/١).

(٢) يقول الحقاني: "فاعلم أن في عبارة المصنف تسامحاً، وهو أن الأقسام الحاصلة من هذا التقسيم هو ذات عبارة النص وغيره لا الاستدلال بعبارة النص، إنما الاستدلال فعل المجتهد فجعله من الأقسام تسامحاً!" راجع النامي شرح الحسامي، للحقاني (٢٤٨/١)، وانظر أيضاً إلى كلام عزمي زاده في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار (٥٠).

(٣) التوضيح ومعه شرح التلويح التفتازاني، لصدر الشريعة (١٣٠/١)، التحرير بشرح التقرير والتجوير ابن أمير الحاج، لابن الهمام (١١١/١)، التحرير بشرح التيسير أميرباد شاه، لابن الهمام (٨٦/١)، شرح على المنار، لابن ملك (٥٨-٥٩)، خلاصة الأفكار بشرح مختصر المنار، لابن قطلوبغا (١١٠)، المرأة شرح المرقاة، لمنلا خسرو (١٢٤/١)، فتح الغفار بشرح المنار، لابن نجيم (١٥/١)، جامع الأسرار شرح المنار، للكاكي (٥٠٠/٢)، نسيمات الأسرار على أصول المنار، لابن عابدين (١٥-١٣).

(٤) تغيير التنقيح، لابن كمال باشا (٨٦)، مجامع الحقائق شرح منافع الدقائق، للخادمي (١٢٤)، حاشية على شرح ابن ملك، عزمي زاده (٥٨)، تسهيل الوصول، لابن عطاء الله (١٢).

ويُنقل عن بعض الشراح^(١) توجيه كلام الشيخين من خلال الجمع بين الوجهتين السابقتين معاً في تأسيس القسمة؛ إذ يوجهون حصر الأقسام على أساس المعاني المستدل عليها في قسمي الدلالة والاقتضاء تحديداً، في حين يوجهون الحصر على أساس كيفية الدلالة باللفظ في قسمي العبارة والإشارة تحديداً. ولا يخلو هذا التوجيه الأخير من العوار الظاهر لإفضائه إلى الاضطراب؛ إذ إجراء القسمة لا يصح إلا على معيار واحد لا على معايير متعددة وإلا لأفضي إلى انتشار الأقسام لا إلى حصرها، وهذا خُلف يتعين صيانة كلام الشيخين عن مثله، كيف وقد أمكن المصير إلى غيره؟!

ويتعين التنبيه في هذا المقام إلى أنه ينبغي على البحث في الأساس الذي تستند إليه القسمة الحاصرة عند البزدوي والسرخسي قضية أخرى هي المعايير التي عليها مدار الأقسام، ومدى إمكانية الاعتماد عليها في إظهار أقسام الدلالات في صورة الحصر العقلي، وهذا هو متعلق السؤال الثاني المشار إليه سابقاً. وبتتبع آراء أصوليي الحنفية في مدى إمكانية توجيه كلام الشيخين بالاعتماد على معايير حاصرة يكون مدار الأقسام عليها في صورة الحصر العقلي، يظهر تقرُّر انقسامهم إلى مذهبين رئيسين:

المذهب الأول: يرى بأن البزدوي والسرخسي اعتمدا في تحديد ماهية الدلالات اللفظية على معايير حاصرة يمكن توجيهها في كلامهما بحيث تظهر معها الأقسام دائرة بين طرفي إثبات ونفي في صورة حصر عقلي، وإلى مثله يذهب النسفي، والسغناقي، وصدر الشريعة، التفتازاني، وابن الهمام، والأزميري^(٢).

(١) لم أقف على تعيين هؤلاء الشراح تعييناً لأسمائهم. انظر كشف الأسرار بشرح أصول البزدوي، للبخاري (٤٩/١)، كشف الأسرار بشرح المنار، للنسفي (٢١/١)، حاشية على شرح ابن ملك، للرهاوي (٥٨)، حاشية على شرح المرأة، لمنلا خسرو (١١١/١)، التبيين شرح الإخسيكي، للأتقاني (١٥٣/١).

(٢) كشف الأسرار بشرح المنار، للنسفي (٢٥/١)، شرح ابن ملك على المنار، لابن ملك (٥٨)، الوافي شرح الإخسيكي، للسغناقي (٥٧/١)، التوضيح ومعه شرح التلويع، لصدر الشريعة (١٣٠/١)،

ويعبر السغناقي عن ترداد أقسام الدلالات في صورة الحصر العقلي بقوله: "المستدل إما أن يستدل بمنظومه أم لا، فإن استدل بمنظومه، فإما أن يكون مسوقاً أم لا، فالأول عبارة النص، والثاني إشارة النص. وإن لم يستدل بمنظومه فإما أن يستدل بمفهومه اللغوي أم لا، فإن استدل بمفهومه اللغوي فهو دلالة نص، وإن لم يستدل بمفهومه اللغوي، فإما أن يستدل بما يفتقر إليه المنصوص أم لا. فإن استدل به فهو اقتضاء النص، وإن لم يكن منطوقاً ولا مفهوماً لغوياً ولا مما يفتقر إليه النص فهو من الاستدلالات الفاسدة"^(١).

وقد تبّه الأتقاني والأولوي إلى أن توجيه الحصر على النحو المتقدم قد يفهم منه تأسيس القسمة على أساس حصر الدلالة باللفظ والمعتمد عندهما توجيه كلام الشيخين على أن الحصر مستند على أساس المعنى المستدل عليه؛ لذا توجهها إلى تقرير القسمة على النحو الآتي: "وجه الحصر أن ما يستدل به على الحكم لا يخلو إما أن يكون مذكوراً أو لا، فالأول لا يخلو إما أن يكون مقصوداً بالذكر أو لا، فالأول العبارة، والثاني الإشارة. وإن لم يكن مذكوراً فلا يخلو إما أن يدل عليه المذكور لغة أو شرعاً، فالأول هو الدلالة، والثاني الاقتضاء"^(٢).

ويشكل على طريقة الأتقاني والأولوي أنهما جعلاً المذكورية فيما يستدل به على الحكم أو عدمه معياراً عليه مدار الأقسام، وهذا المعيار منتقض لا يطرد في إشارة النص؛ إذ المعنى لا يعد مذكوراً حتى يتقرر بمجرد ذكره ولا كذلك المعنى الإشاري إذ قد يخفى على بعض المجتهدين أو المتفقهة!!

ثم جاء صدر الشريعة المحبوبي فرأى أن هذه الطريقة المتقدمة وإن اشتهرت عند المتأخرين في حصر أقسام الدلالات غير أنها ترجع على كلام البزدوي والسرخسي

التحرير بشرح التقرير والتحبير ابن أمير الحاج، لابن الهمام (١١١/١)، التحرير بشرح التيسير أميرباد شاه، لابن الهمام (٨٦/١)، شرح المرأة، لمنلا خسرو (٢٤/١)، فتح الغفار، ابن نجيم (١٥/١).

(١) الوافي شرح مختصر الإخسكثي، للسغناقي (٥٧-٥٨/١).

(٢) التبيين شرح مختصر الإخسكثي، للأتقاني (١٥٣/١، ٣١٢)، ضوء النهار شرح مختصر المنار، للأولوي (١٦٦).

بالإشكال^(١)؛ لذا توجّه إلى تقرير الحصر بصورة مختلفة، وفي هذا يقول: "وجه الحصر في هذه الأربع: أن المعنى إن كان عين الموضوع له أو جزءه أو لازمه الغير المتقدم عليه، فعبارة إن سيق الكلام له، وإشارة إن لم يسق. وإن كان لازمه المتقدم فافتضاء، وإن لم يكن شيء من ذلك، فإن وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص، وإن لم يوجد فلا دلالة له أصلاً... هذا هو نهاية أقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضوع، ولم يسبقني أحد إلى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات!!"^(٢).

وقد زادت طريقة صدر الشريعة في الحصر من واقع الخلاف بين المتأخرين في هذه المسألة، حيث انقسموا بين موافق لطريقته منبري للدفاع عنها^(٣)، وبين معارض لها ناسباً القائل بها إلى التخطئة والخروج عن صريح المذهب بالكلية^(٤). وكبلاً يقتضي تفصيل المسألة إلى تشتيت ذهن القارئ أكتفى بالتنبيه إلى أن حاصل الخلاف بين صدر الشريعة وبين غيره يرجع إلى تحديد المفهوم الأصولي لإشارة النص، حيث اعتمد صدر الشريعة بأنها الدلالة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام مما لم يقصد أصالة في سياق النظم، في حين يخصها غيره من أصوليي الحنفية بأنها الدلالة باللازم العقلي غير المقصود أصالة على المعنى^(٥).

المذهب الثاني: يرى أنه لا يصح الاعتداد بأن أقسام الدلالات الواردة في كلام البزدوي والسرخسي مخرّجة على معايير حاصرة تتردد بها الأقسام بين طرفي إثبات ونفي إظهاراً لها في صورة الحصر العقلي؛ ذلك أن هذه المعايير المشار إليها سابقاً ما

(١) سبب الإشكال أن شراح البزدوي قسموا قصدية المعنى إلى ثلاث رتب تفرقاً بين العبارة والإشارة، وغدو يعبرون عن دلالة الإشارة بأنها اللازم غير المقصود في سياق النظم لا أصالة ولا تبعاً للمفضي إلى توهم خلوها عن المقصد التشريعي، والمقتضي بطلانها!

(٢) التوضيح ومعه شرح التلويح، لصدر الشريعة (١٣١/١).

(٣) انظر المرأة شرح المرقاة مع حاشية الأزميري، لمنلا خسرو (٧٥/٢-٧٤)، حاشية على التلويح، منلا خسرو (٣٥٠/١)، مجامع الدقائق شرح منافع الدقائق، للخادمي (١٢٥).

(٤) التحرير بشرح التيسير، لابن الهمام (٨٧/١)، فصول البدائع، للفناري (٩٠/١-٨٩)، فواتح الرحموت، للأنصاري (٤٠٧/١)، فتح الغفار، لابن نجيم (٤٤/٢)، نسمات الأسحار، لابن عابدين (١٤٤)، حاشية على شرح ابن ملك للمنار، للرهاوي (٥٢٢).

(٥) انظر مباحث الأصوليين في إشارة النص - الماهية والمشروعية، ضممه (٨).

هي إلا ظنية اجتهادية، وأقسام الدلالات الكلية على أحكام الشرع في الجملة قطعية، وتخريج القطعي على المعيار الظني توهين له لا تقرير، لاسيما أن هذه المعايير لا تطرد في جميع الأقسام؛ إذ هي اعتبارية لا حقيقية وعدم الاطراد علامة الانتقاض؛ لذا فلا مندوحة من تخريج هذه الأقسام إلا على قاعدة الاستقراء التام المحقق للقطعية المطلوبة في مسائل علم الأصول.

فإذا ثبت صلاحية هذه الأقسام بالاستقراء التام لأدلة الشريعة ليستدل بها على أحكام الشرع فلا مانع من تقريرها بعدئذٍ لتظهر في أي صورة من صور الحصر العقلي، لتكون سهلة التداول على الدارسين منضبطة على الوجه المانع لها من الانتشار، وإلى مثل هذا المذهب صار البخاري، والكاكي، وابن قطلوبغا، ومنلا خسرو، والرهاوي، وابن عابدين^(١). يقول الكاكي في معرض اعتراضه على الموجهين لأقسام الدلالات في صورة الحصر العقلي: "اعلم أن دلائل الحصر التي ذكرها الشارحون غير تامة يُعرف بأدنى تأمل، والأولى أن يُتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة، والاستقراء فيما يمكن ضبط أفراده تام، وفيما لا يمكن غير تام كأفراد اللغة، والكتاب مما يمكن ضبط أفراده في حق هذه التقسيمات"^(٢). ثم عَقَّب ابن عابدين على كلام الكاكي بقوله: "إنما قال الأولى؛ لأنه يمكن أن يقال: إنه تقسيم استقرائي جيء به على صورة الحصر العقلي؛ لأن ذلك سائغ كما ذكره علماء المناظرة"^(٣)^(٤).

بعد هذا التتبع لكلام البزدوي والسرخسي، وما ترتب عليه عند المتأخرين من التحرير والتوصيف والضبط، يلاحظ الآتي:

(١) انظر كشف الأسرار على أصول البزدوي، للبخاري (١/٤٨)، غاية التحقيق شرح مختصر الإخسيكتي، للبخاري (١/٨)، جامع الأسرار بشرح المنار، للكاكي (١/١٢٠)، شرح المرأة على المرقاة، لمنلا خسرو (١/١١٣، ١٢٤)، نسيمات الأسحار على أصول المنار، لابن عابدين (١٥)، توضيح المباني شرح المنار، للقاري (١٨١).

(٢) جامع الأسرار بشرح المنار، للكاكي (١/١٢٠-١١٩).

(٣) سمى البخاري الأساليب التي اقتفاها المتأخرون في تصوير حصر أقسام الدلالات في صورة الحصر العقلي تكلفات يجب أن يُضرب عنها الصفح؛ إذ لا تخلو من الخلل أو الدخّل. انظر غاية التحقيق في شرح المختصر الحسامي، للبخاري (٨/١).

(٤) نسيمات الأسحار بشرح المنار، لابن عابدين (١٥).

١. يعدُّ النسفي والسغناقي من أوائل من نَبَّه إلى الأساس الذي قامت عليه أقسام الدلالات الواردة في كلام الشيخين، موجَّهين النظر إلى المعايير الناهضة بضبطها، في حين تلقى البخاري كلامهما بشيء من الإنكار؛ إذ زَيَّف الاحتمالات التي أوردتها في تأسيس القسمة ناصباً بأن "هذه الأوجه كلها لا تخلو من تكلف، والله أعلم بالمراد"^(١)!! كما أنه أضرب عن توجيه كلام البزدوي في أقسام الدلالات بكونه مخرَّجاً على معايير حاصرة تتردد بها الأقسام بين طرفي إثبات ونفي في صورة الحصر العقلي؛ "إذ الأولى أن يُضرب عن مثل هذه التكلُّفات صفحاً؛ لأن بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بأدنى تأمل، بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعاً"^(٢).

وحسبي أن البخاري استشعر بعدم دقة مسالك الحصر العقلي لأقسام الدلالات، والذي إن اعتُمد عليه فمن شأنه أن يفضي إلى الاعتراض على أصل الأقسام المحصورة المتلقاة عن الدبوسي ومن بعده، وتحسباً للحيلولة دون هذه النتيجة أحال تقرير الأقسام على قاعدة الاستقراء التشريعي، وشكَّل هذا توجهاً أصولياً فيمن بعده. ويعد هذا مسلك صحيح في تقرير قواعد الأصول على الجملة، غير أن المقصود في هذا المقام بيان كيفية حصر أقسام الدلالات في اصطلاح البزدوي والسرخسي من خلال المعايير الحاصرة لها التي ظهرت مخايلها في كلامهما؛ لذا فالدعوة إلى الاحتجاج بالاستقراء التشريعي في مثل هذا المقام كالاقرار بالعبز عن تقديم حصر عقلي تام لأقسام الدلالات عند الشيخين!!

٢. إن اعتماد البزدوي والسرخسي على معيار الدبوسي في تفريع الأقسام ابتداءً - بإفادة المعنى إما عن طريق النظم بذاته أو بدلالته مع غيره- يُظهر أن الأساس المعتمد عليه في تقسيم الدلالات هو كيفية الدلالة على المعنى وليس المعنى المستدل عليه. لا يقال: إنهما جعلاً قصدية المعنى أو عدمه معياراً في تفريع الأقسام وهو التفات منهما لجانب المعنى دون الدلالة؛ ذلك أن معيار القصدية للمعنى جارٍ مع المعيار الأول - المتلقى عن الدبوسي - مجرى التابع للأصل وإلا لاستهلاً بالتفريع عليه ابتداءً، ولعله

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، للبخاري (٤٩/١).

(٢) غاية التحقيق في شرح المختصر الحسامي، للبخاري (٨/١) (مخطوط).

لهذا السبب اعتد النسفي بأن القسمة قائمة على رعاية النظم ودلالته على المعنى، ووصفه بأنه الأصح^(١).

٣. إن المدقق في طرق الحصر العقلي لأقسام الدلالات عند متأخري الحنفية يستظهر أن صدر الشريعة قد وقع إبان حصره لأقسام الدلالات في ثلاث مؤاخذات، على النحو الآتي:

الأولى: مخالفته لعامة أصولي الحنفية في تحديد ماهية دلالة الإشارة، إذ هي عنده الدلالة على عين ما وضع له اللفظ مطابقة أو جزئه تضمناً أو الخارج عنه التزاماً مما لم يقصد أصالة في سياق النظم، في حين أن عامة أصولي الحنفية يقصرونها على ما يستفاد بدلالة اللزوم العقلي فقط!

الثانية: مخالفته للبزدي والسرخسي في تحديد ماهية دلالة الاقتضاء، إذ هي عنده الدلالة باللازم العقلي المتقدم مطلقاً، في حين يخصها الشيخان بما يتعين تقديره في السياق تصحيحاً لما له تعلق بأحكام الشرع.

الثالثة: اعتماده في تفريع أقسام الدلالات على طريقة المناطقة، إذ الدلالة على المعنى لديهم إما أن تكون بتمام ما دل عليه اللفظ وضعاً ويسمونه مطابقة أو بجزئه تضمناً أو بالخارج عنه التزاماً عقلياً، ومما تقرّر أصولياً أن التضمن إما أن يندرج في دلالة المطابقة أو الالتزام، وهذا يرجع على القسمة بالنقض لاندرج القسيم قسماً في مدلول قسيمه^(٢).

٤. رغبة من الباحث في تقديم تصور لحصر أقسام الدلالات عند أصولي الحنفية بحيث يعتمد على المعايير المقتفاة لدى الدبوسي والبزدي والسرخسي ومن بعدهم، ويتصف بكونه تام الحصر سالماً عن النقض -قدر الإمكان- فيمكن تصويره على النحو الآتي:

دلالة النظم على المعنى إما أن يفيد بوضع اللغة أو باللزوم العقلي ولا ثالث، فإن استفيد المعنى بدلالة الوضع اللغوي فعبرة نص. أما إن استفيد بدلالة اللزوم العقلي فإما أن يكون ذاتياً أو لا، وكلاهما إما أن يكون فهمه متأخراً عن إدراك المعنى

(١) كشف الأسرار على أصول المنار، للنسفي (١/٢١).

(٢) شرح آداب البحث والمناظرة، لمكي (٧٧).

المستفاد بالوضع أو لا ، وهذه كلها إما أن تقصد أصالة في سياق نظم كلام الشارع أو لا. فيتحصّل بهذا ثمانية أقسام للزوم العقلي:

١. اللزوم العقلي الذاتي المتأخر وهذا إما أن يقصد أصالة أو لا، فالأول ملتحق بالعبارة، والثاني إشارة نص. ٢. اللزوم العقلي الذاتي المتقدم وهذا إما أن يقصد أصالة أو لا، فالأول لم ينقل عن الحنفية الاعتراف به أو إلحاقه في دلالة من الدلالات المسماة عندهم^(١)، والثاني ألحقه التفتازاني والفتاوي ومنلا خسرو والأزميري والخدامي بإشارة النص واعترض أكثر أصوليي الحنفية على إثباته^(٢).

٣. اللزوم العقلي غير الذاتي المتأخر وهذا إما أن يقصد أصالة أو لا، فالأول فما ترتب على علة تفهم بمقتضى اللغة تستلزم الحكم في محال ثبوتها فدلالة نص، أما إن كان غير مقصود أصالة فقد ضعفت صلته بمقصود الشارع فيسقط العمل به؛ لأنه مبني على احتمال غير مفيد لغلبة الظن ، فهو مستمسك فاسد وأقرب صورته ما يوسم عندهم بالمخصوص بالذكر أو مفهوم المخالفة.

٤. اللزوم العقلي غير الذاتي المتقدم إما أن يقصد أصالة أو لا ، فالقسم الأول غير وارد عند عامة أصوليي الحنفية؛ إذ يبعد أن يكون اللزوم غير الذاتي المتقدم مقصوداً أصالة للشارع لمحل الإجمال الذي يكتنفه، وأما إن كان لا يقصد أصالة فهذا إن توقف فهم السياق على تقدير معنى لولاه لما أفاد ما يصح به معناه شرعاً فدلالة الاقتضاء. أما إن توقف على تقديره ما يصح به معنى السياق لغة أو عقلاً فهو المحذوف، وقد أثبت الفرق -بين الاقتضاء والمحذوف- البزدوي والسرخسي، وإن اختلف المتأخرون في معيار ضبطه!

ومع أن تردد الأقسام على المعايير المتقدمة في القسمة كان مفيداً للحصر التام لدورانها بين الإثبات والنفي، إلا أن هذه الطريقة في الحصر لا تسلم من الاعتراض

(١) لعله لمثل هذا وأمثاله من الاحتمالات اعترف البخاري بعدم الحصر التام للأقسام.

(٢) إثبات اللزوم العقلي الذاتي المتقدم محل خلاف عند متأخري الحنفية . انظر التلويح على التوضيح

للتفتازاني (١/١٣١)، فصول البدائع، للفتاوي (١/٨٩)، فواتح الرحموت، للأنصاري (١/٤٠٧)، شرح

المرأة مع الأزميري، لمنلا خسرو (١/٧٤)، حاشية الأزميري على شرح المرأة، للأزميري (١/٧٤)-

(٧٥)، منافع الحقائق، للخدامي (١٢٥)، التحرير مع التقرير والتحبير، لابن الهمام (١/١٠٨).

أيضاً؛ إذ إدراج اللزوم العقلي الذاتي المتقدم في القسمة لا يخلو من إشكال حاصله: أن اللزوم العقلي إن كان ذاتياً فيقتضي أن سياق النظم قد استقل بنفسه في الإفادة المعنوية بغير حاجة إلى تقدير، في حين أن وصفه بكونه متقدماً بعد ذلك يقتضي أن سياق النظم فيه غير مستقل بنفسه في الإفادة المعنوية لإعوازه إلى تقدير ما يتحصّل به تمام معناه، وعندئذٍ يقال: اقتران صفتي الذاتية مع التقدم في اللزوم العقلي جمع بين نقيضين؛ لتضمنه معنى الاستقلال بالدلالة المعنوية وعدم الاستقلال في وقت واحد؛ لذا لم يدرجه جمهور متأخري الحنفية في التقسيم، بل يحسن حذفه وتجاوزه!!

بهذا أمل أن أكون قد تعرضت إلى طرف من مباحث أصولي الحنفية في طرق الاستدلالات اللفظية الدالة على عمق منهجيتهم ودقة منزعهم فيها.

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع:

١. ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي، رفع الحاجب على مختصر ابن الحاجب، (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩هـ)، ط ١.
٢. ابن السمعاني، منصور بن محمد، قواطع الأدلة، تحقيق د. علي وعبدالله الحكمي، (الرياض، مكتبة التوبة، ١٩٩٥م)، ط ١.
٣. ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠م)، ط ٢.
٤. ابن النجار، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي، (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م)، ط ٣.
٥. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوي، حققه مروان كجك، (القاهرة: دار الكلمة الطيبة، ١٤١٦هـ)، ط ١.
٦. ابن رشيق القيرواني، لباب المحصول من علم الأصول، تحقيق محمد جابي، (دبي: دار البحوث، ١٤٢٢هـ)، ط ١.

٧. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٦م)، ط ٢.
٨. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، مجموعة الرسائل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٢م)، ط ٢.
٩. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٢م)، ط ٢.
١٠. ابن عبد السلام، عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ط ١.
١١. ابن عقيل، علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه تحقيق عبدالله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ)، ط ٢.
١٢. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، (بيروت: دار الحديث، ١٩٩١م)، ط ١.
١٣. ابن كثير، محمد بن علي، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٤م)، ط ٢.
١٤. الإسنوي، عبد الرحيم، نهاية السؤل، على منهاج الأصول، تحقيق د. شعبان محمد، (الرياض: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ)، ط ١.
١٥. آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق د. أحمد الذروي، (الرياض: دار الفضيلة، دار ابن حزم، ١٤٢٢هـ)، ط ١.
١٦. الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبدالرزاق عفيفي، (بيروت: دار الص: ميعي، ٢٠٠٣م)، ط ١.
١٧. أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣)، ط ٢.
١٨. أمير بادشاه، محمد بن محمد، التقرير والتحبير شرح التحرير، (القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣١٧هـ)، ط ١.
١٩. الأنصاري، محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت مع المستصفي، (بيروت: دار الفكر، ١٣٢٢هـ)، ط ١.
٢٠. الباجي، سليمان بن خلف، إحكام الفصول، تحقيق د. عبدالله الجبوري، (بيروت: دار الرسالة، ١٤٠٩هـ)، ط ١.
٢١. الباقلاني، محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م)، ط ٢.

٢٢. البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣م)، ط١.
٢٣. البصري، محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد، (دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٦م)، ط١.
٢٤. البناي، محمد بن أحمد، حاشية على شرح الجلال المحلي، (القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ١٣٢٢هـ).
٢٥. الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، حققه عبد الوهاب عبد اللطيف، (بيروت: دار الفكر بيروت، ١٩٨٣م)، ط٢.
٢٦. التفتازاني، مسعود بن عمرو، التلويح على التوضيح، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ط٢.
٢٧. التفتازاني، مسعود بن عمرو، حاشية العضد على المختصر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ط٢.
٢٨. الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، (بيروت: نشر الكتاب العربي، ١٣٧٦هـ)، ط١.
٢٩. الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل النشمي، (الكويت: وزارة الأوقاف، ١٩٩٤م)، ط٢.
٣٠. الجورجاني، علي بن محمد، التعريفات، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٢م)، ط٢.
٣١. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٤م)، ط١.
٣٢. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، (الدوحة، وزارة الأوقاف، ١٩٩١م)، ط٣.
٣٣. الرازي، محمد بن عمر، المحصول من علم الأصول، تحقيق د. طه جابر العلواني، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠١هـ)، ط١.
٣٤. الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٨٤)، ط٢.
٣٥. الرهوني، يحيى بن موسى، تحفة المسؤول، (دبي: حكومة دبي دار البحوث، ٢٠٠٢م)، ط١.
٣٦. الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، (الكويت: وزارة الأوقاف، ١٩٨٨م)، ط١.

٣٧. الزركشي، محمد بن بهادر، المنشور في القواعد الفقهية، تحقيق تيسير فائق، (الكويت: شركة دار الكويت للصحافة، ١٤٠٥هـ)، ط 2.
٣٨. السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج شرح المنهاج ، تحقيق أحمد زمزمي، نور الدين صغيري، (دبي: دار البحوث والدراسات، ٢٠٠٤م)، ط 1.
٣٩. السرخسي، محمد بن أحمد ،أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٣م)، ط ٢ .
٤٠. السمرقندي، محمد بن أحمد ،ميزان الأصول في نتائج العقول تحقيق د. محمد زكي عبد البر، (الدوحة: مطابع الدوحة، ١٩٩٨م)، ط ٣.
٤١. السيوطي، عبد الرحمن ،الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ط ١.
٤٢. الشاطبي ،إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق مشهور حسن، (بيروت: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ)، ط 1.
٤٣. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام ، تحقيق سليم الهلالي، (بيروت: دار ابن عفان، ١٩٩٢م)، ط ١.
٤٤. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق محمد أحمد شاكر، (القاهرة: المكتبة العلمية بمصر، ١٩٩٢م)، ط ٦.
٤٥. الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول ،تحقيق محمد صبحي حلاق، (بيروت: دار ابن كثير، ٢٠٠٣م)، ط 2.
٤٦. الشيرازي ،إبراهيم بن علي ،التبصرة في أصول الفقه ، تحقيق محمد حسن هيتو، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠م) ط ٣.
٤٧. الشيرازي، إبراهيم بن علي، شرح اللمع ،تحقيق د. عبدالمجيد التركي، (بيروت: دار الغرب، ١٩٩٥م)، ط ٢.
٤٨. صفي الدين الهندي، محمد بن عبدالرحيم، نهاية الوصول إلى علم الأصول، (مكة: مكتبة نزار الباز، ١٤١٩هـ)، ط 2.
٤٩. الطبري، محمد بن جابر، جامع البيان عن تأويل القرآن ، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨هـ)، ط ٣.
٥٠. الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق د. عبدالله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م)، ط ١.

٥١. العطار، محمد حسن، حاشية على المحلي شرح جمع الجوامع، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي).
٥٢. الغزالي، محمد بن محمد، المستصفي من علم الأصول، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢م)، ط ٢.
٥٣. الغزالي، محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، (دمشق: دار الفكر، ١٣٩٠هـ)، ط ٢.
٥٤. الفراء، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد علي المباركي، (مكة: جامعة أم القرى، ١٩٩٣م)، ط ٣.
٥٥. القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣م)، ط ١.
٥٦. القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، (مكة: مكتبة نزار بيروت، ١٩٩٥م)، ط ١.
٥٧. القرافي، محمد بن إدريس، إدرار الفروق في أنواع البروق، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٤م)، ط أولى.
٥٨. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م)، ط ٣.
٥٩. الكلوذاني، محفوظ بن أحمد، ١٩٨٥م. التمهيد في أصول الفقه، تحقيق مفيد أبو عمشة، وآخرون دار المدني، ط أولى .
٦٠. المقرئ، محمد بن محمد، ١٩٩٤م. القواعد الفقهية مطبوعات جامعة أم القرى، ط أولى.

استنباط الحكم الفقهي باعتبار وضع اللفظ للمعنى عند أبي حنيفة

د. أحمد الدياب*

yrd. doç. dr. Ahmed aldyab

الملخص:

لا شك أن معرفة الحكم الشرعي من النصوص القرآنية كان من أهم الأمور التي أولاها أبو حنيفة وتلامذته من بعده، فاستنباط الأحكام خضع لمعايير كثيرة ومن هذه المعايير معرفة المعاني المرادة من الألفاظ الموجودة، فمن الملاحظ أن اللفظ قد يكون خاصاً وقد يكون واضحاً وقد يكتنفه الغموض وعدم الوضوح. وفي المقابل قد يكون المعنى مفهوماً من صريح العبارة وقد يُستتج من إشارة يعرضها النص الشرعي. وكما هو معروف أن اللغة العربية تحوي ألفاظاً تتسع وتشمل معاني كثيرة ليس هذا فحسب، وإنما تتميز بأساليبها ونكاتها البلاغية. ويهدف هذا البحث إلى عرض مسألة من أهم المسائل في فقه أبي حنيفة وكيفية فهمه للمعنى من خلال الألفاظ الموضوعية لها. وقد قُسم البحث إلى ثلاثة أقسام رئيسية، القسم الأول: اللفظ العام ودلالته في استنباط الأحكام، القسم الثاني: اللفظ الخاص بقسميه المطلق والمقيد، القسم الثالث: اللفظ المشترك ومدى تقاطعه مع اللفظ العام. وسيتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الحكم، اللفظ، المعنى.

المقدمة :

لقد كان موضوع الدلالة محل نقاش بين الفقهاء والعلماء، فالوصول إلى الأحكام يحتاج إلى معرفة المعاني المرادة من الألفاظ الشرعية. وقد تعددت الأوجه التي ينظر إليها العلماء للفظ، فقد يكون خاصاً وقد يكون عاماً وقد يكون واضحاً وقد لا تتضح دلالاته مباشرة، وقد وضع الأصوليون قواعد وضوابط مستمدة من اللغة العربية وأساليبها في البيان لفهم النصوص الشرعية وما يراد منها، فكان لكل مذهب مناهجه في التقسيم

والاستدلال، فقد قسم الحنفية اللفظ بالنسبة إلى المعنى إلى أربع تقسيمات. التقسيم الأول: باعتبار وضع اللفظ للمعنى، ويقسم إلى الخاص والعام والمشارك، التقسيم الثاني: باعتبار استعمال اللفظ في المعنى، أي هل استعمل اللفظ في المعنى الموضوع له أو في غيره، فيقسم اللفظ إلى الحقيقة والمجاز، صريح وكناية، التقسيم الثالث: باعتبار ظهور المعنى وخفائه وينقسم إلى ألفاظ واضحة وهي الظاهر والنص والمفسر والمحكم وألفاظ خفية وهي الخفي والمشكل والمجمل والمشابه، التقسيم الرابع: في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وينقسم إلى الاستدلال بطريق عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص والاقتضاء، فقد كان للسادة الأحناف نظرهم الثاقب في استنباط الأحكام من خلال هذه التقسيمات. فكانت عنايتهم دقيقة في مسألة وضع اللفظ للمعنى كباقي التقسيمات، فتوسعوا فيها وفصلوا كثيراً نتيجة التداخلات الحاصلة بين مفاهيم هذا القسم، وقد جاءت آراؤهم متشعبة مرة ومترامية مرة أخرى، وهذا التراخي لا يعني التفريط بالحكم الفقهي وإنما وجد بعض فقهاء الحنفية تخريجاً لبعض المسائل بحيث كان يقترب من وجهة نظر بعض المذاهب الأخرى بالنسبة للفظ العام وما يتبعه من أحكام وكذلك الخاص بتقسيماته المختلفة والتي تتفرع عن العام في كثير من الأحيان ثم اللفظ المشترك الذي أُخرج عن عمومته إذا لم توجد القرينة التي تحدد المعنى المراد، ولذلك جاءت تعليقات الأحناف دقيقة في ذلك.

١- اللفظ العام

أولاً: تعريف العام:

العام في المفهوم اللغوي اسم فاعل من عمّ بمعنى شمل، يقال مطر عام أي شامل، ونخلة عميمة أي طويلة. يقول ابن فارس: العام الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئاً.^(١)

والعام في الاصطلاح: اللفظ المستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد على سبيل الشمول والاستغراق من غير حصر في كمية معينة أو عدد معين.^(٢)

(١) الصاحبى في فقه اللغة ص ١٧٨

(٢) أصول السرخسي ١٢٥/١

الفرق بين العام والمطلق: نظراً للتداخل الذي قد يحصل من تشابه المصطلحات، فمن الأفضل أن نفرق بين مصطلح العام ومصطلح المطلق، فالعام يشمل جميع أفراده أي جميع ما يصدق عليه معناه، بمرّة واحدة من غير حصر، بينما المطلق يتناول فرداً واحداً من أفراد معناه لا على اليقين فيراد به واحد مكان آخر، أي يدل على فرد شائع أو أفراد في جنسه، لا جميع الأفراد. ومثال ذلك في قوله تعالى (فتحرير رقبة)^(١)، فإنها مطلقة لأن المراد بها رقبة واحدة من بين الرقاب، أما لفظ رقاب فإنه عام، يتناول جميع ما يدخل تحت معناه.^(٢)

ثانياً: ألقاظ العموم:

- المفرد المعرف بأل الاستغرافية وكذلك الجمع أيضاً، كقوله تعالى في المفرد (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، وكذلك قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا)،^(٣) فلفظ السارق والسارقة والزاني والزانية مفرد معرف بأل الاستغرافية ولذلك هو عام يشمل كل الأفراد الذين ينطبق عليهم هذا الوصف من غير استثناء أو حصر. وأما الجمع المعرف بأل الاستغرافية كقوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)،^(٤) وكقوله تعالى: (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون)،^(٥) فلفظ المطلقات تفيد الاستغراق فهو شامل لكل مطلقة وكذلك لفظة المؤمنون.
- لفظ كل ولفظ جميع، فكل منهما يفيد العموم فيما يضاف إليه مثل قوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت)،^(٦) وكقوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً). لكن السرخسي فرق بين العموم في كل والعموم في جميع، فلفظة "كل" إفرادي يتعلق

(١) المجادلة ٣

(٢) إرشاد الفحول ص ١٠٧

(٣) النور ٢

(٤) البقرة ٢٢٨

(٥) المؤمنون ١

(٦) آل عمران ٨

- الحكم فيها بكل فرد فهي توجب الإحاطة على وجه الأفراد، بينما كلمة " جميع " توجب الإحاطة على وجه الاجتماع أي يتعلق فيها الحكم بالمجموع.^(١)
- النكرة الواقعة في سياق النفي: كقوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج)^(٢)، وكقول الرسول صلى الله عليه وسلم (لا هجرة بعد الفتح)^(٣). أو النكرة الواقعة في سياق الاستفهام الإنكاري كقوله تعالى (هل من خالق غير الله)^(٤)، أو النكرة الواقعة في سياق النهي كقوله تعالى (ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره)^(٥). أما النكرة في سياق الإثبات فإنها لا تعم^(٦).
- أسماء الشرط كقوله تعالى (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة)^(٧). فلفظ " من " يفيد العموم، فكل من يقتل مؤمناً خطأ فيجب عليه تحرير رقبة مؤمنة، وكقول الرسول الكريم (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل)^(٨)، فهذا عام في كل امرأة.
- اسم الموصول كما في قوله تعالى (واللاتي يئسن من المحيض)^(٩)، فلفظ اسم الموصول يشمل كل آيسة من المحيض، لكن اسم الموصول قد يفيد أحياناً الخصوص كقوله تعالى (ومنهم من يستمع إليك)^(١٠).
- ثالثاً: أنواع العام: يظن القارئ أن لفظ العام يفيد العموم دائماً، لكنه في الاستعمال يرد

بثلاثة أشكال:

-
- (١) أصول البزدوي ٩/٢
 - (٢) البقرة ١٩٧
 - (٣) متفق الأخبار ٢٨/٨
 - (٤) فاطر ٣
 - (٥) التوبة ٨٤
 - (٦) هامش التمهيد للإسنوي ص ٥٨
 - (٧) النساء ٩٢
 - (٨) أخرجه الترمذي برقم ١١٠٢
 - (٩) الطلاق ٤
 - (١٠) أصول الفقه للبرديسي ص ٤٠٢

١- لفظ عام أريد به العموم قطعاً كقوله تعالى (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها)^(١)، فاللفظ العام هنا قطعي الدلالة على العموم.

٢- اللفظ العام الذي التحقت به قرينة فنفته عن عمومه كقوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)^(٢)، فكلمة الناس هنا عامة مراد بها خصوص المكلفين، لأن العقل يقضي بخروج الصبيان والمجانين.

٣- العام المطلق وهو العام الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه ولا قرينة تنفي دلالة على العموم. وفي الحقيقة هذا النوع الذي جرى فيه الخلاف بين العلماء.

رابعاً: فقه الحنفية في دلالة العام:

ذهب أبو منصور الماتريدي من الحنفية ومن تابعه من مشايخ سمرقند إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه دلالة ظنية لا قطعية بخلاف الخاص على معناه التي هي قطعية لا يعدل عنها إلا بقرينة.^(٣) وذهب عامة مشايخ العراق من الحنفية ومنهم أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الجصاص إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه قطعية لا ظنية بمنزلة دلالة الخاص على معناه، إذ إن دلالة الخاص قطعية، ومعنى القطع هنا انتفاء الاحتمال الناشئ عن دليل. وحجة الحنفية في ذلك أن اللفظ إذا وضع لمعنى، كان ذلك المعنى لازماً ثابتاً لذلك اللفظ عند إطلاقه، حتى يقوم الدليل على خلافه. يقول البيهقي: العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً ويقيناً بمنزلة الخاص فيما تناوله، والدليل على أن المذهب هو الذي حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى قال: إن الخاص لا يقضي على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به، كقول الرسول الكريم (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) نسخ بقوله (ما سقته السماء ففيه العشر)^(٤).

وقوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)^(٥)، يشمل قطعاً كل زانية وزان إلا إذا جاء التخصيص وبهذا لا يجوز الحنفية تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة بالدليل الظني كخبر الواحد والقياس. وكما هو معروف أن خبر الواحد

(١) هود ٦

(٢) آل عمران ٩٧

(٣) طلعة الشمس ٣٠/١

(٤) صول البيهقي ٣٩١/١

(٥) النور ٢

هو الذي يرويه الواحد والاثنان فصاعداً دون أن يبلغ درجة التواتر^(١). فالعام من الكتاب والسنة المتواترة قطعي في ثبوته وفي دلالاته والقطعي لا يصح تخصيصه بالظني^(٢)، ومن ذلك ما ذهب إليه الحنفية إلى أن الذبيحة المتروكة التسمية عمداً عند ذبحها لا يجوز أكلها وذلك حسب الآية في قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق)^(٣)، فقد نظروا إلى أن الآية حرمت الأكل من كل ذبيحة لم يذكر اسم الله عليها سواء كان ترك التسمية عمداً أو سهواً، فقد روي عن الرسول الكريم قوله (المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم)^(٤)، وفي رواية (ذبيحة المسلم حلال ذكر الله عليها أو لم يذكره)^(٥). ولذلك الحنفية لم يخصصوا العموم بهذا الحديث لأنه خبر آحاد وهو ظني فلا يخصص عموم نص الآية الذي هو قطعي الدلالة بالحديث الآحاد ظني الدلالة^(٦)، وبذلك يكون الأكل من الذبيحة حرام التي لم يذكر اسم الله عليها سواء أكان ذلك عمداً أم نسياناً لكنهم أجازوا الأكل من الذبيحة إذا تُركت التسمية عليها نسياناً لأنهم اعتبروا الناسي ذاكراً حكماً فهو ليس بتارك ذكر اسم الله تعالى. ومن الأمثلة التي تبين بوضوح مذهب الحنفية وكيفية استدلالهم من اللفظ العام قوله تعالى (ومن دخله كان آمناً)^(٧)، فقد اتفق العلماء على أن من ارتكب ذنباً ما في أطراف الحرم أو في داخله ثم احتّمى بالحرم فإنه يقتص منه في الحرم، لكن الاختلاف وقع بين العلماء في الذي ارتكب جرماً خارج الحرم ثم التجأ إليه هل يقتص منه؟ فالحنفية فهموا من اللفظ العام في الآية إلى أنه لا يقتص منه داخل الحرم ولكنه يلجأ إلى الخروج بعدم إطعامه وسقياه ومعاملته وكلامه حتى إذا اضطر وخرج اقتص منه^(٨).

ثانياً: الخاص

(١) التوضيح والتلويح ٣/٢

(٢) تقويم الأدلة ٣١/٨

(٣) الأنعام ١٢١

(٤) اللفظ بهذا الشكل ذكره صاحب الهداية

(٥) الحديث في مراسيل أبي داود، نصب الرأية ١٨٢/٤

(٦) الهداية مع العناية ٥٥/٨

(٧) آل عمران ٩٧

(٨) تفسير القرطبي ١٤٠/٤

الاختصاص في اللغة التفرد وقطع الشركة، فكل لفظ وضع لمعنى واحد معلوم على الانفراد فهو الخاص ومنه خصه بالشيء أفرد به دون غيره، ويقال: اختص فلان بالأمر وتخصص له إذا انفرد.^(١) والخاص إما أن يكون خصوص الجنس أو خصوص النوع، أو خصوص العين، كإنسان ورجل وزيد.^(٢)

وتعريف الخاص في الاصطلاح قريب من معناه اللغوي، يقول البزدوي: كل لفظ وضع لمعنى واحد على انفراد وقطع المشاركة^(٣)، فقولنا لمعنى واحد يؤدي لخروج المشترك لأنه موضوع لأكثر من معنى، وقولنا على الانفراد خرج به العام لأنه شامل لجميع أفرادها، ويمكن أن يدل الخاص على كثير لكنه محصور^(٤).

٢- حكم الخاص:

حكم الخاص ثبوت الحكم فيما يتناوله النص قطعاً وقيناً ومعنى القطع أن لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل، وبهذا فالخاص يحتمل المجاز ولكن هذا الاحتمال إذا لم ينشأ عن دليل لا يعتبر، فإذا وجد هذا الاحتمال مؤيداً بالدليل صرف الخاص عن معناه إلى المجاز لكن مشايخ سمرقند قالوا إنه لا يفيد القطع لوجود احتمال المجاز، وبهذا يكون الخاص عند جمهور الحنفية بين لا يحتمل البيان وهذا يُبنى عليه أنه لا يجوز الزيادة على خاص الكتاب بخبر الواحد والقياس وإنما يعمل بهما بما يحفظ لكل مرتبته، فيكون الأول فرضاً والثاني واجباً أو سنة، فنجدهم قالوا: إن مطلق الركوع والسجود هو فرض وتعديل الركوع والسجود واجب^(٥). وقالوا أيضاً إن الوضوء في الآية هو الفرض فقط، وما زاد من اشتراط النية والترتيب فهو سنة. وبهذا يكون جمهور الحنفية في حكم الخاص وعدم الزيادة بخبر الواحد مشابه لمذهبهم في حكم العام وعدم تخصيصه بخبر الواحد أو القياس وهذا ما يتبعه الحنفية العراقيون وينشأ عليه التفريق بين النصوص القطعية والظنية وحفظ مرتبة كل منهما، فإذا تعارض القطعي

(١) أساس البلاغة ص ١١٢

(٢) شرح المنار لابن الملك ٦١/١

(٣) أصول البزدوي ٣٠/١

(٤) التوضيح ٣٣/١

(٥) أصول الشاشي ١٧

والظني عملوا بالقطعي ولكنهم يعملون بالظني بما يحفظ للقطعي مرتبته، ومن هنا جاء تفريقهم بين الفرض والواجب وكذلك بين الحرام والمكروه.

٣- فقه الحنفية في دلالة الخاص:

يقول الله تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة)^(١)، فلفظ ثمانين من أسماء الأعداد على المعنى الذي وضعت له دلالة قطعية ولا تشمل التصرف فيه بطريق البيان^(٢). وكقوله تعالى أيضاً في حد الزنا (والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)^(٣)، فلفظ مائة هي من أسماء الأعداد التي تدل دلالة قطعية ولا تشمل التصرف فيه. ومن ذلك دلالة الركوع على قطعية الخاص قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا)^(٤)، ففرضية الطمأنينة في الصلاة لا تشترط لصحة الصلاة على خلاف الشافعية وأبي يوسف، فالركوع يتأتى بأدنى انحناء لأن لفظ الركوع موضوع لغة للميل عن الاستواء، يقال : ركعت النخلة إذا مالت وركع البعير إذا طأ رأسه،^(٥) فمن هنا كانت الدلالة القطعية على الخاص لغة، فإذا أريد تقييد مقدار الميلان فيجب أن يكون بدليل في قوة الخاص وإلا كان ذلك تركاً للعمل بما وضع له هذا الخاص لغة ومن هنا فهم أن الطمأنينة ليست فرضاً وأن حديث الأعرابي الذي تعجل في صلاته هو حديث آحاد^(٦)، والحديث مشهور في كتب الحديث لكنه حديث آحاد رتبته ظنية وهو لا يقوى على الزيادة على الخاص القطعي وهو قوله تعالى (اركعوا واسجدوا). ومن ذلك قوله تعالى في آية الوضوء (يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين)^(٧)، فالآية واضحة في أفعال الوضوء فهي بينت غسل الوجه والأيدي ومسح الرأس والأرجل، أما اشتراط النية والتسمية عملاً بقول الرسول الكريم فليس وارداً في الآية

(١) النور ٤

(٢) أصول التشريع الإسلامي علي حسب الله ١٦١

(٣) النور ٢

(٤) الحج ٧٧

(٥) القرطبي ٢٩٣/١

(٦) الهداية مع فتح القدير لابن همام ٢١١/١

(٧) المائدة ٦

وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى)^(١)، وقوله صلى الله عليه وسلم (لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله عليه)^(٢)، وبذلك فالآية عندهم لا تحتاج إلى بيان في ذاتها، والحديثان المذكوران أحاديث آحاد لا تقوى على نسخ القرآن.^(٣)

٤- أنواع الخاص:

للخاص أنواع متعددة باعتبار الحالة والصفة التي يرد فيها ولكنني سأناقش أنواع الخاص من حيث الصفة التي يرد فيها وهو على نوعين:

١- **المطلق**: وهو اللفظ الدال على فرد شائع في جنسه^(٤)، والمطلق كما يعرفه ابن فارس حيث يقول: الإطلاق هو أن يذكر الشيء باسمه لا يقرون به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك.^(٥) وقد عرفه صدر الشريعة بأنه اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي.^(٦) ومن ذلك قوله تعالى (وما أدراك ما العقبة فك رقبة)^(٧)، فلفظ رقبة خاص مطلق، إذ أنه تناول واحداً غير معين من جنس الرقاب لم يقيد بأي قيد يقلل من شيوعه في أفراد، وبهذا فلم تشر كلمة الرقبة إلى صفة الإيمان أو عدمه فالمراد هو تحرير رقبة على سبيل الإطلاق.

٢- **المقيد**: هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة^(٨)، فالمقيد لفظ قلل من شيوعه قيد ما، كقولنا امرأة قصيرة، وقد عرفه ابن الحاجب بأنه ما يدل لا على شائع في جنسه^(٩)، ومن ذلك قوله تعالى (فتححرير رقبة مؤمنة)^(١٠)، وهذه الآية في كفارة

(١) من حديث عمر أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة

(٢) منتقى الأوطار ونيل الأوطار ١٥٠/١

(٣) أصول السرخسي ١٢٨/١

(٤) فواتح الرحموت ٣٦٠/١

(٥) الصاحبى ١٦٤

(٦) التوضيح بصدر الشريعة ٦٣

(٧) البلد ١٣

(٨) كشف الأسرار للبخاري ٢٨٦/٢

(٩) مختصر المنتهى مع شرحه ٢٨٤/٢

(١٠) النساء ٩٢

القتل الخطأ، فلا يُجزىء تحرير رقبة كافرة فقد قيدت الرقبة بالمؤمنة. وقوله تعالى (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين) فكما نلاحظ كيف قيدت الآية الشهرين المتتابعين فلا يمكن أن يكون الشهران متفرقين، وأيضاً قوله تعالى (أو دماً مسفوحاً)، فقد قيد الدم بالمسفوح. ودرجة التقيد تختلف بحسب المقيدات، وكلما كان التقيد أكثر كلما كان التخصيص أعلى كما في سورة التحريم (عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكاراً) آية ٥

٣- **المطلق والمقيد في الموضوع الواحد:** لقد رأى الحنفية أن الموضوع الواحد إذا ورد فيه نصان واحد بالإطلاق وواحد بالتقييد فإنه يُعمل بكل على حده، فالمطلق بحسب مدلوله والمقيد كذلك^(١)، فمن ذلك الحديثان اللذان وردا عن الرسول الكريم في موضوع صدقة الفطر، حيث نجد أن سبب الحكم ورد مرة مقيداً ومرة مطلقاً في نصين مختلفين فقد روي عنه صلى الله عليه وسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما (فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد الحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين وأمر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة^(٢)، وفي رواية أخرى عن عبد الله بن عمر (فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر - أو قال: رمضان - على الذكر والأنثى والحر والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، قال فعُدل الناس به نصف صاع من بر على الصغير والكبير^(٣)، فنحن كما نرى أن الموضوع في النصين هو زكاة الفطر لكنه جاء باللفظ الأول بذكر " من المسلمين " أي مقيداً وباللفظ الثاني على الإطلاق. وبهذا فالحنفية لم يحملوا المطلق على المقيد ولكنهم عملوا بكل منهما، فالمسلم وغير المسلم مستحق لصدقة الفطر عملاً بالنصين معاً.

(١) التحرير مع التقدير والتجبير ٢٩٦/١

(٢) بلوغ المرام مع سبل السلام ١٨٦/٢

(٣) نصب الرأية ٤٠٦/٢

في الحقيقة مسألة ورود المطلق والمقيد قد فصل فيها أصحاب الحنفية، لكنني أجملها في عدة نقاط مستقلة لتجنب التداخل في ذلك :

- ١- اختلاف الحكم في المطلق والمقيد: فالحنفية لا يحملون المطلق على المقيد سواء كان التقييد والإطلاق في حادثة واحدة أو كان التقييد في حادثتين، فالأولى كتقييد غسل الأيدي إلى المرافق في الوضوء وإطلاق المسح عن ذلك في حالة التيمم فالحادثة هنا واحدة وهي إقامة الصلاة، وأما الثانية كتقييد غسل الأيدي إلى المرافق في الوضوء وإطلاق الأيدي في حد السرقة، فهنا الحكمان مختلفان والحادثتان مختلفتان وعند ذلك لا يحمل الحنفية المطلق على المقيد لاختلاف الحكم^(١).
- ٢- إذا اتحد الحكم واختلفت الحادثة فإنهم لا يحملون المطلق على المقيد. فلفظ الرقبة في كفارة الظهر وكفارة اليمين قد أطلقت، بينما قيدت بالإيمان في كفارة القتل الخطأ، فالحكم هنا واحد الإعتاق ولكن الحوادث مختلفة والحنفية قالوا هنا بعدم الحمل ويعمل بكل نص في موضعه.
- ٣- إذا اتحد الحكم واتحدت الحادثة وكان التقييد والإطلاق في سبب الحكم أو شرطه فلا يحمل على المقيد عند الحنفية وهذا ما ذكرته في مثال زكاة الفطر.
- ٤- إذا اتحد الحكم واتحدت الحادثة ودخل التقييد والإطلاق على الحكم في حالة الإثبات فهنا يحمل المطلق على المقيد وذلك لامتناع الجمع بينهما، ومثال ذلك: إطلاق صيام الأيام الثلاثة عن التتابع في كفارة اليمين في الآية (فصيام ثلاثة أيام)^(٢)، وتقييدها بالتتابع في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي قراءة مشهورة عنه تصلح لتقييد المطلق عند الحنفية فيحمل المطلق على المقيد، وبهذا يكون الحنفية لا يحملون المطلق على المقيد إلا إذا اتحد الحكم واتحدت الحادثة ودخل التقييد والإطلاق على الحكم نفسه في حالة الإثبات، وما عدا هذه الحالة فإن الحنفية لا يرون تعارضاً بين المطلق والمقيد وبالتالي يمكن الجمع بينهما فيعمل بكل منهما في موضعه.

(١) التوضيح والتلويح ٦٣/١

(٢) المائدة ٨٩

ثالثاً : المشترك:

المشترك: هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين أو معان مختلفة بأوضاع متعددة^(١). وعرفه عبد العزيز البخاري بأنه اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما مختلفتان^(٢). ويلخص السالمي المشترك بقوله: المشترك هو ما تكرر فيه الوضع بحسب معانيه من غير إهمال لبعضها، ويكون اسماً: كالقراء للطهر والحوض، وفعلًا: كعسعس لـ " أقبل " و " أدبر"، وحرفاً: مثل " من " الجارة تكون للتبعيض والابتداء وغيرهما من معانيها^(٣)، ويمكن أن يقال في لفظ العين: إنها تطلق على أداة البصر وعين الماء والجاسوس وعين الشمس وقد وضع لكل منها بوضع على حدة، وكلفظ الفعل " قضى " فقد جاء بمعنى حتم كقوله تعالى (فيمسك التي قضى عليها الموت)^(٤)، وجاء بمعنى أمر كقوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه)^(٥)، كما جاء بمعنى أعلم في قوله تعالى (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب)^(٦)، أي أعلمناهم، وجاء بمعنى صنع كقوله تعالى (فاقض ما أنت قاض)^(٧).

عموم المشترك:

إذا قامت قرينة على تعيين أحد معاني المشترك عمل به وسقط غيره، وإذا لم يكن ثمة ما يبين المراد منه فقد وقع اللفظ في عموم المشترك وهذا ما وقع فيه الفقهاء في الاختلاف. وأكثر الحنفية يمنعون إرادة المشترك أكثر من معنى، فالمشترك يراد منه معنى واحد وقد احتجوا لذلك أن اللفظ عند العرب وضع لمعنى واحد وذهب بعض الحنفية إلى جواز ذلك في النفي دون الإثبات، فمثلاً من حلف لا يكلم موالي بني فلان، كان قسمه شاملاً لكليهما، لأن لفظ المولى وارد في سياق النفي، والمشترك الوارد بعد النفي يراد به جميع معانيه، وأيضاً لو قال إنسان حالفاً لا أكلم مواليك وله أعلون وأسفلون،

(١) المزهر ١٧١/١

(٢) كشف الاسرار ١٣٢

(٣) طلعة الشمس ١٢٥

(٤) الزمر ٤٢

(٥) الإسراء ٢٣

(٦) الإسراء ٤

(٧) يونس ٧١

فأيهم كلم حنث به لأن المشترك في النفي يعم وهو المختار^(١). ومثال ذلك قوله تعالى (وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم)^(٢). وقال في سورة المائدة (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه)^(٣)، فلفظ الصعيد يعني في كلام العرب التراب الخالص الذي على وجه الأرض يسمى صعيداً، ووجه الأرض يسمى صعيداً، أي جميع أجزائها الظاهرة من أي جنس كانت والطريق تسمى صعيداً، أما لفظ الطيب، فيطلق على تراب الحرث، وعلى الطاهر كما يطلق على الحلال^(٤)، وعلى ذلك فقد نشأ اختلاف في مسألة التيمم، فذهب الحنفية واختاروا إلى أن الصعيد وجه الأرض سواء كان عليها تراب أو لا فيجوز عندهم التيمم بكل ما صعد على وجه الأرض من أجزائها كالحصا والرمل ونحوهما حتى بصخرة ملساء لا تراب عليها، حتى إن الإمام أبا حنيفة ذكر أيضاً كل ما يتولد من الأرض مثل الزرنيخ والجص والطين ونحو ذلك مما كان من أجزاء الأرض أو من جنسها واحتج الحنفية بحديث الرسول الكريم (أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة)^(٥)، فقد جعل الأرض نفسها طهوراً ومسمى الأرض يشمل جميع أجزائها. وحديث آخر عن أبي هريرة رضي الله عنه أن أناساً من أهل البادية أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا نكون بالرمال الأشهر الثلاثة والأربعة ويكون فينا الجنب والحائض والنفساء، ولسنا نجد الماء، فقال صلى الله عليه وسلم: عليكم بالأرض^(٦).

(١) التحرير مع التقرير والتحبير ٢١٢

(٢) النساء ٤٤

(٣) المائدة ٦

(٤) تفسير الماوردي ٣٩٤/١

(٥) أخرجه الشيخان والنسائي

(٦) أخرجه أحمد والطبراني في الأوسط

ومن أمثلة المشترك أيضاً قول أبي حنيفة إذا قال الرجل لزوجته : { أنت علي مثل أمي } لا يكون مظاهراً، لأن لفظ مثل بمنزلة المشترك لاختلاف جهة المماثلة بين الكرامة والحرمة^(١).

الخاتمة:

في الحقيقة بحث موضوع الدلالة عند الحنفية من الأمور الشيقة والمفيدة لفهم كيفية استنتاج الحكم الفقهي و كيف استدل السادة الأحناف من خلال الدلالة على حكمهم الفقهي، لكن على الرغم من ذلك فإن هذه القضية كانت متشعبة بحيث لا يمكننا أن نقرر في كثير من المسائل الإجماع عند السادة الأحناف، لكن على العموم يمكن أن نضع بعض الملاحظات في مسألة العام والخاص والمشترك.

١- كانت مباحث العموم جليلة الخطر وعظيمة الأثر لما يترتب على المعرفة بها والإحاطة بوجوهها من الصلة بجانب عظيم من جوانب الاستنباط.

٢- استند الاستدلال من قبل السادة الأحناف بالنسبة للعام إلى نوعين من الأدلة هي الأدلة العقلية والأدلة النقلية.

٣- كان الأخذ بالعموم يتسق مع طبيعة اللغة التي نزل بها القرآن ومع عرف الاستعمال عند الرسول الكريم وأصحاب السلف من المتأخرين، ولذلك كان جل المسائل في موضوع العموم تعتمد على حس لغوي مثبت بالدليل النقلية والعقلية.

٤- كان القول بالخصوص نتيجة لقرينة تحيل العام إلى هذه الصفة، فالخاص لم يأت جزافاً اعتماداً على هوى أو فكر لا أساس له في اللغة والمنطق البلاغي للعربية.

٥- لم أعرض لمسألة المخصصات لكيلا أدخل البحث بما يشتمل النسق العام له فإن هذه المخصصات مبسطة في كتب الفقه وأصوله.

٦- اشترط الحنفية في الدليل ليكون مخصصاً للعام أن يكون مستقلاً عن جملة العام له في الزمان، بأن يردا عن الشارع في وقت واحد.

٧- إن المتتبع لكتب الأصول عند الحنفية يرى أنهم جنحوا إلى بناء بعض الفروع على قطعية الخاص، وخرجوها عليها، وهي فروع قال بها أئمة المذهب أو بعضهم.

(١) أصول الشاشي ٣٩

المصادر والمراجع:

- ١- أساس البلاغة، محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
- ٢- أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، دار المعارف، مصر، ١٩٧٦.
- ٣- أصول الشاشي، أحمد بن محمد بن اسحاق الشاشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣.
- ٤- أصول السرخسي، أحمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٩٩٣.
- ٥- أصول الفقه، محمد زكريا البرديسي، دار الثقافة، مصر، ١٩٩١.
- ٦- إحكام الأحكام، تقي الدين ابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية، مصر، ١٩٥٣.
- ٧- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: سامي بن عبد العزيز الأثري، دار الفصيحة، ٢٠٠٨.
- ٨- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، مكتبة العلم، جدة، ١٩٩٤.
- ٩- تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين الزنجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩٨.
- ١٠- التقرير والتحبير، كمال الدين ابن الهمام الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩.
- ١١- تقويم الأدلة في أصول الفقه، الدبوسي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١.
- ١٢- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٨.
- ١٣- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، مؤسسة الرسالة، لبنان، ٢٠٠٦.
- ١٤- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، مكتبة المعارف، ٢٠٠٦.
- ١٥- طلعة الشمس، نور الدين عبد الله السالمي، تحقيق: عمر حسن القيام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٣٢.
- ١٦- الصحابي في فقه اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عمر الفاروق الطباع، مكتبة المعارف، مصر ١٩٩٤.
- ١٧- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز أحمد بن محمد البخاري، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، ١٣٠٨.

- ١٨- كنز الوصول إلى معرفة الأصول، علي بن محمد البزدوي الحنفي، دار مير محمد كتب خانة، ٢٠٠٩.
- ١٩- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢.
- ٢٠- شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مكتبة صبيح، مصر، بدون تاريخ. شرح مختصر المنتهى، عبد الرحمن الإيجي عضد الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨.
- ٢١- شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي أبو جعفر، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٤.
- ٢٢- شرح منار الأنوار، عبد اللطيف الشهير بابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٠٨.
- ٢٣- المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، المتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٢.
- ٢٤- المنتقى في الأحكام الشرعية من كلام خير البرية، عبد السلام بن تيمية، تحقيق: طارق بن عوض، دار ابن الجوزي، ٢٠١٠.
- ٢٥- نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله الزيلعي، وزارة الأوقاف السعودية، ٢٠١٤.
- ٢٦- النكت والعيون، أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠.
- ٢٧- نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الحديث، مصر، ١٩٩٣.
- ٢٨- الهداية شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر المغياني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ١٤١٧.
- ٢٩- الهداية مع العناية في الفقه الحنفي، محمد محمود البابرتي، دار الفكر، بدون تاريخ.

العقيدة السياسية عند الإمام الاعظم أبي حنيفة النعمان "بين التأسيس والتوظيف"

د. عماد المرزوق*

نستفتح بالذي هو خير ونصلي ونسلم على سيدنا نحمد وعلى آله وصحبه، وبعد:
فاستوقفني إشكال عميق بعد قراءتي كتاب "العقيدة والسياسية" للدكتور لؤي صافي، إذ يقرر في إحدى فصوله "أن العقيدة ليست مجموعة من التصورات ذات طبيعة نظرية محضة... بل هي منظومة من التصورات الهادفة إلى التأثير في العقل الإنساني، من خلال مجموعة من القيم والمبادئ والأحكام التي تنبثق من هذه التصورات وترتكز عليها"^(١)
تأسيساً لهذا المبدأ، يمكننا تفسير العلاقة الجدلية القائمة بين نشأة العقائد الإسلامية، وتوجيه الصراع السياسي باعتباره خياراً استراتيجياً، عبرت عنه الإرادة السياسية لفرقة الخوارج، وامتدت مع الحركة الشيعية التي تبنت موقفاً معرضاً للبيت الأموي والعباسي، ليتوجه الصراع بعد ذلك صوب رجال محسوبين على المدرسة السنية "الإمام أبو حنيفة أنموذجاً".

إن قراءة شمولية للموضوع، تقودنا لطرح تساؤلات موجهة ومؤطرة- زماناً ومكاناً- للصراع العقدي السياسي، بين السلطتين العلمية والسياسية.

فما هي الدلالة المعرفية لـ "العقيدة السياسية"؟ وما موقعها في التراث الإسلامي؟ وما هي الأصول المؤسسة لشخصية الإمام أبي حنيفة السياسية؟ وكيف نفسّر موقفه من فقهاء عصره وحكامهم؟ وما وجه تميزه السياسي عن فقهاء عصره؟ وإلى أي حدّ أثرت اختياراته العقدية والسياسية في الأجيال اللاحقة؟.

هذه الأسئلة ستشكل دعامة لموضوع المداخلة "العقيدة السياسية عند الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان" بين التأسيس والتوظيف"، ولعل البنية المركبة للموضوع تستوجب استدعاء

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب.

(١) العقيدة والسياسة، د. لؤي صافي، دار الفكر المعاصر، ط ١، ٢٠٠١م، بيروت لبنان: ص ٥٦.

مناهج^(١)، مستوعبة لهذه الكليات، بغرض وضعها في ميزان المراجعة الشاملة للتراث الفقهي السياسي، ثم توظيفها بشكل يرفع حمئة الاستبداد السياسي في واقعنا المعاصر. لعرض الموضوع في قالب علمي ومنهجي رزين، ارتأيت تقسيمه كالآتي: مقدمة مفاهيمية: العقيدة السياسية" دراسة مصطلحية":

المبحث الأول: المرجعية الفقهية والسياسية للإمام الأعظم "أبي حنيفة":

المبحث الثاني: الامام أبو حنيفة، وتأسيس أحكام الفقه السياسي:

المبحث الثالث: العقيدة السياسية للإمام الأعظم بين المعرفة العلمية والتوظيف

السياسي:

المبحث الرابع: واقع وآفاق استثمار العقيدة السياسية للإمام الأعظم، في "الفكر

العربي المعاصر".

مقدمة مفاهيمية: العقيدة السياسية "دراسة مصطلحية":

دراسة العقيدة وتحديد معناها وعلاقتها بالفعل السياسي هو المدخل الأساس لدراسة ثم تحليل النظام السياسي الإسلامي، ذلك أن العقيدة هي الأساس العميق الذي تركز إليه، وتعتمد عليه الوحدة السياسية للأمة، فما المقصود بالعقيدة؟ وما هي مقوماتها؟ وما علاقتها بالبنية السياسية؟

(١) مفهوم العقيدة:

استخدم علماء المسلمين الأوائل لفظة "العقيدة" للدلالة على المفاهيم المنبثقة من نصوص الوحي التي تشكل بمجموعها تصور المسلم الكلي للوجود، ويبدو لنا عند استعراض كتابات الأولين أن المفهوم لم يتطور، ولم يأخذ المعنى المستخدم اليوم إلا في فترة متقدمة من تطور الفكر الإسلامي، وعلى الرغم من صعوبة تحديد الفترة التاريخية التي شهدت تبلور المفهوم، فإننا نعيد بداية استخدامه إلى منتصف القرن الثامن الهجري، ففي ذلك القرن بدأت تظهر مؤلفات توظف مصطلح العقيدة لإعطاء تصور كلي للوجود مستمد من الكتاب والحديث، من أهمها، كتاب العقيدة الطحاوية لعلي بن

(١) المنهج الاستقرائي، التحليلي المقارن.

أبي العز الأذري (٥٧٩٢هـ)، وكتاب شرح العقائد النسفية للفتازاني (٧٩١هـ). قبل الخوض في ثنايا الموضوع نبدأ بعرض دلالة المصطلح:

اشتقت "العقيدة" من كلمة "عَقَدَ، وهي نقبض حلًّا^(١)، ويدور معناها في المجمل على الربط والإحكام الوثاق القائم بين المادة والروح، وضده الفصل عن الوعي، سواء تعلق الأمر بالفرد أو بالجماعة، يقال، تعاقد القوم وتعاهدوا، كما في قوله تعالى، "يأبها الذين آمنوا أوفوا بالعقود"^(٢)، غير أن أبا هلال العسكري ميزَ بينهما في كتابه الفروق فعَدَّ العقد أبلغ من العهد، تقول عهدت إلى فلان بكذا أي ألزمته إياه وعقدت عليه وعاهدته ألزمته باستيثاق وتقول عاهد العبد ربه ولا يجوز أن يقال استوثق من ربه، وقال تعالى (أوفوا بالعقود) وهي ما يتعاقد عليه اثنان، وما يعاهد العبد ربه عليه أو يعاهده ربه على لسان نبيه عليه السلام، ويجوز أن يكون العقد ما يعقد بالقلب"^(٣)، جاء في التحرير التنوير العقود: الجنس للاستغراق، فشمّل العقود التي عاهد المسلمون عليها ربهم وهو الامثال لشريعته،... وشمّل العقود التي عاهد المسلمون عليها المشركين،... ويشمل العقود التي يتعاقد بها المسلمون بينهم"^(٤). **واصطلاحاً ما عقد عليه القلب والضمير وما يدين به الإنسان واعتقده، وبالجمع بين معاني مادة عقد سواء في القرآن والسنة ولسان العرب يمكن أن يصاغ لها تعريف، فيقال "العقيدة ربط نظري عملي بين الجسد والروح عن وعي فكري عميق بما عليه كل منهما تركيباً وطاقة وعملاً ومآلاً"^(٥)، ينتج عن ذلك التأمل الواعي معرفة الوجود الذاتي من ناحية، والخالق من ناحية أخرى إستجابة لقاعدة إسناد الحركة إلى محرّكها، وإضافة السبب إلى مسببه وخالقه في ذلك إثبات ما بين الوجود المادي للأشياء ووجودها الغيبي من علائق الحدوث والتقلب والفناء**

(١) تاج العروس: مرتضى، الزبيدي، مجموعة من المحققين، دار الهداية: ٣٩٤/٨.

(٢) سورة المائدة الآية ١.

(٣) الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: ص ٥٧.

(٤) التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر تونس، ١٩٨٤ هـ: ٧٥/٦.

(٥) دور العقيدة في المسار الحضاري، د. سالم العدالي، الزيتونة للإعلام والنشر، ط ١، ١٩٨٩ م، ص ٥.

والبعث، والحقيقة أن العقيدة لا تعتبر عملية إلا إذا قام "الفكر والقلب" بدورهما، لهذا كان أول ما أنزل من القرآن الأمر بالقراءة، قراءة من خلال اللفظ وقراءة من خلال المستخلصات المادية وقراءة من خلال الأحداث الجارية، وبالجمع بينهما يحصل التصور والتصديق، ولم يكن الإنزال إلا عندما حصل نضج التصور على توليد التصديق الحامل على ممارسة الإسلام والإيمان والإحسان باعتبارها مستويات تتجلى فيها فعالية كل من التصور والتصديق"^(١)، فالمعتقد متيقن من صدق تصوراته وانطباقها على الواقع انطباقاً لا يدع مجالاً للظن أو الشك، وعلى أساسه تتمايز العقائد عن المعارف النظرية^(٢)، فارتباط النظرية بالتطبيق هو ما يميز العقيدة عما سواها من البنى الفكرية الذهنية، ذلك أن العقيدة ليست مجموعة من التصورات ذات طبيعة نظرية محضة، منفكة عن الحياة العملية للفرد والمجتمع، بل هي منظومة من التصورات الهادفة إلى التأثير في الفعل الإنساني، من خلال مجموعة القيم والمبادئ والأحكام التي تنبثق من هذه التصورات وترتكز عليها^(٣). فالإيمان باليوم الآخر ليس معرفة نظرية كالتيقن بحركة المجرات واحتراق النجوم، بل هي معرفة تتعلق مباشرة بمسؤولية الإنسان عن أفعاله المكتسبة في زمن وجوده الدنيوي، وتحمله لتبعاتها يوم معاده.

٢) مفهوم السياسة:

لا يتأتى تحرير مفهوم شامل للعقيدة السياسية، إذا لم نعرف الضميمة المضافة إليها، لغة واصطلاحاً على النحو الآتي:

(١) دور العقيدة في المسار الحضاري، ص ٥

(٢) فالاختلاف بين العقيدة والنظرية لا يرتبط بمحتواهما الموضوعي، بل بالبعد الذاتي النفسي للناظر أو المعتقد. سواء من جهة درجة القطع أو اليقين في صدق التصورات المعرفية.

(٣) العقيدة والسياسة، لؤي صافي، ص ٥٤.

السياسة في اللسان العربي ترجع إلى مادة "س.و.س"، نقول "ساس، يسوس، سياسة"^(١)، بالكسر: إذا رأسه، ودبره وقام بأمره. فهو سائس وسواس، كما نقول كذلك ساس الولي الرعية إذا دبر أمرها"^(٢)، و"سست الرعية سياسة أمرتها ونهيتها، وسوس فلان أمر الناس، -على ما لم يسم فاعله-: صيّر ملكاً"، ويقال: سوس فلان أمر بني فلان: أي كلف سياستهم..."، وساس الرجل وسيس عليه أي ولي عليه"^(٣)، منه قول ثعلب:

سادة قادة لكل جميع*** ساسة الرجال يوم القتال.

كما يروى قول الحطيئة:

لقد سوست أمر بنيك حتى تركتهم*** أدق من الطحين...

فالسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه، وهي فعل السائس كذلك، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وأرضها، والوالي يسوس رعيته"^(٤). فهي في نهاية المطاف ليست "إلا إصلاحاً واستصلاحاً وصلاًحاً، والصلاًح مفهوم متعدّد المستويات، بدءاً من سياسة الدواب، ومروراً بسياسة النفس، وتعدّياً إلى سياسة الغير"^(٥)، وقد تباينت أنظار علماء الاستمولوجيا، حول أصل كلمة سياسة هل هي عربية أم معرّبة؟، فذكر المقرئ أنها ليست عربية، ورأى آخرون أنها عربية صحيحة بدليل ورودها في الحديث النبوي "كان بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم، أي يتولون أمورهم بالرعاية والتربية"^(٦)، وإلى

(١) مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله الحنفي الرازي، المحقق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية الدار النموذجية، بيروت- صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م: ص ١٥٧، القاموس المحيط: ص ٥٥١ - لسان العرب: ٧/٦.

(٢) لسان العرب، مادة سوس: ١٠٧/٦.

(٣) المشوف المعلم في ترتيب الاصطلاح على حروف المعجم.

(٤) لسان العرب، مادة "سوس" ١٠٧/٦ - ١٠٨.

(٥) المصلحة العامة من منظور إسلامي: الدكتور فوزي خليل، مطبعة فضالة، الرباط ١٩٨٢م: ص ١١٠.

(٦) المدخل إلى السياسة الشرعية: عبد العال أحمد عطوة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، ١٩٩٣: ص ١٣ - ١٥.

جانب الاختلاف السابق ، فقد عرف المصطلح طفرات تطور فيها المفهوم من دلالاته الواردة في معاجم اللغة، إلى الاشتغال بقضايا البلاد العامة والمسائل الوطنية فانقسمت بمقتضاه إلى سياسة خارجية وأخرى داخلية^(١)، مرتكزة في بناء دلالاته على مرجعيات وافدة، محكمة المرجعية الاغريقية التي تجعل السياسة مرادفة لـ Polis وتعني المدينة، وباللغة الإنجليزية Politics، ويقصد بها الأصول التنظيمية التي تهدف إلى إقامة حياة صالحة في المجتمع، وتضع من القواعد ما يكفل لها صفات الإستقرار والنظام والتقدم^(٢). هذا عن مفهوم عبارة "السياسة" لغة، فما هي دلالاتها الاصطلاحية:

اختلفت الآراء حول إمكانية تحديد مفهوم محدد لعلم السياسة: فهي عند الفقهاء غيرها عند رجال القانون والفكر ورجال الاجتماع والفلاسفة؛ ولهذا يقسمها البعض إلى سياسة شرعية حسب تعبير الفقهاء، وسياسة مطلقة، وسياسة مدنية، وسياسة نفسية وسياسة بدنية... إلخ^(٣). ومن التعريفات المهمة لعلم السياسة، أنه "العلم الذي يبحث في أصول المجتمع وتكوينه عندما ينتظم الناس تحت ظل قواعد يرتضونها لأنفسهم"^(٤)، فهو بهذا الوصف نتاج الفكر السياسي على مدى التاريخ الإنساني، اتخذ في كل عصر صورة جديدة حسب ظروف وأحوال البيئة السياسية، ففي العصر اليوناني مثلا كان الفكر السياسي يدور حول قضية أساسية وهي قضية الفضيلة أو العدالة لفقدانهما في ذلك العصر، بينما ارتكز في العصور الوسطى الإسلامية، حول قضية الخلافة أو الإمامة، هل هي بالنص أو بالاختيار، وفي العصور الوسطى المسيحية ارتبط البحث بقضية العلاقة

(١) - المدينة الفاضلة عند ابن رشد: د. منى أبو زيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٠: ص

٢٧٧.

(٢) علم السياسة، ومقدمة في أصول الحكم: د. محمد توفيق رمزي، ط٢، مكتبة النهضة المصرية

١٩٥٧: ص ١٧.

(٣) المدخل إلى السياسة الشرعية: عبد العال أحمد عطوة: ص ١٦.

(٤) علم السياسة أو مقدمة في أصول الحكم: د. محمد توفيق رمزي، ص: ١٧.

بين السلطتين الروحية والزمنية، أي بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وفي عصر النهضة الأوروبية سادت فكرة العقد الاجتماعي^(١).

٣) مفهوم العقيدة السياسية:

إذا كانت العقيدة الإسلامية هي مجموعة من المفاهيم والتصورات المستنبطة عبر جهد اجتهادي من مصادر الوحي، فالعقيدة من منظور التحليل السياسي، هي محصلة اجتهاد فكري يرمي إلى فهم وتفسير النصوص، باختزال وتبسيط للتصور الكلي الثاوي في نصوص الوحي، وتوظيفها بقدر مناسب من الانتظام والتناغم في الفعل الجماعي، الخاضع للظروف التاريخية، والحيثيات الاجتماعية والسياسية المساوقة^(٢)، وبهذا الاعتبار لا يصح اعتبارها مكافئة في محتواها المعرفي للتصور الكلي الثاوي في نصوص الوحي، بل يجب النظر إليها على أنها مقاربة للتصور الإسلامي الكلي للوجود، قابلة للتطوير والتعديل والتصحيح والتدقيق^(٣)، ولعلّ هذا التصور هو ما يفسر بروز عقائد إسلامية متباينة ضمن التصور الإسلامي الكلي، عبرت عنه فترة حكم علي بن أبي طالب، فتساوى ظهور الإنقسام العقدي مع بداية الصراع السياسي العسكري بين مختلف الفرق الإسلامية التي برزت منذ ذلك الحين، مما يؤكد أن هنالك علاقة تناسبية بين الاختلاف العقدي والانقسام السياسي، بناء على ما تقدم، يمكن بناء دلالة جمعية للعقيدة السياسية^(٤) باعتبارها "مجموعة أفكار وتصورات ومقترحات مترابطة تشكل تفسيراً للحركية والتاريخية وتقدم خطة عمل لتحقيق الإنسجام والتوفيق بين المصالح

(١) النظريات السياسية الإسلامية: د. محمد ضياء الدين الرئيس، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ٧، ١٩٧٩، ص: ٩٠.

(٢) العقيدة والسياسية، لؤي صافي، ص ٥٦.

(٣) ومن هنا نسبت المنظومات العقدية المتحصلة من إجتهد علماء السلف إليهم فدونت، ك"العقيدة الطحاوية" و"العقيدة الواسطية" و"العقيدة النسفية"....

(٤) موسوعة العلوم الاجتماعية، ميشيل مان، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٣٢١ /

الإجتماعية بطريقة مرغوبة تفرض أهدافا سياسية تحظى بتأييد عامة أو لدى الأغلبية أو بجاذبية لدى قطاعات قوية في الهرم الاجتماعي"^(١).

المبحث الأول: المرجعية الفقهية والسياسية للإمام الأعظم "أبي حنيفة":

تهيأت لأبي حنيفة، بيئة فكرية مناسبة، وخصال ذاتية ارتقت به لمكانة عالية شهد له بها معاصروه ومن بعدهم من العلماء والمؤرخين، وقد تدفقت طاقته بعد أن وجهه الشعبي لطلب العلم، لما "أرى فيه من يقظة وحركة، قال: فوقع في قلبي من قوله، فتركت الإختلاف إلى السوق، وأخذت في العلم، فنفعني الله بقوله"^(٢)، ف"صفات العالم الحق، الثبت الثقة، البعيد المدى في تفكيره، المتطلع إلى الحقائق، الحاضر البديهة التي تسارع إليه الأفكار"^(٣)، كلها دعائم ذاتية شحذت همته، و اكتملت بالبنية الفكرية المناسبة للتحصيل، فتنوعت مرجعيته الفكرية والفقهية، وضُقلت شخصيته بمجموع ما تلقاه من مواقف مشايخه أثمرت شخصية ثورية، ذات تصوّر سياسي فريد.

فما هي مرجعية الإمام الأعظم الفقهية والسياسية؟ وما الأثار التي رسخت لديه بالتأمل في كل واحدة على حدى؟.

- المرجعية الفقهية للإمام أبي حنيفة:

(١) موسوعة العلوم السياسية، عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٣، ١٩٩٥، ٣٠٤/١.

(٢) مناقب الإمام أبي حنيفة: للشيخ الموفق بن أحمد بن محمد بن سعيد المكي (ت٥٥٦٨هـ)، ومعه مناقب الكردي حافظ الدين محمد بن محمد البريقيني الخوارزمي الشهير بالبزازي (ت٨٢٧هـ)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الهند، ١٣١١هـ: ٥٩/١، بتصرف

(٣) لمزيد من التفصيل، انظر: مناقب أبي حنيفة للمكي ٣٦/٢، تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، المحقق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م ٣٥٢/١٣، سير اعلام النبلاء، سير اعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م: ٣٩٥/٦، أبو حنيفة، لأبي زهرة، دار الفكر بيروت، ١٩٤٨م: ص ٧٠-٤٥.

قال أبو حنيفة "كنت في معدن العلم والفقهاء، فجالست أهله، ولزمت فقيها من فقهاءهم"^(١)، عبارة ساقها في مرحلة الطلب قبل أن يكون مفتيا، وتدلل بظاها، طبيعة الوسط العلمي الثري السائد من حوله، فلم يمنعه كل ذلك من لزوم شيخ اختصاصه بالملازمة، وإن لم يهجر سواه، ولم تنقطع مجالستهم، ويمكننا تصنيف طبقات شيوخ الإمام أبي حنيفة إلى مراتب ثلاثة:

١/ ملازمته لفقهاء العراق: "الإمام حماد بن سليمان":

روى زفر عن شيخه أبا حنيفة قوله "صحبتة-حماد بن سليمان-عشر سنين، ثم نازعتني نفسي لطلب الرياسة فأحببت أن أعتزله، وأجلس في حلقة لنفسي، فخرجت يوما بالعشي، وعزمي أن أفعل، فلما دخلت المسجد فرأيتة، لم تطب نفسي أن أعتزله، فجئت، فجلست معه، فجاءه في تلك الليلة نعي قرابة له قد مات بالبصرة، وترك مالا وليس له وارث غيره، فأمرني أن أجلس مكانه، فما هو إلا أن خرج حتى وردت علي مسائل لم أسمعها منه، فكنت أجيب وأكتب جوابي، فغاب شهرين ثم قدم، فعرضت عليه المسائل وكانت نحو من ستين مسألة، فوافقني في أربعين وخالفني في عشرين، فأليت على نفسي أن لا أفارقه حتى يموت، فلم أفارقه حتى مات، كما ذكر الخطيب البغدادي رواية أخرى تؤكد ملازمته لشيخه حمادا ثمانين سنة سنة"^(٢)، وكان حماد بن سليمان الأشعري مولى لإبراهيم بن أبي موسى الأشعري، نشأ بالكوفة، وتلقى فقهه على إبراهيم النخعي، وكان أعلم الناس برأيه، وقد مات سنة ٥١٢٠هـ، وقد اشترك النخعي والشعبي في الأخذ عن شريح، وعلقمة بن قيس، ومسروق بن الجعد، وأولئك قد تلقوا فقه الصحابين عبد الله بن مسعود وعلي بن أبي طالب، وقد أورثنا أهل الكوفة بإقامتهما فيها فقه كثيرا، فبفتاويهما وفتاوي تلامذتهما الذي نهجوا نهجها تكوّن ذلك التراث الفقهي العظيم. تلقى حماد فقه إبراهيم النخعي وفقه الشعبي، ولكن يظهر أن الغالب عليه فقه إبراهيم، وهو فقه الرأي، لأن الشعبي كان أقرب إلى فقهاء الأثر منه إلى فقهاء

(١) تاريخ الذاهب الإسلامية: أبو زهرة ١٣٥ / ٢.

(٢) تاريخ بغداد: ٤٤٤ / ١٥.

الرأي، مع إقامته بالعراق ودراسته فيها، إذ إن طريقة فقهاء الرأي كانت مبغضة له ولم يرضها.

لقد نهل أبو حنيفة من فقه أهل العراق، وهي خلاصة فقه علي وعبد الله بن مسعود، وأخذ عن شيخه حماد بالذات الفتاوى التي كانت لإبراهيم النخعي، حتى قال الدهلوي "إن المعين للفقه الحنفي هو أقوال إبراهيم النخعي، وإليك كلمته في الحجة البالغة" كان أبو حنيفة ألزمهم 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 أن تعلم حقيقة ما قلنا، فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله وجامع عبد الرزاق ومصنف أبو بكر بن 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). وقد يكون في هذا القصر مبالغة، بيد أن حمادا كان أعلم الناس بفقه إبراهيم النخعي، كما يذكر كل الرواة، وفيه الدلالة الكافية على أن النبوغ الأكبر لفقه أبي حنيفة كان مما ورثه حماد عن إبراهيم.

٢/ ضبطه 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 نعمان عمن أخذت العلم؟ قال: عن أصحاب عُمَر، عن عُمَر، وعن أصحاب علي، عن علي، وعن أصحاب عبد الله، عن عبد الله، وما كان في وقت ابن عباس على وجه الأرض أعلم منه، قال: لقد استوثقت لنفسك"^(٢).

إن الذين تلقى فتاويهم من أهل المنازع العقلية، أوتوا حظا كبيرا من التفكير العقلي المستقل في ظل الكتاب والسنة المعروفة، وبذلك تستشف أي أثر كان لهذه الفتاوى في نفسه، إذ وجهته ذلك التوجيه العقلي في فهم علل الأحكام، وقياس الأشباه بأشباهها،

(١) حجة الله البالغة: ولي الله الدهلوي، المحقق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت - لبنان، الطبعة

الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م: ١/٢٥١.

(٢) تاريخ بغداد: ١٥/٤٤٤.

فوق ما فيه هو من نزوع فلسفي، فعن عطاء وفي مدرسة مكة أخذ علم ابن عباس عن عكرمة مولاة الذي ورث علمه، ويظهر أن عطاء اتصل به أمداً غير قصير، ولقد ذكر أنه كان يناقشه في التفسير ويتلقاه، جاء في الانتقاء "إن أبا حنيفة قال قلت لعطاء بن أبي رباح ما تقول في قول الله عز وجل {وآتيناه أهله ومثلهم معهم} قال آتاه أهله ومثل أهله، قلت أيجوز أن يلحق بالرجل من ليس منه؟، فقال وكيف القول فيه عندك؟، قلت: يا أبا محمد أجور أهله وأجورا مثل أجورهم، فقال هو كذا والله أعلم"^(١)، فالرواية تدل على أمرين: أن أبا حنيفة جالس عطاء بن أبي رباح، ودارسه، وأخذ عنه، وإذا كان عطاء قد توفي سنة ١١٤هـ، فمعنى ذلك أنه كان يرحل إلى مكة حاجاً، ويدرس العلم فيها، وهو متلمذٌ لحماذ، ولم تكن ملازمته له مانعة من هذه المدارس، كما أنها تدل من جهة ثانية، أن عطاء كان يتعرض في دروسه بمكة لتفسير القرآن، وإن مدرسة مكة ورثت علم عبد الله بن عباس، وأخص ما اشتهر به رضي الله عنه القرآن وناسخه ومنسوخه، كما أخذ علم ابن عمر عن نافع مولى ابن عمر، وهكذا اجتمع له علم ابن مسعود وعلم علي، عن طريق مدرسة الكوفة، وعلم عمر وابن عباس بمن التقى من تابعيهم وذاكر كثيرين خصوصاً بعد وفاة شيخه حماد، ولما جاور بيت الله الحرام، مهاجراً من الكوفة، فإرا من عامل الأمويين ابن هبيرة، أتاحت له فرصة توسعة دائرة شيوخه، ولم يكن جميع هؤلاء من فقهاء الجماعة، أو لم يكونوا من أهل الرأي وحدهم، فقد كان ممن تلقى عليهم علماء في القرآن وعلومه والحديث وعلومه، من أهل البيت، كالباقر وابنه جعفر الصادق... وذلك طيلة أقامته بمكة، والتي ناهزت مدة تقرب من نحو ست سنين، كما يفهم من روايات بعض الكتب.

٣/ علم آل البيت: تنوعت مصادر الامام أبي حنيفة الفقهية، فأخذ عن بعض علماء الفرق المختلفة التي كانت موجودة في عصره كالشيعة على اختلافهم - منهم الزيدية، والجعفرية...-، فتأثر بفكرهم، وإن لم يُعرف أنه نزع منازع هؤلاء، إلا محبته للعترة

(١) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنه: ابن عبد البر،

دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٥٦.

النبوية، ولا يضير المجتمع الإسلامي في شيء أو العقيدة في شيء أن يغلو إنسان في حب آل البيت، ولكن يهدم العقيدة أن ينسب لواحد منهم النبوة أو الألوهية، وقد نمت هذه الصحبة ملامح فكر جديد مستوثق، معتدل الاتجاه، وهكذا تذكر الآثار أخذ أبي حنيفة العلم عن علماء آل البيت كمحمد الباقر وزيد بن علي وجعفر الصادق، وكان هواه دائما مع الزيود، ولكنه لم يقبل أبدا عقيدة الشيعة الإمامية ومنطقها، ويورد لنا ابن النديم مناقشات حادة بين أبي حنيفة وبين أبي جعفر محمد بن النعمان الاحول الملقب بشيطان الطاق، وفيها هاجم أبو حنيفة نظرية الإمامة عند الامامية^(١).

التقى الإمام أبو حنيفة بالإمام زيد بن علي، وأخوه محمد الباقر، وأبي محمد عبد الله بن الحسن، وكل له قدم في الفقه والعلم ثابتة، فالإمام زيد بن علي زين العابدين (ت ١٢٢هـ)، كان عالما غزيرا، فهو عالم بالقراءات وسائر علوم القرآن، وعالم بالفقه وعالم في العقائد والمقالات فيها، حتى عدّه المعتزلة من طبقة شيوخهم، ويروى أن أبا حنيفة تلمذ له سنتين، جاء في الروض النضير رواية لأبي حنيفة يقول فيها "شاهدت زيد بن علي، فما شاهدت مثله فيما رأيت في زمانه أفقه منه، ولا أعلم، ولا أسرع جوابا، ولا أبين قولاً، لقد كان منقطع القرين"^(٢)، ونحن لا نشك في لقائه، ولكن لا نعتقد أنه لازمه، بل تلقى عنه مقالات متفرقة، ثم يأتي بعده في المجالسة الإمام محمد الباقر بن زين العابدين-أخو زيد بن علي-(ت ١١٤هـ)، وهو من أئمة الشيعة الإمامية، اتفق على إمامته، الاثنا عشرية والاسماعيلية، وهو أشهر الامامية، وكان الباقر على علم غزير ونبل هداية، ولذا كان مقصد العلماء من كل البلاد الإسلامية، وما زار أحد المدينة إلا عرج على بيت محمد الباقر يأخذ عنه، وكان ممن يزوره علماء من الذين يتشيعون لآل البيت، ومن أهل السنة، ومن أئمة الفقه والحديث كثيرون، منهم سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة محدث مكة، ومنهم أبو حنيفة فقيه العراق، وكان يرشد كل من

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. سامي النشار، دار السلام للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٨م:

٢٥٩/١.

(٢) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: تقي الدين المقرئ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة

الأولى، ١٤١٨ هـ: ٢١٧/٤.

يجيء إليه، ويبين له الحق الذي لا عوج فيه، كما كان يقصده بعض المنحرفين الغلاة في تشيعهم الذين أفرطوا، فكان يبين لهم الحق، فإن اهدوا أخذ بيدهم إلى الحق الكامل، وإن استمروا على غيرهم صدهم، وأخرجهم من مجلسه، ولا يذكر الخلفاء الثلاثة بسوء، ويروى أنه ذكر بحضرتة أبو بكر وعمر وعثمان من بعض أهل العراق بسوء، فغضب وقال مؤنبا: أنتم من المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم؟ قالوا لا، قال أنتم من الذين تبوءوا الدار والإيمان؟ قالوا لا، قال ولستم من الذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، قوموا عني، لا قرب الله داركم، تقرّون بالإسلام ولستم من أهله^(١)، ويظهر أن التقاء أبي حنيفة به كان في أول نشأته وظهوره بالرأي وقد كان أول لقاء له بالمدينة، وهو يزورها، فإنه يروى أنه جرت بينهما مناظرة، وكان أبو حنيفة قد اشتهر بكثرة القياس في الفقه حتى تناولته الألسن بالملام، فلم استقر في خلد الامام الباقر استدلال ابي حنيفة بالقياس في غير معرض النص، قام الباقر وعانقه وقبل وجهه، فلم يكن استمراره في حلقة حماد بمانعة من أن يشتهر، وينمي خبر علمه وطريقته، فلا بد أن هذه المناظرة هي أول لقاء بينهما وحماد لا يزال حيا، ومن هذا الخبر أيضا تبين إمامة الباقر للعلماء، يحضرهم إليه ويحاسبهم على ما يبلغه عنهم أو يردّ منهم، وكأنه الرئيس يحاكم ليحملهم على الجادة، وهم يقبلون طائعين هذه الرئاسة^(٢)، ثم في المقام الثالث نجد الامام محمد بن جعفر بن محمد الصادق، وقد التف حوله أهل العلم ونقله الأثار والفقهاء، عدد منهم أبو الفرج الاصفهاني: منصور بن المعتمر، وأبو حنيفة، وقد كانت المعرفة غايته، تلقى العلم، عن جدّه علي بن زين العابدين، وقد مات وعمر جعفر الرابعة عشر، وقد جمع زين العابدين علم آل البيت وعلم التابعين الذين عاصروه، ثم أكمل الصادق أخذه عن أبيه محمد الباقر، وكان بيته مقصد العلماء، ولم يعرف عنه أنه خاض في السياسة، ولا مسته السياسة، ذلك أن عصره كان عصر

(١) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية -

القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م: ٣١/١٨.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية، لابن زهرة، دار الفكر العربي، د.ت: ص ٦٨٩.

ركود بالنسبة للسياسة العملية، لذلك انصرف إلى الدرس، ويأتي جده لأمه أم فروة بنت أسماء بنت عبد الرحمن بن ابي بكر، القاسم بن محمد، في المرتبة الثالثة، وهذا التابعي الجليل أحد الفقهاء السبعة، حمل العلم عن عائشة، وأخذ عن ابن عباس، فاجتمع له الفقه والحديث، ولقد قال أبو الزناد وعبد الله بن ذكوان "ما رأيت فقيها أعلم من القاسم، وما رأيت أحدا أعلم بالسنة منه"^(١)، وهكذا عاش جعفر في بيت يعلو فيه طلب العلم من جهة أبيه وأمه، وكان أبو حنيفة يروي عنه كثيرا، وقرأ كتاب الآثار لأبي يوسف والآثار لمحمد بن الحسن، فإنك واجد فيها رواية أبي حنيفة عن جعفر بن محمد في مواضع ليست قليلة، ويقول الإمامية إنه قد صحبه عامين، ويقولون إن أبا حنيفة قال في هذه العامين "لولا الستتان لهلك النعمان"^(٢)، ولعل هاتين السنتين كانتا عندما خرج أبو حنيفة من العراق مهاجرا بدينه من تعذيب ابن هبيرة له، فلعله لازم الإمام جعفرا في هذه المدة، ومع اتفاق الامام أبي حنيفة مع شيخه، إلا أنه اختلف معه كعادة فقهاء العراق، يبنون الرأي على القياس وحده، ولكي يختبروا علل الأقيسة كانوا لا يقتصرون على الإفتاء من الأمور، بل يفرضون ما لا يقع ليطبقوا عليه علل الأقيسة التي وصلوا إليها، أما فقهاء المدينة فكان أغلب الرأي عندهم التخريج على المأثور من أقضية الصحابة وفتاويهم، وملاحظة المصلحة فيما لا نص فيه، وما كانوا يفتون إلا فيما يقع من الأمور، وقد زاد من انبهار أبي حنيفة بجعفر إحاطته بفقهاء الحجاز وبفقه العراق، وقد بدا جليا في المناظرة التي جرت بينهما بحضرة أبي جعفر المنصور، قال فيها "ما رأيت أحدا أفقه من جعفر بن مُحَمَّد"^(٣)، جاء في تهذيب الكمال أن أبا جعفر المنصور قال "يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد فهبيء له من المسائل الشداد، فهياً له أربعين مسألة"، وذلك عندما دخل على أبي جعفر وهو بالحيرة، يقول أبو حنيفة بعد كلام "فدخلت

(١) تذكرة الحفاظ: شمس الدين الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-

١٩٩٨م: ٧٤/١.

(٢) الخلاف، للطوسي مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين بقم ٤٩/١.

(٣) تهذيب الكمال في أسماء الرجال: يوسف بن عبد الرحمن المزي، المحقق د. بشار عواد معروف،

مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م: ٧٩/٥.

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 إلي فقال، يا أبا حنيفة ألق على أبي عبد الله مسائلك، فجعلت ألقى عليه، فيجيبني، فيقول، أنتم تقولون كذا، وأهل المدينة يقولون كذا، ونحن نقول كذا فربما تابعنا وربما تابعهم، وربما خالفنا حتى أتيت على الأربعين مسألة، ثم قال أبو حنيفة، أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس^(١)، وهذه الرواية تنبئ أن أبا حنيفة أحس بمنزلة جعفر الصادق عند أول لقاء، وأن جعفرًا كان له رأي في الفقه، ولا شك أن ذلك قبل أن يكون ما بين المنصور والعلوين من عداوة، ولقد عد العلماء جعفرًا من شيوخ أبي حنيفة وإن كان في سنه، ولم يكن الميل السياسي للزيدية مانعًا من أن يأخذ من مخالفي شيخه، جاء في كتاب الآثار لأبي عن أبيه عن أبي حنيفة، عن جعفر بن محمد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: جاءه رجل فقال إني قضيت المناسك كلها غير الطواف بالبيت، ثم واقعت أهلي، قال "فاقض ما بقي عليك وأهرق دما، وعليك الحج من قابل"، قال: فعاد عليه فقال: إني جئت من شقة بعيدة، قال: فقال له مثل قوله^(٢)، وفي رواية أخرى في كتاب الآثار ل"يوسف عن أبيه 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 ثماني ركعات، ويوتر بثلاث، ويصلي ركعتي الفجر"^(٣)، ولا يقبل أبو حنيفة ذلك إلا ممن هو عنده في المنزلة الأولى من الثقة والاطمئنان، وهو الذي تلقى عليه هذه الرواية، وهي مقدمات توحى بنبوة تشيع سياسي نحو الشيعة، كما تتلمذ على أبو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن، فقد جاء في مناقب المكي " وكان محدثا ثقة صدوقا روى عنه سفيان الثوري ومالك وغيرهما، وكان معظما عند العلماء، عابدا كبيرا القدر، وقد وفد على عمر بن عبد

(١) تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ٧٩/٥.

(٢) الآثار: أبو يوسف، المحقق: أبو الوفا، دار الكتب العلمية، بيروت: ص ١٢٥.

(٣) الآثار: ص ٣٤

العزير فأكرمه، ووفد على السفاح في أول عهد العباسيين، فعظمه وأعطاه ألف درهم، فلما ولي المنصور عامله بعكس ذلك، وكذلك أولاده وأهله، فقد سبقوا مقيدين مغلولين عن المدينة الى الهاشمية، فادعوا السجن ومات اكثرهم^(١).

إن المعاملة الظالمة للعلوين ولأبي عبد الله بن الحسن خاصة، غارت قلب أبي حنيفة، وجعلته يغمز حكم أبي جعفر من وقت لآخر بالقول الناقد الشديد لأنه كان يحب العلوين، كشأن أكثر الفارسيين، ولأنه تتلمذ على كثيرين منهم كما رأيت وكان له بعد الله مودة خاصة.

٤/ بعض الفرق الضالة: لم يكن إتصال أبي حنيفة العلمي مقصورا في أخذه على رجال الجماعة، وأئمة آل البيت، بل أخذ -كما أشار صاحب كتاب المناقب- عن بعض ذوي الأهواء، وذكر بعضهم أنه من طبقة شيوخته، فذكروا جابر بن يزيد الجعفي من شيوخته، وهو من غلاة الشيعة، الذين اتخذوا بمبدأ رجعة النبي، وبرجعة علي والأئمة، ولقد عدّ البزازي يزيدا من اتباع عبد الله بن سبأ ولكني استبعد أن يكون هو كذلك^(٢).

لقد كان العلماء في عصره أحد رجلين، رجل يقتصر على فقه الإسلام لا يعدوه، ولا يتجاوز أقطاره، وإن اتسع الفقه في التخريج والرأي، ورجل أخذ يدرس العقائد ويتفلسف في فهمها وتؤديه الفلسفة في غير علم باب الدين ومراميه إلى الانحراف عن أغراضه ومعانيه أحيانا، ولم يكن ثمة من يجمع بين الدراسات الفقهية المحكمة العميقة، والدراسات العقلية التي حكمها الدين، فسلك أبو حنيفة المسلك الوسط الذي لم يسلكه سواه وبلغ فيه الشأو والغاية، ولذلك طلب العلم من كل أبوابه، وسلك فيه كل مسلك، واتجه إلى كل غاية، بعقل مسيطر قوي ودين قوي متين وكان يحس أن تلامذته لا يطبقون كل ذلك، فنهاهم عن الخوض في غير الفقه، وعن أن يتلقوا من غير الفقهاء وقد رأيت كيف نهى ولده حمادا عن الخوض في علم الكلام، وهو فيه العالم المبرز.

(١) البداية والنهاية: ابن كثير الدمشقي، المحقق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة

الأولى ١٩٨٨ م: ١٠/١٠١.

(٢) المناقب للموفق المكي: ٤٠/١.

- المرجعية السياسية والكلامية للإمام أبي حنيفة:

كان لأبي حنيفة في مضمار السياسة رأي مفصل شمل-تقريبًا-مناحي الدولة، وكان يختلف عن آراء الأئمة الآخرين في بعض الأمور السياسية، ولعل منشأ ذلك أخذه عن بعض مشايخه ممن ذكرناهم سابقا، فتأثر بأقوالهم وأحوالهم، وتحولت مواقف قوية، وإذا كانت مدرسة الكوفة وطدت فقهه ومناهج الإستدلال لديه، فعلماء البيت-خاصة العلويون منهم- لهم الأثر الكبير في تكوينه السياسي، ولبيان ذلك، نذكر كل شخصية-بحسب قوة تأثيرها-، وأثرها السياسي في فكر الإمام الأعظم:

١- الإمام زيد بن علي زين العابدين:

زار الامام زيد الكوفة، مرارا وتكرار، ثم مضى للبصرة يقابل علمائها، ويناقش مفكرتها، وهناك قابل واصل بن عطاء، فأخذ عنه الأصول والفروع، ورسخت في فكر الفتى الهاشمي، حتى عدّ الخروج شرطا في الإمامة، وقد قال له الباقر في أثناء مناقشة بينهما "على قضية مذهبك والدك ليس بإمام، فإنه لم يخرج قط، ولا تعرّض للخروج"^(١)، وقد حاول الشيخ أبو زهرة أن يفند أخذه عن واصل، بدعوى أن هذا الأخير، استمد فقهه وعقيدته من رجل من آل البيت وهو أبو هاشم بن محمد بن الحنفية"^(٢)، وسواء أتلمذ عنه أم ذاكره، فقد استقرت آراء المعتزلة في تفكير الفتى العلوي، خاصة الأصل الخامس من أصولهم، فخرج على هشام بن عبد الملك، بعد أن نال منه ومن واليه بالكوفة-يوسف بن عمر-الأذى الكثير"^(٣)، ومع تراكم النكبات عليه، ثم خذلان أهل الكوفة في خروجه، بسبب قوله "جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل"^(٤)، وهو الترجيح الذي اختاره الاصفهاني ومن معه من السنة والجماعة لتعليل امتناعهم عن نصرتهم له، وقد

(١) الملل والنحل: الشهرستاني: ١/ ١٥١-١٥٢، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار:

١٣٧/٢.

(٢) الامام زيد، أبو زهرة: ص ١٢٠.

(٣) الكامل، ابن الاثير: ٥/٣٨-٨٥، مروج الذهب ومعادن الجوهر: أبو الحسن المسعودي، تحقيق:

أسعد داغر، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩هـ: ١٨٢/٣.

(٤) تفصيل هذه القاعدة في المبحث الثاني من المبحث.

نقل إلينا الشهرستاني نص كلام زيد، حول مذهبه "إن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها، من تسكين نائرة الفتنة، وتطبيب قلوب العامة"^(١)، كما أورد الخبير ابن كثير وغيره من المؤرخين، فشيعة الكوفة وهم فئات ثلاث-بقايا الكيسانية والغلاة أتباع جعفر الصادق- لما تبين لهم مناداته بأصل يهدم نظرية الوصاية رفضوه، حتى أتى قدره فسميت رافضة"^(٢)، وأما الغلاة الغنوصيين، فكانت حججهم كرههم للمعتزلة، وكان زيد على صلوات بواصل، والمعتزلة أكبر أعداء الغنوصيين"^(٣)، ولعلّ هذه الأحداث المتوالية أبرزت فلسفة الرجل السياسية، ممثلاً حركة إسلامية-لا شيعية-، تستهدف الخروج على الإمام الظالم، وهو يعلن الجهاد منادياً بينهم "إنما ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وإلى السنن أن تحيا، وإلى البدع أن تطفأ، فإن أجبتمونا سعدتم، وإن أبيتم فلست عليكم بوكيل"^(٤)، ثم من صيغة بيعته "إننا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفياء بين أهله بالسواء، ورد المظالم، ونصرة أهل البيت، أتابعون على ذلك؟ فإذا قالوا: نعم، وضع يده على أيديهم ويقول: عليك عهد الله وميثاقه وذمته وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم لتفيع بييعتي، ولتقاتلنّ عدوي، ولتنصحنّ لي في السر والعلانية، فإذا قال: نعم، مسح يده على يده ثم قال: اللهم إشهد"^(٥)، فلم تكن في بيعته وجهاده يذكر نصاً ولا وصية أو حقاً لإلهياً، وهنا نتساءل ما موقف الإمام أبي حنيفة من هذه الأحداث، وما هي الأصول التي استقرت في فكره فدوّنت، ثم تحولت سلوكاً عملياً:

(١) الممل والنحل: الشهرستاني، مؤسسة الحلبي: ٢٥٠/١.

(٢) الممل والنحل: الشهرستاني: ٢٠١/١.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٧٩٨/٢.

(٤) الكامل في التاريخ: ابن الأثير، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،

الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م: ٢٦٦/٤.

(٥) الكامل في التاريخ لابن الأثير: ٢٥٩/٤.

إتلف حول أبي زيد أهل العلم من الفقهاء ونقله الاثارة، كان أبرزهم أبو حنيفة، حتى قال فيه جعفر الصادق "رحم الله أبا حنيفة لقد تحققت مودته لنا في نصرته زيد بن علي، وفعل بآبن المبارك في كتمان فضائلنا، ودعا عليه"^(١)، فأبو حنيفة ممن أيدوا زيدا وأمدوا بالسلاح والمال، وكان يقول "من يأتي زيدا في هذا الشأن من فقهاء الناس"^(٢)، وتراه ينكر على عبد الله بن المبارك الزاهد المشهور إخفاءه لفضائل أهل البيت، ومن المعروف أن أبا حنيفة تتلمذ على زيد لمدة عامين، وسنراه أيضا يمد إبراهيم بن عبد الله بن الحسين في ثورته على أبي جعفر المنصور حين خرج باسم الزيدية في البصرة، فالمرجئة وقفت في شخص رئيسها أبي حنيفة مع الزيدية"^(٣)، إلا أنه لم يقاتل معه، وقد تعددت الروايات الكاشفة عن علة غيابه في ساحة المواجهة المسلحة، يقول رحمه الله في شأن خروج الامام زيد "قد ضاها خروج الرسول يوم بدر، فقيل له: "ولم تخلفت عنه؟" فردّ حبسني عنه ودائع الناس، عرضتها على ابن ليلي فلم يقبل"^(٤). وفي رواية "لو علمت أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا جده لجاهدت معه لأنه إمام حق، ولكنني أعتته بمالي، فبعثت إليه بعشرة آلاف درهم وقلت للرسول أبسط عذري"^(٥)، فهذان الخبران يدلان على أنه كان يرى الثورة على ملك الأمويين أمراً جازاً شرعاً، إذا كان من إمام عادل مثل الإمام زيد بن علي رضي الله عنه، وأنه كان يودّ حمل السيف مع المجاهدين، لولا ما عرّف له، فسيرته تثبت أنه من الرجال الذين يعلنون الحق حيث كان، وهو الذي تعرض طوال حياته للمتاعب، واستشهد وفيا لمبادئه التي تلقاها بسند عملي، ويمكننا عرضها على النحو الآتي:

- أثر آراء الامام زيد في فكر أبي حنيفة:

- (١) مقاتل الطالبين، الاصفهاني: ص ٦٣.
- (٢) مقاتل الطالبين: أبو الفرج الأصبهاني، المحقق: السيد أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت: ص ٤١.
- (٣) قاتل الطالبين، الاصفهاني: ص ٢٥٠.
- (٤) أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٥٥: ص ٧١، نقلاً عن مناقب أبي حنيفة للبخاري ١/ ٥٥.
- (٥) أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٥٥: ص ٣٦.

* **رأيه في الإمامة والمهدية:** رأى زيد بن علي اختلافات الفرق في الإمامة، فالكيسانية تنادي بإمامة محمد بن الحنفية ومهديته، وأنصار أخيه محمد الباقر ينادون بإمامته، والغلاة تنادي بإمامة بعض آل البيت، بل تعلن قدسيتهم وألوهيتهم، والعباسية تنادي بإمامة محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، والخليفة الأموي في دمشق يحكم بالحديد والنار دار الإسلام، وقد أخذ الملك غضبا، ورأى زيد أيضا اختلافات الشيعة حول خلافة أبي بكر وعمر، وهو الذي رحل إلى الكوفة وإلى البصرة يستمع لكل هذا، ثم انتهى به الأمر إلى مثل جدّه الأكبر علي بن أبي طالب وإلى سنته، واستخرج منها أصل الزيدية الأول في الإمامة وهو "إمامة المفضول مع وجود الأفضل"^(١)، وهنا ينهدم أصل من أصول الشيعة، وهو النص على علي والوصية له، وهو أول خلاف بين آراء زيد والزيدية الخالص وبين الشيعة على مختلف درجاتها^(٢)، وهنا يقدّم لنا زيد الأصل الثاني من أصوله وهو "الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، أن يكون إماما واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين رضي الله عنهما، وينبني عنه صحة إمامة محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن بن الحسن اللذين خرجا في أيام المنصور وقتلا على ذلك، وجواز خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة"^(٣)، فلا وصية إذن ولا نص، لا على محمد ابن الحنفية، كما تدعي الكيسانية ولا على أولاد الحسين خاصة كما تدعي الامامية، ومع أن هذا النص الوحيد من بين نصوص الزيدية تفوح منه رائحة التشيع، إلا أنه لم يوافق هوى الشيعة^(٤)، كما أداه النظر في حقيقة الائمة من قبله إلى الأصل الثالث من أصوله وهو عدم عصمة الائمة ولم يناد أبدا بعصمتهم^(٥)،

(١) الأصول والفروع، لابن حزم، تحقيق، محمد عاطف العراقي، القاهرة، ١٩٧٨م: ٢/٢٩٢.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي: سامي النشار: ٨٠١/٢.

(٣) الملل والنحل: ٢٤٩/١-٢٥٠.

(٤) نشأة الفكر الفلسفي: سامي النشار: ٨٠٢/٢.

(٥) نشأة الفكر الفلسفي: سامي النشار: ٨٠٣/٢.

وأخيرا نصل إلى الأصل الأخير وهو تجويز خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة^(١)، وأعتقد أن هذا النص لم يصدر عن الإمام زيد بل وضعه الزيدية الذين تابعوا الإمامين محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن بن الحسن في ثوراتهما على المنصور، حين خرجا في دولة هذا الأخير وقتلا، اللهم إذا فسرنا النص تفسيراً آخر يجيز الخروج والطاعة في الخروج، فيجوز أن يقوم إمامان من أئمة البيت بالثورة على الظلم، ثم يستسلم أحدهما للآخر، وهذا تخريج بعيد، ومن الأفضل القول بأن هذا الأصل لم يصدر عن زيد، وهو القائل "والله لوددت أن يدي معلقة بالثريا فاقع على الأرض أو حيث أقع فانقطع قطعة قطعة دون أن اصلح بين أمة محمد"، والإصلاح لن يكون الا باجتماعهما على رجل واحد، وأخيرا هل ترى في فقه الزيدية السياسي مصطلح المهديّة؟.

ينكر زيد المهديّة بمعنى الرجعة، فواضح جدا من هذا الإمام المعتزلي العقلي، أنه لا مهدي منتظر، ولكن المهدي هو الخارج على الظلم المجدد الفقهي، وهو الذي يخرج مجاهدا في سبيل الله ليملا الأرض عدلا^(٢)، وقد تأثر أبو حنيفة بشيخه، وتبنى كل هذه الأصول، بما في ذلك تقديم علي على عثمان رضي الله عنهما.

* رأيه في علم الكلام ومسائله:

كان زين العابدين على عقيدة رجال الحديث في مسألة العدل والتوحيد، كما كان ابنه محمد الباقر، أما جعفر الصادق فكان على عقيدة أهل السنة والجماعة في الجبر والاختيار، وكان تلامذته على خلافه مجسمة، وكان هشام بن الحكم أكبر تلامذته من أشد أعداء المعتزلة، خلافا لزيد بن علي، الذي كان يكنّ الموّدة لهم، كيف لا وقد ربطته بواصل علاقة وثيقة في البصرة^(٣)، ولم يخالف المعتزلة إلا في أصل المنزلة بين المنزلتين، ومع ذلك تابعهم في جوهر عقيدتهم مع اختلافات يسيرة، ففي الأصل

(١) نشأة الفكر الفلسفي: سامي النشار: ٨٠٣/٢.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي: سامي النشار: ٨٠٤/٢.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي: سامي النشار: ٨٠٤/٢.

الأول "التوحيد"، يشترك الزيدية مع المعتزلة في كون الصفات عين الذات، يقول الشيخ أبو زهرة "وإذا كان زيد يتفق في الجملة من الآراء مع واصل بن عطاء، وهذا رأي واصل في الصفات-أن الصفات عين الذات- فإنه يصح لنا أن نقول: رأي زيد في الصفات كان هو رأي واصل، وتفصيل ذلك الراي أن الله تعالى يتصف بأنه حي قادر سميع بصير ولكنه بذاته، ومن غير قدرة زائدة على الذات، ولا سَمْع زائد على الذات وذلك ليتفادوا قول الحشوية، ولتفادوا قول النصارى الذين إدّعوا أن الأقانيم الثلاثة صفات للذات العلية"^(١)، وقد تفرع عن هذه المشكلة-قدم الصفات أو حدوثها-مشكلة قدم كلام الله تعالى، وبالتالي فكرة قدم القرآن أو خلقه، وقد آمنت الزيدية والامامية، بخلق القرآن، ونسبت للإمامين زيد وأبو حنيفة القول بالخلق، إلا أن أنه لم يرد ما يثبت ذلك، فقد حارب خالد بن عبد الله القسري هذه الفرية، وهو الذي كان على صلوات طيبة به^(٢).

*** رأيه في أصل العدل:** آمن زيد بالعدل، فصلته بواصل بن عطاء كانت واضحة، ولا شك أنه رأى المعاصي في البصرة ترتكب باسم القضاء والقدر فأنكر الجبر الذي تبناه جعفر، خاصة بعد ردّ واصل على جعفر الصادق في رسالته "الحمد لله العدل في قضائه، الجواد بعطائه، المتعالي عن كل مذموم، والعالم بكل خفي مكتوم، نهى عن القبيح ولم يقضه، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه، وإنك يا جعفر وابن الأئمة، شغلك حب الدنيا، فأصبحت بها كلفاً، وما أتيناك إلا بدين محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وصاحبه وضجيعه ابن أبي قحافة، وابن الخطاب، وعثمان وعلي بن أبي طالب، وجميع أئمة الهدى، فإن تقبل الحق تسعد به، وإن تصدق عنه تبوء بإثمك، فتكلم زيد بن علي، فأغلظ لجعفر، أي أنك عليه ما قال، وقال "ما منعك من اتباعه إلا الحسد لنا، فتفرقوا"^(٣)، ويكشف الخطاب الأسدي عقيدة شيخه زيدا لما سأله، فقال "أبرأ من القدرية الذين

(١) الامام زيد، حياته وعصره- آراؤه وفقهه، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط ٢٠٠٥م، ص ٢١٨.

(٢) عيون الاخبار: ١٤٨/٢- نشأة الفكر الفلسفي ٨٠٩/٢.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي: ٨٠٥/٢.

حملوا ذنوبهم على الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله^(١)، فزيد ذم نبرة المجبرة، وقد دعاهم هنا بالقدرية، كما أنكر أقوال المرجئة الخالصة الذين قالوا بأنه لا يضر مع الايمان معصية، وهو هنا لا يقصد إرجاء السنة الذي نادى به صديقه وتلميذه أبو حنيفة بل مرجئة البدعة^(٢)، وهذه القاعدة هي أصل الخروج^(٣) استمدها زيد بن علي أو تأثر على الأقل بالخوارج، من شيخه واصل، ويلزم عنها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

* رأيه في مرتكب الكبيرة: يذهب زيد مع المعتزلة، إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وهو يخالف قول "أبي حنيفة الذي يذهب إلى أن الايمان لا تنقصه المعصية ولا تزيده الطاعة، لأنه حقيقة ثابتة في القلب"^(٤)، وإذا كان الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فماذا عن مرتكب الكبيرة؟.

وضع واصل أصل المنزلة بين المنزلتين، ووافقه أبو حنيفة^(٥)، وخالفهما زيد كلية، يقول صاحب المنية "إن الاختلاف الوحيد بين زيد وبين المعتزلة إنما كان في المنزلة بين المنزلتين"^(٦)، لقد ذهب إلى عقيدة الجمهور وهي "أن مرتكب الكبيرة لا يذهب عنه اسم الايمان ولا اسم الإسلام، بل يعذب حيناً من الدهر ثم مرده الى الجنة"^(٧). لم يتفق زيد اتفاقاً تاماً مع معتزلة واصل، ومن المحتمل أن تكون الزيدية بعده اعتنقوا المذهب جملة، فالزيدية تذهب إلى أن العقل قد يحسن ويقبح ويصل إلى ما في الأشياء، كمن حسن وقبح، ولكنها ترى أن العقل في علمه يحتاج إلى السمع، وأنه غير

(١) إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال: مغلطي بن قليج، المحقق أبو عبد الرحمن عادل بن

محمد، وأبو محمد أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠١ م: ١٦٥/٥.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي: ٨٠٨/٢.

(٣) الامام زيد: محمد أبو زهرة: ص٢٠٦-٢٠٧.

(٤) فرق الشيعة: الحسن بن موسى النوبختي، منشورات الرضا، ط١، ٢٠١٢ م: ص٧.

(٥) المنية والأمل: القاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق الدكتور سامي النشار، والدكتور عصام الدين

محمد، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط١٩٧٢ م: ص٢٠.

(٦) أوائل المقالات، الشيخ المفيد، تحقيق إبراهيم الانصاري، ط١، ١٤١٣ م، المؤتمر العالمي لألفية

الشيخ المفيد: ص٩٤.

منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال وأنه لا بد في التكليف وابتدائه في العالم من الرسول^(١)، وأخيرا ننتهي إلى القول بأن زيدا لم يؤمن بالتقية الشيعية، بينما يعلن ابن أخيه على لسان الامامية "بأنها ديني ودين آبائي"، كما لم يؤمن بنسبة المعجزات إلى الائمة، وأنكر قدسيتهم وأنكر الرجعة^(٢). لقد خاض زيد في الفقه وأصوله، وترك لنا كتاب المجموع في الحديث والفقه جمعه تلميذه أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي والمجموع هو أساس الفقه الزيدي، وقد تعرض لهجمات من الإمامية وأهل السنة، لكن الزيدية قبلت المجموع وإن كان قد خالفه في بعض المواضيع إمام زيدي مشهور وهو الامام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين^(٣).

٢- غيلان بن مسلم الدمشقي الثقفي:

كاد المجتمع الإسلامي أن ينهار حين سلبت منه قوى الاختيار، ونزواته وثوراته، فظهر أصحاب الإرادة الحرة، ينكرون فكرة "الجبر المطلق الذي رسخها الفكر السفيناني ثم المرواني، وكان من أبرز دعواتها، غيلان بن مسلم الدمشقي، أكبر تلامذة ابن الحنفية، يقول عنه "هو حجة الله في الشام، ولكن الفتى مقتول"^(٤)، وقد حمل عنه الإرجاء في الشام، وقد ذكره الأشعري والاسفرايني، واعتبروا الغيلانية مزيجا من الإرجاء في الإيمان، ومن القدر على مذهب القدرية^(٥)، ونقل عن البغدادي قوله "وزعم غيلان أن الايمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه"^(٦)، ولاحظ الدكتور بدوي تناقض البغدادي، فقال "فقلب مثل هذا التقرير لمذهب غيلان مناقض لما سبق، لأن القول بأن

(١) نشأة الفكر الفلسفي: ٨٠٦/٢، أوائل المقالات، الشيخ المفيد ص ٤٤.

(٢) نفسه: ٨٠٩/٢.

(٣) نفسه: ٨١٠/٢.

(٤) الطبقات: القاضي عبد الجبار، تحقيق فؤاد سيد: ص ٢٣٠.

(٥) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري، المحقق نعيم زرزور، المكتبة

العصرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م: ١٣٦/١.

(٦) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة

الثانية، ١٩٧٧م: ص ١٩٤.

الايمان لا يزيد ولا ينقص هو قول المرجئة وهو يتنافى تماما في القول بالقدر، أي أن الانسان مختار في أفعاله وبالتالي مسؤول عنها، وبالتالي يتوقف إيمانه درجة ورسوخا على ما يقوم به من أعمال، فإما أن هناك تحريفا في اسم غيلان وهو ما لا يؤذن به وصفه القدري، وأما أن يكون عبد القاهر البغدادي يخلط خلطا مقصودا لمزيد من التشهير بغيلان ومذهب القدرية"^(١)، ويعدّ هذا العلم من أصول المعتزلة كما أكد صاحب نشأة الفكر الفلسفي" ولا شك أن عدم الدقة تسمية غيلان بن مسلم بالمعتزلي، ولكنه مما لا شك كان أصلا من أصول المعتزلة، ومرجعا كبيرا لهم، والمبشر الحقيقي بمذهب المعتزلة"^(٢)، وكان ذا صلات طيبة مع الخليفة عمر بن عبد العزيز، قال عنه "من سره أن ينظر إلى رجل قد وهب إلى الله نفسه، وفرغها له، وليس فيه عضو إلا وينطق بالحكمة، فلينظر إلى هذا الرجل"^(٣). تأثر الامام أبا حنيفة النعمان بغيلان، وإن لم يكن قابله أو تتلمذ عليه، فقد نفذ إرجاء الحسن بن محمد ابن الحنفية إليه، وردده أبو حنيفة كما هو^(٤)، كما نفّذ أسلوبه في تقرير مسألة الإرادة الحرة، وبهذا نكون قد استوفينا أصول الاستمداد الفقهي والسياسي عند الامام أبي حنيفة النعمان، والتي كان لها الفضل لبلورة شخصية تؤسس لنظرية العصيان المدني في الفقه السياسي الإسلامي السني، فما هي إذن قواعد الفقه السياسي التي أرساها الإمام، وما مستنده فيها؟ وهل احتج بها استدلالا وإعمالا؟، أم وضعها قواعد نظرية دون تطبيق يذكر؟.

المبحث الثاني: الامام أبو حنيفة، وتأسيس أحكام الفقه السياسي:

لا يخفى على ذوي البصائر، دور القواعد الفقهية الكلية، في جمع الفروع المختلفة، ونظمها في صياغة محكمة، موجزة، تستوعب ما تفرق، وتنظم المتناثر، ولعل النوازل المبتوثة في المظان المختلفة، التي سيتم سبك أحكامها في نظم متوازن قاعدي، تتضمن

(١) مذهب الإسلاميين: الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣م،

ص ١١١ ١١٢

(٢) نشأة الفكر الفلسفي: ١/٣٣٦.

(٣) الطبقات: القاضي عبد الجبار: ص ٢٤٩ .

(٤) نشأة الفكر الفلسفي: ١/٢٥٥.

فروعاً سياسية، تنبئ بفقهِ الإمام الأعظم، وتجليه، وعملنا في هذا المبحث، صياغة هذه القواعد، وترتيبها، باعتبار التعبير الجامع لفلسفته السياسية:

- القاعدة الأولى: من ثبت فسقه سقطت ولايته:

نستدل بهذه القاعدة في معرض حديثنا عن مكانة ولايتي الامامة الكبرى والقضاء في فقه الامام الأعظم، فلم يكن طالبا لها، بل حدد مستثنيات تنقض الولاية ابتداءً، فها نحن نراه أثناء ولاية بني أمية يطلب منه عامل مروان بن محمد على العراق أن يوليه القضاء أو القيام على خزائنه، فيأبى الولاية لإيمانه بفسق الوالي، وبطلان تصرفاته، هو ومن يليه، ويروي المكي أحداث هذا الامتناع والمحنة التي تعرض لها جراء تحكيم الأصل السابق نقلاً عن الرواة "وكان ابن هبيرة والياً بالكوفة في زمان بني أمية، فظهرت الفتن في العراق فجمع فقهاء العراق ببابه، فيهم ابن أبي ليلى وابن شبرمة، وداود بن أبي هند، فولى كل واحد منهم صدرا 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 إلا من تحت يده فامتنع، فحلف ابن هبيرة إن لم يقبل أن يضربه، فقال له هؤلاء الفقهاء: إنا ننشدك الله أن تهلك نفسك، إنا إخوانك وكلنا كاره لهذا الأمر ولم نجد بداً من ذلك، فقال أبو حنيفة: لو أردني أن أعد أبواب مسجد واسط لم أدخل في ذلك، فكيف وهو يريد مني أن اكتب دم رجل يضرب عنقه واختم انا على ذلك الكتاب، فوالله لا أدخل في ذلك أبداً، فقال له ابن أبي ليلى "دعوا صاحبكم فهو المصيب وغيره المخطئ، فحبسه صاحب الشرطة وضربه أياماً متتالية، فجاء الضارب إلى ابن هبيرة وقال له "إن الرجل ميت، فقال ابن هبيرة، قل له تخرجنا من يميننا، فسأله، فقال لو سألتني أن أعد له أبواب المسجد ما فعلت، ثم اجتمع الضارب مع ابن هبيرة فقال ألا ناصح لهذا المحبوس أن يستأجني فأؤجله؟ فأخبر أبو حنيفة بذلك، فقال دعني استشر إخوتي، وانظر في ذلك، فأمر ابن هبيرة بتخليه سبيله فركب دوابه، وهرب إلى مكة، وكان هذا في سنة مائة وثلاثين، فأقام بها حتى صارت الخلافة للعباسيين، فقدم أبو

حنيفة الكوفة في زمن المنصور^(١)، وكان عصره هذا الأخير قد بلغ الظلم مداه، ففتح أبو حنيفة بابا لتطبيق، خصوصا عندما استيقن أبو حنيفة في آخر حياته أن الحكومة ستقضي عليه، فجمع تلاميذه وخطب فيهم، فكان من جملة الأمور الهامة التي قالها "وإذا أذنب-الإمام-ذنبا بينه وبين الناس أقامه عليه أقرب القضاة إليه"^(٢)، لذلك كان أبو جعفر لا يرى قتل أبي حنيفة وإنما أثر تكبيله بسلاسل المال والذهب ثم استخدامه في أغراضه، وبهذه النية عرض عليه منصب القضاء مرات ومرات، حتى أنه عرض عليه منصب قاضي قضاة الدولة العباسية، لكن أبا حنيفة ظل زمنا يحتال ويتملص منه بشتى فنون الحيل^(٣)، فلما أصر المنصور على ذلك إصرارا كبيرا عدّد له الإمام أسباب رفضه فاعتذر له ذات مرة اعتذارا رقيقا قال فيه "لا يصلح للقضاء إلا رجل يكون له نفس يحكم بها عليك وعلى ولدك وقوادك، وليس تلك النفس لي، إنك لتدعوني فما ترجع إلي نفسي حتى أفارقك"^(٤)، وفي مرة أخرى اشتد الحديث بينهما فقال له أبو حنيفة "اتق الله ولا ترع في أمانتك إلا من يخاف الله، والله ما أنا بمأمون الرضى فكيف أكون مأمون الغضب، ولو اتجه الحكم عليك ثم تهددني على أن تغرقني في الفرات أو أزيل الحكم لاخترت أن أغرق، ولك حاشية يحتاجون إلي من يكرمهم لك"^(٥)، فلما تأكد المنصور-من هذا القول- أن هذا الرجل لن يسلم زمام نفسه لأصابع الذهب والفضة، انتقم منه انتقاما شديدا فضربه بالسياط، وألقاه في السجن وأذاه في رزقه إيذاء شديدا، ثم اعتقله في منزل حيث مات موتا طبيعيا على حد قول البعض، أو مات مسموما حسب قول بعض آخر^(٦)، وحسبنا أن نذكر أن أبا حنيفة لم يتخذ الحيلة مخرجا، فكان يجأر بالحق

(١) مناقب أبي حنيفة: للمكي: ٢٣/١-٢٤.

(٢) نفسه: ١٠٠/٢.

(٣) نفسه: ٧٣/٢ - ٧٣ - ١٧٨.

(٤) نفسه: ٢١٥/١.

(٥) مناقب أبي حنيفة: للمكي ١٧٠/٢.

(٦) مناقب أبي حنيفة: للمكي ١٧٣/٢ - ١٧٤ - ١٨٢.

غير مبال النتائج، بل مترقبا لها محتملا صبورا، فهو يرفض القضاء ويرفض الافتداء من غير تحايل، ويصرح بأنه رفض العطاء، وما كان ذلك يحل له... إنه احتسب الامر وأشرف فيه إلى النهاية، والله يتولى الجزاء"^(١).

- القاعدة الثانية: المصلحة العامة مقدمة على الخاصة:

عدّل زيد خلافة الراشدين، مع تقديمه لعلي على عثمان، وهو الموقف الذي تبناه أبو حنيفة، وبموقفه هذا أوقف مؤقتا معضلة سوف تستشري في المستقبل، فهو قد أضع بالتفاف قادة المذاهب والمدارس-حوله- على الأمويين الفرصة التي كانوا يعتمدون عليها في إشعال التفرقة بين المذاهب. فلم يكن الإمام زيدا يرى القرشية شرطا، وبه قال الحسن ابن صالح تلميذه المباشر^(٢)، وأكّده المسعودي بقوله" والذي ذهب إلى أن الإمامة قد تجوز في قريش وغيرهم من الناس المعتزلة بأسرها وجماعة من الزيدية مثل الحسن بن يحيى بن صالح رئيس فرقة الصالحية ومن قال بقوله...ويوافق على هذا القول جميع الخوارج من الإباضية وغيرهم إلا النجدات"^(٣). ويمكن أيضا الاستدلال برأي سليمان بن جرير الزيدي قريب العهد بالإمام، فقد كان من رأيه" أن الإمامة شورى فيما بين الخلق"^(٤)، فهو هنا لم ينف القرشية ولم يصرح بها بل يستفاد من قوله"أنها شورى بين الخلق جميعا ما يفهم منه أنها غير محصورة في قريش، وروى نشوان أن البترية والجريزية تقولان"أن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم لم ينصا على رجل بعينه واسمه فيجعلوه إماما للناس، وأن الإمامة شورى بين خيار الأمة وفضلاتها يعتقدونها لأصلحهم لها"^(٥). فهذا دليل واضح على عدم القول بالقرشية، فهذه العبارة تفيد بلا ريب أنه

(١) أبو حنيفة، أبو زهرة: ص ٥١.

(٢) بشأن ترجمته انظر، سير أعلام النبلاء، ٥٢٧.

(٣) مروج الذهب: المسعودي: ٢٢٣\٣

(٤) الملل والنحل: ٢٥٩\١.

(٥) الحور العين: نشوان بن سعيد الحميري، تحقيق كمال مصطفى، ط ٢، ١٩٨٥، دار أزال للطباعة والنشر، بيروت: ص ٢٩٢، وانظر عن البترية - وهي الصالحية والسليمانية (في علم الكلام، دراسة

يرى أن الخلافة لا تتم إلا بانتخاب سابق من المؤمنين، وبيعة كاملة، فالخلافة عنده ليست بالوصاية، ولا يكون خليفة من يفرض نفسه على المسلمين، وإن خضعوا له بعد ذلك أو ارتضوه، إنما الخلافة باختيار حر سابق على تولى الحكم، وهذا الرأي ينسجم مع معتقد أبي حنيفة السياسي بإمامة المفضل، حيث قامت مصلحة عامة، مع أن الأصل أن الخليفة من قريش^(١)، فليس هذا رأيه وحده بل هو رأي يتفق عليه أهل السنة^(٢)، فينتج من هذا تلقائياً أن تكون الخلافة لغير قريش في حالة انعدام هذه الصفات، وهذا هو الفرق الأصلي بين مذهب أبي حنيفة وجميع أهل السنة، كما يتفق مع الإمام زيد في مسألة اختيار الامام وتنصيبه، وهو ما توضحه القاعدة اللاحقة.

- القاعدة الثالثة: الاختيار في الخلافة النبوية يكون سابقا عن الولاية، لا متأخرا

عنها :

يرى أبو حنيفة النعمان أن الاستيلاء على السلطة بالقوة ثم أخذ البيعة بعد ذلك، يعد غصباً هو والعدم سواء، مؤثراً منهج أستاذه-القائم بالحق-، ومخالفاً أسلوب شيخه جعفر الصادق^(٣). وبهذا التصرف رجح أبو حنيفة اتجاه شيخه القائم، وطبق أصله في كل واقعة عنت له، فقد روى ربيع بن يونس حاجب الخليفة المنصور، أن المنصور دعا الإمام مالك وابن أبي ذئب والإمام أبا حنيفة، وقال لهم " كيف ترون هذا الأمر الذي حولني الله تعالى فيه من أمر هذه الأمة هل أنا لذلك أهل؟"، قال الإمام مالك "لو لم تكن أهلاً لما ولاك الله تعالى" وقال ابن أبي ذئب "ملك الدنيا يؤتيه الله تعالى من يشاء، وملك الآخرة يؤتيه الله تعالى لمن طلبه ووفقه الله تعالى، والتوفيق منك قريب إن أطعت الله تعالى، وإن عصيته فبعيد، وأن الخلافة

فلسفية آراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج ٣: الزيدية، تأليف د. أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة 1991م.

(١) مروج الذهب: المسعودي: ١٩٢ \ ٢.

(٢) الملل والنحل: ١٠٦ \ ١، الفرق بين الفرق ص ٣٤٠.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٨٤٠ / ٢.

تكون بإجماع أهل التقوى لمن وليها، وأنت وأعوانك خارجون عن التوفيق عادلون عن الحق، فإن سألت الله تعالى السلامة وتقربت إليه بالأعمال الزاكية كان ذلك وإلا فأنت المطلوب." قال الإمام ابن أبي ذئب "كنت أنا ومالك نجمع ثيابنا مخافة أن يقطر علينا من دمه" ثم قال المنصور لأبي حنيفة "ما تقول أنت؟" فقال "المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب، إن أنت نصحت نفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا، وإنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ما تهواه مخافة منك، ولقد وليت الخلافة وما اجتمع عليك اثنان من أهل الفتوى، والخلافة تكون باجتماع المؤمنين ومشورتهم، فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه أمسك عن الحكم ستة أشهر حتى جاءته بيعة أهل اليمن" فأمرهم المنصور فانصرفوا ثم أمر لهم بثلاث بدر-أكياس من المال-، وأتبعهم بها وقال لحاجبه "إن أخذها مالك كلها فادفعها له، وأن أخذها ابن أبي ذئب أو أبو حنيفة فجئني برأسيهما" فقال ابن أبي ذئب "ما أرضى بهذا المال له كيف أرضاه لنفسي"، وقال أبو حنيفة "والله لو ضرب عنقي على أن أمس منه درهما ما فعلت"، فقبله كله مالك فأعطاه له، فلما علم المنصور بذلك قال "بهذه الصيانة أحقنوا دماءهم"^(١)، فيظهر من الرواية وجه تميزه، فقد صرح المالكية والشافعية والحنابلة أنه إذا تغلب قرشي عادل، ثم ارتضاه المسلمون بعد ذلك، وبايعوه يكون خليفة، وإن كان الاختيار متأخرا عن الولاية، كما يرون أن الامام ما دام قائما بالعدل، فإذا انحرف لا تستمر إمامته نبوية، بل تكون ملك دنيا، وكذلك إذا تغلب متغلب من غير قريش لا تكون إمامته نبوية، بل تكون ملكا دنيا، وكلام الحنيفة يستفاد منه أن الاختيار في الخلافة النبوية يجب أن يكون سابقا عن الولاية، وليس متأخرا عنها، هذه هي نظرية أصحاب المذاهب السنية، فما موقف الشيعة منها؟ يرى متقدمو الشيعة الأوائل أن الخلافة النبوية يجب أن تكون بالمبايعة، لأجل ذلك امتنع جعفر الصادق عن مبايعة محمد النفس الزكية، واستعد لمبايعة ابيه عبد

(١) مناقب الإمام الأعظم: الكردي ١٥ / ٢ - ١٦، وفي رواية الكردي هذه أمر لم أستطع فهمه إلى

الآن وهو أن أبا بكر الصديق امتنع عن الحكم ستة أشهر حتى مجيء أهل اليمن لبيعته.

الله بن الحسن، وهو في هذا لا يعتبر أن الخلافة فيها نص لأشخاص معينين، وإن كان فيها أحقية ففي بني هاشم، أو في بني علي من بني هاشم، وأن الخليفة يختار بالبيعة والاختيار، جاء في مقاتل الطالبيين "اجتمع بنو هاشم، فخطبهم عبد الله بن الحسن فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إنكم أهل البيت قد فضلكم الله بالرسالة، واختاركم لها، وأكثركم بركة يا ذرية محمد بنو عمّه وعترته، وأولى الناس بالفرع في أمر الله، من وضعه الله موضعكم من نبيه، وقد ترون كتاب الله معطلا، وسنة نبيّه متروكة، والباطل حيا، والحق ميتا. قاتلوا لله في الطلب لرضاه بما هو أهله، قبل أن ينزع منكم اسمكم، وتهونوا عليه كما هانت بنوا إسرائيل، وكانوا أحب خلقه إليه، وقد علمتم أنا لم نزل نسمع أن هؤلاء القوم إذا قتل بعضهم بعضا خرج الأمر من أيديهم، فقد قتلوا صاحبهم - يعني الوليد بن يزيد - فهلمّ نبايع محمدا، فقد علمتم أنه المهدي فقالوا: لم يجتمع أصحابنا بعد، ولو اجتمعوا فعلنا، ولسنا نرى أبا عبد الله جعفر بن محمد، فأرسل إليه ابن الحسن فأبى أن يأتي، فقام وقال: أنا آت به الساعة، فخرج بنفسه حتى أتى مضرب الفضل بن عبد الرحمن بن العباس بن ربيعة بن الحرث، فأوسع له الفضل ولم يصدره، فعلمت أن الفضل أسن منه، فقام له جعفر وصدّره، فعلمت أنه أسن منه. ثم خرجنا جميعا حتى أتينا عبد الله، فدعى إلى بيعة محمد، فقال له جعفر: إنك شيخ، وإن شئت بايعتك، وأما ابنك فوالله لا أبايه وأدعك".^(١)، وقد إطرده تصرف الإمام جعفر من قبل مع المعتزلة الذين كانوا يدعونه إلى بيعة محمد بن عبد الله بن الحسن، وقد جاء في آخر المناظرة "اتق الله يا عمرو وأنت أيها الرهط، فإن أبي حدثني وكان خير أهل الأرض وأعلمهم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، الذي قال "من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضال متكلف"، فهذه الرواية التي رواها عن أبيه تدل على أنه هو وأبوه يريان أن الخليفة المختار يجب أن يكون أعلم الائمة المعروفين الظاهرين، فالعبرة في الولاية ليس بالوصاية، ولكن إختيار الأمثل،

(١) مقاتل الطالبيين، ص ٢٢٤-٢٢٥

ولعله يريد الأعلم بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأعلم بنظام الحكم وحسن السياسة، كأبي بكر وعمر، وإن هذا بلا شك يستأنس منه أن الصادق ما كان يدعي الإمامة بالوصاية، ولكن أيشترط تقدم الاختيار الولاية كما يستفاد من كلام الحنفية؟ أم يجوز التغلب ثم يجيء الرضا والبيعة بعد ذلك؟ إن موقف جعفر الصادق في بيعة محمد النفس تدل على أن البيعة تسبق الولاية، وعكسه موقف الامام ابي حنيفة، الذي حكم إمامة المفضل مع وجود الفاضل، شأنه في هذا شأن شيخه زيد.^(١)

- القاعدة الرابعة: الولاية العامة لا تناط بالمعاصي:

نستدل بهذه القاعدة في معرض التمييز بين الولايتين الشرعيتين، الصغرى "الصلاة"، والكبرى "الخلافة"، وقد قدم لنا الإمام أبو حنيفة نظرية جامعة، توازن بين النظريتين وتسدهما، ففي الفقه الأكبر وجدناه يصرّح أن "الصلاة خلف كل بر وفاجر من المؤمنين جائزة"^(٢)، يقول الإمام الطحاوي في شرح هذا المذهب في العقيدة الطحاوية "والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين برهم وفاجرهم إلى قيام الساعة لا يبطلها شيء ولا ينقضها"^(٣)، هذا جانب من هذه المسألة، والجانب الثاني أن العدالة -عند أبي حنيفة- شرط لا بد منه للخلافة، فلا يكون الظالم أو الفاسق خليفة شرعياً أو قاضياً أو حاكماً أو مفتياً وإن صار كذلك فإمامته باطلة ولا تجب على الناس طاعته أما هل ستكون الأعمال التي يقوم بها المسلمون في حياتهم الجماعية على نحو شرعي تحت حكمه -بعد استيلائه وتوليئه- أعمالاً شرعية جائزة أم لا وهل تنفيذ الأحكام التي يصدرها بالعدل قضاة عينهم هو بنفسه أم لا فهذا أمر آخر، فالإمام الأعظم يعتبر ولاية الظالم أو الفاسق،

(١) مقاتل الطالبين: ص ٢٢٤-٢٢٥

(٢) شرح الفقه الأكبر: ملا علي القاري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م: ص ٩١.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي الأدرعي، تحقيق: جماعة من العلماء، تخريج: ناصر

الدين الألباني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة المصرية الأولى، ٢٠٠٥م: ص

خليفة أو قاضيًا أو حاكمًا أو مفتيًا، وإن صارت إليه إمامته باطلة ولا تجب على الناس طاعته، وقد شرح الإمام الحنفي أبو بكر الجصاص هذه المسألة في (أحكام القرآن) شرحًا وافيًا فقال "فلا يجوز أن يكون الظالم نبيًا ولا خليفة لنبى، ولا قاضيًا ولا من يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين، من مفت أو شاهد أو مخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم خبرًا فقد أفادت الآية "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ"^(١)، أن شرط جميع من كان في محل الائتمام به في أمر الدين العدالة والصلاح، فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق وأنه لا يكون خليفة وأن من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته، وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، ودل أيضًا على أن الفاسق لا يكون حاكمًا، وأن أحكامه لا تنفذ إذا ولي الحكم، وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره إذا أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه إذا كان مفتيًا.^(٢) ثم يصرح الجصاص بعد ذلك بأن هذا هو مذهب الإمام أبي حنيفة، ثم يذكر بالتفصيل أن اتهام أبي حنيفة بتجويز إمامة الفاسق ظلم اقترف في حقه "ومن الناس من يظن أن مذهب أبي حنيفة تجويز إمامة الفاسق وخلافته.. فإنما جاء غلط من غلط في ذلك إن لم يكن تعمد الكذب من جهة قوله وقول سائر من يعرف قوله من العراقيين أن القاضي إذا كان عادلاً في نفسه فولي القضاء من قبل إمام جائر أن أحكامه نافذة وقضاياه صحيحة وأن الصلاة خلفهم جائزة مع كونهم فساق وهذا مذهب صحيح ولا دلالة فيه على أن من مذهبه تجويز إمامة الفاسق"^(٣)، وقد نقل الإمام الذهبي والموفق بن أحمد المكي قول أبي حنيفة: "أيما إمام غل-يعني استخدام خزانة الدولة

(١) سورة البقرة من الآية: ١٢٤.

(٢) أحكام القرآن: أبو بكر الرازي الجصاص، المحقق عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م / ١: ٨٠.

(٣) نفس المصدر السابق / ١ / ٨١. وقد أوضح شمس الأئمة السرخسي في المبسوط مذهب أبي حنيفة هذا أيضًا، ١٠ / ١٣٠.

بطرق غير مشروعة- أو جار في حكمه بطلت إمامته ولم يجز حكمه^(١) يتضح من تفحص هذه الأقوال أن أبا حنيفة يفرق -على عكس ما تقول الخوارج والمعتزلة- بين الإمام (بالحق) والإمام (بالفعل) إذ كان مذهب الخوارج والمعتزلة يعطل نظام الدولة والمجتمع المسلم كلية إذا لم يكن هناك إمام عادل صالح "يعني إمام بالحق"، فلا حج ولا جمعة ولا جماعة ولا محاكم ولا يتم أي عمل من أعمال المسلمين - دينيًا كان أم سياسيًا أم اجتماعيًا- في غيابه على نحو شرعي قط فقوم أبو حنيفة هذا الاعوجاج حيث قال إذا لم يتيسر وجود إمام بالحق فإن نظام حياة المسلمين الجماعية يمضي على نحو شرعي تحت من هو إمام بالفعل حتى ولو كانت إمامته غير شرعية.

لقد أنقذ أبو حنيفة المسلمين من نظرية المرجئة المتطرفة في الإرجاء ونتائجها، والتي كانت نداءً مقابلاً في وجه نظريات الخوارج والمعتزلة، وكان بعض أهل السنة ذاتهم يعتقدونها ويقولون بها، لقد كان هؤلاء القوم -المرجئة- يخلطون بين الإمام بالحق والإمام بالفعل، ويقولون بجواز إمامة الفاسق -إذا كان إمامًا بالفعل- كما لو كان إمامًا بالحق، فكانت النتيجة الحتمية لهذا أن يقعد المسلمون مطمئنين راضين بحكومة الحكام المستبدين الظالمين، ذوي السلوك المشين والخلق الذميم ويتركون -بلا محاولة- تغييرهم بل حتى مجرد التفكير في ذلك، وفي سبيل تصحيح هذه الفكرة الخاطئة أعلن أبو حنيفة بكل شدة وقوة وإصرار أن إمامة من هم كذلك باطلة بطلاناً قطعياً.

- القاعدة الخامسة: الأئمة من قریش.

رأى أبو حنيفة ضرورة تنصيب خليفة قرشي^(٢)، وليس هذا رأيه وحده بل اتفق معه أهل السنة جميعاً^(٣)، إذ علة القول به مراعاة ظروف العصر حيث كان من اللازم للمسلمين أن يكون الخليفة قرشيًا لبناء المجتمع وإقامته واستتبابه، وهذا التعليل ينسجم

(١) سير أعلام النبلاء: ص ١٧، مناقب أبي حنيفة، للمكي ١٠٠/٢.

(٢) مروج الذهب: ١٩٢/٢.

(٣) الملل والنحل: ١/١٠٦، الفرق بين الفرق: ص ٣٤٠.

مع نظرية ابن خلدون بشأن العصبية^(١)، فالرسول صلى الله عليه وسلم، يصرح إخباراً لا إنشاء بأن "الأئمة من قريش"^(٢)، ولو كانت الخلافة لا تجوز لغير القرشي شرعاً لما قال سيدنا عمر عند وفاته لو كان سالم حياً لوليته -وسالم هو عتيق حذيفة^(٣)- والرسول صلى الله عليه وسلم نفسه حين نصح بأن تكون الخلافة في قريش أوضح أن هذا المنصب يبقى فيها ما بقيت في أهلها صفات مخصوصة^(٤) فينتج من هذا تلقائياً أن تكون الخلافة لغير قريش في حالة انعدام هذه الصفات، وهذا هو الفرق الأصلي بين مذهب أبي حنيفة وجميع أهل السنة، وبين مذهب الخوارج والمعتزلة الذين أجازوا الخلافة لغير القرشي بإطلاق، وهو بهذا القول يتفق مع شيخه زيد كما سبق بيانه.

- القاعدة السادسة: أيما إمام غل بطلت ولايته.

هذه القاعدة تحمل صيغة ضابط فقهي فرعي، يندرج تحت قاعدة "من ثبت فسقه سقطت ولايته"، فتصرف الخلفاء غير المشروع في الخزنة الرسمية للدولة وتعديهم على أملاك الناس، كان المحزك الأول لأبي حنيفة، حتى يعارض الظلم في الحكم، والخيانة في بيت المال، وهي من الأمور التي تبطل إمامة الإمام -مثلاً ذكرنا فيما سلف نقلاً عن الذهبي- كذلك لم يكن أبو حنيفة يبيح تملك الخليفة للهدايا التي ترسل إليه من الدول الأخرى، بل كانت عنده من نصيب خزنة الناس لا من نصيب الخليفة وأسرته، وحاشيته، فلولا أن الخليفة خليفة المسلمين وأن صيته ذاع بسبب قوتهم الاجتماعية لما أهديت إليه هذه الهدايا، لأن الناس لا يهدون من قعد في بيته^(٥). كما كان يعترض على

(١) المقدمة ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، ط ١، ١٣٧٩م، بيروت،

٩٣-٩٦-٩٧، مسند أبي داود حديث رقم ٩٤٦ - ٢١٣٣.

(٣) تاريخ الطبري: الطبري، دار التراث - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ: ٣/١٩٢.

(٤) فتح الباري ٩٥/١٣.

(٥) شرح السير الكبير: السرخسي، الشركة الشرقية للإعلانات ١٩٧١م: ٩٨/١. وهناك حديث عن

الرسول صلى الله عليه وسلم رواه أبو حميد رضي الله عنه قال: "أن النبي استعمل رجلاً من الأزد يقال له ابن اللتبية على الصدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا أهدي إلي فقال النبي: «ما بال الرجل

ما يعطيه الخليفة من العطايا والهبات من بيت المال، وما ينفق فيه من وجوه غير مشروعة، وكان ذلك سببًا قويًا من الأسباب التي جعلته يرفض قبول عطايا الخلفاء وهداياهم إليه، وحين كان الخلاف قائمًا بينه وبين الخليفة المنصور سأله المنصور "لم لا تقبل صلتي؟"، فأجابه "ما وصلني أمير المؤمنين من ماله بشيء فرددته ولو وصلني بذلك لقبته، إنما وصلني أمير المؤمنين من بيت مال المسلمين، ولا حق لي في بيت مالهم، إني لست ممن يقاتل من ورائهم فأخذ ما يأخذ المقاتل، ولست من ولدانهم فأخذ ما يأخذ الولدان، ولست من فقرائهم فأخذ ما يأخذ الفقراء"^(١). ثم لما جلده المنصور ثلاثين جلدة لرفضه تولي منصب القضاء واختضب كل جسمه بالدم، لأمه عمّه عبد الصمد بن علي على ذلك لومًا شديدًا، وقال له "يا أمير المؤمنين ماذا فعلت سللت على نفسك مائة ألف سيف، فهذا فقيه أهل العراق هذا فقيه أهل المشرق"، فندم المنصور وأمر له بثلاثين ألف درهم مكان كل سوط ألف درهم فرفضها، قيل له خذها وتصدق بها فقال "وعندهم شيء حلال؟ وعندهم شيء حلال" وأبى أن يقبلها^(٢)، ولما راحت المتاعب تتعاقب وتتوالى عليه في آخر عمره أوصى ألا يدفن في الجزء الذي اقتطعه المنصور من الناس غضبًا لبناء بغداد، فلما سمع المنصور بوصيته هذه صاح "من يعذرني منك حيًا وميتًا"^(٣).

المبحث الثالث: العقيدة السياسية للإمام الأعظم بين المعرفة العلمية والتوظيف

السياسي:

نستعمله على العمل مما ولانا الله فيقول هذا لكم وهذا أهدي إلي، فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر أيهدى إليه أم لا، والذي نفسي بيده لا يأخذ منه شيئًا إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبتة إن كان بغيرها له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاء تيعر» .

(١) مناقب أبو حنيفة، للمكي: ٢١٥ / ١.

(٢) نفسه: ٢١٥/٢ - ٢١٦.

(٣) نفسه: ١٨٠ / ٢.

يمكننا إرجاع الخلاف العقدي ضمن الأمة إلى بروز الخوارج كفرقة سياسية في خضم الصراع بين الخليفة الرابع ووالي الشام^(١)، ولعل أهم ما يجمع الخوارج ويميزهم عن سواهم من الفرق هو تكفيرهم لمخالفهم من المسلمين، أو ممن قعدوا عن القتال معهم أو رفض الهجرة إليهم"، فتأصل التسامح الديني في مناطق التنوع العقدي والديني في اليمن والشام ومصر، بينما بقي التسامح الديني ضعيفاً في قلب الجزيرة ووسطها بحكم اعتياد القبائل العربية هناك حالة التجانس العقدي"، لأجل ذلك رفض الخوارج قبول القرشية شرطاً لصحة الخلافة، في الوقت الذي اعتمدتها معظم الجماعات السياسية والعقدية الأخرى، واستتبع هذا انقسام في صفوف الأمة ظهور الشيعة كطائفة متميزة عقدياً تبلورت تاريخياً مع استتباب السلطة الأموية الجبرية، وما لبثوا أن تحولوا إلى جماعة سياسية قوية إثر انتقال الخليفة إلى الكوفة تلبية لدعوتهم حين اشتدت عليه المعارضة في الحجاز، وتحولوا إلى دعم ابنه الحسين عندما تصدى ليزيد بن معاوية بن أبي سفيان، ورفض الاعتراف بشرعية خلافته؛ ثم التفوا حول البيت العلوي وأعلنوا ولاءهم لأبناء علي وأحفاده بعد استشهاد الحسين على يد جيش يزيد^(٢). ليس غرضنا من تقصي ظهور الفرق التاريخ، أو شرح آرائها ومعتقداتها، فهذه دراسات لها مؤلفاتها الخاصة المستفيضة في القديم والحديث، لكن هدفنا من هذا العرض المقتضب إبراز العلاقة بين تطور العقائد الإسلامية والصراع السياسي بين مختلف الأحزاب والفرق، ثم بيان أثر توظيف عقيدة الزيدية والغيلانية، والاعتزالية في الفكر والممارسة التدافعية السياسية للإمام أبي حنيفة، فالمتبع لتطور العقائد الشيعية لا يملك إلا أن يلحظ الارتباط الوثيق بين الظرف السياسي التاريخي وظهور المعتقدات الشيعية المختلفة، وإن معطيات التاريخ السياسي والفكري للفرق تُظهر بجلاء أن الحركة الشيعية في أصولها حركة سياسية محضة، عارضت البيت الأموي ثم العباسي، ورأت أحقية البيت العلوي في الخلافة، فلم تكن المعارضة في بدايتها قائمة على عقيدة متميزة، بل على موقف

(١) الفرق بين الفرق: ص ٤٦.

(٢) الملل والنحل: 19/1.

سياسي مغاير، لذلك نرى أن الحركة الشيعية ضمت في أوائل عهدها، قبل تطورها إلى مذهب وطائفة بدءًا بالإمام جعفر الصادق وتلميذه هشام بن الحكم، رجالاً محسوبين على الاتجاه الفقهي السني، بل ضمت بعض أركان هذا الاتجاه مثل الإمام أبي حنيفة، مؤسس أول مدرسة فقهية سنية، ف" أبو حنيفة كان على بيعة الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب" ومن جملة شيعته حتى رفع الأمر إلى المنصور، فحبسه حبس الأبد حتى مات في الحبس، وقيل إنه بايع محمد بن عبد الله الإمام في أيام المنصور، ولما قتل محمد بالمدينة بقي الإمام أبو حنيفة على تلك البيعة، يعتقد موالاة أهل البيت، فرجع حاله إلى المنصور، فتم عليه ما تم^(١)، وهو ما يلح على الناظر دراسة العلاقة بين المعرفة النظرية للعقيدة عند الامام الاعظم والتوظيف السياسي لها، من خلال ربط كل معتقد بأثره السياسي. نبدأ إذن بأول معتقد آمن به أبو حنيفة وانسجم مع عقيدة المعتزلة، وعقيدة شيخه زيد بن علي^(٢):

(١) الملل والنحل: ١٥٨/١.

(٢) شكل الامام أبو حنيفة، التصور الاول لفرقة أهل السنة، فلم يكفر اصحابه "أصحاب الكبراء، ولم يحكموا بتخليدهم في النار، وكان تكفير أهل الكبراء وعدم تكفيرهم الشغل الشاغل للمسلمين في ذلك الوقت، ولكن لم يكن هذا وحده ما يميز أبا حنيفة ومدرسته، فالامام الفارسي الذي يعتبر أول من ارسى قواعد الفقه، كان الفيلسوف الأول في الإسلام، المنبثق عن روح الإسلام وحقائقه، فلم يكن يستطيع - وهو يتصدر الامامة العظمى للمسلمين ويكتب لهم قانونهم العملي- أن يتركهم وهم في معترك الفرق والفلسفات نهبا للقلق العقائدي يتخطفهم، ويمزق عقولهم وقلوبهم تعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية، وقد نبه البغدادي إلى هذا فذكر أنه أول متكلم من الفقهاء وأن له رسالة في نصره قول السنة أن الاستطاعة مع الفعل، ولعل هذه الرسالة هي كتاب الفقه الأكبر، وقد نسب لأبي حنيفة كتاب الفقه الأكبر في العقائد وهو متن صغير حدد فيه للمسلمين عقائد اهل السنة تحديدا منهجيا، وقد كثر الشك في نسبة الكتاب اليه، فإن هذا المتن يحوي بعض المشكلات التي اثبت البحث العلمي انها لم تثر في عهده، ولكن الكتاب في مجموعه يحتوي آراءه التي يؤيدها- في غالب الاحايين ويخالفها في أحيان قليلة- ما تناثر من أقواله في بطون كتب التاريخ والفقه. وإنه من الثابت أن له "كتاب العلم والمتعلم"، أيضا عرض لبعض آراءه الكلامية والسياسية، ثم من الثابت له كذلك رسالة الارزاء عرفت باسم "رسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتي في الارزاء وفيه وفيه، نشأة الفكر الفلسفي: ٢٥٨/١.

المسألة الأولى: الحاكمية: تتجلى حقيقة أعمال هذا الأصل، من خلال استقرار
مجموع مؤلفاته، ثم استدلاله، فقها وممارسة، فتراه يقول "إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته
فما لم أجد فيه أخذت بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والآثار الصحاح عنه التي
فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم أخذت بقول أصحابه -يعني إجماعهم-، فإن اختلفوا أخذت بقول من شئت وأدع
قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى أناس
اجتهدوا فلي أن أجتهد كما اجتهدوا^(١)، يتبين لنا من خلال عرض أصول الاستدل
الحنفي أن الله هو الحاكم الأصلي والرسول مطاع بصفته نائبه وممثله، وأن شريعة الله
ورسوله هي القانون الأعلى الذي لا يمكن اختيار أي سبيل إزاءه سوى الطاعة والاتباع،
ولأن أبا حنيفة كان فقيهاً -أو رجل قانون- نجده قد أوضح هذا بلغة القانون والفقه، لا
بلغة علم السياسة وفنها، وينقل إلينا ابن حزم رواية ترسخ إيمان الامام الأعظم بحاكمية
المشرع، إذ تراه يقول "جميع أصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن
ضعيف الحديث أولى عنده من القياس والرأي"^(٢)، ويظهر من هذا أن الإمام كان يتخذ
القرآن والسنة سلطة نهائية، فكان مذهبه أن الحاكمية القانونية لله ورسوله، ودائرة التشريع
بالقياس والرأي-عنده- كانت قاصرة على ما ليس فيه حكم من الله ورسوله، والسبب في
ترجيحه لأقوال صحابة الرسول الفردية على غيرها من أقوال الآخرين: هو أن الصحابي
قد يكون على علم بأن هناك حكماً للرسول صلى الله عليه وسلم في المسألة فبنى عليه
قوله، ومن أجل هذا التزم في المسائل التي اختلفت فيها آراء الصحابة باختيار رأي
أحدهم ولا يقضي برأي يخالفهم كلهم خشية أن يكون فيه خلاف لسنة مجهولة. ولقد
كان -بالطبع- يجتهد في إقامة الرأي على أقرب الأقوال إلى السنة. ومع أن الإمام قد
اتهم -في حياته- بترجيح القياس على النص إلا أنه نفى هذا فقال "كذب والله وافترى
علينا من يقول عنا أننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى

(١) تاريخ بغداد الخطيب البغدادي: ١٣ / ٣٦٨، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة للمكي: ١ / ٨٩.

(٢) سير أعلام النبلاء: ص ٢١.

قياس." وكتب إليه الخليفة المنصور- ذات مرة- يقول سمعنا أنك تقدم القياس على الحديث فرد عليه "ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين، إنما أعمل أولاً بكتاب الله ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم بأقضية أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، ثم بأقضية بقية الصحابة ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا، ومن جهة تحكيمه لهذا الأصل في فقهه السياسي، فإننا نجده قد امتحن مع الامويين عندما حكّم أمر الله تعالى بمواجهة الظلم وعدم الانصياع لنزواتهم"^(١)، وامتحن أيام العباسيين في خلافة المنصور^(٢)، حيث كان يجهر بمناصرة محمد بن عبد الله النفس الزكية في دروسه، بل وصل الأمر إلى أن ثبط أحد قواد المنصور عن الخروج لحرب محمد النفس الزكية^(٣)، وأراد أبو جعفر أن يختبر ولاء أبي حنيفة بقبول القضاء فامتنع^(٤)، وتروي الآثار أن أبا جعفر لم يطمئن له ولم يكفه عن قول الحق، فحين سئل في أهل الموصل- وكانوا قد اشترطوا لأبي جعفر أن تحل دماؤهم إذا خرجوا على بيعته- وكان قد سبقه فقهاء أحلوا للمنصور دماءهم إلا أن يعفوا، قال أبو حنيفة للمنصور "إنهم شرطوا لك ما لا يملكونه، وشرطت عليهم ما ليس لك، إن دم المسلم لا يحل إلا بأحد معان ثلاث، فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل وشرط الله أحق أن توفي به، فأمرهم المنصور بالقيام، فتفرقوا ثم دعي له وقال: يا شيخ القول ما قلت، انصرف إلى بلادك، ولا تفت الناس بما هو مشين على إمامك، فتبسط أيدي الخوارج"^(٥)، ومن جهة أخرى رد عطاء المنصور وكان عشره الالاف درهم وجارية، محتجا بأن المال من بيت مال المسلمين وليس له حق في ذلك، واعتذر عن الجارية بضعفه وعدم رغبته في بيعها، وقد ساعد أبو حنيفة ذكاؤه في أن يجهر بالحق، وإن بدا كأنه لا يعني مناوئة السلطان، ففي تاريخ بغداد "أن أبا العباس الطوسي كان سيء الرأي في أبي حنيفة، وكان أبو حنيفة يعرف ذلك، فدخل أبو حنيفة

(١) مناقب ابي حنيفة للمكي ٢٣/١-٢٤.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير ٤٨/١٠.

(٣) أبو حنيفة، أبو زهرة: ص ٤٠.

(٤) تاريخ ابن كثير: ٩٨/١٠.

(٥) مناقب ابي حنيفة لابن البزازي: ١٧/٢.

على أبي جعفر، وكثر الناس، فقال الطوسي: اليوم أقتل أبا حنيفة، فأقبل عليه، فقال يا أبا حنيفة إن أمير المؤمنين يأمر الرجل منا يضرب عنق الرجل، لا يدري 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"^(١).

المسألة الثانية: خلق أفعاله ومسؤوليته عنها: لعل الجدل الذي دار حول هذه القضية في باب الصفات هو أكبر جدل وأخطره على عقيدة المسلمين وبالتالي على حياتهم وموقفهم من عمارة الكون، لأنه يتصل بالمسؤولية التي يتفرع عنها إيجابية المسلم ونهوضه بأعباء الخلافة من إلتزام الشرع والحفاظ عليه، والدفاع عنه، ونشره بين العالمين"^(٢)، ولهذا ولإبعاد الشبهة عن الامام الأعظم في هذا الشأن، نوجز أيضا عرضا لبعض آراءه الكلامية والسياسية، فالثابت أن له رسالة في الارحاء عرفت باسم "رسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتي في أفعال العباد، ويمكننا تجلية الوظيفة السياسية لهذه العقيدة من خلال التحليل الآتي:

اجمعت المعتزلة بربط أفعال العباد، بأصل العدل " فالله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون على أكسابهم وأنه ليس لله تعالى في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير"^(٣)، وفي مقابل هؤلاء الذين يجردون الله تعالى من خلق أفعال العباد، نجد قوما آخرين متطرفين هم أصحاب جهنم بن صفوان- الجبرية الخالصة - يقولون " إن الإنسان ليس بقادر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا إرادة ولا إختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر

(١) تاريخ بغداد: ٣٦/١٣.

(٢) حقيقتنا بين المسؤولية والتكريم، أبو اليزيد العجمي، نشر دار رابطة العالم الإسلامي، ١٤٠٤هـ،

ص ٤٥

(٣) الفرق بين الفرق: ص ١١٤-١١٥.

الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً^(١)، وبين هذين الطرفين المغالين وجد من يجعل الفعل لله خلقاً وللعبد كسباً مفرقين بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية^(٢)، ينبنى عليه أيضاً أن الحكم على الكبيرة فهي ليست من حقوق البشر وإنما من حقوق الله - هذا معنى الارحاء الصحيح -، والذي يهمننا لدحضه هو الجانب المريض من المرجئة^(٣)، وقد حكمه الأمويون ومن تبعهم من الحكام واعتمدوا عليه، وملخصها أنها تلغي إرادة الإنسان في تحمل مسؤولياته وتخضعها لقدر الله، فهو الذي يجعلها ترتكب الكبائر، وهكذا كانت فكرة الارحاء وفكرة الجبر، من العناصر التي استفاد الخلفاء القياصرة منها، فالقول "أنه لا يضر مع الايمان ذنب؛ فحملوا ذنوبهم على الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله"^(٤)، ومع أن الأمويين قد استفادوا من إرجاء مرتكب الكبيرة لكنهم هم أنفسهم لم يرجئوا عقوبات خصومهم إلى يوم القيامة بل باشروها بضراوة في الحياة الدنيا، ووسموا أعداءهم بالرأي الممقوت لبياح لهم دمهم، والمرجئة كالمعتزلة لها أفكار مختلفة؛ فبعضهم له في الخلافة رأي، وبعضهم له رأي آخر وكذلك في موضوع النص وفي القرشية مثلاً^(٥)، ومن هنا علينا أن نكون في غاية الحيطة والحذر، عندما نتحدث عن رجال الفرق، وأن الأمر ليس على تلك البساطة الدعائية، وكما ندعو إلى تسمية الآراء بأسماء أصحابها، لا إلى سنة وشيعة ومذهب لصعوبة ذلك فيبدو أن الحالة مع الفرق الكلامية بمثل هذه الحاجة. أي إسناد الرأي إلى صاحبه، ومن جانب الامام الأعظم نراه لا يحب الحديث أو الخوض في مسألة القدر أو أفعال العباد، وكان يرى "أنها مسألة صعبة على الناس وأنها قفل ضاع مفتاحه لا يُعلم إلا من عند الله سبحانه، كما كان يقول لبعض القدرية، إن الناظر في هذا كالناظر في الشعاع لا يزداد

(١) الملل والنحل: ١١٠\١.

(٢) شرح الطحاوية: ص ٣٩٧.

(٣) رسالة أبو حنيفة إلى عثمان البتي، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الانوار القاهرة: ص ٣٧.

(٤) طبقات المعتزلة: ابن المرتضى، تحقيق: سُوسَنَة دِيْفَلْد - فُلْزَر، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٨٠هـ:

ص ١٧.

(٥) انظر مثلاً على ذلك الحور العين صفحات 202 إلى 209.

بنظره إلا حيرة، لكنه مع كل هذا ناقش بعض القدرية ورد على اعتراضاتها، وذلك ليقطع عليهم السبيل، ويحمي المسلمين من غوائل فكرهم^(١)، ومع حذره فقد كان له رأي وعقيدة، تتفق مع الكتاب والسنة، فهو يؤمن بالقضاء خيره وشره، ويؤمن بشمول علم الله وإرادته، وقدرته للأكوان، وأنه لا شيء من أعمال الإنسان بغير إرادته، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه اختيارا وعلى ذلك يحاسب ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شرّ ف " الله خلق الإنسان لا من شيء، وكان الله عالما في الأزل بالأشياء قبل كونها، وهو الذي قدر الأشياء وقضاها، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره... خلق الله تعالى الخلق سليما من الكفر والإيمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم فكفر من كفر بفعله وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى إياه، وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصره له... ولم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم أشخاصا، والإيمان والكفر فعل العباد ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرا، فإن آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال إيمانه، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته... وجميع أفعال العباد من حركة السكون كسبهم على الحقيقة، والله تعالى خالقها، وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره، والطاعات كلها واجبة أمر الله تعالى وبمحبه وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره، والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته ولا بأمره"^(٢). ومسؤولية الانسان عن عمله نابعة من "أن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة، وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله تعالى فيه وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية"^(٣)، وقد حكم الامام أبي حنيفة عمليا، بإنكاره على الامويين ثم العباسيين لاحقا، وامتناعه عن نصرتهم،

(١) أبو حنيفة: أبو زهرة: ص ١٧٩.

(٢) الفقه الأكبر: ينسب لأبي حنيفة، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م:

ص ١٨١.

(٣) الفقه الأبسط: ينسب لأبي حنيفة، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م:

ص ٤٢.

ونقض بيعتهم، فقد بايع محمد بن عبد الله بن الحسن ولازمه، واعتبر أن فعل الخروج على الظلمة من فعل الله ومن الطاعات المثاب عليها، وهو بهذا ينقض عقيدة الجبر والقدرية والمرجئة المنحرفة، ويرسخ وجها نقياً للعقيدة، تحمل الإنسان، خليفة وقاضياً... المسؤولية، وتحمل من وجه آخر الأمة لتنهض بمسؤوليتها، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومراقبة الله في التصرفات في السر والعلن.

المسألة الثالثة: الإيمان والعمل: خالف أبو حنيفة، عقيدة مقاتل بن سليمان "١٥٠هـ" ولعنه^(١)، وعدّه مشبهاً ومجسماً، أخذ من علم اليهود والنصارى ما يوافق له لتدعيم تفسيره المشبهي والمجسمي للقرآن^(٢)، فالإيمان باتفاق المسلمين لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح وما تركب منهما فهو تصديق القلب بما علم مجيء الرسول به ودعاوى الخلق إليه وحته الأدلة عليهن مع التلفظ بالشهادتين وعدم الاتيان بأعمال الكفر، وقد حمل البنا التاريخ مناقشة الامام أبي حنيفة النعمان للجهم، الذي اعتقد أن "من عرف الله بقلبه وعرف أنه واحد لا شريك له ولا ند، وعرفه بصفاته وأنه ليس كمثل شئ، ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه مات مؤمناً، وقد هاجمه أبو حنيفة، فاعلن أن الايمان هو الإقرار والتصديق باللسان"، وتقرير الامام الأعظم لعقيدته، رد على من أباح للظلمة سوء فعالهم، وإدعائهم الايمان، دون أن توافق ألسنتهم ما تكن قلوبهم"^(٣). ونرى الامام تاج السبكي يعتبر قول جهم بأن الايمان هو المعرفة فقط بدعة شنعاء لا أقيح منها، ويحاول السبكي أن يجد لجهم مخرجاً فيقول "وأما جهم فلا ندري ما مذهبه ونحن على قطع بأنه رجل مبتدع ومع ذلك لا أعتقد أنه ينتهي إلى القول بأن من عاند الله وأنبياءه ورسله وأظهر الكفر وتعبد به يكون مؤمناً لكونه عرف بقلبه فلعل الناقل عنه حمل اللفظ

(١) ميزان الاعتدال في نقد الرجال: الذهبي، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر،

بيروت، لبنان ط ١، ١٩٦٣ م: ٣/١٩٦.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٣٩١/١.

(٣) المناقب لابن السبكي: ١٤٥-١٤٨، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٣٩١/١.

ما لا يطيقه أو جازف كما جازف في النقل عن غيره"^(١)، ويضرب لنا ابن حزم مثلاً لهذا النقل الذي قرره في كتابه الفصل إذ عدّ أن الجهم وأبا الحسن الأشعري يذهبان إلى أن الايمان هو المعرفة بالله، وإن أظهرها الايمان بلسانه وعباراته، فإذا عرف الله بقلبه، كان مسلماً"^(٢)، وقد طعن السبكي في قول ابن حزم واتهمه بالجهل للإلحاقه مذهب الأشعري بالجهمية .

المسألة الرابعة: الخلق والعلم: خلق الله الأشياء لا من شيء عند أبي حنيفة، أي: لا بد من مادة، لأن القول بخلق الشيء معناه قدم المادة، ثم القول بعد ذلك بقدم القرآن، وقد فصلنا هذه الجزئية في مبحث سابق، وقد حارب المسلمون فكرة قدم المادة حرباً عنيفاً، ليقى التساؤل عن حضور المسألة في عصر أبي حنيفة، فالغالب أنه لم يقصد إثارة المسألة بالذات، وإنما قصد ربط مسألة الخلق بمسألة العلم، لأنه سرعان ما يستطرد ويقول "وكان الله عالماً في الازل وبالأشياء قبل كونها وهو الذي قدر الأشياء وقضاها، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء الا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره، وكتب في اللوح المحفوظ، وقد فسر الشراح: قدر الأشياء، أي: أرادها، والقدرة هي الإرادة قبل الحدوث، ثم قضاها، أي فعلها، فالله أراد الأشياء في الازل، أي: أنه كتب في الأزل انها ستوجد بقدرته ، أي: أنه أراد في الازل أن ذلك الشيء يوجد في زمن، وكتب أن هذا الشيء يوجد بقدرته في وقت ما، فالله عالم في الازل بأشياء، يريد في الازل لأشياء، ثم قضاها، أي: أنه اتم الشيء، ولا يكون في الدنيا شيء الا بقضائه وعلمه، وكتبه في اللوح المحفوظ. نادى أبو حنيفة بهذا المذهب لكي يحمي المجتمع الإسلامي من عقيدة الخوارج، والتي كانت تنادي بأن الايمان عقد وعمل، فمن لم يعمل بمقتضى سنتهم وفقههم اعتبر غير مؤمن حقاً عليه القتل، فقام الحسن ابن الحنفية بدعوته وتابعه عليه أبو حنيفة"^(٣)، وقد أخطأ جولد تسيهر خطأً بالغاً حين قرر أن المرجئة إنما قامت بمذهب

(١) طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي، المحقق د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح

محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ: ١/٩١.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى: ٤٣/١.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٢٦٩/١.

متسامح يحمي الامويين، فالأمويون كما يرى جولد وكذلك هم في الحقيقة مغتصبون، ولكنهم كانوا حكام المسلمين، فكان من الضروري أن يقوم مذهب فكري يقرر أن إيمان المسلمين أمره مرجئ إلى الله، يصدر حكمه عليهم ويقرر شأنه فيهم، وأنه في علاقاتهم وصلاتهم في هذا العالم الأرضي يكفي أن يعتبروا من طائفة المؤمنين، فلا بد إذن أن نترك الأمر لله، ويقول جولد" وكان إدراك المرجئة المتساهل أو المتسامح يتعارض تعارضا مباشرا مع إدراك أولئك الذين كانوا يؤيدون مطالب العلويين"^(١)، وكلام جولد لا يستند هنا على أساس ، اذ مرجئة أهل السنة تربوا على يد رجل من آل البيت، وهو الحسن بن محمد ابن الحنفية، وكان الحسن يرمي إلى حماية المسلمين-شيعه كانوا أو جماعة-من بطش الخوارج وكانت حركة الأزارقة في أوجها إبان ذلك الوقت، ثم نادى بالفكرة نفسها أبو حنيفة، الذي كان أبعد الناس عن الضلع مع الامويين أو العباسيين فيما بعد^(٢). وينبغي أن نلاحظ ان مرجئة السنة يختلفون تمام المخالفة عن بقية المرجئة، الذين يقولون"أن من شهد شهادة الحق دخل الجنة وإن عمل أي عمل، وكما لا ينفع مع الشرك حسنة، كذلك لا يضر مع التوحيد معصية، وقالوا: انه لا يدخل النار أبدا، وإن ركب العظام وترك الفرائض وعمل الكبائر"^(٣)، وهذا مذهب مخالف تمام الاختلاف عن مذهب أبي حنيفة الذي كانت غايته التساهل أول الامر في أداء العبادات، ثم إنتهى إلى أفكار ضالة أفسدت إفسادا كبيرا في كثير من أرجاء العالم الإسلامي، وقاوم علماء أهل السنة هذا المذهب الأخير مقاومة عنيفة^(٤).

المسألة الخامسة: الإرادة الإنسانية: أعلن أبو حنيفة مذهبه الكسبي الذي سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعا "ولم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ولا خلقه مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم أشخاصا والإيمان والكفر فعل العباد ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرا فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال إيمانه وأحبه

(١) نفسه: ٢٦٩/١.

(٢) نفسه ٢٦٩/١

(٣) الفقه الأكبر: ص ١٨١.

(٤) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٢٧٠/٢.

من غير أن يتغير علمه وصفته وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره، والطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبه وبرضائه وعلمه ومشئته وقضائه وتقديره والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشئته لا بمحبته ولا برضائه ولا بأمره^(١)، هذا هو مذهب الكسب، أي: أن الاعمال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد، ويورد علي القارئ شارح الفقه الأكبر مناقشات أبي حنيفة مع عمرو بن عبيد في أن الله صانع كل صانع وصنعتة، والناس يكسبون أعمالهم من هذا الصنع، ثم يورد نصوصا متعددة عن الامام نفسه من كتاب الوصية يثبت إيمان الامام الأعظم بنظرية الكسب وأنه أول من صنعها. وتبقى المشكلة أيقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد؟ وحسي أبو حنيفة، بما أجاب به أعظم علماء عصره جعفر الصادق "وإني أقول قولا متوسطا لا جبر ولا تفويض ولا تسليط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاقبهم بما لم يعلموا، ولا سألهم عما لم يعلموا، ولا رضي لهم الخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما نحن فيه" وهذه هي نظرية الكسب تماما، لم يكن أبو حنيفة جهميا يومن بالجبر، كما حاولت المصادر الشيعية المختلفة أن تثبته، ولقد وقع الخطيب البغدادي في هذا الخطأ حين أورد أخبارا كاذبة عن أبي حنيفة تحاول وصفه بالجهمية، فقد ذكر أن أبا يوسف سئل "أكان أبو حنيفة مرجئا؟ قال: نعم، قلت: أكان جهميا؟ قال: نعم، قلت: فأين أنت منه؟ قال: إنما كان أبو حنيفة مدرسا، فما كان من قوله حسنا قبلناه، وما كان قبيحا تركناه عَلَيْهِ"^(٢). أما إن أبا حنيفة كان مرجئا، فهذا حق، لكنه كان مرجئا، أرجاء سنة، ولم يخرج بإرجائه عن الجماعة الإسلامية على الاطلاق، أما انه كان جهميا فهذا كذب وافتراء عن الرجل، بل ان أبا يوسف نفسه ذكر عن أبي حنيفة أنه كان يقول "صنفان من شر الناس بخرسان، الجهمية والمشبهة"^(٣)، وهكذا تعود مؤرخو الفرق أن يطلقوا على مجموعة الاحناف الأوائل: المرجئة السنة، وكان السبب في هذا موقفهم

(١) الفقه الأكبر: ص ١٨١.

(٢) تاريخ بغداد: ٢٧٤/١٢.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي: ٢٦٨/١.

من الخوارج، في دعواهم على قتل مرتكب الكبيرة، مستندين على أصلهم بأن الايمان عقد وعمل، وقد عنى الخوارج بالهجوم على الأحناف ومحاربتهم، وقد ذكر لنا أيضا صاحب الفهرست أن اليمان بن رباب "من جلة الخوارج ورؤسائهم وكان أولا ثعلبيا ثم انتقل إلى قول البيهسية وكان نظارا متكلمنا مصنفا للكتب وله في ذلك كتاب المخلوق، كتاب التوحيد، كتاب أحكام المؤمنين، كتاب الرد على المعتزلة في القدر، كتاب المقالات كتاب إثبات إمامة أبي بكر، كتاب الرد على المرجئة، كتاب على المعتزلة في القدر، كتاب الرد على حماد بن أبي حنيفة"^(١). وكان حماد متكلمنا عظيما كايه، حارب الخوارج وحاربوه، فمن الممكن إذن أن نقول أن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان، وأنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية عن الايمان، إن الايمان هو المعرفة والاقرار بالله تعالى ويرسله وبما جاء من الله تعالى ورسله في الجملة دون التفصيل وأنه لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس"^(٢)، وقد شرح أبو حنيفة في الارزاء، فقال "إن العقد الجازم لا يحتمل النقيض، وعد العمل ركنا يجر إلى معتقد الخوارج والمعتزلة، ومحققوا علماء أصول الدين مع أبي حنيفة في ذلك، وإن سبق أن رماه بعض من لا يحط خيرا بالمسألة بالارزاء، لإرجاءه العمل من الركنية فقط، كما نص عليه حديث مسلم، لكن هذا الارزاء سنة لا يعدو الحق، وزعم خلاف ذلك موقع في معتقد الخوارج او المعتزلة، وأول من سمى أهل السنة والجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجي، كما رواه بسنده عم عطاء، ورسالة ابي حنيفة إلى امام البصرة عثمان بن مسلم البتي في الارزاء مما يجلو حقيقة الامر"^(٣)، وقد نشر محمد بن الزاهد الكوثري رسالة

(١) الفهرست: بابن النديم البغدادي المعتزلي، المحقق إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٩٧ م، ص ٢٢٧.

(٢) الفرق بين الفرق، البغدادي: ص ١٢٣.

(٣) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: الأسفرايني، المحقق كمال يوسف

الحوت، عالم الكتب، لبنان، ط ١، ١٩٨٣ م: ٦٠-٦١

أبي حنيفة هذه، فيها شرح كامل لعقيدته في الارحاء كما نشر أيضا الفقه الأيسط وفيها عرض رائع لأفكاره"^(١).

بعد أن تمّت تجلية المقومات النظرية عند الإمام أبي حنيفة، وعلاقتها بالاستثمار والتطبيق، نتساءل سويا حول، واقع وآفاق استثمار هذه العقيدة السياسية في واقعنا المعاصر، خاصة وأنا نعاني النكبات، ونعيش فترة ضعف في التنظير المواكب لحركة الامة.

المبحث الرابع: واقع وآفاق استثمار العقيدة السياسية للإمام الأعظم، في "الفكر العربي المعاصر":

قبل الحديث عن آليات عملية لاستثمار منهج الإمام الأعظم في الواقع السياسي المعاصر، ينبغي تشخيص الواقع، وتتبع أسباب الإختلاف العقدي والسياسي، الذي جنى على الأمة طويلا، وأرسى فكرا صداميا مسلحا، يستمد من النص الشرعي ما يدعم تصوره، ولا يأبه بالأصول الحاكمة التي قعدت للسلوك الهادئ، ورسخت معالمه، ويمكننا حصرها تمثيلا لا تقييدا على الشكل الآتي:

أولاً، الإختلاف في تعيين مصادر المرجعية المعيارية: ومن هنا انقسم المسلمون إلى فرق بناء على المصادر المرجعية الثانوية، فإختلاف الشيعة والسنة، مثلا، يعود، جزئيا، إلى اعتماد الشيعة أقوال الأئمة المعتمدين عندهم مصدراً مرجعياً مساويا للكتاب والسنة النبوية، ورفض الأغلبية السنية لمرجعية أقوالهم، والاكتفاء بنصوص الحديث النبوي إضافة إلى القرآن الكريم.

ثانياً، الإختلاف في منهج استنباط المبادئ والقواعد من مصادرهما: لذلك إنقسم أهل السنة إلى معتزلة وأشعرية وماتريديّة وحنابلة بناء على إختلاف مناهجهم في استنباط الأحكام والتصورات من كتاب الله وسنة رسوله المصطفى.

ثالثاً، الإختلاف في المعطيات المعرفية المتوفرة: ويتعلق هذا الإختلاف بدرجة اكتساب المعارف والقدرات العلمية اللازمة لفهمها وتفسيرها وتحليلها لاستنباط

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٢٦٩/٢.

القواعد والمبادئ منها، كما يتعلق بالتراكم المعروف السابق وبالجمود الفكري، ويتعلق أيضا بالظرف الزماني التاريخي والمكاني الجغرافي الذي يخضع له الفكر والنظر، العاكف على فهم وتفسير النصوص والاحداث، وتطوير العقائد والنظريات.

رابعاً، الاختلاف في المصالح والامتيازات المرتبطة بالموقف العقدي: فالمسلمون الذين نشأوا في أوساط اجتماعية تنتمي إلى فرق عقدية معينة تأثروا وتكيفوا، دون ريب، بمحيطهم الثقافي والسياسي المحدود. وبالتالي فإن إمكانية تجاوز الطوق العقدي المحيط بهم مرتفعة بتعرضهم إلى آراء وتصورات وتفسيرات مغايرة أكثر تماسكا وإقناعاً^(١). خامساً: أن اقتصرنا في تحليل الأوضاع على الجانب السياسي والفقهاء السياسي لا الفكري العام ولا الفقه الصرف، وسع فجوة الخلاف الذي "فرق الأمة وأذهب وحدتها"^(٢)، فجعل الخلاف بين المذاهب وكأنه فقهي عقائدي أكثر منه سياسي، وهو ما نجح فيه فقهاء السلطة حتى توارى الداء تحت تسميات أخرى، وتجلى الخلاف القائم على معطيات فقهية وكلامية، وفي المقابل انحصرت قضايا السياسة وكأن كل شيء فيها (الخلافة الإلهية وخليفة ظل الله في أرضه).

سادساً: فشل المقاومة المسلحة وعدم تأثير المقاومة الفكرية بالشكل المطلوب: أدى إلى انتشاء المنتصر وإلى تحكمه في الساحة، وإلى الإحباط واليأس من أي تغيير، إلا أن الواقع ما رسخته الثورات الراشدة، تجذرها في وجدان الناس، فبقاء اختيار قاعدتي الإصلاح والبيعة بدون إكراه مطلبان مشعان حتى اليوم. وحتى نتجاوز هذه العقبات، ينبغي مراعاة قواعد أربعة نرى أن الامام أبا حنيفة قد عقد نظمها، وينبغي تنزيلها في الواقع المعاصر، ويمكننا إجمالها على الشكل الآتي:

* التنشئة السياسية وإعادة البنية الفكرية: إن ما تعانیه الأمة في هذا الزمان، من قيام تيارات فكرية وسياسية، تدعي الحق في السلطة، وتطبيق الشريعة، ليس إلا شكلاً

(١) العقيدة والسياسة، ص ٧٣.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية: أبو زهرة : ١٢/١. وهو يتحدث رحمه الله تعالى عن الخلاف في

السياسة وشؤون الحكم.

مستحدثا للعقائد، هدفها إحداث تنشئة فكرية ثورية على الواقع، مكرسة سوء الظن والاتهام بين الأطراف المختلفة، وقطع باب الحوار والنقاش الحر، ومؤسسة لعقيدة الصدام والاقتتال بين الفريقين تحت شعار محاربة الشر والباطل، مع اغفالهم أن فعلهم لا يخرج عن أعمال فكر الخوارج الذين نشأوا في بيئة متصلبة، وأثبتوا عقائد، كفروا بها المسلمين، قد دأب الإمام الأعظم على مواجهة هذا التيار، وهذا شأن كل عالم مصلح، يسلك المنهج الوسط، كما سبق وأن بينا في مسألة الصلاة خلف الامام الفاجر، ونعتقد أن للبيئة الفكرية أثرها في صياغة تصورات كلية، قوامها التسامح مع المخالف، على أرضية مبدأ التوحيد و الحكمة والموعظة الحسنة، والحوار الهادئ البناء، مع العرض على تصحيح العقائد المنحرفة، وتتجلى تصديقات هذه الاثار من خلال تأملنا لرسائل الكلامية الهادئة إلى شيخ المرجئة، فيدعوه بالحوار والدعوة بالكلمة الطيبة والموعظة الحسنة، لا بالتصفية الجسدية أو الاضطهاد السياسي، لتصحيح المعتقد وتقويمه، وقد انتقلت هذه القيم الفكرية عن طريق تلامذته الى الحنفية فشح نورها في الافاق وأضاء، ومع ذلك نجد الحنفية مع مرور الزمان، يتراجعون عن منهج شيخهم، شأنهم في ذلك شأن جميع التيارات والمذاهب والفرق، لأجل ذلك نعتبر أن مسؤولية العلماء القائمين بالحق، الحريصين على صيانة الامة من تيار التغريب أو التكفير، صياغة نموذج تربوي على منهاج النبوة، يكون معيارا مؤسسا ومنظما لسلوكها^(١) وداعما لرحفها نحو التغيير الفكري فالسياسي، وقد رسم د.حسين مؤنس حدود هذه التنشئة بقوله "أنشأ محمد صلى الله عليه وسلم أمة على أساس من عقيدة الإسلام وشريعته وقانونه الأخلاقي، وقاد جماعته بالشورى، وأدبها بالأسوة الحسنة، ووفق إلى إيقاظ الضمير الحي عند الناس، وهذا الضمير هو الذي سير الجماعة في الخط السليم الذي سارت فيه في عصر النبوة وأيام أبي بكر وعمر وجزء كبير من عصر عثمان"^(٢)، وأضيف هنا أيام الامام علي في المنطقة التي كانت تتبعه. وحتى يعرض رأيه اعتبر أن "محمد صلى الله عليه وسلم لم

(١) العقيدة والسياسة، ص ٧٣.

(٢) دراسات في السيرة النبوية حسين مؤنس، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط ٢، ١٩٨٥م، ص ٥٧.

ينشئ دولة ولكنه بنى أمة... وتركها لتختار لنفسها الطريق لكي تسير بنفسها في طريق النصر والإيمان والعزة والكرامة والخير، والأمة بعد ذلك حرة في أن تصنع لنفسها الشكل الذي تحكم نفسها به؛ فهي أساساً أمة حرة أو اتحاد شعوب حرة، وكل فرد له مثله الأعلى النابع من القرآن والحديث؛ فكما أن أمة الإسلام تضمن لمواطنيها الحرية والكرامة والعزة وسلامة الضمير فإن رسول الله رسم لأمة الطريق وتركها تسير فيه على النحو الذي تريد؛ فهي إسلامية أولاً، وشورية ثانياً وحرية وضمير حي أولاً وأخيراً^(١)، وحتى لا تفشل محاولة إعادة التنشئة وتنظيم الأمة ينبغي أن يتحلى القائمون بالحق العاملون في حصن الدعوة والإصلاح بصفات "صفات العالم الحق، الثبت الثقة، البعيد المدى في تفكيره، المتطلع إلى الحقائق، الحاضر البديهة التي تسارع إليه الأفكار"^(٢)، كما كان إمامنا الأعظم، مع الصبر والاصطبار، وعدم التعجل لقطف الثمار، وما فشل المقاومة المسلحة الراشدة قبل ذلك، إلا نتيجة حتمية لما آلت إليه من تقتيل وحرق وتهجير واضطهاد، ولنا في حديث رسول الله "إن الله رفيقٌ يحبُّ الرفق في الأمر كله" متفق عليه، وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يُعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه" رواه مسلم، وعنها رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه" رواه مسلم.

* **مراعاة الخلاف في منهج استنباط المبادئ والقواعد من مصادرها:** يعتبر هذا الأصل معتبراً لدى جميع المذاهب الفقهية الإسلامية، وإن كان الحنفية لم يعدوه أصلاً

(١) دستور أمة الإسلام دراسة في أصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين، حسين مؤنس، الزهراء للإعلام العربي، ط ٤، ١٤٢٩هـ، ص ١٥٥.

(٢) لمزيد من التفصيل، انظر: مناقب أبي حنيفة للمكي ٣٦/٢، تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، المحقق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢ م ١٣/٣٥٢، سير اعلام النبلاء، سير اعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦ م: ٦/٣٩٥، أبو حنيفة، لأبي زهرة، دار الفكر بيروت، ١٩٤٨ م: ص ٤٥-٧٠.

كنظرائهم المالكية، ألا انهم راعوه إذا لم يؤد لارتكاب مكروه مذهبهم"^(١)، كيف لا وقد حكم أبو حنيفة مذهب شيخه جعفر مع اختلافه معه في قضايا فقهية وسياسية كما ورد في آثار أبي يوسف، بل إن جعفر الصادق كما رأينا أثنى على الامام ابي حنيفة لنصرته عمه زيدا مع ما كان بينهما من خلاف يرتبط بعقيدة واصل الاعتزالية، وكيف لا نحكم هذا الأصل، وقد اجتمعت الائمة لنصرة الإمام زيد-باستثناء الجبرية والمتطرفين من الكيسانية-"^(٢)، فمثل بهذا التجمع خير تمثيل، كما يقول أبو زهرة (وكان موضع رضاء كل الطوائف الإسلامية، فالنساك والزهاد والمرجئة والمعتزلة والشيعة، كل هؤلاء كانوا يقدرونه)"^(٣)، محققين نموذجا ممتازا لتعايش الأفكار المختلفة تحت قيادة واحدة بدون عداوة ولا بغضاء.

* **تمييز العقدي عن السياسي:** إن من أولويات إعادة صياغة فلسفة سياسية، تجنُّب الانتقاء العقدي بناء على هوى مبتدع، يتغيب تحقيق مصالح ملغاة، لأجل ذلك- في الوقت المعاصر- ينبغي التمييز بين أفعال العباد وكسبهم لها، كما قرر الامام أبو حنيفة وبين الجبر السياسي، الذي ما زالت الأنظمة السياسية العربية ترسخه وتدعمه، مع أن مذهبها العقدي يمنع ذلك ويحضره.

* **أضيف لما تقدم جملة قواعد الكلية نظمها الامام أبو حنيفة، وفصل فروعها فضيلة الدكتور لؤي صافي:** " ذلك أنه "لا بد من اعتماد إطار عقدي عام يشكل القاعدة التي تقوم عليها الوحدة السياسية للأمة، ولأن الغاية الرئيسية من تحديد الإطار العام هو تمكين الجماعة المسلمة من إقامة مجتمع يسمح لأفراده تطبيق مبادئ الشريعة

(١) الدر المختار على الدر المختار: ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢م: ١٥٣/١.

(٢) يقول الدكتور صبحي: (ربما كان هذا الأصل من عوامل التقارب بين المعتزلة وبين الشيعة الزيدية، وربما كان هناك تأثير متبادل بين الفرقتين بهذا الصدد. ومعلوم أن أول مبادئ الزيدية الخروج على الحاكم الظالم أو الفاسق. وترى المعتزلة النهي عن المنكر باللسان واليد والسيوف) مقالات الإسلاميين (٢١١/١) وقد طبقوا هذا المبدأ فكانت لهم يد في مقتل الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بعد أن جهر بالفسق) (في علم الكلام: ١٦٧/١ حاشية) وتندرج ثورة الحارث بن سريح في هذا الإطار.

(٣) الامام زيد: أبو زهرة: ص ٢٤٢.

وأحكامها، وتطوير الحياة الإنسانية وفق مقاصد الوحي وغاياته، فإن محدداته يجب أن تقتصر فقط على الأسس التي يتحقق عبرها وخلالها الانتقال إلى حيز الإسلام، ويتحدد الإطار العام للعقيدة الإسلامية بالأسس الثلاثة التالية:

(١) توحيد الألوهية وتنزيه الله عن الشرك أو النقص، ويتجلى عمليا في مسألة الحاكمية وتحكيمها عند الامام الأعظم.

(٢) الإيمان بالبعث بعد الموت والمسؤولية الكاملة للإنسان أمام الله تعالى يوم القيامة؛ وهذا هو ارجاء أهل السنة الذي تبناه الامام الأعظم، وعليه جمهور أهل السنة.

(٣) الإيمان بختم التنزيل برسالة الإسلام، واعتماد التنزيل الخاتم مصدرا للأحكام الشرعية والمعارف الغيبية.

إن الأسس الثلاثة هذه هي فحوى كلمة التوحيد "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله" التي اعتمدها رسول الله حداً بين المسلم وغير المسلم. وباعتماد إطار العقيدة الإسلامية العام تصبح الخلافات في درجة الالتزام والفهم خلافات نظيرية، يجب حلها بالبحث العلمي والحوار الفكري، وفق مبادئ الإحسان والعدل والتسامح التي يقوم عليها التماسك الداخلي للجماعة.

إن اعتماد إطار عام لتحديد الهوية الإسلامية هو خطوة ضرورية لتحقيق الانسجام بين الفعل السياسي ومقاصد الوحي وأغراضه"^(١).

خاتمة:

عودتنا المصادر الفقهية أن انتشار المذاهب وتوسعها، يرجع لتأييد الحكم لها، لكن هذا القول لا ينطبق على انتشار الحنفية؛ إذ كانت تنتشر وتتوسع أثناء مقاومة الحاكمين لها حتى أصبحت أكبر مذهب إسلامي، ولعل توقف نموها فيما بعد يعود لتبني أفكار لا تمثل تصورات الإمام الأعظم، ومن الحق أن نقول أن الفكر السياسي النقي مدين لزيد بن علي وأبا حنيفة النعمان، بمقاطعة هدايا الحاكمين وبمقاطعة المشاركة في الحكم... في ظل انتفاش شروط التنصيب العادلة، ولعلنا في ختام هذه الورقة نؤكد أن التفكير في

(١) العقيدة والسياسة، ص ٨٢.

جمع العلماء والباحثين في قضية الفلسفة السياسية لأحد أقطاب الفكر والفلسفة السياسية، سيعيد للتاريخ الجبري والخارجي والقدري موقعه من الإستدلال، فما تبثه أقلام علماء السلطة لا يهب للسلطة شرعية، ولعل هذا الهَمّ احتوش الامام أبا حنيفة فدأب على ترسيخه، في الفقه الأكبر أو في العالم والمتعلم، وفي غيرها... أو من خلال سلوكه السياسي التدافعي.

إننا اليوم في أمس الحاجة لإعادة قراءة التراث قراءة جمعية، تتجنب القراءة التجزيئية الداعمة لطرف متغلب، فهي ولاية، ثم بيعة، هذا ما نؤكده، ونعتقد، وليست عقيدة الامر الواقع التي استحدثت بعد انتفاض الخلافة الراشدة، وتبناها العامة والخاصة واقعا مريرا ما زال الناس إلى يومنا هذا ضحايا الجبر السياسي.

إن الامام الأعظم كان أول من سنّ العصيان المدني، وكان أول داعية له، وهي دعوة صريحة لإعادة قراءة الموروث الفقهي السياسي ونشره بين الناس بقصد إحداث التغيير الإيجابي الراشد.

حقيقة تآثر المذهب الزيدي الهادوي بالمذهب الحنفي وتقليده له في الفروع الفقهية

"دراسة مقارنة وتحليل لأصول الاستنباط عند المذهبين"

د. مروان محمد عبد الله مغلس*

الملخص:

إن من المعلوم أن ظنية الدلالة والثبوت لبعض النصوص؛ قد أدى إلى ظهور الاختلاف في استنباط الأحكام العملية، وهو ما أظهر لنا كثيرا من المذاهب الفقهية، وإن من بين هذه المذاهب المذهب الحنفي، وكذا المذهب الزيدي، المنسوب إلى الإمام زيد بن علي، والذي لا زال موجودا حتى اليوم في الجزيرة العربية، شمال اليمن؛ بل والمذهب الرسمي للدولة إلى ما قبل قيام الجمهورية ١٩٦٢م، وقد دخل إليها منذ القرن الثالث الهجري على يد الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، والذي أسس مذهباً زيدياً هناك، سمي بالمذهب الزيدي الهادوي، ومع أن الإمام أبا حنيفة قد تتلمذ على يد الإمام زيد؛ إلا أنه قد اشتهر أن المذهب الزيدي هو حنفي في الفروع الفقهية، ومقلد له، وممن ذكر هذا الشهرستاني، واللكنوي الحنفي، ولهذا فقد أحببت أن يكون موضوع بحثي، حول صحة هذه المقولة، وذلك من خلال دراسة أصول الاستنباط عند المذهب الزيدي الهادوي والحنفي؛ إذ بالأصول تعرف الفروع، فجاء البحث على ثلاثة مباحث، الأول منها في أدلة الأحكام، وفيه توطئة ومطلبان، الأول: الأدلة المتفق عليها، والثاني: الأدلة المختلف فيها، وأما المبحث الثاني، فهو في دلالة الألفاظ، وفيه توطئة وثلاثة مطالب، الأول: اللفظ المعبر فيه وضعه للمعنى، والثاني: اللفظ المعبر فيه ظهور المعنى وخفائه، والثالث: اللفظ المعبر فيه كيفية دلالاته على المعنى، والمبحث الثالث في التعارض، وفيه توطئة ومطلبان، الأول: النسخ، والثاني: الترجيح، وكانت جملة المسائل الجزئية التي تم دراستها (٢٩٢) مسألة، اتفق المذهبان في (٢٢٠) مسألة، واختلفا على (٤٩) مسألة، وما وافق فيه الهادوية أو أكثرهم قول في المذهب الحنفي (٢٢) مسألة، وما قال به بعضهم موافقا للمذهب الحنفي أو قول فيه (١) أي مسألة واحدة فقط، ومن

* كلية الإلهيات جامعة قسطنطينية تركيا.

خلال هذه الدراسة اتضح لي أن المذهب الزيدي الهادي مذهب مستقل بذاته، له أصوله وقواعده الخاصة به، والتي يتم تخريج الفروع عليها، وهذا يعني أنه ليس كما قيل أنه على مذهب أبي حنيفة في الفروع، ولا يعني الاتفاق في مسائل أنه تابع له، لأن القول بهذا هو قول بتقليد جميع المذاهب للمذهب الحنفي، لكثرة المسائل المتفق عليها بينها؛ وهو ما لا يقول به أحد، وما توصلت إليه، هو ما قرره العلامة المَقْبَلِي اليمني (ت ١١٠٨هـ) من أن موافقة الزيدية للحنفية ليست غالبية؛ بل ذلك في بعض أئمتهم، وقد نقل عن الإمام يحيى بن الحسين الزيدي (ت ٤٢٤هـ) أنه كان يرى أن ما لم يوجد للإمام الهادي فيه نص فمذهبه كأبي حنيفة.

Research Summary

It is known that the suspicion of the significance and the confirmation of some texts; has led to the emergence of differences in the development of practical provisions, which has shown us many doctrines of jurisprudence among these doctrines is the **Hanafi** school as well as the doctrine of **Zaidi**, attributed to Imam **Zaid bin Ali** which still exists today in the Arabian Peninsula, the north of Yemen; and the official doctrine of the state until before the establishment of the Republic in 1962, Has entered it since the third century AH by the Imam **Al-Hadi Ila Alhak Yahya bin al-Hussein**, Who founded the doctrine of **Zeidia** there, which had called the **Zaidi Alhadawi** doctrine, and although Imam **Abu Hanafiyah** may be educated by Imam **Zaid** However, it has become known that the **Zaidi** doctrine is **Hanafi** in the branches of jurisprudence, and imitates him, and who mentioned this **Shahristani, Alknawi Hanafi**, So I liked to be a research topic, about the validity of this statement through the study of the Principles of Fiqh in the **Zaidi Al Hadawi** doctrine of the **Hanafi**; as the branches are known by origin the research is based on three parts, the first of which is in the evidence of the rulings, in which there are Introduction and two demands ; the first is the agreed evidence, and the second evidence is different, and the second section, it is in the meaning of words, and has the introduction of three demands the first is the word in which it is considered to be the state of meaning, and the second is the phrase in which the appearance and concealment of meaning is considered, and the third: the word in which it is considered how to signify the meaning, and the third study in the conflict, in which there are introduction and two demands first: the abolition, the

second: the weighting, and the partial issues studied (292) issue, the two doctrines agreed in (220) issue, and differed on (49) issues, (22) are the issues tha **Al Hadawi** had agreed with the **Hanafis** in one of their sayings and there was one issue in which some the **Hadawis** had agreed with one of the sayings of the **Hanafi** doctrine. Through this study, it became clear to me that the **Zaidi Al Hadawi** doctrine is a self-contained doctrine with its own origins and rules which are produced of branches and this means that it is not as it was said that the doctrine of **Abu Hanifa** in the branches the agreement does not mean that he is a follower of him, because this is the view of the imitation of all the doctrines of the **Hanafi** doctrine, because of the many issues agreed between them. This is what no one says, and what I have been achieved that was the decision of the Yemeni scientist **Almuqbli** (1108 AH) that the approval of the **Zaidi** of the **Hanafi** is not predominant; but it was in some of their imams. Imam **Yahya ibn al-Husayn al-Zaydi** (424 AH) said that he saw that if " the imam did not have the text of Imam **Al-Hadi**, his doctrine will be such as **Abu Hanifa** doctrine".

مقدمة:

إن من المعلوم أن ظنية دلالة كثير من الألفاظ والتراكيب اللغوية، وكذا ظنية ثبوت كثير من النصوص؛ قد أدى إلى ظهور الاختلاف في استنباط الأحكام العملية، وهو ما أظهر لنا كثيرا من المذاهب الفقهية، وإن من بين هذه المذاهب المذهب الحنفي، وكذا المذهب الزيدي، المنسوب إلى الإمام زيد بن علي، والذي لا زال موجودا حتى اليوم في الجزيرة العربية، شمال اليمن (الجمهورية اليمنية حاليا)، وقد دخل إليها منذ القرن الثالث الهجري، على يد الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، والذي أسس مذهبا زيديا هناك، سُمي بالمذهب الزيدي الهادي، والذي ظل منذ قرون وإلى اليوم المذهب الرسمي لكثير من القبائل في شمال اليمن؛ بل والمذهب الرسمي للدولة إلى ما قبل قيام الجمهورية ١٩٦٢م^(١)، ومع أن الإمام أبي حنيفة قد تتلمذ على يد الإمام زيد^(٢)؛ إلا أنه قد اُشتهر أن المذهب الزيدي هو حنفي في الفروع الفقهية، ومقلد له، وممن ذكر هذا

١- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١/٧٨-٧٦) إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة (١٤٢٠هـ).

٢- مختصر التحفة الاثني عشرة ص (٨) لمحمود شكري الألوسي، حققه وعلق حاشيته: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية-القاهرة، طبعة (١٣٧٣هـ). والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١/٧٧)

الشهرستاني^(١)، واللكنوي الحنفي^(٢)، وغيرهما؛ بل ذكر المؤرخ اليميني أحمد الجنداري أن الإمام يحيى بن الحسين الزيدي كان يرى أن ما لم يوجد للهادي فيه نص فمذهبه كأبي حنيفة^(٣)، وفي مقابل هذا يذكر العلامة المجتهد المقتبلي اليميني أن موافقة الزيدية للحنفية ليست غالبية؛ بل ذلك في بعض أئمتهم^(٤).

وفي ضوء ما سبق فقد أحببت أن يكون موضوع بحثي في مؤتمرا "الحنفية والماتريدية" والتي تقيمه كلية الإلهيات، في جامعة قسطنطيني، حول حقيقة تأثر المذهب الزيدي الهادي بالمذهب الحنفي، ومما هو معلوم أن الاتفاق أو الاختلاف في المسائل الفقهية مرجعه مدى الاتفاق أو الاختلاف في أصول الاستدلال غالبا، ولهذا تركزت دراستي في هذا البحث عليها، وقد أسميته: (حقيقة تأثر المذهب الزيدي الهادي بالمذهب الحنفي وتقليده له في الفروع الفقهية "دراسة مقارنة وتحليل لأصول الاستنباط عند المذهبيين")، ونظرا لضيق الوقت فقد اعتمدت في دراستي هذه على غالب المسائل المذكورة في أحد متون أصول الفقه للزيدية الهادوية، وهو متن الكافل بنيل السؤل، للعلامة اليميني محمد بن يحيى بن بهران، وشروحه الثلاثة، وهي شرح العلامة أحمد بن لقمان، والعلامة علي الطبري، والدكتور المرتضى المحطوري، إضافة إلى نظم هذا المتن، للعلامة محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، والذي سماه "بغية الأمل"، وكذا شرحه له في كتابه: "إجابة السائل شرح بغية الأمل"، وهو تلخيص لكتاب "الفواصل شرح بغية الأمل" لتلميذه العلامة إسماعيل بن إسحاق، أسأل الله أن أكون قد وفقت في بحثي هذا، وأن ينفع به إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وتكمن أهمية الموضوع في بيان حقيقة التقارب بين المذاهب ومدى التداخل الذي بينها، وهو بدوره يعمق الأخوة بين أبناء الأمة الإسلامية، ويحقق مراد الله في

١- الملل والنحل(١/١٦٢) لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، صححه وعلق عليه: الأستاذ أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الثانية(١٣١٤هـ-١٩٩٢م).

٢- الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ص(١٧٩) لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، حققه وخزج نصوصه وعلق عليه: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة ابن تيمية.

٣- رحيق الأزهار في تراجم رجال شرح الأزهار ص(٤١) لأحمد بن عبد الله الجنداري.

٤- العلم الشامخ في إثبات الحق على الأباء والمشايخ ص(٨) لصالح بن مهدي المقبلي، ويليه الأرواح النوافخ لآثار إثبات الأباء والمشايخ، الطبعة الأولى-مصر(١٣٢٨هـ).

قوله: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) [آل عمران-١٠٣]، ولهذا السبب فقد وقع اختياري على هذا الموضوع. ورغم أهمية هذا الموضوع؛ إلا أنني لم أجد من تطرق إليه بدراسة أصولية محققة مقارنة بين المذهبين؛ وهو ما كان دافعا لي في المضي في هذا البحث، والذي حللت فيه بعض التساؤلات التي قد تتبادر إلى الذهن، والتي منها: هل هناك اتفاق بين المذهبين من جهة أصول الفقه، أم أنه لا مجال للقول بذلك، وهل هذا الاتفاق أو الاختلاف من كل وجه، أم أن هذا الأمر في بعض المسائل لا في جميعها، وإذا كان الأمر كذلك فما هي المسائل التي اتفقوا عليها، وما هي المسائل التي اختلفوا فيها.

وقد سرت في هذا البحث بالمنهج الاستقرائي التحليلي، مراعيًا مع الجودة الأصالة والرجوع إلى المصادر الأصلية، واكتفيت بذكر لفظ "الهادوي" دون ذكر "الزيدي" عند النسبة للمذهب الزيدي الهادوي، والتزمت من حيث الذكر بتقديم المذهب المراد دراسته ومقارنته بالمذهب الحنفي، وهو المذهب الهادوي، ثم بيان مدى موافقته، أو مخالفته للمذهب الحنفي، كما عملت في نهاية كل مبحث خلاصة بعدد المسائل التي قمت بدراستها في ذلك المبحث، وبيان المسائل التي اتفق المذهبان عليها، والمسائل التي اختلفا فيها، وكذا ما وافق قول في المذهب الحنفي سواء من أكثر الهادوية أو بعضهم، كما أتبعْتُ هذا التلخيص رسماً بيانياً، زيادة في التوضيح، وأود أن أشير هنا أنني لم ألتزم بالترجمة للأعلام المذكورين في البحث؛ وذلك خشية التطويل.

وقد قسمت البحث إلى ثلاثة مباحث كالتالي:

المبحث الأول: أدلة الأحكام.

المبحث الثاني: دلالة الألفاظ.

المبحث الثالث: التعارض.

ثم خاتمة أحملت فيها النتائج والتوصيات

المبحث الأول: أدلة الأحكام

الدليل في اصطلاح أهل العلم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهو المدلول، أي الحكم، وبعضهم يفرق بين ما أوصل إلى العلم، وبين ما أوصل إلى الظن، فسمى الأول دليلاً، والثاني أمانة^(١)، والمقصود هنا ما اعتبر كونه مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، دون النظر إلى دلالاته^(٢)، وقد اختلف جميع علماء المسلمين في الأدلة المعتمدة، فمنها ما اتفق عليه جمهورهم، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ومنها ما اختلف فيه الجميع بما في ذلك الجمهور، وهي الاستحسان، وشرع من قبلنا، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، ومذهب الصحابي، والعرف^(٣)، ومن جملة هؤلاء العلماء علماء الهاديوية والحنفية، وسوف نرى في هذا المبحث أوجه الاتفاق والاختلاف بين علماء المذهبين، وعليه فإن هذا المبحث سوف يكون من مطلبين:

المطلب الأول: الأدلة المتفق عليها بين المذهب الهاديوي والمذهب الحنفي

لا خلاف بين المذهب الهاديوي وبين المذهب الحنفي في اعتبار المصادر التي اتفق عليها جمهور العلماء، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، كأدلة للأحكام الشرعية^(٤)، وهذا من حيث الجملة، أما من حيث التفصيل فهناك من المسائل ما اتفقوا عليه، ومنها ما اختلفوا فيه.

^١ - متن الكافل (٥٣/١-٥٢) لمحمد بن يحيى بن محمد بن أحمد بن بهران، ومعه شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل للطبري، صف وتحقيق وإخراج: مكتبة أهل البيت اليمن-صعدة، الطبعة الثانية (١٤٣٦هـ). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٥٣/١-٥٢) لعلي بن صلاح بن علي بن محمد الطبري، صف وتحقيق وإخراج: مكتبة أهل البيت اليمن-صعدة، الطبعة الثانية (١٤٣٦هـ).

^٢ - كشف الأسرار شرح المصنف على المنار (١٣، ١٤/١) لأبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي، مع شرح نور الأنوار على المنار للميهوي، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

^٣ - الوجيز في أصول الفقه ص (١٤٨) للدكتور عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، الطبعة السادسة.

^٤ - متن الكافل (٥٧/١). و متن المنار ص (٩٥) لأبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي، ومعه إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار للدهلوي، تحقيق: د. خالد محمد عبد الواحد حنفي، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الأولى (٢٠٠٥م).

فأما الدليل الأول وهو القرآن الكريم، فقد اتفق المذهبان على تحريم القراءة بالرواية غير المتواترة، وعدم اعتبارها قرآناً يصح التعبد به^(١)، وكذا اتفقا على صحة اعتبارها في العمل كخبر الأحاد^(٢).

وأما الدليل الثاني وهو السنة النبوية، فقد اتفقا على أنها ما نقل عن النبي من قول أو فعل أو تقرير^(٣)، وأن القول أقواها^(٤)، وأن الفعل إذا جاء لبيان قول فإن حكمه حكم المنطوق به^(٥)، وأنه إنما يدل على الإباحة^(٦)، إلا إذا اقترن به ما يدل على القربة والتعبد، فالهادوية على أنه يكون مندوبا إليه، ولا يدل على الوجوب إلا بدليل^(٧)، وأما الحنفية فقد اختلفوا على ثلاثة أقوال: الأول أنه يدل على الندب، والثاني أنه يفيد الإباحة وهو قول مشايخ العراق مثل الكرخي، ومنهم من قال يفيد الوجوب عملا لا اعتقاداً، وهو

١- متن الكافل(٦١/١).

٢- المصدر السابق(٦٢/١). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٦٢/١). وبغية الأمل ص(٧٢،٦٧) لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، مع شرحه إجابة السائل، تحقيق: العلامة حسين بن أحمد السياغي، ود.حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة-بيروت، ومكتبة الجيل الجديد-صنعاء، الطبعة الثانية(١٤٠٨هـ-١٩٨٨م). ومسلم الثبوت(٢٠/٢) لمحج الله بن عبد الشكور البهاري، مع شرحه فواتح الرحموت للكنوي، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى(١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).

٣- متن الكافل(٧٢/١). وفصول البدائع في أصول الشرائع(٢٢٣/٢) لشمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى(١٤٢٧-٢٠٠٦هـ). وخلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص(١٢٠) لزين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي، تحقيق: د.زهير بن ناصر الناصر، دار ابن كثير-دمشق، بيروت، دار الكلم الطيب-بيروت، الطبعة الأولى(١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

٤- متن الكافل(٧٣/١). وفصول البدائع في أصول الشرائع(٢٢٩/٢).

٥- متن الكافل(٧٨-٧٧/١). وميزان الأصول في نتائج العقول ص(٤٥٦) لعلاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، حققه وعلق عليه وينشره لأول مرة: د.محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى(١٤٠٤هـ-١٩٨٤).

٦- متن الكافل(٧٨-٧٧/١). ومسلم الثبوت(٢٢٤/٢).

٧- متن الكافل(٧٨-٧٧/١).

قول مشايخ سمرقند، وذهب الجصاص إلى أنه يفيد الوجوب اعتقاداً وعملاً^(١)، وأما التقرير فقد اتفقا على أنه إنما يدل على مشروعيته وجوازه فقط^(٢).

وأما أنواع السنة من حيث الثبوت فقد اختلف تقسيم الهادوية عن الحنفية فقد وافق الهادوية الجمهور في أنها تنقسم إلى متواتر وآحاد^(٣)، فالأول يفيد العلم^(٤)، والآخر يفيد الظن^(٥)، وقد يفيد بعضها العلم بقرينة عندهم^(٦)، بينما ذهب الحنفية إلى أن القسمة مُثلثة^(٧)، وهي متواتر وهو ما يفيد القطع، وآحاد وهو يفيد الظن عندهم يقيناً، ومشهور وهو ما كان في أصله من جهة الصحابة آحاد ثم تواتر في القرن الثاني والثالث، وهو يفيد عندهم الطمأنينة^(٨).

وقد اتفقا على العمل بخبر الآحاد في الفروع الفقهية، وهو قولهم: إنه يوجب العمل^(٩)، إلا أنه مطلقاً عند الهادوية، في الحد والقصاص والمقدار^(١٠)، بينما الحنفية اختلفوا في قبوله في الحدود، فمنهم من قبله كأبي يوسف والجصاص، والأكثر منهم الكرخي على عدم قبوله؛ لما ثبت من درأ الحدود بالشبهات^(١١). وأما في الأصول سواء أصول الدين، أو أصول الفقه، أو أصول الشريعة، فالهادوية على عدم الأخذ بخبر

١- ميزان الأصول في نتائج العقول ص(٤٥٨-٤٥٧). وفصول البدائع في أصول الشرائع(٢/٢٢٤).

والتحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية(٣/١٢١-١٢٠) لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود الشهير بابن همام الدين الأسكندري الحنفي، مع شرحه تيسير التحرير. ومسلم الثبوت(٢/٢٢٨-٢٢٤).

٢- متن الكافل(١/٧٩). وميزان الأصول في نتائج العقول ص(٤٦١).

٣- متن الكافل(١/٨٢).

٤- المصدر السابق(١/٨٤).

٥- المصدر السابق(١/٨٨). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١/٨٧).

٦- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١/٨٢).

٧- أصول البزدوي- كنز الوصول إلى معرفة الأصول- ص(١٥٢) لعلي بن محمد البزدوي الحنفي، مطبعة جاويد بريس- كراتشي.

٨- أصول البزدوي ص(١٥٢). وخلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص(١٢٢-١٢١).

٩- متن الكافل(١/٨٨). وأصول البزدوي ص(١٥٢).

١٠- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١/٨٨).

١١- مسلم الثبوت(٢/١٧٦).

الآحاد^(١)، الخالي عن قرائن العلم فيه، لأنه يجب فيها العلم، وهو يفيد الظن^(٢)، وهو مخالف لما ذهب إليه الحنفية، الذين قالوا بقبوله في الأمور العقدية؛ فإنه وكما قال البزدوي: "فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل بالبدن"^(٣)، ولأن الاعتقاد قد يكون بغير العلم كاعتقاد المقلد^(٤).

وينقسم خبر الآحاد إلى مسند ومرسل^(٥)، فالمسند هو ما اتصل سنده من راويه إلى النبي-صلى الله عليه وسلم-، فإذا سقط من سنده راو في أي موضع منه فهو مرسل عند أئمة الهادوية^(٦)، وهو كذلك عند الحنفية^(٧)، وهو أعم من المرسل عند المحدثين، فهو يشمل كل أنواع الانقطاع، سواء من جهة أصل السند، أو راويه، أو وسطه، وسواء كان الساقط راو واحد، أو اثنان^(٨)، وهو حجة عند المذهبيين^(٩).

وأما شروط قبول خبر الآحاد، فإما أن تكون من جهة الراوي، أو من جهة مدلول الرواية^(١٠)، أما من جهة الراوي^(١١)، فهي محل اتفاق بين المذهبيين، وهي العدالة^(١٢)، والضبط^(١٣).

١- متن الكافل(٩٢/١).

٢- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٩٢/١).

٣- أصول البزدوي ص(١٥٨).

٤- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي(٥٤٨/٢) لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة(١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

٥- متن الكافل(٨٧/١). والمغني في أصول الفقه ص(١٨٩) للإمام جلال الدين أبي محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي، تحقيق: د.محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-مكة المكرمة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى(١٤٠٣هـ).

٦- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٨٧/١).

٧- كشف الأسرار عن أصول البزدوي(٣-٤/٣). وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت(١٧٩/٢) لعبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى(١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).

٨- كشف الأسرار عن أصول البزدوي(٣/٣). وفواتح الرحموت(٢١٦/٢).

٩- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٨٧/١). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي(٤/٣).

١٠- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٩٦/١).

١١- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤول ص(٩٦) لأحمد بن محمد لقمان، تحقيق: د.المرتضى بن زيد المَحَطُّوري الحَسَنِي، مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة

وأما من جهة الرواية فقد اتفق بعض الهادوية مع الحنفية، في عدم قبول فيما تعم به البلوى^(٣)، والأكثر من الهادوية على قبوله^(٤). وأما ما خالف القياس الظني وأمكن الجمع بأي وجه من الوجوه، فلا خلاف في قبوله سواء عند الهادوية^(٥)، أو الحنفية، وأما إذا لم يمكن الجمع؛ فجمهور الهادوية على تقديم الخبر على القياس^(٦). وأما الحنفية فذهب بعضهم إلى أنه موضع اجتهاد، فما غلب على ظن المجتهد اتبعه؛ ولهذا اشترطوا فقهاء الراوي؛ وإلا فمردود، منهم عيسى بن أبان^(٧)، والإمام أبي زيد^(٨)، والبزدوي^(٩)، وأما الأكثر فعلى قبوله مطلقاً، وممن قال بهذا الإمام أبي حنيفة^(١٠)، الشيخ أبو الحسن الكرخي^(١١)، والإمام محب الله بن عبد الشكور البهاري^(١٢).

الثانية (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١/٩٥). وإجابة السائل شرح بغية الأمل ص (١١٠) لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق: العلامة حسين بن أحمد السياغي، ود.حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة-بيروت، ومكتبة الجيل الجديد-صنعاء، الطبعة الثانية (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

١- متن الكافل (١/٩٦). ونهاية الوصول إلى علم الأصول-المعروف ببديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والاحكام (٣٥٥) لأحمد بن علي ابن تغلب بن الساعاتي، دراسة وتحقيق: د.سعد بن غرير بن مهدي السلمي، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، طبعة (١٤١٨هـ).

٢- متن الكافل (١/٩٩). ومسلم الثبوت (٢/١٧٦).

٣- إجابة السائل شرح بغية الأمل ص (١٠٩). ومسلم الثبوت (٢/١٥٨-١٥٧).

٤- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٩٦). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١/٩٥). وإجابة السائل شرح بغية الأمل ص (١٠٩).

٥- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١/١٠٦).

٦- متن الكافل (١/١٠٦). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١/١٠٦). وإجابة السائل شرح بغية الأمل ص (١٢١).

٧- كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٢/٥٥١). وفواتح الرحموت (٢/١٧٩).

٨- فواتح الرحموت (٢/١٧٩).

٩- أصول البزدوي ص (١٥٩).

١٠- إجابة السائل شرح بغية الأمل ص (١٠٩). ومسلم الثبوت (٢/٢٢٠).

١١- كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٢/٥٥١). وفواتح الرحموت (٢/١٧٩).

١٢- متن الكافل (١/١٠٠، ١٠٨). ومسلم الثبوت (٢/١٧٩). وفواتح الرحموت (٢/١٧٩).

واتفق المذهب الهادوي مع المذهب الحنفي على جواز رواية الحديث بالمعنى للعارف بمعاني الألفاظ، فيما لم نتعبد بلفظه كالأذان^(١)، وخالف في هذا أبو بكر الرازي من الحنفية^(٢).

والدليل الثالث: وهو الإجماع، فقد اتفق أئمة الهادوية مع الحنفية على عدم اشتراط انقراض العصر^(٣)، ولا عدم سبقه بخلاف^(٤)، فأكثر الحنفية على عدم اشتراطه^(٥)، وأنه لا بد للإجماع من مستند^(٦)، قال بهذا أئمة الهادوية^(٧)، وهو المختار عند الحنفية^(٨)، ولو كان ظنيا^(٩)، واتفقوا كذلك على أنه لا يصح نقضه بإجماع بعده^(١٠)، وأنه لا ينعقد ولا يكون حجة بالشيخين أبي بكر وعمر، ولا بالخلفاء الأربعة^(١١)، خلافا لأبي خازم الحنفي^(١٢)؛ إلا أن بعض الهادوية خالفوا في ذلك فقالوا بحجية قول الإمام علي^(١٣)، واتفقوا كذلك على عدم اعتبار إجماع أهل المدينة وخدمهم^(١٤). وفارق الهادوية الحنفية في حجة إجماع أهل البيت؛ إذ قالوا بحجيته^(١٥)، خلافا للحنفية^(١٦)، وليس المقصود

- ١- متن الكافل (١١١/١). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١١٠/١). وميزان الأصول في نتائج العقول ص (٤٤٣-٤٤٠). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (٨٣/٣).
- ٢- كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٨٣/٣).
- ٣- متن الكافل (١٤٠/١). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٤٠/١). وميزان الأصول في نتائج العقول ص (٥٠٠). ومسلم الثبوت (٢٧٤/٢).
- ٤- متن الكافل (١٤١/١).
- ٥- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٥٠٧). وفواتح الرحموت (٢٧٦/٢).
- ٦- متن الكافل (١٤٢/١).
- ٧- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٤٢/١).
- ٨- مسلم الثبوت (٢٨٩/٢).
- ٩- متن الكافل (١٤٣/١). ومسلم الثبوت (٢٩٠/٢).
- ١٠- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٤٥/١). والتحرير (٢٠٧/٣).
- ١١- متن الكافل (١٤٦/١). ونهاية الوصول إلى علم الأصول (٢٩٥).
- ١٢- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٢٩٥).
- ١٣- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٤٧/١).
- ١٤- متن الكافل (١٥٠/١). ومسلم الثبوت (٢٨٢/٢).
- ١٥- متن الكافل (١٥١/١). وإجابة السائل شرح بغية الأمل ص (١٥٤).
- ١٦- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٢٩٢). ومسلم الثبوت (٢٧٨/٢).

بأهل البيت عندهم أزواجه صلى الله عليه وسلم^(١)، وأما مسألة جواز إحداث قول ثالث، بعد الإجماع على قولين في عصر من العصور، فقد أجازها الهادوية بشرط عدم رفعه للقولين السابقين^(٢)، وذهب الحنفية إلى عدم جوازه، وخص بعضهم عدم الجواز بالصحابة، وجوزه فيمن بعدهم^(٣)، وجوزه بعضهم مطلقا، سواء كان الاتفاق على قولين في الصحابة أو غيرهم، وسواء رفع قولاً مجمع عليه أو لا^(٤)، واتفقوا على جوازه في الدليل والتأويل ما لم ينص الأولون على بطلانه^(٥)، وعند الهادوية ما لم يرفع مقتضى قولهم من الحكم^(٦)، والتعليل^(٧).

وأما الإجماع السكوتي فهو حجة عند المذهبيين، إلا أنه حجة ظنية عند الهادوية^(٨)، وقطعية عند أكثر الحنفية، خلافاً لأبي الحسن الكرخي من الحنفية؛ إذ دلالاته عنده ظنية^(٩)، وكذلك الإجماع القولي الصريح، فإنه إذا نقل آحاد فإنه يفيد الظن لا القطع، عند الهادوية^(١٠)، وكذا عند أكثر الحنفية^(١١)، وأما المنقول إلينا بطريق التواتر فإنه حجة قطعية، عند المذهبيين^(١٢)، وإن كانوا قد اختلفوا في حكم منكره فذهب أكثر الحنفية إلى تكفيره^(١٣)، والهادوية على أنه فاسق^(١٤).

١- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٥٢/١).

٢- متن الكافل (١٥٨/١-١٥٧).

٣- كشف الأسرار عن أصول البردوي (٣/٣٤٧). والتحرير (٣/٢٥٠). ومسلم الثبوت (٢/٢٨٦).

٤- تيسير التحرير على كتاب التحرير لابن همام (٣/٢٥١) لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، توزيع دار الباز-مكة المكرمة.

٥- متن الكافل (١٥٩/١). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٥٩/١). ونهاية الوصول إلى علم الأصول (٣١١). والتحرير (٣/٢٥٤-٢٥٣). وتيسير التحرير (٣/٢٥١). ومسلم الثبوت (٢/٢٨٨).

٦- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٥٩/١).

٧- متن الكافل (١٥٩/١).

٨- المصدر السابق (١/١٦١).

٩- مسلم الثبوت (٢/٢٨٣).

١٠- متن الكافل (١/١٦١).

١١- مسلم الثبوت (٢/٢٩٣-٢٩٢).

١٢- متن الكافل (١/١٦٢). ومسلم الثبوت (٢/٢٩٤-٢٩٢). وفواتح الرحموت (٢/٢٩٤).

١٣- مسلم الثبوت (٢/٢٩٤).

١٤- متن الكافل (١/١٦٢).

وأما الدليل الرابع وهو القياس^(١)، وهو لا يجري إلا في الأحكام التي هي معقولة المعنى اتفاقاً^(٢)، وقد اتفقا على أنه ينقسم من حيث القطعية والظنية إلى قسمين، إلى جلي، وهو ما لا خلاف فيه بين العلماء، سواء في ثبوت العلة في الأصل، أو تحققها في الفرع، وإلى خفي وهو ما اختلفت فيه أنظار العلماء وتباينت آراؤهم فيه؛ فكانت دلالاته ظنية^(٣)، وأما تقسيم القياس باعتبار المعنى الجامع، فالهادوية يقسمونه إلى قسمين، وهما: قياس علة، وقياس دلالة^(٤)، وكذا قسموا القياس باعتبار المشاركة في العلة إلى قياس طرد، وقياس عكس^(٥)، وأما الحنفية فيرون أن قياس الدلالة، وقياس العكس لا يدخلان في حد القياس، ولا يطلق عليهما لفظ القياس إلا مجازاً^(٦).

ولا خلاف بين المذهبين على أن للقياس أربعة أركان، وهي الأصل وحكمه والفرع والعلة الجامعة بينهما^(٧)، واتفقا على شروط كل من حكم الأصل^(٨)، والفرع^(٩).
وأما مسالك العلة الصحيحة عند الهادوية على المختار: فهي الإجماع، والنص، والسبر

والتقسيم، والمناسبة^(١٠)، وأما الفاسدة فهي الشبه^(١١)، وأما الحنفية فالطرق الصحيحة

١- أصول البزدوي ص(٢٤٩-٢٤٨).

٢- متن الكافل(١/١٧٥). وأصول البزدوي ص(٢٥٤-٢٥٣).

٣- متن الكافل(١/١٦٧-١٦٨). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١/١٦٧-١٦٨). وميزان الأصول في نتائج العقول ص(٥٧٣).

٤- متن الكافل(١/١٦٨).

٥- المصدر السابق(١/١٧٠). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١/١٧٠).

٦- نهاية الوصول إلى علم الأصول ص(٥٧٩-٥٧٨). والتحرير(٣/٢٦٥-٢٦٤). وتيسير التحرير(٣/٢٦٤-٢٦٥). ومسلم الثبوت(٢/٢٩٨-٢٩٧). وفواتح الرحموت(٢/٢٩٧-٢٩٨).

٧- متن الكافل(١/١٧٨-١٧٦). ونهاية الوصول إلى علم الأصول ص(٥٨٠). وفصول البدائع في أصول الشرائع(٢/٣٣٥).

٨- متن الكافل(١/١٧٩-١٧٨، ١٨٥). ونهاية الوصول إلى علم الأصول ص(٥٨٥-٥٨١).

٩- متن الكافل(١/١٨٣-١٨١). ونهاية الوصول إلى علم الأصول ص(٥٨٥-٥٨٤) و ص(٦٠٩-٦٠٦).

١٠- متن الكافل(١/٢٠٣-١٩٤).

١١- المصدر السابق(١/٢١٨).

عندهم ثلاثة^(١)، فهم لا يقولون بالسبر والتقسيم لأنه راجع إلى الثلاثة الأخرى^(٢)، والشبه والدوران عندهم من الطرق الفاسدة^(٣).

والمناسب عند الهادوية: وصف ظاهر منضبط، يقضي العقل بأنه الباعث على الحكم. وهو أربعة أقسام: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل^(٤)، وأما المناسب عند الحنفية فثلاثة أقسام وهو مؤثر وملائم ومرسل، وأما الغريب فلا اعتبار له عندهم^(٥)، والمرسل عند الهادوية ثلاثة أقسام كذلك وهي: ملائم، وغريب، وهو ما يسمى بالمصلحة المرسل، وملغي^(٦). وهو نفس تقسيم الحنفية إلا أن جمهورهم على اعتبار الملائم، دون الغريب فهو مردود عندهم^(٧).

وكذا اتفق المذهبان على دليلين مما اختلف فيه جميع العلماء، وهما الاستحسان^(٨)، وشرع من قبلنا^(٩)، وبهذا يكون عدد الأدلة المتفق عليها بين المذهبين من حيث الجملة ستة.

المطلب الثاني: الأدلة المختلف فيها بين المذهب الهادوي والمذهب الحنفي

اختلف المذهب الهادوي مع المذهب الحنفي في جملة من الأدلة، وهي محل خلاف كذلك بين جميع علماء المسلمين، وهي الاستصحاب، والمصلحة المرسل، ومذهب الصحابي، وكذا العرف، وما هو غير معتبر عند الحنفية، يطلقون عليه بالاستدلالات الفاسدة، في مقابل الاستدلالات الصحيحة^(١٠).

١- فصول البدائع في أصول الشرائع (٣٤٥/٢-٣٤٥٠).

٢- المصدر السابق (٣٤٥/٢-٣٤٤).

٣- المصدر السابق (٣٥٥/٢-٣٥٤).

٤- متن الكافل (٢٠٧/١).

٥- نهاية الوصول إلى علم الأصول ص (٦٣٣-٦٣٢).

٦- متن الكافل (٢١٠/١).

٧- مسلم الثبوت (٣١٦/٢-٣١٥).

٨- متن الكافل (٢٦٧/١). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢٦٨/١). وأصول البزدوي ص (٢٧٦).

وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (٤/٤). وفصول البدائع في أصول الشرائع (٣٧٥/٢) و (٤٣٩/٢).

٩- متن الكافل (٢٦٤/١). وأصول البزدوي ص (٢٣٢). وفصول البدائع في أصول الشرائع (٤٣٤/٢).

٤٣٦. ونهاية الوصول إلى علم الأصول (٦٧٣). ومتن المنار ص (٣٦٩-٣٦٨).

١٠- فصول البدائع في أصول الشرائع (٤٤١/٢).

فأما الاستصحاب فقد اختلفت الروايات عن أئمة الهادوية، فالأولى منها أنه ليس بحجة، وهو قول المهدي، ونقله عن أهل المذهب، والثانية أنه حجة، وهو ما نقله صاحب الفصول عن جمهور أئمتهم^(١)، وأما الحنفية فأكثرهم على عدم اعتباره مطلقاً، وذهب أبو منصور وجماعة من مشايخ سمرقند إلى اعتباره مطلقاً، وهو اختيار صاحب الميزان، وذهب أكثر المتأخرين من الحنفية، مثل القاضي الإمام أبي زيد، والشيخين، وصدر الإسلام أبي اليسر، ومتابعيهم إلى أنه ليس بحجة إلا في كونه دافع لاستحقاق الغير لا مثبت لحكم شرعي^(٢).

وأما المصلحة المرسلة فالذي عليه أئمة الهادوية هو اعتبارها^(٣)، وهي غير معتبرة عند الحنفية^(٤).

وأما قول الصحابي فيما يدرك بالقياس^(٥)، فأكثر الهادوية على عدم اعتباره دليلاً^(٦)، وأما الحنفية فمنهم من اعتبره، وهم متأخرو الحنفية^(٧)، ورده آخرون كالكرخي وابن الساعاتي^(٨).

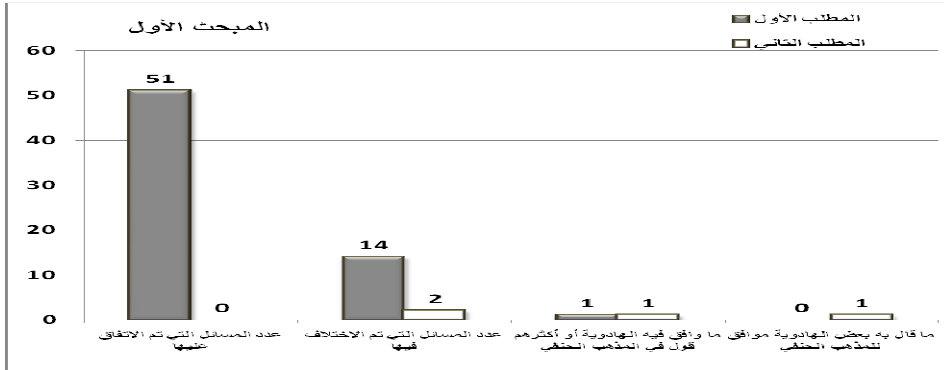
وأما العرف العملي فإنه ليس بحجة عند الهادوية^(٩)، وهو حجة عند الحنفية^(١٠)، ولا خلاف في اعتبار العرف القولي^(١١).

خلاصة المبحث

- ١- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢٦٣/١).
- ٢- كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٥٤٦/٣-٥٤٥).
- ٣- متن الكافل (٢١٥/١). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢١٥/١).
- ٤- التحرير (١٧١/٤).
- ٥- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢٧١/١). ونهاية الوصول إلى علم الأصول (٦٧٣).
- ٦- متن الكافل (٢٦٩/١).
- ٧- أصول البزدوي ص (٢٣٤). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (٣٢٣/٣). ومتن المنار ص (٣٦٩-٣٧٠). وفصول البدائع في أصول الشرائع (٤٣٦/٢).
- ٨- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٦٧٣).
- ٩- متن الكافل (١٣٤/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٣٥-١٣٤). وإجابة السائل شرح بغية الأمل ص (٣٣٦-٣٣٥).
- ١٠- مسلم الثبوت (٣٥٨/١).
- ١١- إجابة السائل شرح بغية الأمل ص (٣٣٦-٣٣٥). ومسلم الثبوت (٣٥٨/١).

ومن خلال هذا العرض للمبحث الأول، وهو أدلة الأحكام، نجد أن هناك مسائل اتفق المذهبان عليها، ومسائل اختلفا فيها، وهو ما تم تلخيصه في الجدول التالي:

إجمالي المسائل	المطلب الثاني	المطلب الأول	عرض للمبحث الأول
٥١	٠	٥١	عدد المسائل التي تم الاتفاق عليها
١٦	٢	١٤	عدد المسائل التي تم الاختلاف فيها
٢	١	١	ما وافق فيه الهاديون أو أكثرهم قول في المذهب الحنفي
١	١	٠	ما قال به بعض الهاديون موافق للمذهب الحنفي
٧٠	٦	٦٤	إجمالي المسائل التي تم البحث فيها



المبحث الثاني: دلالة الألفاظ

إن من المعلوم أن جُل الأحكام ما يتوقف معرفتها على فهم ما تدل عليه ألفاظ ونصوص الكتاب، والسنة، وكذا الإجماع^(١)، والدلالة^(٢) هي المعنى الذي يفهم من

^١ - نهاية الوصول إلى علم الأصول (٣١٦).

^٢ - الدلالة مصدر دل يقال: دلَّ على الطريق يدُّه دلالة ودلولة ودلولة والفتح أعلى أي سده إليه. لسان العرب (٢٤٧/١١) لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر-بيروت الطبعة الأولى.

الشيء بالقياس إلى غيره، فيفهم منه فهم آخر بطريق اللزوم^(١)، أي أن الألفاظ مرشدة إلى المعنى، وكما قيل أن الألفاظ قوالب المعاني، وقد استطاع علماء الأصول من خلال استقراء اللغة، بلورة مجموعة من القواعد الأصولية اللغوية، والتي يستعين بها الناظر في الشريعة، وهو المجتهد، في فهم نصوصها، واستنباط الأحكام الواردة فيها، وهي أقسام للنظم والمعنى، أي للعبارة ومدلولها، وقد اختلف العلماء في تقسيمها، فمنهم من جعلها أربعة أقسام، ومنهم من حصرها في ثلاثة، وجعل ما اعتبر فيه استعمال اللفظ في المعنى، داخل في القسم الذي اعتبر فيه وضوح المعنى وخفائه^(٢). وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام هو ما يناسب التناسق في عدد المطالب بين المباحث؛ وعليه فإن هذا المبحث يشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اللفظ المعبر فيه وضعه للمعنى

إن اللفظ المفرد إما أن يوضع لمعنى واحد أو أكثر، وهذا المعنى الواحد إما أن يوضع لفرد أو متعدد، فأما المعنى الواحد إن كان لفرد واحد فهو الخاص، وإن كان لعدد من الأفراد مستغرق لهم فهو العام، وأما إن كان قد وضع لمعان كثيرة، لأوضاع متعددة فهو المشترك^(٣)، وأنا هنا سوف أعرض لأهم المسائل المتعلقة بالخاص، والعام، وعلى هذا سيضم المطلب مسألتين.

١ - التقرير والتحبير في علم الأصول (١/١٣٠) لابن أمير الحاج، دار الفكر- بيروت (١٤١٧هـ- ١٩٩٦م).

٢- أصول البزدوي (١/٦-٥). والكافي شرح البزدوي (١/١٩٩) لحسام الدين حسين بن علي بن حجاج السنغاني، دارسة وتحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١/٤٣). والتوضيح في حل غوامض التنقيح (١/٥٥-٥٢) لعبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية- بيروت (١٤١٦هـ-١٩٩٦م). وشرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح (١/٥٤) لسعد الدين مسعود بن عمر التفنازاني، ضبطه، وخرج آياته وأحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية- بيروت/لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ-١٩٩٦م).

٣- شرح التلويح على التوضيح (١/٥٣-٥٢)، البحر المحيط في أصول الفقه (١/٤٣٧-٤٣٦) لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية-لبنان/ بيروت، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م). وإرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول ص (٤٣-٤٢) لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ-١٩٩٢م).

المسألة الأولى: العام.

أما العام فقد اختلفوا في تعريفه من حيث اعتبار الاستيعاب أو الاجتماع^(١)، فذهب الهادوية على أنه استيعاب، واستغراق^(٢)؛ بينما عرفه الحنفية على أنه اجتماع^(٣). وأما من حيث الدلالة، فقد اختلفوا في دلالة على أفراد، قبل التخصيص، والمراد به هنا العام المخصوص، فأثمة الهادوية على أن دلالة ظنية^(٤)، وأكثر الحنفية على أن دلالة قطعية^(٥)، وذهب آخرون منهم مشايخ سمرقند إلى أنها ظنية^(٦)، وأما العام الذي يراد به الخصوص، أو الباقي على عموم، فلا خلاف في أن دلالتها قطعية^(٧).

وقد اتفق المذهبان على أن للعموم صيغة^(٨)، وألفاظه عند الهادوية هي: كل، وجميع، وأسماء الاستفهام، والشرط، والنكرة المنفية، والجمع المضاف الموصوف الجنسي، والمعرف بلام الجنس مفردا أو جمعا^(٩)، وهي كذلك عند الحنفية^(١٠). وأما الجموع المنكرة، فالهادوية على عدم اعتبارها^(١١)، واختلف الحنفية فيها، فاعتبرها بعضهم أنها

١- فواتح الرحموت (١/٢٣٩ و ٢٥٦).

٢- متن الكافل (٢/٩٣-٩٢).

٣- أصول الشاشي (١٧/١) لأحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي أبو علي، دار الكتاب العربي - بيروت، طبعة (١٤٠٢هـ). وأصول البزدوي ص (٧). وتقويم الأدلة ص (٩٤) لأبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، قدم له وحققه: الشيخ خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية - بيروت/لبنان، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م). وأصول السرخسي (١/١٢٥) لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار المعرفة - بيروت. وميزان الأصول ص (٢٥٧).

٤- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢/١٢٧-١٢٦).

٥- الفصول في الأصول (١/١٠١) لأحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ). وأصول البزدوي ص (٥٩). وأصول السرخسي (١/١٣٢). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١/٤٤٥-٤٤٤). والتوضيح في حل غوامض التنقيح (١/٦٨).

٦- كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١/٤٤٤)، والتقريب والتحبير (١/٣٠٠).

٧- التوضيح في حل غوامض التنقيح (١/٦٩).

٨- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢/٩٨-٩٨). ونهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٤٢).

٩- متن الكافل (٢/٩٨-٩٥).

١٠- خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص (٧٤).

١١- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٣٢٨). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢/٩٦).

من ألفاظ العموم^(١)، كفخر الإسلام^(٢)، وقال صاحب الفصول عند المتأخرين من مشايخنا^(٣)، والبعض الآخر منهم لم يعتبرها^(٤)، وقد قيل أن الخلاف لفظي^(٥).
والتخصيص عند الهادوية: إخراج بعض ما تناوله العام^(٦)، وهو كذلك عند الحنفية، إلا أن الكرخي ومشايخ العراق وعامة المتأخرين من الحنفية، يشترطون في المخصص الاستقلال، وعدم التراخي^(٧)، ولهذا يُسمّون ما أخرج بعض ما تناوله العام، وكان متصلاً قصر العام على بعض أفرادها، وما جاء متراخياً عنه فإنه يكون نسخاً لا تخصيصاً، وفي كلا الحالتين فإن ما بقي من العام يبقى على دلالة كما لو كان عاماً، وهو قطعي الدلالة، وأما إذا استوفى شرطاً للتخصيص فإن دلالة العام تكون ظنية عندهم^(٨)، وبعض الحنفية على عدم اشتراط التراخي في التخصيص، وذلك كمشايخ سمرقند والقاضي أبو زيد^(٩)، والهادوية يستوي عندهم الأمر، فلا يفرقون بين متصل ومنفصل من المخصصات^(١٠).
واتفق أكثر الهادوية مع الحنفية، على أن المتكلم بالعموم يدخل في عموم خطابه^(١١)، واتفقوا كذلك على أن مجيء العام للمدح والذم لا يبطل عمومته^(١٢).

١- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٤٢). والتحرير (٢٠٥/١)،

٢- مسلم الثبوت (٢٥٦/١). وتيسير التحرير (٢٠٥/١).

٣- فصول البدائع في أصول الشرائع (٦٧/٢).

٤- التحرير (٢٠٥/١). ومسلم الثبوت (٢٥٦/١).

٥- مسلم الثبوت (٢٥٦/١).

٦- متن الكافل (٩٤/٢).

٧ - أصول البزدوي ص (٢٠٩). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١٦٦/٣). والتوضيح في حل

غوامض التنقيح (٧٣-٧٤/١).

٨ - أصول البزدوي ص (٢١١). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١٦٧/٣). وشرح التلويح على

التوضيح (٤٣-٤٢).

٩ - تيسير التحرير (١٧٣/٣).

١٠- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٣٦٣). وشفاء غليل السائل عما تحمله

الكافل (١٣٧/٢).

١١- متن الكافل (٩٩/٢). والكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٣٣٠). وشفاء غليل

السائل عما تحمله الكافل (٩٩/٢). ونهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٧٨). وفصول البدائع في

أصول الشرائع (٩٠/٢). والتحرير (٢٥٦/١).

١٢- متن الكافل (١٠٠/٢). ونهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٨٠). والتحرير (٢٥٧/١).

وأما العمل بالعام قبل البحث عن مخصص، فإنه يحرم على المستدل عند الهادوية^(١)، وهو خلاف ما يتخرج عليه مذهب الحنفية، القائلون بقطعية العام^(٢)، وقد نقل السرخسي تقديم أبي حنيفة العام على الخاص في بعض المسائل^(٣)، والقول بالاعتقاد والعمل هو ما اختاره السرخسي^(٤).

وما عليه أكثر الهادوية أن نحو: يا أيها الناس، لا يدخل فيه من سيوجد إلا بدليل آخر^(٥)، وذهب المنصور بالله القاسم بن محمد، على أنه يعم الحاضرين، ومن بعدهم^(٦)، وما عليه أكثر الحنفية، أنه لا يعم، خلافاً للبعض منهم، كأبي اليسر^(٧).

وأما دخول النساء في عموم يا أيها الذين آمنوا، وهو ما اتصل به واو الجماعة، ونحو جمع المذكر السالم، مما يغلب فيه الرجال على النساء، كلفظ المسلمين، وأنه لا يكون إلا بنقل الشرع أو التغليب، لا من حيث الوضع، فهو مذهب أكثر الهادوية^(٨)، واختلف الحنفية على قولين، الأول منهما ما قال به أكثر الهادوية^(٩)، وذهب البعض الآخر إلى القول بدخولهن في اللفظ وضعاً، ونقله ابن الساعاتي عن أكثر الحنفية^(١٠).

وأن الحكم إذا ورد تارة عاماً، وتارة أخرى لبعض أفراد هذا العام فإنه لا يخص به، ولا تنافي بينهما، وكذا إذا كان الحكم عاماً، وعاد الضمير بحكم آخر إلى بعض أفراد العام؛ فلا يخص به عند الهادوية^(١١)، وأكثر الحنفية على أنه تخصيص^(١٢).

والمخصص: متصل ومنفصل، فالمتصل عند الهادوية: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض^(١)، وهو كذلك عند الحنفية^(٢)، وبعضهم لم يدخل بدل البعض

١- متن الكافل (١٠٢/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٠٢/٢).

٢- التقرير والتحبير (٢٦٨/١).

٣- أصول السرخسي (١٣٣/١).

٤- المصدر السابق (١٣٥/١).

٥- متن الكافل (١٠٥-١٠٤/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٠٤/٢).

٦- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٠٤/٢).

٧- التحرير (٢٥٦-٢٥٥/١).

٨- متن الكافل (١٠٧-١٠٥/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٠٥/٢).

٩- التحرير (٢٣١/١). ومسلم الثبوت (٢٦٢/١). وفواتح الرحموت (٢٦٢/١).

١٠- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٧٤-٤٧٣).

١١- متن الكافل (١٠٨-١٠٧/٢).

١٢- التحرير (٣٢٠/١).

فيها^(٣)، ومن اشترط من الحنفية الاستقلال في المخصص أطلق عليه مصطلح بيان تغيير أو تفسير أو تقرير، لا تخصيصاً^(٤)، وهم الأكثر^(٥).

والمختار عند الهادوية: أنه لا يصح تراخي الاستثناء إلا قدر تنفس أو بلع ريق^(٦)، وهو كذلك عند الحنفية^(٧). وعند أئمة الهادوية يصح استثناء المساوي، والأكثر^(٨)، وهو موافق لما ذهب إليه الحنفية^(٩). وكذلك عند أئمة الهادوية أنه بعد الجمل المتعاطفة، يعود الاستثناء إلى جميعها إلا لقريظة^(١٠)، وهو مخالف لما ذهب إليه الحنفية؛ إذ قالوا بعوده على أقرب مذكور وهو الأخير^(١١).

وأما المنفصل: فهو عند الهادوية الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والعقل، والمفهوم سواء مفهوم الموافقة، أو المخالفة^(١٢)، والحنفية على اعتبار الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، أيضاً^(١٣)، وأما القياس فقد اختلف فيه الحنفية على أقوال، فمنهم من اعتبره بشرط مخصوص، كمشايخ العراق وغيرهم، ومنهم من لم يعتبره مطلقاً، ولو مع الاحتمال في العام، وهو ما صححه السمرقندي عن مشايخ سمرقند^(١٤)، وعليه يتخرج

١- متن الكافل (١١٣/٢-١١٠).

٢- فصول البدائع في أصول الشرائع (٥٥/٢). والتحرير (٢٨٢/١-٢٧٩).

٣- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٣٠٩). وتيسير التحرير (٢٨٢/١).

٤- فصول البدائع في أصول الشرائع (٥٥/٢).

٥- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٨٢).

٦- متن الكافل (١١٤/٢-١١٣).

٧- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٣١٢). وتيسير التحرير (٢٨٢/١).

٨- متن الكافل (١١٧/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١١٧/٢).

٩- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٣١٥). وتيسير التحرير (٢٨٢/١).

١٠- متن الكافل (١٢١/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٢١/٢).

١١- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٣١٦). وتيسير التحرير (٢٨٢/١).

١٢- متن الكافل (١٢٤/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٢٥/٢-١٢٤).

١٣- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٣٢٣-٣١٨). ونهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٩٠-٤٨١).

١٤- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٣٢١-٣٢٠). والتحرير (٣٢٢/١-٣٢١).

قولهم بمفهوم الموافقة، فمن قائل بقطعيته، وهم الأكثر^(١)، ومنهم من جعل بعضه قطعياً، وبعضه ظنياً^(٢)، وأما مفهوم المخالفة فلا يقولون به^(٣)، كما سيأتي.

والمختار عند أئمة الهادوية أنه يصح تخصيص كل من الكتاب والسنة بمثله، سواء كان منطوقاً، أو مفهوماً، بما في ذلك مفهوم المخالفة، وكذا جواز تخصيص الكتاب بالسنة، والمتواتر بالآحاد^(٤)، وأما الحنفية فقد جوزوا تخصيص المثليين، واختلف عنهم القول في جواز تخصيص المتواتر بالآحاد، والقياس الشرعي، عند من يقول به، فذهب بعض من قال منهم بقطعية العام، إلى منعه إذا لم يخص، أو خص وكان المخصوص قطعياً، وممن قال بهذا مشايخ العراق، وبعضهم جوزوه بشرط سبق تخصيصه بمعلوم، سواء كان المخصوص قطعياً أو ظنياً، والجواز يتخرج كذلك على قول من قال منهم بأن دلالته ظنية^(٥).

وأنه عند أئمة الهادوية لا يقصر العموم على سببه^(٦)، وهو كذلك عند الحنفية^(٧). وعند أئمة الهادوية كذلك لا يخصص العام بمذهب راويه^(٨)، وقال أكثر الحنفية بأنه مخصص^(٩)، وذهب البعض منهم إلى أنه لا يخصص به، وممن قال بهذا السرخسي^(١٠)، والبزدوي^(١١)، وعبد العزيز البخاري^(١٢)، وكذا لا يخصص عند الهادوية بالعادة^(١٣)،

١- فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار ص(٢٢٨) لزين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجم الحنفي، وعليه بعض حواش للشيخ عبد الرحمن البحراوي الحنفي المصري، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى(١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

٢- كشف الأسرار عن أصول البزدوي(١١٥/١).

٣- التحرير(٣١٦/١).

٤- متن الكافل(١٢٩/٢-١٢٥). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٢٩/٢-١٢٥).

٥- ميزان الأصول في نتائج العقول ص(٣٢٣-٣٢٠).

٦- متن الكافل(١٣١/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٣١/٢).

٧- فصول البدائع في أصول الشرائع(٧٧/٢-٧٦).

٨- متن الكافل(١٣٣/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٣٣/٢).

٩- نهاية الوصول إلى علم الأصول(٤٩٢).

١٠- أصول السرخسي(٦-٧/٢).

١١- أصول البزدوي ص(١٩٣).

١٢- كشف الأسرار عن أصول البزدوي(١٠٠/٣).

١٣- متن الكافل(١٣٤/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٣٤/٢).

والمقصود بها العادة الفعلية^(١)؛ بينما يخصص بها عند الحنفية^(٢)، ولا خلاف في العادة القولية بأنه يخصص بها العام^(٣).

وكذا لا يخصص عند أئمة الهادوية بتقدير ما أضمر في المعطوف، كتقدير " بكافر حربي"، في قوله صلى الله عليه وسلم: "ولا ذو عهد في عهده"، مع العام المعطوف عليه، وهو قوله: "لا يقتل مؤمن بكافر"^(٤)، وقالت الحنفية بخلافه، وهو أنه يقتضي التخصيص^(٥).

ومذهب بعض أئمة الهادوية أن العام بعد تخصيصه لا يصير مجازاً فيما بقي من أفراد العام؛ بل حقيقة^(٦)، وأما الأكثر منهم على أنه مجاز^(٧)، وأما الحنفية فقد اختلفوا على ثلاثة أقوال، الأول منها: موافق لما ذهب إليه بعض الهادوية، وهو أنه حقيقة لا مجازاً^(٨)، وممن قال بهذا السرخسي، والثاني: موافق لأكثر الهادوية، وهو أنه مجاز فيما بقي، وممن ذهب إلى هذا صاحب البديع، وصدر الشريعة، ونقل عن الجصاص أنه إن كان ما بقي جمعاً فهو حقيقة؛ وإلا مجازاً^(٩).

والهادوية على أنه يصح تخصيص الخبر، كتخصيص الإنشاء- الأمر والنهي-، وإن كان يحتمل الصدق والكذب؛ وذلك لثبوت الأدلة عليه^(١٠)، وهو كذلك مذهب الحنفية^(١١).

١- إجابة السائل شرح بغية الأمل ص(٣٣٥).

٢- نهاية الوصول إلى علم الأصول ص(٤٩٠). والتحرير(١/٣١٧).

٣- إجابة السائل شرح بغية الأمل ص(٣٣٦).

٤- متن الكافل(٢/١٣٥). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/١٣٥).

٥- فصول البدائع في أصول الشرائع(٢/٨٤).

٦- متن الكافل(٢/١٣٧). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/١٣٧).

٧- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص(٣٦٣). وشرح مختصر على متن الكافل ص(٧٥) للمرتضى بن زيد المحطوري الحسني، مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).

٨- فصول البدائع في أصول الشرائع(٢/٥٧-٥٦). والتحرير(١/٣٠٨)،

٩- التحرير(١/٣٠٨)،

١٠- متن الكافل(٢/١٣٨). والكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص(٣٦٥-٣٦٤). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/١٣٩-١٣٨).

١١- ميزان الأصول في نتائج العقول ص(٣٠٤-٣٠٢).

المسألة الثانية: الخاص.

فالخاص هو لفظ وضع لواحد، أو لكثير محصور، وضعا واحدا^(١)، أي أنه غير مستغرق لما يصلح له^(٢)، ولهذا فقد اتفق العلماء على أن دلالة قطعية^(٣)، وهو يشمل من حيث الصيغة أنواعا كثيرة، داخله في مسماه، وهي خمسة أنواع، الأمر، والنهي، والمطلق، والمقيد، والعدد^(٤)، وسوف اكتفي بالحديث عن الأربعة الأنواع الأولى دون العدد.

أما الأمر وهو طلب الفعل على جهة الاستعلاء^(٥)، فما ذهب إليه الهادوية أنه يفيد الوجوب حقيقة لغة، وشرعا، ولا يفيد الندب، أو الإباحة، وغيرهما إلا مجازا^(٦)، أما إفادته للوجوب لغة فأكثر الحنفية على ذلك، وقيل غيره^(٧)، وكذا شرعا^(٨)، إلا أنهم اختلفوا في دلالة الأمر على الندب، أو الإباحة هل هو من طريق الحقيقة أو المجاز^(٩). وهو عند الهادوية يفيد الوجوب كذلك ولو بعد الحظر والمنع الشرعي، وهو كذلك عند عامة الحنفية^(١٠). وقيل يفيد الإباحة عندهم^(١١)، وأما الأمر بعد الاستئذان فإنه يفيد الوجوب في الحكم عند الهادوية^(١٢)، والحنفية^(١٣). واختلفوا في مدلوله إذا ورد مطلقا، فأكثر الهادوية على أنه لا يدل على المرة أو التكرار، وإنما يدل على طلب ماهية الفعل

١- شرح التلويح على التوضيح (٥٩/١).

٢- متن الكافل (٩٤/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٩٤/٢).

٣- التحرير (٢٦٩/١).

٤- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (١٨١/٢) لمحمد أديب صالح، المكتب الإسلامي الطبعة الثالثة (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

٥- متن الكافل (٦٥/٢-٦٤). ومسلم الثبوت (٣٩١/١).

٦- متن الكافل (٦٩/٢-٦٦).

٧- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٠١). ومسلم الثبوت (٣٩٦/١). وتيسير التحرير (٣٢٤/١). وفواتح الرحموت (٣٩٤/١).

٨- مسلم الثبوت (٤٠٢/١).

٩- التحرير (٣٤٧/١). وتيسير التحرير (٣٤٧/١). ومسلم الثبوت (٤٠٢/١). وفواتح الرحموت (٤٠٢/١).

١٠- مسلم الثبوت (٤٠٥-٤٠٤).

١١- تيسير التحرير (٣٤٦/١-٣٤٥).

١٢- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٦٦/٢).

١٣- مسلم الثبوت (٤٠٥-٤٠٤).

فقط^(١)، وذهب بعضهم إلى أنه يدل على المرة، ولا يدل على التكرار إلا بقريضة، وممن قال بهذا أبو طالب، وذهب البعض الآخر إلى أنه يفيد التكرار مدة العمر، واختار هذا القول الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد^(٢)، وأما الحنفية فالصحيح من مذهبهم أنه لا يفيد المرة، ولا التكرار، ولا يحتمله^(٣)، قال ابن الهمام أنه مذهب عامة الحنفية^(٤)، وقيل يحتمل التكرار^(٥). واختلف الهادوية كذلك فيما إذا ورد الأمر مطلقا هل يفيد الفور أو التراخي أم مجرد الطلب، فذهب الهادي، والناصر، والمؤيد بالله، أنه يفيد الفور، وروي عن القاسم، وهو اختيار أبي طالب، والمنصور بالله، أنه للتراخي، وذهب آخرون إلى أنه لا يفيد إلا مجرد الطلب، منهم الإمام يحيى، والمهدي أحمد بن يحيى^(٦)، وكذا صاحب الكافل، ولا يدل عندهم على الفور، أو التراخي إلا بقريضة^(٧)، واختلف الحنفية في هذه المسألة أيضا، على ثلاثة أقوال^(٨)، فما رواه الكرخي عن أصحابه، وهم الحنفية أنه على الفور^(٩)، والصحيح عند السمرقندي أنه على التراخي، وهو قول عامة مشايخ سمرقند^(١٠)، وما صححه الساعاتي أنه لا يدل إلا على مجرد الطلب^(١١)، وهو قول أبي منصور الماتريدي^(١٢)، وذكر صاحب تيسير التحرير أنه الصحيح عند الحنفية^(١٣).

١- متن الكافل (٧٣/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٧٣/٢).

٢- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٧٣/٢).

٣- أصول السرخسي (٢٠/١). ونهاية الوصول إلى علم الأصول (٤١٠). والتحرير (٣٥١/١). ومسلم

الثبوت (٤٠٦/١). وفواتح الرحموت (٤٠٦/١).

٤- التحرير (٣٥١/١).

٥- مسلم الثبوت (٤٠٦/١). وفواتح الرحموت (٤٠٦/١).

٦- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٧٤/٢).

٧- متن الكافل (٧٥/٢-٧٤).

٨- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٢١٣-٢١٠). ونهاية الوصول إلى علم الأصول (٤١٤).

٩- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٢١٠).

١٠- المصدر السابق ص (٢١٣).

١١- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٤١٤).

١٢- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٢١٢).

١٣- تيسير التحرير (٣٥٦/١).

وعند أئمة الهادوية أنه لا بد من خطاب جديد للقضاء، وأن خطاب الأداء لا يكون هو نفسه خطاب القضاء^(١)، واختلف الحنفية على قولين^(٢).

وأما إذا تكرر الأمر بحرف العطف، فإن كان الأمر الثاني داخل تحت الأول، كقولك: صم شهرا وصم يوما، فأكثر الهادوية أنه يقتضي التكرار^(٣)، وذهب البعض أنه لا يقتضيه، ولا خلاف عند الهادوية فيما لم يكن الأمر الثاني داخل في الأمر الأول، كقولك: صم يوما وصل ركعتين، أو قولك: صم يوما وصم يوما، أنه يفيد التأسيس لا التأكيد^(٤)، وأما إذا تكرر الأمر من غير حرف العطف كقولك: صل ركعتين، صل ركعتين، فالمختار عند الهادوية أنه يقتضي التكرار، إلا لقرينة من تعريف ونحوه^(٥)، وأما الحنفية فيوافقون الهادوية في هذه الصور الثلاث، سواء تكرر الأمر بحرف العطف، ولم يكن الأمر الثاني في الأول، أو كان دخلا فيه، وكذا إذا تكرر من غير حرف عطف^(٦).

وعند الهادوية أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، إن كان مقدورا عليه للمأمور، كغسل جزء من الرأس في غسل الوجه، وأما تحصيل القدم للقيام فلا يدخل في قدرة المكلف، هذا إذا ورد الأمر مطلقا غير مشروط، ومن المعلوم أن تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب، فلا يجب تحصيل النصاب لتجب الزكاة^(٧)، وهو كذلك عند الحنفية^(٨).
والصحيح عند الهادوية أن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا به، فقوله صلى الله عليه وسلم: "مروا أولادكم بالصلاة وهو أبناء سبع" أمر للولي لا للصبى^(٩)، وهو كذلك عند الحنفية^(١٠).

- ١- متن الكافل (٧٥/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٧٦/٢-٧٥).
- ٢- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٢٢٠). ونهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٢٤-٤٢٣).
- ٣- متن الكافل (٧٦-٧٧/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٧٦-٧٧/٢).
- ٤- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٧٧/٢).
- ٥- متن الكافل (٧٧-٧٩/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٧٧-٧٩/٢). وشرح مختصر على متن الكافل ص (٥٩).
- ٦- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٢٧-٤٢٧). والتحرير (٣٦٢/١-٣٦١). وتيسير التحرير (٣٦١/١-٣٦٢).
- ٧- متن الكافل (٧٩-٨١/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٧٩-٨٢/٢).
- ٨- نهاية الوصول إلى علم الأصول (١٧٥-١٧٤).
- ٩- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٨٢/٢).
- ١٠- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٢٥). والتحرير (٣٦١، ٣٧٣/١).

والصحيح عند أكثر الهادوية أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده^(١)، وممن اختاره المؤيد، وصاحب الفصول^(٢)، وصاحب الكافل^(٣)، وذهب البعض إلى أنه نهياً عن ضده^(٤)، وأما الحنفية فأكثرهم على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده^(٥). والصحيح عند أكثر أئمة الهادوية أن النهي عن شيء كذلك ليس أمر بضده^(٦)، وعند الحنفية كذلك، إلا أنهم اختلفوا فيما إذا تعدد الضد، فذهب بعضهم إلى أنه أمر بالكل، إلا أن عامتهم على القول أنه أمر بواحد غير معين^(٧).

وأما النهي وهو طلب الترك على جهة الاستعلاء^(٨). فهو عند أئمة الهادوية حقيقة في التحريم^(٩)، وهو المختار عند الحنفية^(١٠). ولا خلاف بين الهادوية في أنه يفيد الدوام إذا كان مطلقاً^(١١)، واختلفوا في المقيد نحو: لا تُهن العالم، فالذي عليه الأكثر أنه يفيد الدوام^(١٢)، والآخر لا يفيد^(١٣)، منهم صاحب متن الكافل^(١٤)، وأما الإمام المهدي فإنه رجع إلى قول الجمهور في "شرح المعيار"، بعد أن كان يقول أنه لا يفيد الدوام في

-
- ١- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص(٣٢٠-٣١٩). وشرح مختصر على متن الكافل ص(٦٠).
- ٢- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٨٤/٢-٨٣).
- ٣- متن الكافل(٨٤/٢).
- ٤- شرح مختصر على متن الكافل ص(٦٠).
- ٥- التحرير(٣٦٣-٣٦٢). وتيسير التحرير(٣٦٣/١-٣٦٢).
- ٦- متن الكافل(٨٤/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٨٤/٢). وشرح مختصر على متن الكافل ص(٦٠).
- ٧- التحرير(٣٦٣،٣٧٣/١). وتيسير التحرير(٣٦٣/١).
- ٨- متن الكافل(٨٥/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٨٥/٢). وميزان الأصول في نتائج العقول ص(٢٢٣). والتحرير(٣٧٥،٣٧٤).
- ٩- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٨٩/٢).
- ١٠- التحرير(٣٧٥/١).
- ١١- متن الكافل(٨٧/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٨٧/٢).
- ١٢- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٨٧/٢).
- ١٣- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص(٣٢٢-٣٢١). وإجابة السائل شرح بغية الآمل ص(٢٩٣). وشرح مختصر على متن الكافل ص(٦٢).
- ١٤- متن الكافل(٨٨/٢).

"المعيار"^(١)، وهو كذلك عند أكثر الحنفية يفيد الفور والتكرار، وهو معنى الدوام، وقيل: إنما يفيد مجرد طلب الكف^(٢).

وأما كون النهي من حيث الأصل يدل على فساد المنهي عنه أو لا، فقد اختلف الهادوية على قولين، فالأول منهما أنه يدل على الفساد المرادف للبطلان شرعا لا لغة، وممن قال بهذا أبو طالب، والمنصور بالله، سواء في العبادات أو في المعاملات، سواء رجع إلى نفس المنهي عنه، كصلاة الحائض وصومها، أو إلى جزئه، كالنهي عن بيع الملاقيح، وهو ركن البيع، أو إلى صفته الملازمة، كبيع الربا^(٣)، وذهب البعض الآخر منهم صاحب متن الكافل أنه لا يدل عليه، مطلقا لا لغة ولا شرعا، ولا في العبادات ولا في المعاملات؛ إلا لقريظة^(٤).

وأما مذهب الحنفية فبالنظر لذاته، ودون النظر إلى قريظة دالة على قبحه سواء في العبادات أو المعاملات، وهو ما يسمونه بالنهي المطلق، فهو أنه لا يقتضي الفساد، ويدل على الصحة^(٥)، وقد نقله عبد العزيز البخاري عن الحنفية^(٦)، وقد قسم الحنفية النهي باعتبار المفسدة إلى أربعة أقسام، الأول: قبيح لعينه وضعا، كالكفر، والقتل، والزنا، وشرب الخمر، والثاني قبيح لعينه شرعا، كبيع الحر، وبيع الملاقيح، ونكاح المحارم والثالث: قبيح لو وصف لازم، كصوم النحر، فلا يتصور فيه انفكاك الجهة، إذ الوقت داخل في تعريف الصوم، والرابع: قبيح لو وصف مجاور، وهو ما كان منفك الجهة، كالبيع وقت النداء، ووطئ الحائض، والصلاة في الأرض المغصوبة^(٧)، وحكم هذه الأربعة عندهم أنه منها ما هو غير مشروع أصلا، وهو يدل على فساد المنهي عنه وهو القسم الأول

١- إجابة السائل شرح بغية الأمل ص(٢٩٣).

٢- التحرير(٣٧٦/١). وتيسير التحرير(٣٧٦/١).

٣- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٩٠/٢-٨٩). وإجابة السائل شرح بغية الأمل ص(٢٩٥).

٤- متن الكافل(٩١/٢-٨٩). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٩١/٢-٨٩).

٥- فواتح الرحموت(٤٢٧/١).

٦- كشف الأسرار عن أصول البزدوي(٣٧٨/١).

٧- متن المنار ص(٦٧-٦٦). وشرح منار الأنوار في أصول الفقه ص(٦٧-٦٦) للمولى عبد اللطيف الشهير بابن الملك، وبهامشه: شرح الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني، هذه الطبعة مصورة عن نسخة المطبعة النفيسة العثمانية، سنة ١٣٠٨هـ، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

والثاني^(١)، وهو بمعنى البطلان^(٢)، وأما القسم الثالث فحكمه أن المنهي عنه بعد النهي مشروع بأصله غير مشروع بوصفه، فيصح النذر به، وإذا فعله يخرج عن العهدة^(٣)، فهو طاعة من وجه معصية من وجه آخر^(٤)، وأما القسم الرابع فحكمه الصحة، دون إثم^(٥).

وأما المطلق عند المذهبين ما دل على شائع في جنسه، والمقيد بخلافه^(٦)، وهما كالعام والخاص، فما جاز تخصيص العام به جاز تقييد المطلق به؛ وما لا فلا^(٧).

ويختص المطلق والمقيد بزيادة بحث على العام والخاص، وهو حمل المطلق على المقيد^(٨)، فإذا وردا في حكم واحد، واتحد السبب عمل بالتقييد إجماعا، حكاه الإمام المهدي، ولا يصح، ولا يحمل المطلق على المقيد إذا وردا في حكمين مختلفين من جنسين اتفاقا، نحو: "اكس تميميا وأطعم تميميا عالما"، إلا إذا هناك علة جامعة، فإنه حينئذ يلحق المطلق بالمقيد قياسا، عند أئمة الهادوية كقياس مسح اليد في التيمم على غسلها في الوضوء، فإنه في التيمم مطلق وفي الوضوء مقيد، وأما إذا اختلف السبب واتحد الجنس، كتحرير الرقبة، فإنه ورد في آية الظهار مطلق، وفي آية القتل مقيدة بالإيمان، فاختلف الهادوية فبعضهم ذهب إلى أنه لا يحمل المطلق على المقيد، والأكثر على حملة^(٩).

وأما الحنفية فيجب عندهم حمل المطلق على المقيد، إذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة، كصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود "متتابعات" في كفارة اليمين، وما

١- خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص(٦٩-٦٨).

٢- كشف الأسرار عن أصول البزدوي(١/٣٨٠). والتحرير(١/٣٧٦). وتيسير التحرير(١/٣٧٦).

٣- خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص(٦٩-٦٨).

٤- التحرير(١/٣٧٧). وإفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار للنسفي ص(١٥٦) لمحمود بن محمد الدهلوي، تحقيق: د. خالد محمد عبد الواحد حنفي، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الأولى (٢٠٠٥م).

٥- التحرير(١/٣٧٧). وخلاصة الأفكار شرح مختصر المنار ص(٦٩-٦٨). وفتح الغفار ص(٩٥).

٦- متن الكافل(٢/١٤٢-١٤١). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/١٤٢). ونهاية الوصول إلى علم الأصول ص(٤٩٧).

٧- متن الكافل(٢/١٤٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/١٤٣-١٤٢).

٨- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص(٣٦٩). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/١٤٣).

٩- متن الكافل(٢/١٤٥-١٤٣). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/١٤٥-١٤٣).

لا يجب عندهم من دون خلاف، هو فيما إذا تعددت الأحكام بتعدد الحوادث، كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل، وإطلاق الإطعام في كفارة الظهار، وكذا إذا اتحد الحكم وتعددت الحادثة، فإنهم اتفقوا على امتناعه، وذلك كتحرير الرقبة، فإنه قد ورد مطلقاً في الظهار واليمين، ومقيداً في القتل الخطأ، وأما إذا تعدد الحكم وكان في حادثة واحدة، ككفارة الظهار، فإن الصيام ورد مقيداً "من قبل أن يتماسا"، والإطعام ورد مطلقاً، ففي هذه الصورة لا يحمل المطلق على المقيد عندهم كذلك، وأما إذا وردا في غير الحكم- السبب والشرط- فذهب بعضهم إلى وجوب الحمل، وذهب الأكثر إلى امتناعه، ومنهم النسفي، ومثال السبب حديث: "أدوا عن كل حر وعبد" "أدوا عن كل حر، وعبد، مسلمين"، ومثال الشرط "لا نكاح؛ إلا بشهود" "لا نكاح؛ إلا بولي، وشاهدي عدل"^(١).

المطلب الثاني: اللفظ المعبر فيه ظهور المعنى وخفائه

والناظر في تقسيم الهادوية للفظ من حيث الوضوح والخفاء، يجد أن القسمة عندهم ثنائية، فما لم يفهم المراد به تفصيلاً أطلقوا عليه مجمل^(٢)، وما فهم المراد به فهو المبين^(٣)، والمبين إلى نص وظاهر^(٤)، فالنص ما كان مقطوعاً في معناه، والظاهر ما دل على المعنى الراجح مع احتمال المرجوح، فإذا امتنع الراجح فإنه يصير مؤول^(٥)، وأما الحنفية فقد قسموه إلى واضح ومبهم، والواضح إلى أربعة أنواع، وهي الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، وهكذا بالنسبة للمبهم غير الواضح فقد قسموه إلى أربعة أقسام، وهي الخفي، ثم

^١ - متن المنار ص(٢٧٠). وشرح منار الأنوار في أصول الفقه ص(١٨٦-١٨٥). وشرح على شرح منار الأنوار لابن الملك ص(١٨٥) لزين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني، هذه الطبعة مصورة عن نسخة المطبعة النفيسة العثمانية، سنة ١٣٠٨هـ، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

^٢ - متن الكافل(١٤٧/٢).

^٣ - المصدر السابق(١٤٩/٢).

^٤ - المصدر السابق(١٦٠/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٦١/٢-١٦٠).

^٥ - الظاهر قد يكون في مقابل المجمل فيرادف المبين أو الواضح غير المبهم، وهو بهذا يشمل ما دل على معنى لا يحتمل غيره، أو دل على معنى راجح يحتمل غيره، متن الكافل(١٦١/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٦١-١٦٢/٢).

^٦ - متن الكافل(١٦١/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٦١-١٦٢/٢).

المشكل، ثم المجمل، ثم المتشابه^(١)، والخلاف بين الهادوية والحنفية في التقسيم إنما هو خلاف لفظي، فالمحكم والمفسر عند الحنفية هو نفسه النص من حيث الحقيقة؛ إذ لا احتمال فيهما، والنص والظاهر عند الحنفية هو الظاهر عند الهادوية؛ لاحتمالهما معنى مرجوح، فإذا وردت قرينة تدل على إرادة المعنى المرجوح فيما احتمال فقد وقع التأويل، وهو صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، أو قصره على بعض مدلوله لقرينة^(٢)، وهو كذلك عند الحنفية^(٣).

وأما المجمل فيصح بيانه عند الهادوية بالأدلة السمعية، وهي الكتاب والسنة سواء القولية أو الفعلية أو التقريرية، والإجماع، والقياس، وكذا بالعقل^(٤)، أما الحنفية فيجوز البيان عندهم بالقول اتفاقاً، وكذا بالفعل عند الأكثر^(٥). وكذا لا يلزم عند الهادوية أن يكون دليل بيانه بما هو أقوى منه، فيجوز بيان المجمل الوارد في الأدلة القطعية، بدليل ظني، كتخصيص المتواتر بالظني، إذ هو بيان^(٦)، وهو موافق لما عليه الحنفية بالنسبة لبيان المجمل، وهو ما يسمونه ببيان المفسر، قال صاحب فصول البدائع: "والصحيح من مشايخنا عدم جواز الأدنى في المغير والمبدل لا في المقرر والمفسر"^(٧). فلا يشترط فيه ما يشترط في التخصيص وهو بيان المغير عندهم^(٨).

والمختار عند الهادوية أنه لا إجمال في الجمع المنكر؛ إذ يحمل على الأقل، وهو أحد عشر في جمع الكثرة كدراهم، وثلاثة في جمع القلة والمشارك كأرغفة ومسلمين^(٩)، وكذا عند من قال أنه عام من الحنفية، سواء بحمله على الاستغراق، أو

١ - أصول الشاشي ص(٧٦). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي(٥٠/٢). وشرح التلويح على التوضيح (٢٣٢، ٢٣٦/١). والتقرير والتحبير(١٩٩/١).

٢- متن الكافل(١٦٢/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٦٣/٢-١٦٢).

٣- ميزان الأصول في نتائج العقول ص(٣٤٨).

٤- متن الكافل(١٤٩/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٤٩/٢).

٥- فصول البدائع في أصول الشرائع(١١٠/٢).

٦- متن الكافل(١٥١/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٥١/٢).

٧- فصول البدائع في أصول الشرائع(١١١/٢).

٨- المصدر السابق(١١٨/٢).

٩- متن الكافل(١٥٢/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٥٢/٢).

المتيقن وهو الثلاثة^(١)، وأكثر الحنفية على أن جمع القلة ليس بعام، خلافاً لفخر الإسلام البزدوي، واختلفوا في جمع الكثرة^(٢).

والمختار عند الهادوية أنه لا إجمال في تحريم الأعيان، ولا في تحليلها، كقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) [النساء-٢٣]، فيحمل على جميع ما يحتمله اللفظ إلا إذا خصصه دليل، كالفعل المعتاد للمخاطبين^(٣)، وأما الحنفية فالأكثر على أنه غير مجمل كذلك^(٤)، واختلف النقل عن الكرخي، فنقل عنه القول بالإجمال^(٥)، ونقل عنه عدمه، ثم القائلين بأنه غير مجمل من الحنفية اختلفوا، فمنهم من قال "أن ذلك بطريق الحقيقة، كالتحريم والتحليل المضافين إلى الفعل، فيوصف المحل أولاً بالحرمة، ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه، فيثبت التحريم عامًا"، وممن ذهب إلى هذا البزدوي، والسرخسي والسمرقندي، وذهب البعض الآخر منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي، وبعض العراقيين إلى أن المقصود تحريم الفعل، أو تحليله لا غير^(٦).

والمختار عند الهادوية أنه لا إجمال في العام المخصوص، سواء كان المبين أو المخصص متصلًا أو منفصلاً، والمقصود أنه يصح الاستدلال به على ما بقي، وأما إذا كان التخصيص بمجمل فلا^(٧)، وأما الحنفية فالأكثر على أن العام المخصوص بمجمل ليس بحجة، كأن يقال: "لا تقتلوا بعضهم"، مع قوله تعالى: (...فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) [التوبة-٥]، وأما إذا كان التخصيص بمبين فما بقي حجة، وليس بمجمل، وذهب البزدوي إلى أنه حجة فيهما، وذهب البعض منهم إلى أن المجمل الذي خص به العام يسقط، ويبقى العام دون تخصيص، وعليه أبو المعين^(٨).

١- التحرير (٢٢٩/١). وتيسير التحرير (٢٢٩/١).

٢- التحرير (٢٠٥/١). وتيسير التحرير (٢٠٥/١).

٣- متن الكافل (١٥٣/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٥٣/٢).

٤- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٥٠٣-٥٠٤). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١٥٦/٢). ومسلم الثبوت (٣٩/٢)،

٥- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٥٠٣). ومسلم الثبوت (٣٩/٢)،

٦- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٥٠٣). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١٥٦/٢).

٧- متن الكافل (١٥٤/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٥٤/٢).

٨- التحرير (٣١٣/١). وتيسير التحرير (٣١٣/١).

ومختار أئمة الهادوية أنه لا إجمال في الفعل المنفي صفته مثل: "لا صلاة إلا بطهور"؛ إلا أنهم اختلفوا في المنفي، فاختار الإمام المهدي حملة على نفي أقرب المجازات إلى الحقيقة وهو الصحة، وصاحب الفصول حملة على نفي جميع صفاته من الإجزاء، والكمال، والفضيلة، فيكون من المسمى بعموم المقتضي؛ لوجوب حمل اللفظ على كل ما يحتمله إلا لتناف^(١)، وكذا لا إجمال عند الحنفية^(٢).

والمختار عند الهادوية أنه لا إجمال فيما له مسميان: لغوي وشرعي، مثل نهيهِ صلى الله عليه وسلم عن صيام يومين: يوم الفطر، ويوم النحر، فإن حمل على الشرعي جاز الإمساك بغير نية، وإن حمل على اللغوي لم يجز، لأن بعثه صلى الله عليه وسلم، لتعريف الأحكام الشرعية قرينة المراد^(٣)، وهو كذلك عند الحنفية ليس بمجمل^(٤).

والمختار عند الهادوية أنه لا إجمال فيما نفي ذاته، والمراد لوازمها، كقوله صلى الله عليه وسلم: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان"^(٥)، وكذا عند الحنفية^(٦).

والمختار عند الهادوية أنه يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة، وهو وقت العمل^(٧)، أما الحنفية فقد قال صاحب فصول البدائع: "إذا جوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة؛ فتأخر تبليغ الرسول إليه أجوز، لخلوه من كثير من مفسده، كعدم الإفهام، والإفادة، أما إذا منع فاختر جوازه؛ إذ لا استحالة بالذات، ولعل لتأخيره مصلحة، وقيل بامتناعه.."^(٨). وأما تأخير البيان للمجمل، والتخصيص للعام، والتقييد للإطلاق، عن وقت الحاجة؛ فلا يجوز إجماعاً كما نقله الهادوية^(٩)، ولا خلاف للحنفية يذكر في هذه

١- متن الكافل (١٥٤/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٥٥/٢-١٥٤).

٢- مسلم الثبوت (٤٥/٢)،

٣- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٥٥/٢).

٤- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٥٠٨).

٥- متن الكافل (١٥٦/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٥٦/٢).

٦- مسلم الثبوت (٤٥/٢).

٧- متن الكافل (١٥٧/٢). والكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٣٨٢). وشفاء غليل

السائل عما تحمله الكافل (١٥٧/٢).

٨- فصول البدائع في أصول الشرائع (١١٧/٢).

٩- متن الكافل (١٥٨/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٥٨/٢).

المسألة^(١). واختلف الهادوية في تأخير البيان عن وقت الخطاب، على أربعة أقوال: الأول جوازه مطلقا، وهو ما قال به الإمام يحيى بن حمزة، وصاحب القسطاس، والثاني: عدم جوازه مطلقا، وممن قال به الإمام أبو طالب^(٢)، والثالث: هو ما استقر به المهدي، وهو جوازه في بيان المجمل، لا في التخصيص للعام^(٣)، وذهب صاحب متن الكافل إلى التفصيل، وهو جوازه في الأمر والنهي، لا في الأخبار^(٤)، وهو ما حكاه في المنهاج، والجوهرية، وشرحها للدواري، والهداية عن بعضهم^(٥)، وأما الحنفية فقد اختلف الحكم عندهم، بين بيان المجمل، والمشكل، أو المشترك، وبين بيان ما يمكن العمل بظاهره، كالعام، والمطلق، أما بيان المجمل وما في حكمه فأجازته الأكثر، وأما بيان ما يمكن العمل بظاهره فقد اختلفوا فيه على قولين، الأول منهما أنه لا يجوز، وممن قال بهذا مشايخ العراق كالكرخي، والجصاص، والإمام أبو زيد، والثاني هو الجواز، أخذ به مشايخ سمرقند^(٦). وعلى القول بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فإنه يجب البحث عن المبين للمجمل، أو المخصص للعام، أو المقيد للمطلق، عند ورود نص مجمل، أو عام، أو مطلق^(٧).

المطلب الثالث: اللفظ المعبر فيه كيفية دلالاته على المعنى

وهنا نجد ومن خلال النظر في أصول الهادوية أن هناك فرق بين تقسيمهم وتقسيم الحنفية في كيفية دلالة اللفظ على المعنى، فبينما يقسم الحنفية اللفظ من هذا الوجه إلى أربعة أقسام وهي دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء^(٨).

^١ - ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٣٦٣).

^٢ - الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٣٨٤-٣٨٣). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٥٩/٢-١٥٨).

^٣ - الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٣٨٤).

^٤ - متن الكافل (١٦٠/٢-١٥٨). والكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٣٨٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٦٠/٢-١٥٨).

^٥ - شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٥٩/٢).

^٦ - ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٣٦٥-٣٦٣).

^٧ - متن الكافل (١٦٠/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٦٠/٢).

^٨ - ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٤٠٥-٣٩٧).

نجد الهادوية يقسمونها إلى قسمين وهو منطوق، ومفهوم، والمنطوق إلى صريح، وغير صريح، والصريح ما دل بطريق المطابقة، أو التضمن، وغير الصريح ما دل بطريق اللزوم، وهو دلالة اقتضاء، أو إيماء، أو إشارة، والمفهوم عندهم إلى مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة^(١).

ورغم هذا الاختلاف في اصطلاح التقسيم، إلا إنهم يتفقون في جُلها من حيث الحقيقة، والماهية، ومن ذلك مقابلة المنطوق الصريح عند الهادوية لدلالة العبارة عند الحنفية، وكذا اتفاهم في دلالة الإقتضاء ودلالة الإشارة من حيث الاصطلاح والحقيقة، وكذلك مفهوم الموافقة عند الهادوية يقابل دلالة النص عند الحنفية، وبهذا نجدهم يفترون في دلالة الإيماء، وكذا في مفهوم المخالفة، فالهادوية يعتبرون مفهوم المخالفة من حيث الجملة، وهو من الاستدلالات الفاسدة عند الحنفية^(٢).

خلاصة المبحث

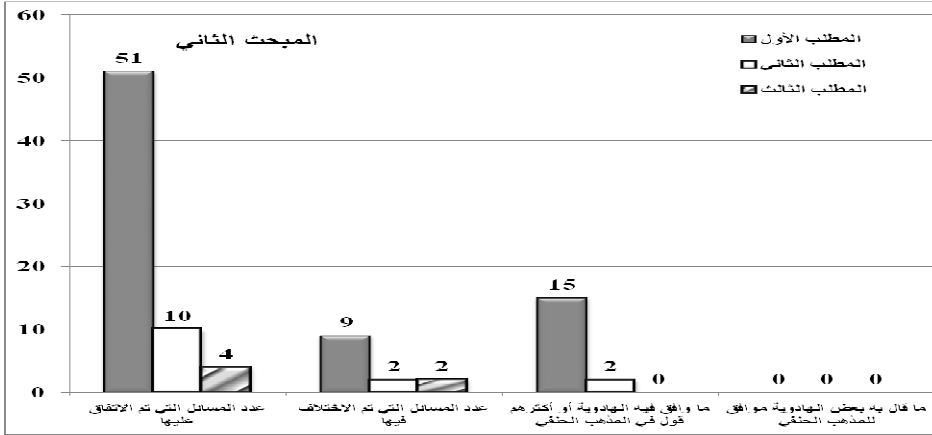
ومن خلال هذا العرض للمبحث الثاني، وهو دلالة الألفاظ، نجد أن هناك مسائل اتفق المذهبان عليها، ومسائل اختلفا فيها كذلك، وهو ما تم تلخيصه في الجدول التالي:

إجمالي المسائل	المطلب الثالث	المطلب الثاني	المطلب الأول	عرض للمبحث الثاني
٦٥	٤	١٠	٥١	عدد المسائل التي تم الاتفاق عليها
١٣	٢	٢	٩	عدد المسائل التي تم الاختلاف فيها
١٧	٠	٢	١٥	ما وافق فيه الهادوية أو أكثرهم قول في المذهب الحنفي
٠	٠	٠	٠	ما قال به بعض الهادوية موافق للمذهب الحنفي

^١ - متن الكافل (٢/١٦-٣).

^٢ - نهاية الوصول إلى علم الأصول (٤٦١).

٩٥	٦	١٤	٧٥	إجمالي المسائل التي تم البحث فيها
----	---	----	----	-----------------------------------



المبحث الثالث: التعارض

ذكر أهل الأصول تعاريف كثيرة للتعارض^(١)، ولكنها وإن اختلفت عبارتهم فيها فإنها تتفق في مضمونها، وهو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة^(٢)، كأن يدل أحدهما على الحرمة والآخر على الحل، فكل منهما يمنع الآخر، ويقضي ما لا يقتضيه^(٣). ولقد وضع أهل الأصول ضوابط للتعارض، يتحقق معها معنى التضاد، منها ما هو ركن ومنها ما هو شرط^(٤)، فأما الركن فإنه لا بد أن يكون هناك تساوي بين الدليلين سواء في الثبوت، أو القوة، وإلا لا يكون هناك تعارض بين متواتر وآحاد، وأما الشرط الذي يتحقق معه

١- التعارض في اللغة التقابل وهو المواجهة، يأتي على سبيل الممانعة، وكذا على سبيل المماثلة. معجم مقاييس اللغة (٢٧٢/٤) لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت/ لبنان الطبعة الثانية (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

٢- أصول السرخسي (١٢/٢). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (١١٨/٣).

٣- التحرير (١٣٦/٣).

٤- كلا من الركن والشرط ضروري الوجود، إلا أن الركن جزء من الماهية، كالركوع في الصلاة، أو كلها كما في صورة ركن المعارضة، والشرط خارج الماهية كالوضوء فإنه شرط لصحة الصلاة. كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١١٩/٣).

معنى الممانعة، والمدافعة، فهو اتفاق الحكم في الوقت، والمحل، والجهة، فيها جميعاً فقد يختلف الحكم باختلافها^(١).

ومن المعلوم أن الأدلة والقواعد منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، سواء في الثبوت، أو الدلالة، والحاصل أن العلماء اتفقوا أنه لا تعارض بين قطعيين في نفس الأمر؛ إذ ثبوت مقتضاهما يوجب التناقض، وكذا اتفقوا على عدم التعارض بين قطعي وظني؛ فلا عبرة بالظني مع وجود القطعي؛ فيعمل بالقطعي دونه، وإنما اختلفوا في وقوعه في الظنيات^(٢)، والمذهبان الهادوي والحنفي على إمكانية وقوعه بين كل ظنين، سواء كانا نقلين، أو عقليين، أو مختلفين^(٣).

ثم ما عليه أكثر الهادوية أن كل مجتهد مصيب للحق^(٤)، منهم صاحب متن الكافل^(٥)، وذهب المنصور بالله القاسم بن محمد إلى أن المصيب واحد^(٦)، وأما الحنفية فكل مجتهد مصيب للأجر لا للحق؛ وأما الحق فواحد^(٧).

وأما كيفية التعامل مع النصوص المتعارضة، فقد اختلف المذهبان فيه، فما عليه الهادوية هو النظر في إمكانية الجمع بينها ابتداءً، فإن لم يمكن الجمع نظر في التاريخ، فإن علم المتقدم من المتأخر كان المتأخر ناسخاً، وإلا انتقل إلى الترجيح، فإذا عسر الترجيح تساقط النصان، ورجع المجتهد إلى غيرهما^(٨). وأما الحنفية فذهبوا إلى البدء بالنظر في التاريخ، فإن علم أن أحدهما متأخر كان هو الناسخ للمتقدم، وإن لم يعلم التاريخ فإنه يصار إلى الترجيح، فإن لم يتمكن المجتهد من الترجيح، فإنه يقوم بإعمال

١- أصول البزدوي ص(٢٠٠). وأصول السرخسي(١٢/٢). والتوضيح في حل غوامض

التنقيح(٢١٤/٢). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي(١١٩/٣).

٢- متن الكافل(٢٠٦/٢). والكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص(٤٥٠). وإجابة السائل

شرح بغية الأمل ص(٤١٧-٤١٨). والتوضيح في حل غوامض التنقيح(٢١٤/٢-٢١٨)، وشرح

التلويح على التوضيح(٢١٦/٢)، والتقرير والتحبير(٣،٣٨٨/٣).

٣- متن الكافل(٢٤٦/٢-٢٤٥). وإجابة السائل شرح بغية الأمل ص(٤١٨). وشفاء غليل السائل عما

تحمله الكافل(٢٤٦/٢-٢٤٥). وميزان الأصول في نتائج العقول ص(٧٣١-٧٣٠).

٤- إجابة السائل شرح بغية الأمل ص(٣٩١).

٥- متن الكافل(٢٠٧/٢).

٦- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢٠٨/٢).

٧- مسلم الثبوت(٤١٧/٢). وفواتح الرحموت(٤١٧/٢).

٨- متن الكافل(٨٢/١-٨١). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٨٢/١-٨١).

الدليلين، وعدم إهدارهما، فإذا تعذر كل ذلك اطرح الدليلين، ونظر في غيرهما من الأدلة، وإن كان أدنى منهما رتبة، كأن يكون الخلاف بين آيتين، فيصار إلى خبر الواحد، أو كان بين خبرين، فإنه يرجع إلى أقوال الصحابة والقياس^(١). وما سأعرض له في هذا المبحث هما مسألتان، وهما النسخ والترجيح، وهذا يقتضي أن يكون المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: النسخ

النسخ هو إزالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي مع تراخ بينهما^(٢)، والشارع إما أن يشعر المكلف بالنسخ عند ابتداء التكليف بالمنسوخ، أو لا، ولا خلاف عند الهادوية في جواز الأول، واختلفوا في الثاني، وهو جوازه العملي، بدون إشعار بالنسخ، عند ابتداء التكليف بالمنسوخ، فأكثر أئمتهم على جوازه، وذلك لوقوعه، وذهب البعض إلى عدم جوازه، منهم الإمام يحيى بن المَحْسِن^(٣)، والحنفية على جوازه^(٤). والأحكام الصادرة من الشارع صيغتها إما أن تكون على سبيل التأييد، أو لا، والتأييد إما أن يكون تأييد وجوبه نصاً، كقولك: "وجوب الصوم مؤبد"، أو قولك: "الصوم واجب مستمر أبداً" - لإنشاء الوجوب-، أو تأييد وجوبه ظاهراً، كقولك: "صوم رمضان يجب أبداً"، فإن لفظ "أبداً" محتمل بين كونه ظرفاً للوجوب، أو ظرفاً للصوم، أو تأييداً للفعل، وهو قولك: "صوموا أبداً"، فالمختار عند جمهور الهادوية جواز النسخ للثاني والثالث، وأما الأول فلا اتفاقاً^(٥)، وهو ما ذهب إليه بعض الحنفية، كصدر الإسلام أبو اليسر^(٦)، أما منع الأول فلأنه نص مؤكد، وأما جواز الثاني فلاحتمال، والثالث لأنه كقولك: "صم غداً"^(٧)،

١- التنقيح (٢/٢١٨). والتحرير (٣/١٣٦). ومسلم الثبوت (٢/٢٣٦).

٢- متن الكافل (٢/١٦٨-١٦٧).

٣- المصدر السابق (٢/١٧٠). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢/١٧٠).

٤- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٧٠٢). ونهاية الوصول إلى علم الأصول (١/٥٣١).

٥- متن الكافل (٢/١٧١). والكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٣٩٧). وشفاء غليل

السائل عما تحمله الكافل (٢/١٧٢-١٧١).

٦- كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٣/٢٤٧).

٧- مسلم الثبوت (٢/٨١-٨٠).

وجمهور الحنفية على منع نسخ المؤبد مطلقاً^(١)، وممن قال بهذا أبو منصور الماتريدي، والشيخ أبو بكر الجصاص، والسرخسي، وفخر الإسلام البزدوي^(٢)، وابن الساعاتي^(٣). والمختار عند جمهور الهادوية جواز النسخ إلى غير بدل^(٤)، وذهب الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد منهم إلى منعه^(٥)، وما قال به جمهور الهادوية موافق لما عليه الحنفية، وهو الجواز^(٦). وأما نسخ الأشق بالأخف فقد اتفق الهادوية على جوازه، وكذا المساوي، وبما هو أشق منه^(٧)، والحنفية على جواز النسخ بالأخف، والمساوي، وكذا نسخ الأخف بالأثقل^(٨). والنسخ إما أن يكون للتلاوة والحكم معاً، أو لأحدهما، والمختار عند الهادوية جوازه في التلاوة، والحكم معاً، وكذا في الحكم دون التلاوة، واختلفوا في نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، فبعضهم على جوازه^(٩)، وذهب البعض الآخر إلى عدم الجواز، منهم قدماء أهل البيت، وبعض متأخريهم، كالإمام المهدي أحمد بن يحيى، والإمام المنصور بالله القاسم بن محمد، وولده الإمام المؤيد بالله محمد^(١٠)، وأما الحنفية فقد ذهبوا إلى الجواز في كل ذلك^(١١).

ويجوز عند الهادوية نسخ مفهوم الموافقة مع أصله، أو نسخ أصله دونه، أو نسخ المفهوم دون أصله، هذا إن لم يكن مفهوم أولى، وهو ما يسمى بفحوى الخطاب، أما إذا كان كذلك فلا^(١٢)، والمختار عند الحنفية جواز نسخ الأصل والمفهوم أيضاً، وكذا

١- كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٢٤٧/٣).

٢- فواتح الرحموت (٨٠/٢).

٣- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٥٣٨).

٤- متن الكافل (١٧٣/٢). والكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٣٩٨-٣٩٧). وشفاء

غليل السائل عما تحمله الكافل (١٧٤/٢-١٧٣).

٥- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٧٣/٢).

٦- مسلم الثبوت (٨٠/٢).

٧- متن الكافل (١٧٤/٢). والكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٣٩٩-٣٩٨). وشفاء

غليل السائل عما تحمله الكافل (١٧٦/٢-١٧٤).

٨- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٥٣٩). والتحرير (١٩٩/٣). وتيسير التحرير (١٩٩/٣).

٩- متن الكافل (١٧٧/٢-١٧٦). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٧٨-١٧٦).

١٠- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٧٨/٢).

١١- نهاية الوصول إلى علم الأصول (٥٤١). ومسلم الثبوت (٨٦-٨٥).

١٢- متن الكافل (١٧٨/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٧٩-١٧٨).

نسخ الأصل دون الفحوى، وبالعكس^(١). وأما مفهوم المخالفة وهو ما يسمى بدليل الخطاب، فإنه يجوز عند الهادوية نسخه مع أصله، ونسخ أصله دونه، والعكس^(٢)، والحنفية لا يقولون به^(٣).

وعند أئمة الهادوية لا يجوز نسخ الشيء قبل إمكان فعله^(٤)، وأما الحنفية فالجمهور منهم على جوازه، بعد التمكن من الاعتقاد لحقيقته، وخالف في هذا الكرخي، والجصاص والماتريدي، والدبوسي^(٥).

والزيادة على العبادة عند الهادوية إن لم يكن لها تعلق بالمزيد عليه، كصلاة سادسة، فليست بنسخ اتفاقا، وكذلك إن كان لها تعلق به، وكانت مقارنة له في خطاب واحد، كغسل الأيدي بعد الوجه، في آية الوضوء، أو كانت الزيادة واجبة بطريق التبعية، كغسل جزء من الرأس بعد الأمر بغسل الوجه، أو مبينة لمجمل، كإيجاب النية، والترتيب بعد نزول آية الوضوء، فليست نسخا اتفاقا كذلك^(٦). وإن كانت الزيادة مع حصول شرط النسخ، وهو مجيئه بعد إمكان فعله، وكان لها تعلق بالمنسوخ، أي غير مستقلة، وغير ما سبق، فقد اختلف فيه الهادوية على أقوال، منها: هو التفريق بين ما كانت الزيادة تغير المزيد عليه تغييرا شرعيا، بحيث لا يجزئ بدونها، أو لا، فإن كانت تغيره فإن الزيادة حينئذ نسخ، وذلك كزيادة الصلاة أربعا في الحَضْر، فإنها لا تصح اثنتين بعد تشريع الزيادة؛ لأن الزيادة قد أخرجت الأصل عن الاعتداد به، وإن كان المزيد عليه يجزئ بلا استئناف، كتغريب البكر، فإنه ليس بنسخ عند أكثر الهادوية^(٧)، كأبي طالب، وصاحب متن الكافل^(٨)، والحنفية على أنها نسخ، سواء كانت الزيادة جزءا من مشروع، كركعة في

^١ - التحرير (٢١٤/٣). ومسلم الثبوت (١٠٤/٢).

^٢ - شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٧٩/٢).

^٣ - فواتح الرحموت (١٠٦/٢).

^٤ - متن الكافل (١٨٠/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٨٠/٢). وإجابة السائل شرح بغية الأمل ص (٣٧٥).

^٥ - التحرير (١٨٧/٣). وتيسير التحرير (١٨٧/٣).

^٦ - متن الكافل (١٨٤/٢-١٨٣). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٨٤/٢-١٨٣).

^٧ - هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول (٤٦٠-٤٥٩). للمنصور بالله القاسم بن محمد، ومعه حاشية الحسن بن يحيى سيلان، الطبعة الثانية (١٤٠١هـ).

^٨ - متن الكافل (١٨٤/٢-١٨٣). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٨٤-١٨٥/٢).

الفجر، أو التغريب في الحد، أو شرطا له، كالطهارة في الطواف، أو وصف الإيمان في الرقبة^(١)، وهو المسمى عندهم النسخ بالزيادة^(٢). وأما النقص في العبادة كأن كان جزءا، كنقصان الصلاة الرباعية إلى ركعتين في الحضر، أو شرطا، كالطهارة، واستقبال القبلة، فإن المتفق عليه هو أنه نسخ للركعتين، لا لجميع الصلاة، فتبقى ركعتين غير منسوخ حكمها، على المذهب المختار لجمهور الهادوية، منهم المنصور بالله، والإمام يحيى، والشيخ الحسن الرصاص، وكذا إذا كان المنقوص شرطا، وذهب بعض الهادوية إلى أنه إن كان النقص في جزء من العبادة، فإنه يكون نسخا، وإن كان في شرط فلا، وممن قال بهذا أبو طالب^(٣)، وأما الحنفية فنقص جزء، أو شرط من العبادة، فنسخ لذلك الجزء، والشرط المنقوص اتفاقا، واختلف هل التنقيص نسخ للعبادة، أي ما بقي منها، أو لا، على قولين^{(٤)(٥)}.

وأئمة الهادوية على أنه لا يصح نسخ الإجماع، ولا القياس وادّعى صاحب متن الكافل الإجماع على ذلك^(٦) تبعا للإمام المهدي^(٧)، وذهب البعض إلى أن الصحيح أنه قول الأكثر^(٨)، والإجماع الذي لا يصح نسخه هو الإجماع القطعي، المتفق عليه؛ لا الإجماع الظني وهو الحادث بعد خلاف، وأما القياس فلا يصح نسخه مطلقا، سواء في زمن النبي -صلى الله عليه وسلم-، أو بعد وفاته، وبأقوى أو مساوي، ظنيا كان أو قطعيا^(٩)، والمذهب المختار عند الهادوية أنه لا يُنسخ لا بالإجماع، ولا بالقياس^(١٠).

١- التحرير(٣/٢١٨).

٢- فواتح الرحموت(٢/١١٠).

٣- متن الكافل(٢/١٨٥). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/١٨٦-١٨٥).

٤- مسلم الثبوت(٢/١١٣). وفواتح الرحموت(٢/١١٣).

٥- قال ابن الأمير الصنعاني: "واعلم أن فائدة الخلاف في كون الزيادة أو النقص نسخا قبول الخبر الأحادي إذا ورد على النص المعلوم، من جعلها نسخا، لم يقبله، ومن جعلها من باب التخصيص أو التقييد قبله، ولذا لم تعمل الحنفية بأحاديث وردت بزيادة على النص المعلوم، أو نقص لهذه القاعدة". إجابة السائل شرح بغية الأمل ص(٣٧٧).

٦- متن الكافل(٢/١٨٦).

٧- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/١٨٨-١٨٦).

٨- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص(٤٠٧).

٩- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/١٨٨-١٨٦).

١٠- متن الكافل(٢/١٨٨). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/١٨٩-١٨٨).

وممن قال بمنع النسخ بالقياس مطلقا عند الهادوية المنصور بالله، وأبي طالب^(١)، وأكثر الحنفية على أنه لا يُنسخ الإجماع، ولا يُنسخ به^(٢)، وذهب بعضهم إلى جواز نسخه بمثله^(٣)، وبعضهم على النسخ به^(٤). وعندهم كذلك أن القياس لا يُنسخ، لا بالقياس، ولا بدليل فوّه^(٥)، ولا يُنسخ به^(٦).

ولا يصح على المختار عند الهادوية نسخ متواتر بالأحادي^(٧)، ولا بالمشهور المعروف في اصطلاح الحنفية؛ إذ أنه لا واسطة بين العلم والظن عندهم^(٨)، وهو موافق لما عليه الحنفية^(٩)، وأما نسخ المتواتر المقطوع بالسنة المشهورة عندهم^(١٠)، فقد قال صاحب فواتح الرحموت إنه إنما يكون في باب النسخ بالزيادة، لا مطلقا^(١١).

والطرق الصحيحة المعرفة بالنسخ على المختار عند الهادوية، قسمان، منها: ما يعرف به ما ينسخ قاطعا أو مظنونا، وهو إما بالنص من النبي -صلى الله عليه وسلم-، أو من أهل الإجماع صريحا، أو غير صريح، وأما ما يعمل به في المظنون فهو إما أمارة قوية، كتعارض الخبرين من كل وجه، مع معرفة المتأخر بنقل، أو قرينة قوية، كمعرفة نزول الآية في غزوة معينة، أو حالة^(١٢)، وأما الطرق الفاسدة لمعرفة النسخ عند الهادوية، فهي كقول الصحابي: هذا ناسخ، وهذا منسوخ، ذكر هذا الدواري، وكحدائث سن الصحابي، وتأخر إسلامه، وكذا ترتيب النصوص في المصحف، وموافقة الأصل،

١- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٨٩/٢).

٢- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٧١٧). والتحرير (٢٠٧/٣). و متن المنار ص (٣٦٠).

٣- أصول البيهقي ص (٢٤٧).

٤- إفاضة الأنوار ص (٣٦٠).

٥- ميزان الأصول في نتائج العقول ص (٧١٧-٧١٨).

٦- متن المنار ص (٣٥٩).

٧- متن الكافل (١٨٩/٢). والكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٤٠٩). وشفاء غليل

السائل عما تحمله الكافل (١٨٩-١٩٠/٢).

٨- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٨٩/٢).

٩- التحرير (٢٠١/٣). وتيسير التحرير (٢٠١/٣).

١٠- التحرير (٢٠٣/٣). ومسلم الثبوت (٩٥/٢). وفواتح الرحموت (٩٥/٢). وتيسير التحرير (٢٠٣/٣).

١١- فواتح الرحموت (٩٥/٢).

١٢- متن الكافل (١٩٤/٢-١٩١). والكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص (٤١٢-٤١٠).

وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (١٩٤/٢-١٩١).

وأخفية الحكم^(١). ويعرف الناسخ عند الحنفية بنصه عليه الصلاة والسلام، وضبط تأخره، والإجماع، وبقول الصحابي هذا ناسخ، ومن الطرق الفاسدة عند الحنفية بـعدة أحد النصين عن الآخر في المصحف، وحادثة سن الصحابي الراوي لأحد النصين، فتأخر صحبته، وتأخر إسلامه، وموافقة أحد النصين للبراءة الأصلية^(٢).

المطلب الثاني: الترجيح

والترجيح هو اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضها، فيجب تقديمها إجماعاً^(٣)، وهو فرع التعارض، وكما سبق أن التعارض بين الظنيين، قد يكون بين نقلين، أو عقليين، أو عقلي وظني، وسوف أكتفي هنا بذكر أوجه الترجيح بين نقلين، أو عقليين، دون الثالث.

فأما وجوه الترجيح بين النقلين فهي من جهات أربع: وهي إما من جهة السند، أو المتن، أو من جهة المدلول، أو من جهة أمر خارج^(٤).

فأما من جهة السند فعند الهادوية يرجح أحد الخبرين على الآخر، لكثرة روايته، وبكونه أعلم بما يرويه، وبثقته، وضبطه، وكونه المباشر، أو صاحب القصة، أو مشافها، أو أقرب مكاناً، أو من أكابر الصحابة رضي الله عنهم عند الأكثر منهم، أو متقدم الإسلام، أو مشهور النسب، وقد قال الإمام المهدي: والأقرب أن أصحابنا لا يرجحون بذلك مع كمال العدالة، أو غير ملتبس بمُضَعَّف، أو بتحملة بالغا، وبكثرة المزكين أو عدليتهم، وبكونه عُرف أنه لا يرسل إلا عن عدل في المُرسَلين، ويرجح الخبر الصريح بتزكية الراوي على الحكم بشهادته، ومن حكم بشهادته على رواية من عمل بقوله، وعند الأكثر يرجح الخبر المسند على المرسل مطلقاً، وقيل: العكس، وقيل: سواء، ويرجح المتفق على رفعه للنبي صلى الله عليه وسلم على المختلف فيه، ويرجح الرواية باللفظ عليها بالمعنى، ويرجح الخبر المشهور غير الاصطلاحى على غيره، ويرجح قليل

١- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص(٤١٣-٤١٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(١٩٥/٢-١٩٤).

٢- التحرير(٢٢٤/٣-٢٢١).

٣- متن الكافل(٢٤٤/٢، ٢٤٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢٤٤/٢-٢٤٢). وإجابة السائل شرح بغية الأمل ص(٤١٨-٤١٧).

٤- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل ص(٤٥٠).

الوسائل على غيره، ويرجح مرسل التابعي على مرسل غيره، وما اشتهر من الكتب بالصحة مثل البخاري ومسلم على غيرهما^(١)، وما ذهب إليه الهادوية في أوجه الترجيح من جهة السند موافق لكثير مما ذهب إليه الحنفية^(٢)، واختلفوا في مسائل، منها أن أكثر الحنفية على أن الترجيح بإظهار زيادة أحد المتماثلين على الآخر، إنما يكون بما لا يستقل، أما إذا صار حجة لو انفرد فلا يكون مرجحاً؛ فلا ترجيح عندهم بكثرة الأدلة^(٣)، وهو أول أوجه للترجيح عند الهادوية، وأن المشافهة لا تصلح مرجحاً^(٤)، وأن ترجيح الأكابر على الأصغر إنما هو عند البعض من الحنفية، خلافاً للبعض الآخر منهم الشيخان أبو حنيفة، وأبو يوسف^(٥)، وغيرهما^(٦)، وكما أنه قد يكون الترجيح بقدم الإسلام قد يكون بالعكس^(٧)، وأما الترجيح بالنسب فقد قال ابن الهمام: "ولا يخفى ما فيه"^(٨)، وأما ترجيح من يرسل عن ثقة على غيره، فإن الوجه عند الحنفية نفيه^(٩)؛ بل إنهم يقدمون المرسل على المسند^(١٠)، وأما قليل الوسائل وهو ما يعرف بعلو الإسناد، فلا يعتبره الحنفية كمرجح^(١١).

وأما الترجيح من جهة المتن فهو عند الهادوية على النحو الآتي: يرجح النهي على الأمر، والأمر على الإباحة، والأقل احتمالاً على الأكثر، والحقيقة على المجاز مطلقاً، والمجاز على المشترك، والأقرب من المجازين على الأبعد، والنص الصريح على النص غير الصريح، والخاص على العام، وتخصيص العام على تأويل الخاص، والعام الذي لم يخصص على الذي خصص، والعام الشرطي على النكرة المنفية، وغيرها، وما ومن

١- متن الكافل (٢/٢٥٣-٢٤٦). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢/٢٥٣-٢٤٦).

٢- فصول البدائع في أصول الشرائع (٢/٤٦٤-٤٦٢). والتحرير (٣/١٦٧-١٦٣). ومسلم الثبوت (٢/٢٥٢-٢٥٧).

٣- مسلم الثبوت (٢/٢٥٢). وفواتح الرحموت (٢/٢٥٢).

٤- التحرير (٣/١٦٧).

٥- مسلم الثبوت (٢/٢٥٥).

٦- التحرير (٣/١٦٤-١٦٣).

٧- المصدر السابق (٣/١٦٤). ومسلم الثبوت (٢/٢٥٦).

٨- التحرير (٣/١٦٥).

٩- المصدر السابق (٣/١٦٣).

١٠- فصول البدائع في أصول الشرائع (٢/٤٦٤).

١١- مسلم الثبوت (٢/٢٥٤).

الموصولتان أو الاستفهاميتان ونحوهما والجمع المعرف باللام على الجنس المعرف به^(١)، وما ذهب إليه الهادوية هنا موافق لما قاله الحنفية^(٢).

ولما كان الإجماع له تعلق بالمتن والسند، فقد رأيت أن أتعرض لبعض مسائل الترجيح فيه في هذا الموضوع، وهي أنه إذا نقل بالأحاديث إجماعان متعارضان، فيقدم الإجماع السابق، والإجماع الظني من جهة السند والمتن، يقدم عليه الإجماع الظني من جهة واحدة، وما انقرض فيه عصر المجمعين على ما لم ينقرض، وما لم يسبقه خلاف مستقر على ما سبقه^(٣)، وهو كذلك عند الحنفية^(٤).

وأما الترجيح من جهة الحكم المدلول فعند الهادوية يرجح الحظر على غيره، ويرجح الوجوب على الندب والكرهية، والكرهية على الندب، والندب على الإباحة، والإثبات على النفي، والدارئ للحد على الواجب له، والموجب للطلاق والعتق على الآخر، وهو من باب ترجيح الإثبات على النفي^(٥)، وما ذهب إليه الهادوية أيضا في هذا الجهة موافق لما ذهب إليه الحنفية^(٦)؛ إلا أن الحنفية رجحوا النفي على الإثبات فيما يغلب فيه الشهرة ولم يشتهر، كحديث انتقاض الوضوء من مس الذكر على حديث الانتقاض^(٧).

وأما وجوه الترجيح من جهة أمر خارجي فعند الهادوية يرجع الخبر بموافقتة دليلا آخر، أو موافقتة لأهل المدينة، أو موافقتة الخلفاء، أو موافقتة للأعلم، ويرجح الخبر كذلك بتفسير راويه له على ما لم يفسر، أو بتأخره عن معارضه، بما لا يصلح كونه

^١ - متن الكافل (٢/٢٥٧-٢٥٣). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢/٢٥٧-٢٥٣).

^٢ - فصول البدائع في أصول الشرائع (٢/٤٦٦-٤٦٥). والتحرير (٣/١٥٩-١٥٥). ومسلم الثبوت (٢/٢٥٢-٢٥٤).

^٣ - شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢/٢٥٨).

^٤ - فصول البدائع في أصول الشرائع (٢/٣١٠-٣٠٩).

^٥ - متن الكافل (٢/٢٥٩-٢٥٨). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢/٢٥٩-٢٥٨).

^٦ - فصول البدائع في أصول الشرائع (٢/٤٦٧-٤٦٦). والتحرير (٣/١٥٩). ومسلم الثبوت (٢/٢٥٣-٢٥٤).

^٧ - مسلم الثبوت (٢/٢٥٤).

ناسخا، ويرجح أيضا أحد المتعارضين بموافقة القياس، وهو داخل في موافقة دليلا آخر^(١)، وقد اتفق الهادوية فيما ذهبوا إليه هنا مع الحنفية^(٢).

أما وجوه الترجيح بين المعقولين كالقياس إذا تعارضا فعند الهادوية يرجح أحد القياسين على الآخر من جهة حكم الأصل، بكون حكم أصله قطعيا، والآخر ظنيا، والترجيح إنما هو بين القياسين لا الدليلين، فالقطعي لا يعارضه الظني، ولا يكون القياس بقطعية حكم أصله قطعيا-، أو بكون دليله أقوى في الظنيين، أو لم يُنسخ باتفاق، في مقابل ما اختلف في نسخه^(٣)، وهو كذلك عند الحنفية^(٤)، وأما من جهة علة حكم الأصل فيرجح عند الهادوية ما تكون علته أقوى، لقوة طريق وجودها في الأصل، أو طريق كونها علة، أو يكون حكمها حظراً، أو وجوبا دون معارضتها^(٥)، وهو كذلك عند الحنفية^(٦)، أو بأن تشهد لها الأصول^(٧)، وهو كذلك عند أكثر الحنفية كما سبق^(٨)، أو بأن يصحبها علة أخرى تقويها، أو تكون أكثر اطرادا^(٩)، كالطعم في باب الربا، فهو يعم القليل والكثير، -وهو ما يعرف بعموم العلة-^(١٠)، وهذا من وجوه الترجيح الفاسدة عند الحنفية^(١١). ومن وجوه الترجيح أيضا في باب العلة أنه يرجح عند الهادوية الوصف الحقيقي، وهو الذي ثبتت علته من ذاته متفق عليها، دون توقف على عرف، أو شرع يرجح على غيره من الأوصاف، كأن يكون حكما شرعيا، أو حكمة مجردة^(١٢)، ويرجح

١- متن الكافل(٢/٢٦٢-٢٥٩). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/٢٦٢-٢٥٩).

٢- فصول البدائع في أصول الشرائع(٢/٤٦٨-٤٦٧). والتحرير(٣/١٦٩). ومسلم الثبوت(٢/٢٥٧،٢٥٤).

٣- متن الكافل(٢/٢٦٣). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/٢٦٣).

٤- فصول البدائع في أصول الشرائع(٢/٤٦٨).

٥- متن الكافل(٢/٢٦٤-٢٦٣).

٦- فصول البدائع في أصول الشرائع(٢/٤٧٠،٤٦٨).

٧- متن الكافل(٢/٢٦٤).

٨- التحرير(٤/٩٣-٩٢). ومسلم الثبوت(٢/٣٧٩).

٩- متن الكافل(٢/٢٦٤).

١٠- فصول البدائع في أصول الشرائع(٢/٤٧٤).

١١- التحرير(٤/٩٧-٩٦). ومسلم الثبوت(٢/٣٨٠).

١٢- متن الكافل(٢/٢٦٥). وإجابة السائل شرح بغية الأمل ص(٤٣٣). وشفاء غليل السائل عما تحمله

الكافل(٢/٢٦٥).

عندهم كذلك الثبوت على العدمي، والباعثة على الأمانة المجردة^(١)، وهو كذلك عند الحنفية^(٢). وترجح العلة المطردة المنعكسة عند الهادوية على خلافها، وهي غير المنعكسة، وترجح العلة المطردة فقط، على المنعكسة فقط^(٣)، وهو كذلك عند الحنفية بالنسبة لليلة المطردة المنعكسة، أو المطردة فقط^(٤). وما كان أقرب إلى الضبط، وبُعدها عن الخلاف أرجح عند الهادوية، فترجح المفردة على المتعدد ذات الأوصاف، وذات الوصفين على ذات الأكثر^(٥)، والحنفية يقولون بالتساوي بين الوصف البسيط كالطعم، والمركب كالقدر والجنس؛ إذ المعتبر التأثير والاعتبار وهما فيه سواء^(٦)، والترجيح به من الوجوه الفاسدة عندهم^(٧)، وعادم المعارض على ما لم يعدمه، وإن كان معارضه مرجوحا، لأن العدم أغلب على الظن^(٨)، وهو كذلك عند الحنفية^(٩). وأما الترجيح بين القياسين بحسب دليل العلة فتقدم عند الهادوية العلة الثابتة بالإجماع، ثم بالنص الصريح، ثم بالإيماء، ثم ترجيح السبر على المناسبة، وترجيح علة المناسبة على علة الشبه^(١٠)، وهم بهذا يوافقون الحنفية في البعض، ويخالفوهم في البعض الآخر، فالحنفية كذلك يقدمون ما ثبت بالإجماع على غيره، ثم النص الصريح، ثم بالإيماء، ثم ما ثبت بالمناسبة^(١١)، والمقصود بالمناسبة عندهم ما ثبت تأثيرها واعتبارها، كالكليات الخمس، وأما ما لم يظهر اعتباره وتأثيره باعتبار الجنس والنوع، لا بنص، ولا إجماع، وهو ما يسمى بالإخالة^(١٢)، فليس بحجة عندهم^(١٣)، وأما السبر فلا اعتبار له عندهم^(١٤)، وكذا

١- متن الكافل(٢/٢٦٥). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/٢٦٥).

٢- فصول البدائع في أصول الشرائع(٢/٤٦٨). والتحرير(٤/٨٨). ومسلم الثبوت(٢/٣٧٧).

٣- متن الكافل(٢/٢٦٦-٢٦٥). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/٢٦٦-٢٦٥).

٤- فصول البدائع في أصول الشرائع(٢/٤٦٨).

٥- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/٢٦٦).

٦- التحرير(٤/٨٨). ومسلم الثبوت(٢/٣٧٧).

٧- التحرير(٤/٩٧). ومسلم الثبوت(٢/٣٨٠).

٨- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/٢٦٦).

٩- فصول البدائع في أصول الشرائع(٢/٤٦٩).

١٠- متن الكافل(٢/٢٦٧). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل(٢/٢٦٧).

١١- التحرير(٤/٨٨-٨٧). ومسلم الثبوت(٢/٣٧٧-٣٧٦).

١٢- مسلم الثبوت(٢/٣٥٣-٣٥٢).

١٣- التحرير(٤/٨٩). ومسلم الثبوت(٢/٣٥٣-٣٥٢). وفواتح الرحموت(٢/٣٧٧).

قياس الشبه فليس بعلة ولا مسلك لها^(٢). وأما الترجيح بين القياسين بحسب الفرع فإنه يرجح عند الهادوية بالقطع بوجود العلة في الفرع^(٣)، وهو كذلك عند الحنفية^(٤).

ومشاركة الفرع للأصل في العلة تكون بأربعة صور فهي إما في عين الحكم وعين العلة، أو في عين الحكم وجنس العلة، أو العكس وهو جنس الحكم وعين العلة، أو جنس الحكم وجنس العلة، فيرجح عند الهادوية عين الحكم وعين العلة على الثلاثة الأخرى، وعين أحدهما مع جنس الآخر على المشاركة فيه بجنس الحكم وجنس العلة، وعين العلة مع جنس الحكم على العكس، لأن العلة هي العمدة في التعدية، فكلما كان التشابه فيها أكثر كان أقوى^(٥)، والترجيح بين الأجناس فيهما بحسب مراتبها قربا وبعدا^(٦)، وما ذهب إليه الهادوية موافق لما ذهب إليه الحنفية^(٧)، إلا في مسألة وهي إذا كان التعارض بين عين وجنس فأيهما يقدم، فالهادوية يقدمون عين العلة، لأن العلة هي العمدة في التعدية، فكلما كان التشابه فيها أكثر كان أقوى^(٨)، والحنفية يقدمون عين الحكم، لأن اعتبار شأن المقصود وهو الحكم، أهم من اعتبار العلة^(٩).

خلاصة المبحث

ومن خلال هذا العرض للمبحث الثالث، وهو التعارض، نجد أن هناك مسائل اتفق المذهبان عليها، ومسائل اختلفا فيها كذلك، وهو ما تم تلخيصه في الجدول التالي:

إجمالي المسائل	المطلب الثاني	المطلب الأول	التوطئة	عرض المبحث الثالث
١٠٤	٨٠	٢٣	١	عدد المسائل التي تم الاتفاق عليها

^١ - نهاية الوصول إلى علم الأصول (٦٢٧).

^٢ - مسلم الثبوت (٣٥٤/٢).

^٣ - متن الكافل (٢٦٧/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢٦٨-٢٦٧/٢).

^٤ - فصول البدائع في أصول الشرائع (٤٧٠/٢).

^٥ - متن الكافل (٢٦٨-٢٦٩/٢). وشفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢٦٨-٢٦٩/٢).

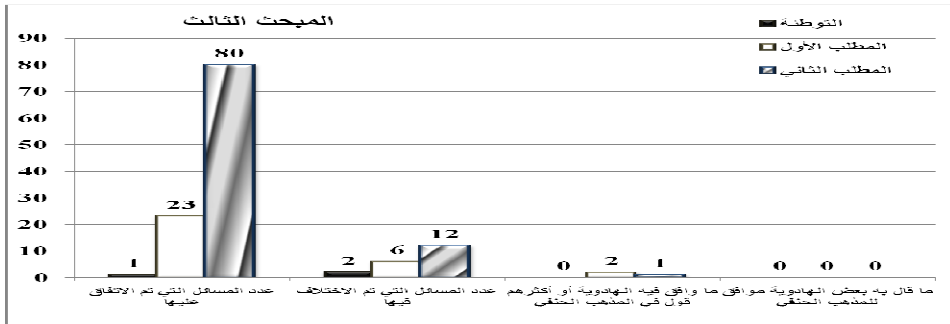
^٦ - شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢٦٨-٢٦٩/٢).

^٧ - التحرير (٨٨-٨٧/٤). ومسلم الثبوت (٣٧٧/٢).

^٨ - شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل (٢٦٩/٢).

^٩ - تيسير التحرير (٨٧/٤).

٢٠	١٢	٦	٢	عدد المسائل التي تم الاختلاف فيها
٣	١	٢	٠	ما وافق فيه الهادوية أو أكثرهم قول في المذهب الحنفي
٠	٠	٠	٠	ما قال به بعض الهادوية موافق للمذهب الحنفي
١٢٧	٩٣	٣١	٣	إجمالي المسائل التي تم البحث فيها



الخاتمة: وفي الختام فإني أحمد الله على إتمام هذا البحث، وأشكره سبحانه على جليل فضله وعظيم نعمه، ثم إني أود هنا أن أعرض لأهم ما توصلت إليه من النتائج والتوصيات.

أهم النتائج: والنتيجة التي توصلت إليها، هي أنه رغم وجود كثير من المسائل - مما تمت دراستها- التي وافق فيها المذهب الهادوي المذهب الحنفي؛ إلا أنه توجد مسائل اختلفوا فيها، وهذا يعني أن المذهب الهادوي ليس تابعا أو مقلدا للمذهب الحنفي؛ بل هو مذهب مستقل بذاته، له أصوله وقواعده الخاصة به، كيف لا وقد ظهر من بين علمائه، نظار ومجتهدون، نبذوا التقليد، كالعلامة محمد ابن إبراهيم الوزير، صاحب كتاب العواصم والقواصم في الدب عن سنة أبي القاسم، والروض الباسم اختصار له،

وتنقيح الأنظار في معرفة علوم الآثار، والعلامة المحقق صالح بن مهدي المقبل، صاحب كتاب نجاح الطالب على مختصر ابن الحاجب في الأصول، والعلم الشامخ، والمنار في المختار من جواهر البحر الزخار، والإمام ابن الأمير الصنعاني، صاحب كتاب إجابة السائل شرح بغية الأمل في علم الأصول، وسبل السلام شرح بلوغ المرام، ومنحة الغفار حاشية ضوء النهار المُشرق على صفحات الأزهار، والإمام الشوكاني، صاحب كتاب إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ونيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، والسيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ولا يعني الاتفاق في مسائل أنه تابع له، فهناك مسائل اتفاق بين المذهب الحنفي وبقية المذاهب الأخرى، ولا يعني هذا أنه جزء منها، أو أنها مقلدة له؛ والاستقلال في أصول الاستنباط يعني الاستقلال في الفروع، وهو ما يؤكد عدم صحة أن المذهب الزيدي عموماً والهادوي خصوصاً حنفي في الفروع، ولعل ما قال به الإمام المقبل هو عين الصواب، وهو أن تقليد الهادوية للحنفية إنما هو من قِبَل بعض علمائهم، لا أنه في الأدلة والقواعد الإجمالية للمذهب أو فروعه، حيث قال: "...قال بعض الأشاعرة وقد عدد الفرق: وأما الزيدية فلا ينبغي أن يعدوا فرقة مستقلة، وإنما هم مقلدون للمعتزلة في الأصول، وللحنفية في الفروع، لما رأى في الموافقة، لكنه تعصب في هذا الكلام وما أنصف، أو خبط وجازف، فكم فيهم إمام نظار، وسابق لا يشق له غبار، وأيضا فليس موافقتهم للحنفية غالبية؛ بل ذلك في بعض أئمتهم"^(١)، ومن ذلك ما قد سبق في المقدمة من أن الإمام يحيى بن الحسين الزيدي -والذي توفي في القرن الخامس الهجري- كان يرى أن ما لم يوجد للهادي فيه نص فمذهبه كأبي حنيفة.

أهم التوصيات:

وأهم التوصيات التي أوصي بها، هي مزيد من الاهتمام والدراسة لهذا المذهب، وأعني به المذهب الهادوي، الذي لم يُعط حقه في النظر والبحث، إما لأنه ليس واسع الانتشار، أو باعتبار حجج وذرائع قد لا يكون لها وجه من الصحة، وهنا دعوة لإنصاف هذا المذهب، فيما يتعلق بالجانب الفقهي، وأصول الاستنباط، وقد رأينا في هذا البحث كم هي المسائل المتفق عليها بين المذهب الهادوي والحنفي، وأنها أكثر من المسائل المختلف فيها، وهذا لا يعني أنه ليس هناك مسائل قد لا يوافق عليها، كما أوصي الباحثين بدراسة بعض المسائل الهامة، وهي معرفة علماء الهادوية الذين يميلون إلى المذهب الحنفي، وكذا القيام بدراسة الفروع الفقهية والنظر في مدى التوافق بين المذهبيين فيها.

^١ - العلم الشامخ في إثبات الحق على الأبناء والمشايخ ص(٨) لصالح بن مهدي المقبل، ويلي الأرواح النوافخ لآثار إيثار الأبناء والمشايخ، الطبعة الأولى-مصر(١٣٢٨هـ).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

إجابة السائل شرح بغية الأمل، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق: العلامة حسين بن أحمد السياغي، والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة-بيروت، ومكتبة الجيل الجديد-صنعاء، الطبعة الثانية(١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ-١٩٩٢م).

أصول البزدوي - كنز الوصول إلى معرفة الأصول-، لعلي بن محمد البزدوي الحنفي، مطبعة جاويد بريس- كراتشي.

أصول السرخسي، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار المعرفة- بيروت.
أصول الشاشي، لأحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي أبو علي، دار الكتاب العربي-بيروت، طبعة (١٤٠٢ هـ).

إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار للنسفي، لمحمود بن محمد الدهلوي، تحقيق: الدكتور خالد محمد عبد الواحد حنفي، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الأولى(٢٠٠٥م).

البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية-لبنان/ بيروت، الطبعة الأولى(١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

بغية الأمل، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، مع شرحه إجابة السائل، تحقيق: العلامة حسين بن أحمد السياغي، والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة-بيروت، ومكتبة الجيل الجديد-صنعاء، الطبعة الثانية(١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، لكامل الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود الشهير بابن همام الدين الأسكندري الحنفي، مع شرحه تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بأمر بادشاه، توزيع دار الباز-مكة المكرمة.

تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، لمحمد أديب صالح، المكتب الإسلامي الطبعة الثالثة (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

التقرير والتحبير في علم الأصول، لابن أمير الحاج، دار الفكر- بيروت (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
تقويم الأدلة في أصول الفقه، للإمام أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، قدم له

وحققه: الشيخ خليل محيي الدين الميسر، دار الكتب العلمية-بيروت/لبنان، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

التوضيح في حل غوامض التنقيح، لعبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية- بيروت (١٤١٦هـ-١٩٩٦م).

تيسير التحرير على كتاب التحرير لابن همام، لمحمد أمين المعروف بأبى بادشاه، توزيع دار الباز-مكة المكرمة.

خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، لزين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي، تحقيق: الدكتور زهير بن ناصر الناصر، دار ابن كثير- دمشق، بيروت، دار الكلم الطيب-بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

رحيق الأزهار في تراجم رجال شرح الأزهار، لأحمد بن عبد الله الجنداري. **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، لأبى الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، حققه وخرّج نصوصه وعلق عليه: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة ابن تيمية.

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ضبطه، وخرج آياته وأحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية- بيروت/لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ-١٩٩٦م).

شرح على شرح منار الأنوار لابن الملك، لزين الدين عبد الرحمن بن أبى بكر المعروف بابن العيني، هذه الطبعة مصورة عن نسخة المطبعة النفيسة العثمانية، سنة ١٣٠٨هـ، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

شرح مختصر على متن الكافل، للمرتضى بن زيد المحطوري الحسني، مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

شرح منار الأنوار في أصول الفقه، للمولى عبد اللطيف الشهير بابن الملك، وبهامشه: شرح الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن أبى بكر المعروف بابن العيني، هذه الطبعة مصورة عن نسخة المطبعة النفيسة العثمانية، سنة ١٣٠٨هـ، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل، لعلي بن صلاح بن علي بن محمد الطبري، صف وتحقيق وإخراج: مكتبة أهل البيت اليمن-صعدة، الطبعة الثانية (١٤٣٦هـ).

العلم الشامخ في إثارة الحق على الأباء والمشايخ، لصالح بن مهدي المقبل، ويليهِ الأرواح النوافخ لأثار إثارة الآباء والمشايخ، الطبعة الأولى-مصر (١٣٢٨هـ).

فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجم الحنفي، وعليه بعض حواش للشيخ عبد الرحمن البحراوي الحنفي المصري، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

فصول البدائع في أصول الشرائع، لشمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى (٢٠٠٦-١٤٢٧هـ).

الفصول في الأصول، لأحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية-الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ).

فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).

الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل، لأحمد بن محمد لقمان، تحقيق: د. المرتضى بن زيد المَحَطُورِي الحَسَنِي، مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).

الكافي شرح البيزدي، لحسام الدين حسين بن علي بن حجاج السنغاني، دارسة وتحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد-الرياض، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، لأبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي، مع شرح نور الأنوار على المنار للميهوي، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيزدي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة (١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر - بيروت الطبعة الأولى.

متن الكافل، لمحمد بن يحيى بن محمد بن أحمد بن بهران، ومعه شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل للطبري، صف وتحقيق وإخراج: مكتبة أهل البيت اليمن-صعدة، الطبعة الثانية (١٤٣٦هـ).

متن المنار، لأبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي، ومعه إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار للدهلوي، تحقيق: الدكتور خالد محمد عبد الواحد حنفي، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الأولى (٢٠٠٥م).

مختصر التحفة الاثني عشرة، لمحمود شكري الألوسي، حققه وعلق حاشيته: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية-القاهرة، طبعة(١٣٧٣هـ).

مسلم الثبوت، لمحب الله بن عبد الشكور البهاري، مع شرحه فواتح الرحموت لللكنوي، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى(١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)

معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل- بيروت/ لبنان الطبعة الثانية(١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

المغني في أصول الفقه، للإمام جلال الدين أبي محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي، تحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-مكة المكرمة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى(١٤٠٣هـ).

الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، صححه وعلق عليه: الأستاذ أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الثانية(١٤١٣هـ-١٩٩٢م).

الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة: الدكتور مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة(١٤٢٠هـ).

ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، حققه وعلق عليه وينشره لأول مرة: الدكتور محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ-١٩٨٤).

نهاية الوصول إلى علم الأصول-المعروف ببديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والاحكام، لأحمد بن علي ابن تغلب بن الساعاتي، دراسة وتحقيق: الدكتور سعد بن غرير بن مهدي السلمي، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، طبعة(١٤١٨هـ).

هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول، للمنصور بالله القاسم بن محمد، ومعه حاشية الحسن بن يحيى سيلان، الطبعة الثانية(١٤٠١هـ).

الوجيز في أصول الفقه، للدكتور عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، الطبعة السادسة.

العلامة ابراهيم بن حسين بيرى زاده (ت ١٠٩٩ هـ) وجهوده في خدمة المذهب الحنفي

د. قاسم ناصر حسين الزيدي

م. مصطفى احمد لطيف الدليمي

الملخص

تضمن هذا البحث دراسة لحياة العلامة الشيخ ابراهيم بن حسين بن احمد بن محمد بن احمد بيرى زاده الذي يعد أحد أكابر فقهاء الحنفية وعلمائهم المشهورين في القرن الحادي عشر، تميز هذا الامام بتبحره في العلم وتحريه في نقل الأحكام وتحريير المسائل ، وقد اثنى عليه العديد من العلماء.

وقد كشفت حياته عن دقة في التأليف وغزارة في التصنيف حيث زادت تصانيفه على المائة وعشرين رسالة في مختلف الفنون كما ان هذه الرسائل والمصنفات مخطوطة غير محققة ، تولى الشيخ ابراهيم بيرى زاده الافتاء بمكة بعد القاضي امام الدين المرشدي واستمر في الافتاء لعدة سنين ثم عزل لما تولى الشريف بركات بن محمد بن ابراهيم شرافة مكة.

عاش الشيخ ابراهيم بيرى زاده في أواخر عهد الخلافة العثمانية وقد تميزت هذه الحقبة بحوادث جمّة في تاريخ الدولة العثمانية تمثلت بالحروب الخارجية والهجمات الاوربية المتكررة والفتن الداخلية ومؤامرات الطامعين واصحاب الالهواء.

كما تميز هذا العصر باهتمام العثمانيين بالحرمين الشريفين فقد عملوا على ضخ الاموال والصدقات الى الحرمين وازادوا اوقافا جديدة الى اوقاف المماليك.

ومن اهم الشواهد على اهتمامهم بالحياة العلمية هو قيامهم بالتوسع في انشاء المدارس استكمالاً لما كان في عهد المماليك ومن ابرز هذه المدارس المدارس السلطانية الاربعة، كما تميز العهد العثماني أيضاً باهتمامه بالعلماء والائمة والمفتين من خلال تخصيص الرواتب والاعطيات لهم حتى يتفرغوا للتعليم والتأليف.

وأخيراً نسأل الله العليّ القدير ، أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين .

المقدمة:

إنَّ الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونستهديه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهدي الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمداً عبده ورسوله .

أما بعد : فان أصدق الحديث كتاب الله تعالى ، وخير الهدي هدي محمد (صلى الله عليه واله وسلم) وشر الأمور محدثاتها ، وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار .

وبعد ، فقد ارتأينا في هذا البحث ان نسلط الضوء على أحد الفقهاء الاعلام الذين خدموا الفقه الحنفي بخاصة ، والفقه الاسلامي بعامة وقد وقع اختيارنا على العلامة الشيخ إبراهيم بن حُسَيْن بن أَحْمَد بن مُحَمَّد بن أَحْمَد بن بيري رحمه الله تعالى ، ليكون موضوع الدراسة .

ولقد كان من أهم الأسباب لاختيارنا هذا الموضوع ان العلامة ابراهيم بيري زاده - وهو أحد فقهاء المذهب الحنفي المشهورين - لم يحظ بدراسة متخصصة بحسب علمنا تسلط الضوء على حياته الشخصية ، وتبرز مكانته العلمية وتحصي مصنفاته واثاره العلمية .

ثم ان هذه المصنفات وعلى حد علمنا لم يحقق منها شيء سوى النزر اليسير رغم جودتها وقيمتها العلمية لا سيما كتابه عمدة ذوي البصائر في شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم حيث أكثر العلامة ابن عابدين من الرجوع اليه في حاشيته على الدر المختار . فأحببنا في هذا البحث ان نسلط الضوء على هذه المصنفات والآثار العلمية ونعرف طلاب العلم بها لعل الله يهيء من يحققها ويخرجها الى الوجود ليكون النفع بها أعم وأشمل .

وقد اقتضت خطة البحث ان يكون على : مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة . أما المقدمة : فأوضحنا فيها أهمية الموضوع وسبب اختيارنا له ، وأما المبحث الأول: فضمناه حياة المصنف ، وقد جعلناه في خمسة مطالب: أما المطلب الأول. فأوضحناه فيه : اسم

المصنف ونسبه وكنيته وشهرته وولادته. وأما المطلب الثاني: فبيننا فيه أهم شيوخ العلامة ابن بييري، وأما المطلب الثالث: فبيننا فيه بعض تلامذته، والمطلب الرابع ضمنه ثناء العلماء عليه، والمطلب الخامس تضمن وفاة المصنف.

وأما المبحث الثاني فجعلناه في: عصر الشيخ ابراهيم بييري زاده، وقد تضمن مطلبين، المطلب الأول: في الحياة السياسية في القرن الحادي عشر للهجرة، والمطلب الثاني تضمن الحديث عن الحياة العلمية في ذلك العصر.

وأما المبحث الثالث: فتناولنا فيه الجهود العلمية للشيخ ابراهيم بييري زاده. وقد تضمن مطلبين: المطلب الأول: مصنفاته، والمطلب الثاني توليه الافتاء في مكة المكرمة.

وأما الخاتمة فأوضحنا فيها أهم النتائج التي توصلنا لها من خلال البحث. والله تعالى نسأل أن يجعل هذا البحث خالصا لوجهه الكريم، ونافعا لطلبة العلم، والله الموفق.

المبحث الاول: حياة العلامة ابراهيم بن حسين بييري زاده: وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه وكنيته وشهرته وولادته:

أولاً: اسمه ونسبه: هو: شيخ الإسلام العلامة إبراهيم بن حسين بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن بييري، الحنفي، المكي^١.

ثانياً: كنيته، لم أفق لها على ذكر في المصادر التي رجعت إليها.

ثالثاً: شهرته: (ابن بييري، او بييري زاده، او ابراهيم البييري)^٢.

١ - ينظر: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل، الدمشقي (ت: ١١١١هـ)، دار صادر - بيروت ٢٠/١ والمختصر من كتاب نشر النور والزهر في تراجم افاضل مكة من القرن العاشر الى القرن الرابع عشر، تأليف الشيخ عبد الله مرداد ابو الخير قاضي مكة المكرمة المتوفى (١٣٤٣هـ) اختصار وترتيب وتعليق: محمد سعيد العامودي واحمد علي ٣٩/١.

٢ - البيزة خمسة مواضع: بلدة وقلعة بقرب سُميساط، وقرية بين القدس و نابلس. وأخرى من أعمال حلب، نُسب إليها جماعة، وأخرى من قُرى كفر طاب، وقلعة كانت بجزيرة ابن عُمر. ينظر: تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان ١٨٩/١

رابعا : مولده : ولد بالمدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام في سنة : ثلاث وعشرين والى للهجرة^١.

المطلب الثاني : شيوخه :

تتلمذ العلامة ابراهيم بن بيبي على جملة من مشاهير العلماء في الفقه والحديث والعربية ، نذكر منهم :

١- عمه العلامة محمد بن احمد بن محمد بن بيبي الحنفي المكي من أكابر علماء مكة برع في العلوم العقلية والنقلية ، وتصدر للتدريس في المسجد الحرام^٢.

٢- عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد العمري، المرشدي الحنفي، المكي (أبو الوجاهة) عالم، اديب، مشارك في انواع من العلوم ،وله في ذلك تصانيف عديدة ، ولد بمكة سنة (٥٩٧٥هـ)، درس بالحرم المكي ،وتولى الوظائف السامية، كالإفتاء والقضاء وامامة المسجد الحرام وخطابته ، قتل بمكة شهيدا سنة (٥١٠٣٧هـ)^٣.

٣- علي ابن الجمال، علي بن أبي بكر بن علي بن أبي بكر بن عمر بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد الخزرجي، الانصاري، المكي، الشافعي، المعروف بابن الجمال المصري، عالم مشارك في أنواع من العلوم.

من تصانيفه الكثيرة: كافي المحتاج لفرائض المنهاج، الدر النضيد في مآخذ القراءات من القصيد، التحفة الحجازية في نخبة الأعمال الحسابية ، وغيرها، توفي بمكة سنة : (١٠٧٢هـ)^٤.

١ - وقيل : عشرين والى للهجرة .ينظر: خلاصة الأثر ٢٠/١،إفادة الأنام بذكر أخبار بلد الله الحرام - مع تعليقه المسمى: بإتمام الكلام ،تأليف العلامة، عبدالله بن محمد الغازي المكي الحنفي، ١٢٩٠ -

١٣٦٥هـ، تحقيق:عبدالملك بن عبدالله بن دهيش ٢٢٤/٢

٢ - لم أجد فيما بين يدي من المصادر ذكرا لسنة وفاته . ينظر: ترجمته في : المختصر من نشر النور والزهر ٤١٣/١

٣ - ينظر: معجم المؤلفين ، عمر بن رضا بن محمد راغب كحالة الدمشقي (ت: ١٤٠٨هـ) دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٦٤/٥، والتاريخ والمؤرخون بمكة من القرن الثالث الهجري الى القرن الثالث عشر، محمد الحبيب الهيلة ، استاذ الدراسات العليا التاريخية والحضارية بجامعة ام القرى ، ط١، مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي - مكة المكرمة ١٩٩٤م، ٣٠٦/١

٤ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٣٥٣/١، معجم المؤلفين ٤٦/٧

٤- العلامة محمد بن علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي: مفسر، عالم بالحديث، من أهل مكة. له مصنفات ورسائل كثيرة، منها (دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين) (توفي سنة سبع وقيل ثمان وخمسين وألف للهجرة).^١

المطلب الثالث : تلاميذه:

تتلمذ على الشيخ ابراهيم بن بيري العديد من العلماء، منهم:

١- العلامة الشيخ حسن بن علي بن يحيى بن عمر (أبو البقاء) ، العجيمي اليمني الأصل، المكي الدار، الفقيه الحنفي، الامام الكبير محدث الحجاز ومؤرخها، صاحب التصانيف الكثيرة منها: خبايا الزوايا، اهداء اللطائف من اخبار الطائف، الأقوال المرضية على الأسئلة اليمانية، الفرج بعد الشدة في ان النصارى لا يسكنون بجدة، وغيرها ، ولد سنة: (١٠٤٩ هـ) وتوفي بالطائف سنة: (١١١٣ هـ).^٢

٢- الشيخ تاج الدين الدهان المكي الحنفي بن أحمد بن إبراهيم الدهان. أحد الأئمة الأعيان، المدرّس بالمسجد الحرام. كان إماماً في الفقه. قرأ بمكة على علماء عصره؛ كالشيخ إبراهيم بيري زاده، وحسن العجيمي وأجازوه وشهدوا له بالفضل، وتصدر للإقراء بالمسجد الحرام، له العديد من المصنفات.^٣

٣- الشيخ عبد الكريم بن عبد الله الخليفتي ، العباسي ، الحنفي ، العالم الفاضل الفقيه البارع الشاعر مفتي السادة الحنفية بالمدينة النبوية ولد بها سنة سبعين وألف ونشأ

١ - ينظر: ينظر: فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر، العلامة مصطفى بن فتح الله الحموي (ت ١١٢٣هـ) ط١، تحقيق عبد الله محمد الكندري ، دار النوادر ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ١/١٦٠، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: ١٣٩٩هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، ٢/٢٨٢، الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت: ١٣٩٦هـ)، ط١٥، دار العلم للملايين ٢٠٠٢م، ٦/٢٩٣

٢ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/١٦٧، معجم المؤلفين ٣/٢٦٤

٣ - ولم اعثر فيما بين يدي من المصادر على تاريخ وفاته . ينظر: فيض الملك الوهاب المتعالي بأبناء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي، العلامة أبي الفيض عبد الستار بن عبد الوهاب البكري الصديقي الهندي المكي الحنفي، تحقيق: أ. د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش ١٢٨٦ - ١٣٥٥هـ، نشر: مكتبة الاسدي، ١/٣٤٠، والتاريخ والمؤرخون بمكة ١/٣٩٧

بها، وأخذ العلم عن أكابر علماء عصره، له العديد من المصنفات، توفي في المدينة المنورة سنة : ثلاث وثلاثين ومائة وألف^١.

المطلب الرابع: ثناء العلماء عليه:

قال المحبي: (أحد أكابر الفقهاء الحنفية وعلمائهم المشهورين، ومن تبحر في العلم وتحري في نقل الأحكام وحرر المسائل، وانفرد في الحرمان بعلم الفتوى وجدد من مآثر العلم ما دثر له الهمة العلية في الانهماك على مطالعة الكتب الفقهية وصرف الأوقات في الاشتغال ومعرفة الفرق والجمع بين المسائل سارت بذكره الركبان بحيث أن علماء كل إقليم يشيرون إلى جلالته — وأجازته كثير من المشايخ وكتب له بالإجازة جمع من شيوخ الحنفية بمصر)^٢.

وقال فيه العلامة مصطفى بن فتح الله الحموي : (جد واجتهد حتى صار فريد عصره في الفقه وانتهت إليه فيه الرياسة)^٣.

وقال الأستاذ محمد الحبيب الهيلة : (أخذ عن عبد الرحمن المرشدي ومحمد علي بن علان وعن شيوخ المصريين من الأحناف ، ورسخ في علم الفقه فأصبح مفتي مكة وفقهها الحنفي)^٤.

المطلب الخامس وفاته :

توفي رحمه الله تعالى في مكة المكرمة بعد عمر حافل قضاه في العلم والعمل الصالح في يوم الأحد السادس عشر من شوال سنة (٥١٠٩٩) تسع وتسعين وألف من الهجرة النبوية الشريفة ، وصلى عليه عصر يومه بالمسجد الحرام ، ودفن بالمعلاة بقرب تربة السيدة أم المؤمنين خديجة رضي الله عنها. وقيل : انه توفي سنة ست وتسعين وألف^٥.

١ - ينظر: سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني، أبو الفضل (المتوفى: ١٢٠٦هـ)، ط٣ دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ٣/٦٦، الاعلام ٥٢/٤

٢ - خلاصة الأثر ٢٠/١

٣ - فوائد الارتحال ٩٣/٣

٤ - التاريخ والمؤرخون بمكة ٣٦٢/١

٥ - ينظر : خلاصة الأثر ٢٠/١، المختصر من نشر النور والزهر ٤٢/١، فوائد الارتحال ٩٥/٣، الاعلام

المبحث الثاني : عصره ، وفيه مطلبان :

المطلب الاول : الحياة السياسية.

عاش الشيخ ابراهيم بن بيبي ما بين سنة : (١٠٢٣هـ - ١٠٩٩هـ) في مكة المكرمة في القرن الحادي عشر للهجرة النبوية الشريفة في اواخر عهد الخلافة العثمانية حيث شهدت هذه الحقبة حوادث جمة في تاريخ الدولة العثمانية تمثلت بالحروب الخارجية والهجمات الاوربية المتكررة والفتن الداخلية ومؤامرات الطامعين واصحاب الاهواء^١.

وقد عاصر الشيخ ستة من السلاطين العثمانيين وهم :

١- السلطان احمد الاول بن محمد الثالث المتوفي : (١٠٢٦هـ).

٢- السلطان مصطفى الاول بن محمد الثالث، وهو اخو السلطان احمد الاول ، وقد تولى السلطة لمدة ستة اشهر فقط ثم عزل سنة : (١٠٢٧هـ).

٣- السلطان عثمان الثاني ، بن احمد الاول : تولى السلطة بعد عزل عمه مصطفى الأول، سنة (١٠٢٧هـ) ثم عزل وقتل على يد الانكشاريين سنة : (١٠٣١هـ) وولوا مكانه عمه مصطفى مرة ثانية ثم عزله سنة (١٠٣٢هـ) وولوا مكانه ابن اخيه مراد الرابع.

٤- السلطان مراد الرابع ، بن احمد الاول ، وفي عهده استولى الشاه عباس الصفوي على بغداد فاستعادها منه سنة (١٠٤٨هـ) ، وقمع تمرد الانكشارية توفي سنة (١٠٤٩هـ).

٥- السلطان ابراهيم الاول المتوفي : (١٠٥٨هـ) وهو ابن السلطان احمد الاول ، وقد عزله الانكشارية سنة (١٠٥١هـ) وولوا ابنه محمد الرابع^٢.

٦- السلطان محمد الرابع ، بن ابراهيم الاول ، وقد حكم اربعين سنة ثم عزله الانكشارية عام (١٠٩٩هـ)^٣.

١ - ينظر: تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمد فريد (بك) (المتوفى: ١٣٣٨هـ)، ط١، تحقيق: إحسان حقي، دار النفائس، بيروت - لبنان، ١٤٠١ - ١٩٨١، ١ / ٢٧١-٢٨٨، والدولة العثمانية - عوامل النهوض وأسباب السقوط، علي محمد محمد الصلابي، ط١، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، ١/٣٩٧-٣٠٢

٢ - ومن الجدير بالذكر ان السلطان مراد الرابع والسلطان ابراهيم الاول هما ابنا (السلطانة قسم زوجة السلطان احمد الاول) والتي عرفت بانها من اكثر النساء نفوذا في التاريخ العثماني وخاصة في عهد تولي ابنها مراد الرابع وابراهيم الاول مقاليد الحكم حيث تقلدت منصب السلطانة الام. توفيت السلطانة قسم سنة : (١٦٥١م) ينظر: وكيبيبا الموسوعة الحرة <https://ar.m.wikipedia.org>

٣ - ينظر: المصدر السابق ١/٣٥٠

المطلب الثاني: الحياة العلمية

عندما ورث العثمانيون دولة المماليك في حكم الحجاز وذلك بانتقال حكمه اليهم وعلان الشريف بركات - شريف مكة - تبعيته للسيادة العثمانية في عهد السلطان سليم الاول ، لم يرض العثمانيون لأنفسهم ان يكونوا اقل شانا ممن سبقهم في نشر وتشجيع العلم ، ولهذا كان انتقال خدمة الحرمين الشريفين الى العثمانيين بداية تنافس جميل بين حكام وامراء ورجال بل ونساء الدولة العثمانية في التعبير عن حبهم لهذه البقاع المقدسة فأنشأوا الاعمال الخيرية في منطقة الحجاز واقفوا الاوقاف الكثيرة على الحرمين الشريفين واهله^١.

ومن اهم مظاهر اهتمام العثمانيين بالحركة العلمية ما يأتي :

١ - الاموال والصدقات والهبات :

وقد بدأ اهتمام العثمانيين بالحرمين مبكرا فبعد ان اصبح الحجاز تحت السيادة العثمانية عمل العثمانيون على ضخ الاموال والصدقات الى الحرمين وازادوا اوقافا جديدة الى اوقاف المماليك الامر الذي ادى الى زيادة المخصصات المالية لأهل الحجاز عما كانت عليه ايام المماليك حيث كان ارسال الصرة الى بلاد الحرمين من اهم واجبات الوالي العثماني على مصر ويحاسب اذا قصر في ارسالها ، كما كانت تصل بعض الاعانات الى مكة بصحبة المحمل الشامي^٢.

٢ - الاوقاف العثمانية :

اضافة للاوقاف الموجودة في الحرمين زمن المماليك اضاف العثمانيون اوقافا جديدة وذلك منذ عهد السلطان سليم الاول وسليمان القانوني ، وما زالت دفاتر

١ - ينظر: الحياة العلمية في الحرمين الشريفين في القرن العاشر الهجري ، خالد حسن الجوهري على الرابط www.alulkah.net بتاريخ ٢٤/١/٢٠١١م ، والحياة العلمية في مكة (١١١٥هـ - ١٣٣٤هـ) - (١٧٠٣م - ١٩١٦م) اطروحة دكتوراه للطالبة امال رمضان عبد الحميد صديق ، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة ام القرى - المملكة العربية السعودية ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
٣٣/١

٢ - المصدر السابق

مقاطعات الحرمين التفصيلية في الارشيف العثماني توضح مواقع تلك الاوقاف والاستثمارات التجارية التي كان يعود ريعها لصالح الحرمين الشريفين^١.

ونظرا لكثرة تلك الاوقاف الممنوحة من لدن الاعمال الخيرية فقد تم تشكيل ادارة خاصة في استانبول تعرف بخزينة الحرمين الشريفين تقوم بمتابعة كل العقارات والاراضي الزراعية والدكاكين والطواحين وغيرها من الموقوفات على الحرمين وتجمع ريعها لصرفها عليهما^٢.

٣- التوسع في بناء المدارس :

من اهم الشواهد على اهتمام العثمانيين بالحياة العلمية هو قيامهم بالتوسع في انشاء المدارس استكمالا لما كان في عهد المماليك ومن ابرز هذه المدارس المدارس السلليمانية الاربعة وذلك بعدد المذاهب الاسلامية الاربعة بناها السلطان سليمان القانوني في مكة المكرمة والمدينة المنورة .

وقد تسابق الحكام في انشاء المدارس حتى وصل عددها في عهد العثمانيين الى اربعين مدرسة في مكة وحدها وفي المدينة مائة وثمانية عشر جميعها مرتبطة بالبصرة العثمانية ، وقد اشترط فيمن يتولى التدريس فيها وخاصة المدارس السلليمانية ان يكون ممن يتولى منصب الفتاء^٣.

٤- تخصيص رواتب للخطباء والائمة والمفتين:

تميز العهد العثماني باهتمامه بالعلماء والائمة والمفتين من خلال تخصيص الرواتب والاعطيات لهم حتى يتفرغوا للتعليم والتأليف^٤.

وقد زين هذا العصر كوكبة من علماء الحنفية الافاضل نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر :

١ - ينظر: الحياة العلمية في الحرمين الشريفين في القرن العاشر الهجري ، خالد حسن الجوهرى ، وجوانب من الحياة العلمية في الحجاز من خلال بعض الوثائق العثمانية ، سهيل بن محمد صابان ، الدرعية العدد الاول :محرم ١٤١٩هـ ، على الرابط www.alukah.net تاريخ ٢٠١١/١٠/٢م.

٢ - ينظر : المصدر السابق

٣ - ينظر: الحياة العلمية في الحرمين الشريفين في القرن العاشر الهجري ، خالد حسن الجوهرى.

٤ - ينظر: المصدر السابق

١- الحسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت ٥١٠٦٩هـ) فقيه حنفي مكثّر من التصنيف نسبته إلى شبري بلولة بالمنوفية جاء به والده منها إلى القاهرة وعمره ست سنوات فنشأ بها ودرس بالأزهر وأصبح المعول عليه في الفتيا من كتبه "مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح" و "شرح منظومة ابن وهبان" ^١.

٢- محمّد بن علي بن محمّد، الحصني، المعروف بعلاء الدّين الحصفكي، الفقيه الحنفي، ولد بدمشق سنة ١٠٢٥ هـ، رحل في طلب العلم إلى الرملة ثمّ القدس ثمّ مكّة والمدينة ثمّ رجع إلى دمشق، له مؤلفات كثيرة منها: الدر المختار في شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي، الدر المنتقى شرح ملتقى الأبحر، شرح قطر الندى في النحو، وغيرها، توفي سنة ١٠٨٨ هـ بدمشق.

٣- عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، المعروف بشيخي زاده ويقال له الدّاماد: فقيه حنفي، من أهل كليولّي (بتركيا) من قضاة الجيش. له (مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر - ط) مجلدان، فرغ من تأليفه ببلدة أدرنه، و (نظم الفرائد - ط) في مسائل الخلاف بين الماتريدية والأشعرية ^٢.

٤- نوح بن مصطفى الرّومي الحنفي نزيل مصر: فقيه متصوف. ولد وتعلم في أماسية، وكان مفتي قونية. سكن القاهرة وتوفي بها سنة (٥١٠٧٠هـ). من كتبه "السيف المجزم في قتال من هتك حرمة الحرم - خ" "سته فصول، و" شرح دعاء القنوت - خ" و "نتائج النظر - خ" حاشية في الفقه، و "مجموعة رسائل - خ" فيها عشرون رسالة في الفقه والتصوف والتوحيد والمناقب والمصطلح، و" الدر المنظم في مناقب الإمام الأعظم - خ" في الأحمدية بتونس و "رسالة في الفرق بين الحديث القدسي والقرآن والحديث النبوي - خ" ^٣.

المبحث الثالث : جهوده العلمية ، وفيه مطلبان :

المطلب الاول : مصنفاته

للعلامة ابراهيم بييري زادة العديد من المصنفات في شتى فنون العلم.

١ - ينظر: الأعلام للزركلي ٢/٢٢٥.

٢ - ينظر: المصدر السابق ٣/٣٣٢، ومعجم المؤلفين ٥/١٧٥

٣- الأعلام ١/٨٥

وقد ذكر له العلماء نحواً من مائة مصنف أذكر منها ما استطعت استقصاءه بحسب ما لدي من المصادر مع ذكر من نسبها إليه:

- ١- الإبانة في زمن سقوط النفقة المفروضة دون المستدانة^١.
- ٢- الإتحاف بالأحاديث الواردة في فضل الطواف^٢.
- ٣- الإتحاف بمهمات مسائل الأوقاف^٣.
- ٤- اختصار الطراز المذهب في بيان الصحيح من المذهب^٤.
- ٥- إزالة الضنك في المراد من يوم الشك^٥.
- ٦- الإشتدال في حكم الإشتدال.
- ٧- إظهار الكنز المخفي في عدم ضمان الصيرفي^٦.
- ٨- إعلاء الرتب في حكم الإيثار بالقرب^٧.
- ٩- إعلام الأعلام بمهمات مسائل الأحكام.
- ١٠- إفراغ الجهد في دغوى اليد^٨.
- ١١- الأقوال المرضية في حكم الاقتداء بالمخالف^٩.
- ١٢- الأمنية في صحة الوضوء بلا نية.
- ١٣- إنالة الإرب في حكم استعمال أواني الفضة والذهب.
- ١٤- بذل المهجة فيما يجب ويسوغ للزوجة^{١٠}.
- ١٥- بلوغ الإرب في بيان ارض الحجاز وجزيرة العرب^{١١}.

١ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/١ ٤

٢ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١

٣ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٢٢ ٤

٤ - ينظر: المصدر السابق ٤٢/١

٥ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١

٦ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١

٧ - ينظر: المصدر السابق ، والمختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

٨ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١، والمختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

٩ - ينظر: حاشية رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين
الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ) ط ٢، دار الفكر-بيروت ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ٣٧٧/١.

١٠ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

١١ - ينظر: ينظر: هدية العارفين ٣٤/١، والتاريخ والمؤرخون بمكة ص ٣٦٣

- ١٦- بلوغ المنى في أحكام منى.
- ١٧- تبليغ الأمل في عدم جواز التقليد بعد العمل^١.
- ١٨- تحسين العبارة في حكم الدهن وقد ماتت فيه الفارة.
- ١٩- تحصيل الأجر في إبانة حد الجهر.
- ٢٠- التعبير المنير على مواضع من شرح المنسك الصغير^٢.
- ٢١- توكيل الوصي غير جائز غير بيع العقار^٣.
- ٢٢- جواب عن دخول بستان بني عامر للتخلص من الاحرام^٤.
- ٢٣- دفع الضرر في الترخيص بتأخير الصلاة في السفر^٥.
- ٢٤- دفع العوض في حكم تقييد المحتمل لغرض.
- ٢٥- ذخيرة الناظر في تكفير الحج للتبعات والصغائر.
- ٢٦- رد القول العنيد في جواز الاقتداء بالمخالف في العيد.
- ٢٧- رسالة في الاستثناء في اليمين الكاذبة.
- ٢٨- رسالة في استعمال أواني الفضة والذهب.
- ٢٩- رسالة في الإشارة في التَّشْهُد^٦.
- ٣٠- رسالة في إيصال الثواب للأموات.
- ٣١- رسالة في إيضاح الألفاظ الغريبة.
- ٣٢- رسالة في البراءة والطلاق المعلق بصحتها^٧.
- ٣٣- رسالة في البرء والخلع والتوكيل بذلك^٨.
- ٣٤- رسالة في بيان أقسام الرشوة.

١ - ينظر: هدية العارفين ١/٣٤، المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

٢ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

٣ - ينظر: فهرست مخطوطات الحرم المكي، رقم الحفظ (٣٨٥٢/٢) فقه حنفي

والفهرست موجود على الرابط <http://www.mktaba.org/vb/showthread.php?t=2118>

٤ - ينظر: المصدر السابق، رقم الحفظ (٣٨٥٢/٤) فقه حنفي

٥ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

٦ - ينظر: خلاصة الأثر ١/٢٠، المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

٧ - ينظر: المصدر السابق.

٨ - مخطوط المكتبة المركزية، المملكة العربية السعودية، الرياض رقم الحفظ: ٤/٢٠٧٧ مجاميع.

- ٣٥- رسالة في بيان السكك^١.
- ٣٦- رسالة في تطهير السمن والعسل^٢.
- ٣٧- رسالة في جَمْرَةَ الْعُقْبَةِ^٣.
- ٣٨- رسالة في جواز الصيد بالبندقية^٤.
- ٣٩- رسالة في الحضانة.
- ٤٠- رسالة في حكم الاستبراء.
- ٤١- رسالة في حكم إسقاط الصلاة.
- ٤٢- رسالة في حكم الاقتداء بالمخالف^٥.
- ٤٣- رسالة في حكم البناء بمنى^٦.
- ٤٤- رسالة في حكم التقليد.
- ٤٥- رسالة في حكم جعل الطلاق بيد الزوجة^٧.
- ٤٦- رسالة في حكم جواز العمل بالحيلة لمن قصد مجاوزة الميقات بلا إحرام^٨.
- ٤٧- رسالة في حكم حمل الجنازة الى المقبرة^٩.
- ٤٨- رسالة في حكم حمل الجنازة وهي أخرى مغايرة للأولى^{١٠}.
- ٤٩- رسالة في حكم شرف ولد الشريفة.
- ٥٠- رسالة في حكم الطلاق المعلق بصحة البراءة.
- ٥١- رسالة في حكم القصر في صلاة المتوجه من مكة الى جدة^{١١}.

١ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

٢ - مخطوط المكتبة المركزية، المملكة العربية السعودية، الرياض، رقم الحفظ: (٤٥١) ضمن مجموع به سبع رسائل.

٣ - ينظر: خلاصة الأثر ١/٢٠، التاريخ والمؤرخون بمكة ص ٣٦٣

٤ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

٥ - ينظر: المصدر السابق ، والتاريخ والمؤرخون بمكة ص ٣٦٣

٦ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١، التاريخ والمؤرخون بمكة ص ٣٦٣

٧- ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

٨ - ينظر: التاريخ والمؤرخون بمكة ص ٣٦٣

٩ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

١٠ - ينظر: المصدر السابق.

١١ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١، التاريخ والمؤرخون بمكة ص ٣٦٣

- ٥٢- رسالة في حكم الفراغ والاستبدال.
- ٥٣- رسالة في حكم من علق طلاق زوجته بصحة البراءة من المهر ونفقة العدة ومؤونة السكنى.
- ٥٤- رسالة في حكم من يصلي بظلة السلطان مراد^١.
- ٥٥- رسالة في حكم الوقف على من كان أعزب.
- ٥٦- رسالة في شرح المسامرة لابن الهمام.
- ٥٧- رسالة في عدم ارث الزوجين المفارقة بالمرض بالجب والعنة.
- ٥٨- رسالة في عدم جواز صلاة الرجال خلف صف النساء^٢.
- ٥٩- رسالة في عدم دخول أولاد البنات في مسمى الأولاد.
- ٦٠- رسالة في عدم سقوط المعلوم.
- ٦١- رسالة في عدم صحة عزل القوم.
- ٦٢- رسالة في فرائض الصلاة^٣.
- ٦٣- رسالة في فروع التقليد^٤.
- ٦٤- رسالة في فساد الإقرار^٥.
- ٦٥- رسالة في فساد الرسالة الموضحة.
- ٦٦- رسالة في كراهة لبس الأحمر.
- ٦٧- رسالة فيما اذا طلق وادعى الاستثناء.
- ٦٨- رسالة في مشروعية العمرة للمكي في أشهر الحج .
- ٦٩- رسالة في معنى الاستحسان والقياس.
- ٧٠- رسالة في معنى تعلق الوجوب والضمان بالذمة.
- ٧١- رسالة في معنى العقر الواقع في كلام الأصحاب.
- ٧٢- رسالة فيمن يطلق عليه السيد الشريف^١.

١ - ينظر: المصدر السابق

٢ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

٣- ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

٤ - مخطوط المكتبة المحمودية المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة، رقم الحفظ: ٢٦٤٦/٣

٥- ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ١/٤١

- ٧٣- رسالة في مفهوم الرواية^٢.
- ٧٤- رسالة في نقض القسمة^٣.
- ٧٥- رفع الأذرع فيما تدور بالعيار^٤.
- ٧٦- رفع القبض في حكم القبض^٥.
- ٧٧- رفع الإضرار في رد القول بان قبول الإبراء إقرار.
- ٧٨- رفع الاشتباك في رد دعوى الالتباك^٦.
- ٧٩- رفع الضلال في بيان حكم التَّغْزِير بِأَخْذِ الْمَالِ^٧.
- ٨٠- رفع الإبهام في بيان صحة الصلاة مع الأعلام.
- ٨١- السهم الصائب على من حكم من نواب الوقف على الغائب^٨.
- ٨٢- السُّؤَالُ وَالْمَرَادُ فِي جَوَازِ اسْتِعْمَالِ الْمَسْكِ وَالْعَنْبَرِ وَالزَّبَادِ^٩.
- ٨٣- السيف المسلول في دفع الصدقة لآل الرسول^{١٠}.
- ٨٤- شرح إعلام الأعلام.
- ٨٥- شرح الإيضاح^{١١}.
- ٨٦- شرح تَصْحِيحِ الْقُدُورِيِّ لِابْنِ قَطْلُوبَغَا^{١٢}.

- ١ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١ ، التاريخ والمؤرخون بمكة ص ٣٦٣
- ٢ - ينظر: فهرست مخطوطات الحرم المكي ، رقم الحفظ (٤٠٤٥) فقه حنفي.
- ٣ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١
- ٤ - مخطوط مكتبة رضا ، رامبور ، الهند ، رقم الحفظ: ٢٠٢/١
- ٥ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١
- ٦ - رد به على رسالة عنوانها (الالتباك عن حكم ماء التبنك) لمؤلف مجهول. من الرسالتين نسخة بمكتبة ميونخ بالمانيا ضمن مجموع برقم (٨٨٤). ينظر: التاريخ والمؤرخون بمكة ص ٣٦٣
- ٧ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١ ، المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١
- ٨ - ينظر: المصدر السابق
- ٩ - ينظر: حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٢٠٩/١ ، وهدية العارفين ٣٤/١
- ١٠ - ينظر: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: ١٣٩٩هـ) دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان ، ٣٦/٤ ، وهدية العارفين ٣٤/١ ، والتاريخ والمؤرخون بمكة ص ٣٦٣
- ١١ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١
- ١٢ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١

- ٨٧- شرح رسالة مشروعية العمرة للمكي في أشهر الحج^١.
- ٨٨- شرح فرائض الصلوات (ببغية الخاص والعام).
- ٨٩- شرح مسألة التلفيق الواردة في التحرير.
- ٩٠- شرح المسايرة لابن الهمام^٢.
- ٩١- شرح المنسك الصغير لرحمة الله السندي^٣.
- ٩٢- شرح منسك الشهاوي^٤.
- ٩٣- شرح منظومة ابن الشَّحْنَة^٥.
- ٩٤- الطلاق المعلق بالعباد^٦.
- ٩٥- العجالة في حكم بيع العدة والامانة^٧.
- ٩٦- عدة السالك في أحكام المناسك.
- ٩٧- العدة في طلاق المعتدة^٨.
- ٩٨- عمدة الحكام في مسائل الأحكام^٩.
- ٩٩- عمدة ذوي البصائر بحل مهمات الأشباه والنظائر^{١٠}.
- ١٠٠- غاية التحقيق في عدم جواز التلفيق^{١١}.
- ١٠١- فتاوى ابن بيري^{١٢}.
- ١٠٢- الفتح الرحماني في شرح موطأ الإمام محمد بن الحسن الشيباني^١.

١ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤٢/١.

٢ - ينظر: المصدر السابق

٣ - ينظر: منه نسخة بمكتبة مكة المكرمة برقم (٧). ينظر: هدية العارفين ٣٤/١، والتاريخ والمؤرخون ص ٣٦٣

٤ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١

٥ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١

٦ - مخطوط مكتبة رضا، رامبور، الهند، رقم الحفظ: ١٩٩/١

٧ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١

٨ - ينظر: المصدر السابق

٩ - ينظر: فهرست مخطوطات الحرم المكي، رقم الحفظ (١٩٧٨) فقه حنفي

١٠ - ينظر: ايضاح المكنون ١٢١/٤، وهدية العارفين ٣٤/١

١١ - ينظر: خلاصة الاثر ٢٠/١

١٢ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١

- ١٠٣- الفوائد المكية على العقائد القدسية^٢.
- ١٠٤- الفوائد المهمة الفريدة في إيضاح الألفاظ الغريبة^٣.
- ١٠٥- القول الأزهر فيما يُفتى به بقول الإمام زفر^٤.
- ١٠٦- القول البات في إيصال الثواب للأموات.
- ١٠٧- القول التام في عدم انفساخ الدار المُستأجرة بالانهدام^٥.
- ١٠٨- القول السار في حكم فناء الدار^٦.
- ١٠٩- القول السديد المفيد في حكم التقليد^٧.
- ١١٠- القول الصحيح في حكم الواقع بالطلاق الصريح^٨.
- ١١١- القول الصواب في حكم الباب بمنقول الأصحاب.
- ١١٢- القول الفاصل الماضي في حكم عزل السلطان القاضي^٩.
- ١١٣- القول المؤلف في حكم الاقتداء بالمخالف. وهي غير الأولى.
- ١١٤- الكشف والتدقيق لشرح غاية التحقيق^{١٠}.
- ١١٥- اللمعة في حكم صلاة الأربع بعد الجمعة^{١١}.
- ١١٦- المتعة في عدم جواز استخلاف خطيب الجمعة.
- ١١٧- مسائل عمت فيها البلوى^{١٢}.
- ١١٨- مهمات مسائل الأحكام^١.

- ١ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١
- ٢ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١
- ٣ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١
- ٤ - ينظر: المصدر السابق، والمختصر من نشر النور والزهر ٤١/١
- ٥ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١، المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١
- ٦ - ينظر: المصدر السابق
- ٧ - ينظر: فهرست مخطوطات الحرم المكي، رقم الحفظ (٣٨٥٢/٦) أصول فقه
- ٨ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١
- ٩ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١، والتاريخ والمؤرخون بمكة ص ٣٦٣
- ١٠ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١، فهرست مخطوطات الحرم المكي، رقم الحفظ (٤٠١٣) أصول فقه.
- ١١ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١، المختصر من نشر النور والزهر ٤١/١
- ١٢ - ينظر: المصدر السابق

- ١١٩- المهمات الواجبة لجنابة الممسلم الحاضرة^٢.
١٢٠- النقول المتتابعة في حكم رفع الإمام رأسه ولم يقعد في الرابعة^٣.
١٢١- النقول المنيفة في حكم شرف ولد الشريفة^٤.
١٢٢- هداية الغبي في تقييد فسخ إحرام الصبي^٥.
١٢٣- الوأضح من النقول في حكم الفَراغ وَالتَّزول.
١٢٤- الوثيق من العروة في بيان أقسام الرِّشوة^٦.
وهذه المصنفات والرسائل - رغم جودتها وقيمتها العلمية لا سيما كتابه عمدة ذوي البصائر في شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم^٧ - وعلى حد علمي جميعها مخطوطة لم يحقق منها الا النزر اليسير.

والذي حقق منها هو ست رسائل :

- ١ - رسالة جواز العمرة للمكي في اشهر الحج من غير كراهة. تحقيق أم.د قاسم ناصر حسين الزيدي ، كلية العلوم الاسلامية بجامعة ديالى^٨ ، وأربع رسائل ذكرها الاستاذ محمد خير رمضان يوسف في تحقيقه لرسالة:
٢- رفع الاوهام في عدم جواز صلاة الرجال خلف صف النساء التام للمصنف. تحقيق: محمد خير رمضان يوسف ٥١٤٣٧.

- ١- ينظر : فهرست مخطوطات الحرم المكي ، رقم الحفظ(٤٢٨٨)فقته حنفي، وقد تكون هذه الرسالة هي نفسها (إعلام الأعلام التي سبق ذكرها برقم (٩)).
٢ - مخطوط المكتبة المركزية، المملكة العربية السعودية، الرياض، رقم الحفظ: ٥/٤٥١ مجاميع، ٦/٤٤٤٧
٣ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤٢/١
٤ - ينظر: إيضاح المكنون ٦٧٦/٤، وهدية العارفين ٣٤/١، طبقات النسايين، بكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله بن بكر بن عثمان (المتوفى: ١٤٢٩هـ) ط١، دار الرشد، الرياض ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ١٧٠/١
٥ - ينظر: المختصر من نشر النور والزهر ٤٢/١
٦ - ينظر: هدية العارفين ٣٤/١
٧ - وقد أكثر العلامة ابن عابدين من الرجوع اليه في حاشيته على الدر المختار واصفا الشيخ بالعلامة البيري. ينظر: حاشية ابن عابدين ١/١، ١/٢٠٩، ٣٠٨/٣٥٨، ومواضع اخرى كثيرة.
٨ - ينظر: مجلة اشونونا للدراسات الانسانية ، العدد الثالث كانون الاول ٢٠١٦م، ص ٢٤٣-٢٧٣

٣- القول الازهر فيما يقضى بقول الامام زفر ، طبع في المطبعة الماجدية بمكة المكرمة عام ١٣٣١هـ ، في اربع صفحات.

٤- حكم التقدم على الامام عند اركان الكعبة ، طبع بذييل : القول الازهر ، في اربع صفحات ايضا.

النقول المنيفة في حكم شرف ولد الشريفة ، حققه هاني بن محمد الحارثي ضمن رسائل لقاء العشر الأواخر بالمسجد الحرام ، التي نشرت عام ١٤٣٦هـ ، في ٤٥ صفحة ١ . رسالة : الاشارة في التشهد ، تحقيق : م. خالد محمد سليمان ، كلية الاداب - الجامعة العراقية بغداد ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

المطلب الثاني : توليه الافتاء في مكة المكرمة.

تولى الشيخ ابراهيم بيبي زاده الافتاء بمكة بعد القاضي امام الدين المرشدي^٢ وذلك سنة : (١٠٨٥هـ) واستمر في الافتاء لعدة سنين ثم عزل لما تولى الشريف بركات بن محمد بن ابراهيم شرافة مكة^٣ ، والسبب في عزله هو ما كان بين الشيخ ابراهيم بيبي ومحمد بن سليمان المغربي^٤ من عدم الالفة وكانت امور الحرمين في اول دولة الشريف

١ - ينظر : مقدمة التحقيق لرسالة : (رفع الاوهام في عدم جواز صلاة الرجال خلف صف النساء التام)، للعلامة ابراهيم بن حسين بيبي زادة (ت١٠٩٩هـ) تحقيق : محمد خير رمضان يوسف ١٤٣٧هـ

٢ - هو القاضي امام الدين بن احمد بن عيسى المرشدي العمري الحنفي مفتي مكة الفاضل العالم العلم ولد بمكة وتوفي بها سنة (١٠٨٥هـ). ينظر: افادة الانام ٣٥٠/٦، وخلاصة الاثر ١/٢٥٥

٣ - هو الشريف بركات بن محمد بن ابراهيم بن بركات ولي شرافته لمكة سنة : (١٠٨٣هـ الى سنة ١٠٩٤هـ). ينظر : افادة الانام ٤٣٠/٣، التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم، محمد طاهر الكردي المكي، ط١، دار خضر للطباعة بيروت ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، ٥/٥٠٢

٤ - هو الشيخ المسند المحدث محمد بن سليمان المغربي ، الروداني ، المالكي ، نزيل مكة ، برع في العديد من العلوم لاسيما الحديث والف كتب في شتى الفنون منها كتاب سماه: (جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد) جمع فيه بين كتابي ابن الأثير والهيثمي ، توفي بدمشق سنة: (١٠٩٤هـ). ينظر: سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي ، عبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي (المتوفى: ١١١١هـ) ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض ، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ٤/٥٤٨

بركات منوطة به (أي بمحمد بن سليمان المغربي)^١ والشريف كان بمنزلة الصفر الحافظ لمرتبة العدد^٢.

الخاتمة:

في الختام نوجز أهم نتائج على النحو الآتي:

- ١- يعد العلامة الشيخ ابراهيم بيبي زاده أحد أكابر فقهاء الحنفية وعلماهم المشهورين في القرن الحادي عشر، وقد تميز بتبحره في العلم وتحريه في نقل الأحكام وتحريه المسائل.
 - ٢- كشفت حياته عن دقة في التأليف وغازرة في التصنيف حيث زادت تصانيفه عن المائة وعشرين رسالة في مختلف الفنون كما ان معظم هذه الرسائل والمصنفات مخطوطة غير محققة.
 - ٣- عاش الشيخ ابراهيم بيبي زاده في اواخر عهد الخلافة العثمانية وقد تميزت هذه الحقبة بحوادث جمة في تاريخ الدولة العثمانية تمثلت بالحروب الخارجية والهجمات الاوربية المتكررة والفتن الداخلية ومؤامرات الطامعين واصحاب الاهواء.
 - ٤- كما تميز هذا العصر باهتمام العثمانيين بالحرمين الشريفين فبعد ان اصبح الحجاز تحت السيادة العثمانية عمل العثمانيون على ضخ الاموال والصدقات الى الحرمين وازادوا اوقافا جديدة الى اوقاف المماليك.
 - ٥- من اهم الشواهد على اهتمام العثمانيين بالحياة العلمية هو قيامهم بالتوسع في انشاء المدارس استكمالا لما كان في عهد المماليك ومن ابرز هذه المدارس المدارس السلطانية الاربعة، كما تميز العهد العثماني أيضا باهتمامه بالعلماء والائمة والمفتين من خلال تخصيص الرواتب والاعطيات لهم حتى يتفرغوا للتعليم والتأليف.
- وأخيرا نسأل الله العلي القدير ، أن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله واصحابه والتابعين.

المصادر والمراجع:

- ١ - كان لمحمد بن سليمان المغربي صحبة لأخي الوزير الأعظم أحمد باشا الكبرلي وذهب معه الى اسلامبول والتقى الوزير وحظي عنده حظوة عظيمة وفوض إليه أمر أوقاف مكة وغيرها وقد سعى في عزل الشريف سعد لما كان بينهما من العداوة وولى الشريف بركات بنظره وإشارته وصار في مكة صاحب الحل والعقد وأنيطت أمورها جميعها إليه ويتردد الشريف بركات إلى بيته كل يوم ولا يقطع أمرا قل أو جل إلا بنظره وربما فعل أمرا بغير نظره فإذا علم به نقضه من يومه إلى أن مات الوزير المذكور فضعف أمره. ينظر: سمط النجوم العوالي ٤/٥٤٨-٥٤٩ ، افادة الانام ٣/٤٢٥
- ٢ - ينظر: افادة الانام ٢/٢٢٥ ، ٦/٣٥١ ، وخلاصة الاثر ١/٢٠ ، ومختصر نشر النور والزهر ص ٤٠

١. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت: ١٣٩٦هـ)، ط١٥، دار العلم للملايين ٢٠٠٢م.
٢. إفادة الأنام بذكر أخبار بلد الله الحرام - مع تعليقه المسمى: بإتمام الكلام، تأليف العلامة، عبدالله بن محمد الغازي المكي الحنفي، تحقيق: عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، ١٢٩٠ - ١٣٦٥هـ.
٣. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: ١٣٩٩هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- ٤- تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمد فريد (بك) (المتوفى: ١٣٣٨هـ)، ط١، تحقيق: إحسان حقي، دار النفائس، بيروت - لبنان.
- ٥- التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم، محمد طاهر الكردي المكي، ط١، دار خضر للطباعة بيروت ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.
٦. التاريخ والمؤرخون بمكة من القرن الثالث الهجري الى القرن الثالث عشر، محمد الحبيب الهيلة، استاذ الدراسات العليا التاريخية والحضارية بجامعة ام القرى، ط١، مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي - مكة المكرمة ١٩٩٤م.
٧. تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ) تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان.
- ٨- جوانب من الحياة العلمية في الحجاز من خلال بعض الوثائق العثمانية، سهيل بن محمد صابان، الدرعية العدد الاول: محرم ١٤١٩هـ، على الرابط www.alukah.net بتاريخ ٢٠١١/١٠/٢م
٩. حاشية رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ) ط٢، دار الفكر-بيروت ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ١٠- الحياة العلمية في الحرمين الشريفين في القرن العاشر الهجري، خالد حسن الجوهري، على الرابط www.alukah.net بتاريخ ٢٠١١/١/٢٤م.
- ١١- الحياة العلمية في مكة (١١١٥هـ - ١٣٣٤هـ) - (١٧٠٣م - ١٩١٦م) اطروحة دكتوراه للطالبة امال رمضان عبد الحميد صديق، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة ام القرى - المملكة العربية السعودية ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م ٣٣/١
١٢. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل، الدمشقي (ت: ١١١١هـ)، دار صادر - بيروت.

- ١٣- الدولة العثمانية - عَوَامِل النُهُوضِ وأسباب السُّقُوطِ، علي محمد محمد الصَّلَافِي، ط١، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- ١٤- رسالة في جواز العمرة للمكي في اشهر الحج من غير كراهة ، للشيخ ابراهيم بن حسين بيبي زاده (ت ١٠٩٩هـ) تحقيق : أ.م.د. قاسم ناصر حسين ،مجلة اشنونا للدراسات الانسانية ، العدد الثالث كانون الاول ٢٠١٦م، ص ٢٤٣-٢٧٣
- ١٥- رفع الاوهام في عدم جواز صلاة الرجال خلف صف النساء التام، للعلامة ابراهيم بن حسين بيبي زاده (ت ١٠٩٩هـ) تحقيق : محمد خير رمضان يوسف ١٤٣٧هـ
١٦. سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني، أبو الفضل (المتوفى: ١٢٠٦هـ)، ط٣ دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- ١٧- سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي ، عبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي (المتوفى: ١١١١هـ) ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض ، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- ١٨- طبقات النسابين، بكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله بن بكر بن عثمان (المتوفى: ١٤٢٩هـ) ط١، دار الرشد، الرياض ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
١٩. فهرست مخطوطات الحرم المكي <http://www.mktaba.org/vb/showthread.php?t=2118>
٢٠. فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر، العلامة مصطفى بن فتح الله الحموي (ت ١١٢٣هـ) ط١، تحقيق عبد الله محمد الكندري ، دار النوادر ١٤٣٢هـ - ٢٠١١ م.
٢١. فيض الملك الوهاب المتعالي بأبناء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي، العلامة أبي الفيض عبد الستار بن عبد الوهاب البكري الصديقي الهندي المكي الحنفي، تحقيق: أ. د. عبد الملك بن عبد الله بن دهبش ١٢٨٦ - ١٣٥٥ هـ.
٢٢. المختصر من كتاب نشر النور والزهر في تراجم افاضل مكة من القرن العاشر الى القرن الرابع عشر ،تأليف الشيخ عبد الله مرداد ابو الخير قاضي مكة المكرمة المتوفى (١٣٤٣هـ) اختصار وترتيب وتعليق: محمد سعيد العامودي واحمد علي.
٢٣. معجم المؤلفين ،عمر بن رضا بن محمد راغب كحالة الدمشقي (ت: ١٤٠٨هـ) دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٢٤. هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: ١٣٩٩هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.

الفكر الاجتماعي عند الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله

د. محمود لافي عبيدان خلف*

مقدمة

الحمد لله نعمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وبعد :

في هذا البحث أحاول أن اضع بصمة صغيرة في نظرة خاصة الى فكر علم من أعلام المسلمين وهو الامام الاعظم (أبو حنيفة النعمان رحمه الله) . فأقول إن الاسلام جاء ديناً شاملاً لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا وبينها لنا بيانا لا إشكال بعده ، وعقول كل المفكرين على مدى العصور شغلت في كيفية إصلاح المجتمعات الذي أصطلح عليه (الفكر الاجتماعي) وتطور بعد ذلك ليعرف بعلم الاجتماع ، لتوضع له القوانين كعلم مستقل عن غيره ، له فروع و مجالاته وأصبح له تخصصاته ومؤلفاته وهذا ليس بالبعيد ، ولكن الفكر الاجتماعي بدأ قديماً قدم الانسان على هذه البسيطة ، وعندما جاء الاسلام بلغ الغاية في ذلك فلم يصلح مجتمع كما صلح الجيل الأول من هذه الامة على مدار العصور ، وبما أن الإمام رحمه الله يعتبر من أصحاب المذاهب التي اختارها الناس و تبعوها لا بد أنه كان متميزاً في هذا الفكر لأن الاسلام شامل و بشموله هذا سيكون مفكروه على قدر من الشمولية و سمو الفكر وهذا الذي جعلني أتكلم عن فكر الإمام الاجتماعي فكان البحث محاولة مني لأبين مجالات الفكر الاجتماعي عند الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى .

وقسمت البحث الى خمسة أبواب فكان الاول في تعريف الفكر الاجتماعي وعلم الاجتماع والفرق بينهما و تقسيمات علم الاجتماع . والباب الثاني تكلمت فيه عن فكر

* كلية الآداب، جامعة الحسين بن طلال، المملكة الاردنية الهاشمية

الامام في اصلاح المجتمع من خلال العقيدة الصحيحة ومراقبة الله تعالى في السر والعلن . والباب الثالث تكلمت فيه عن فكر الامام في اصلاح المجتمع من خلال الكسب الحلال والأخذ بالأسباب في طلب الرزق . والباب الرابع تكلمت فيه عن فكر الامام في اصلاح المجتمع من خلال إقامة العدل و اصلاح القضاء . والباب الخامس تكلمت فيه عن فكر الامام في اصلاح المجتمع بأن يكون الخليفة (الامام الاعظم) له من الصفات ما تناسب خطورة هذا المكان . ثم نتائج البحث، والله الحمد والمنة.

المطلب الأول: تعريف الفكر الاجتماعي وعلم الاجتماع

أولا :تعريف علم الاجتماع (Sociology):

لم يكن تعريف علم الاجتماع أمرا سهلا أو أمرا يمكن الاتفاق عليه دون جدل بين علماء الاجتماع، ذلك لأن التعريف مرتبط بموضوعه ومنهجه وبعلاقته مع غيره من العلوم وقد ترتب على ذلك تعدد التعاريف، وهنا سوف أختار تعريفين أرى أنهما يوصلان المعنى المراد.

الأول: "هو الدراسة العلمية للعلاقات التي تقوم بين الناس، ولما يترتب على هذه العلاقات من آثار"^(١)

الثاني: "هو دراسة المجتمع في بنيته ونظمه وظواهره دراسة علمية، وصفية تحليلية الغرض منها الوصول إلى القوانين التي تحكمها"^(٢)

ثانيا : تعريف الفكر الاجتماعي (Social Thought)

ويقصد بالفكر الاجتماعي أنه "المعالجات العلمية التي تناولت الوقائع الاجتماعية من ظاهرات اجتماعية والعلاقات و النظم الاجتماعية. الخ، في الفترة التي سبقت ظهور علم الاجتماع كعلم مستقل"^(٣).

وعرفه بعضهم بقوله "هو فكر الأفراد عن المسائل الاجتماعية في مشاكل المجتمع من جانب شخص أو عدد من الأشخاص في الماضي أو الحاضر"^(٤).

(١) الجوهري . محمد ، المدخل إلى علم الاجتماع (١٩٨٨). ط دار المعرفة الجامعية/ الإسكندرية، ص ١٩ .

(٢) الخشاب. مصطفى ، علم الاجتماع ومدارسه ج ٢ ، طبعة وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م ص ١٦ .

(٣) غانم . عبد الله ، تاريخ التفكير الاجتماعي، المكتب الجامعي الحديث عام ١٩٨٧، الإسكندرية، ج ١ ص٧.

(٤) الجوهري، عبد الهادي ، تاريخ الفكر الاجتماعي، (١٩٩٩)، الناشر مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ص ٨.

وبهذا التعريف يكون الفكر الاجتماعي سابقاً ولاحقاً لعلم الاجتماع.

ثالثاً : الفرق بين علم الاجتماع والفكر الاجتماعي

على الرغم من أن التفكير العلمي بالنسبة للظواهر الاجتماعية لا يرجع إلى عهد بعيد حيث بدأ مع ابن خلدون^(١) ثم كونت^(٢) فإن المسائل التي تتعلق بحياة المجتمع ظلت تشغل عقول المفكرين منذ أزمنة بعيدة، أي منذ أن بدأ الإنسان يعيش بين أقرانه في صعيد واحد^(٣) و الفلاسفة منذ أقدم العصور تلمسوا وجوب إصلاح المجتمع حسب معتقداتهم ومبادئهم الفلسفية، وقد أدلى كل فيلسوف بدلوه في هذا الميدان "وتجمع تراث عظيم من المبادئ الإصلاحية والمثل العليا يختلف كل منها عن الآخر من حيث الوسائل ولكن الغاية التي يقصدها الجميع هي الوصول أو محاولة الوصول إلى الكمال"^(٤).

ويبدو من هذا أن الفكر الاجتماعي هو محاولة الإنسان عبر الزمن التصدي للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي مر بها مجتمعة من أجل إيجاد الحلول لها، ولهذا يمكن القول أن التفكير الاجتماعي مستمر منذ بداية الاجتماع الإنساني إلى زمننا هذا. أما علم الاجتماع بالمفهوم العلمي السائد الآن، فبدأ مع ابن خلدون الذي يعتبره الكثير من الباحثين أنه مؤسس علم الاجتماع، ثم أظهره كعلم مستقل أوجست كونت وشاع بعده هذا العلم، وانكب العلماء عليه دراسة وتأليفاً في الظواهر الاجتماعية حتى أصبح علماً مستقلاً تنوعت فروعه.

(١) عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الاشبيلي، من ولد وائل بن حجر: (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ = ١٣٣٢ - ١٤٠٠ م) الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي الباحثة اشتهر بكتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر) في سبعة مجلدات، أولها (المقدمة) وهي تعد من أصول علم الاجتماع انظر : الزركلي، "الأعلام"، ج٧، الناشر دار العلم للملايين، عام ١٩٩٠، بيروت

(٢) اوجست كونت : هو عالم فرنسي ولد عام ١٧٩٨م ومات عام ١٨٥٧م يعتبره الكثير من علماء الغرب أنه مؤسس علم الاجتماع والصحيح أن هذا العلم بدأ مع ابن خلدون. انظر .محمد منصور، "موسوعة أعلام الفلاسفة"، ص ٤٦٥.

(٣) انظر .بيومي .محمد : تاريخ التفكير الاجتماعي، طباعة دار المعرفة الجامعية عام (١٩٩٥)، الإسكندرية، ص ١٩.

(٤) المرجع السابق ص ٢٠

ومع اتساع نطاق هذا العلم وتطوره، استقر رأي العلماء على أن يقوم في داخل هذا العلم طائفة من العلوم الجزئية التي يتناول كل منها دراسة ناحية من نواحي النشاط الاجتماعي، وقد أخذت هذه العلوم سبيلها إلى النشأة والتكوين والنمو والتقدم. وانتهى بها الأمر إلى الاستقلال النسبي مع الاعتراف بأنها ما زالت في دائرة الدراسات الاجتماعية^(١)

رابعاً : ابن خلدون وعلم الاجتماع

إن ابن خلدون من خلال مقدمته الشهيرة كان يرمي إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية وكيف تنشأ وتتطور، وما هي الأمور التي تعرض لها، وبحق كان بهذا يؤسس لعلم الاجتماع، وهو أول من طرق هذا الباب وفتحه على مصراعيه لمن بعده.

فيقول علي وافي^(٢) (في مقدمته التي أنشأ فيها علماً جديداً وهو ما نسميه الآن "علم الاجتماع" أو "السوسيولوجيا". وأتى فيها بما لم يستطع أحد من قبله أن يأتي بمثله بل بما عجز كثير ممن جاء بعده من أئمة علماء الاجتماع أن يصلوا إلى شأوه).

ويقول محمود عبد المولى^(٣) (إن العلم الذي أنتجه ابن خلدون، هو علم طريف وهو علم مستقل بنفسه، وذو موضوع خاص وأسلوب مبتدع وهو علم الاجتماع (علم السوسيولوجيا) وهو، حسب التسمية الخلدونية، علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، وهذا العلم المستنبط النشأة لم يسبقه إليه أحد من الخليفة).

وابن خلدون يقول في مقدمته إن هذا العلم لم يسبق على مثله، فيقول^(٤) (وكانه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة. ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم. أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون).

(١) الخشاب . مصطفى ، علم الاجتماع ومدارسه، ج ٢، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٢) علي وافي، عبقرية ابن خلدون، طباعة دار (عالم الكتب) للطبع والنشر عام ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ص ١١.

(٣) محمود عبد المولى، ابن خلدون وعلم الاجتماع، طباعة الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية،

١٩٨٠، ليبيا- تونس، ص ٣٥.

(٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي وافي، طباعة لجنة البيان العربي الأولى ١٣٧٦هـ-

١٩٥٧م، ط ١، ص ٢٦٦.

ويقول^(١) (واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة أعثر عليه البحث، وأدى عليه الغوص).

ويقول في تعريف هذا العلم (فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى)^(٢).

ويقصد ابن خلدون هنا أن يكتشف القوانين التي تحكم الاجتماع الإنسان والعمران البشري وهي غاية علم الاجتماع.

يقول علي وافي (ويقصد ابن خلدون من كلمة "العوارض الذاتية" أو "ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته" وهي الكلمة التي استعملها هنا وفي مواطن أخرى كثيرة في مقدمته ما نقصده نحن من كلمة "قوانين")^(٣).

ويقول محمد خير عرقسوسي^(٤) (ولذلك فإننا نستطيع أن نقول إن علم العمران عند ابن خلدون لا يبحث في الأشياء الاجتماعية، وإنما يبحث في التفاعلات والتطورات التي تطرأ على الأشياء الاجتماعية، وقد أطلق على التفاعلات اسم الأحوال الذاتية، كما أطلق على التطورات اسم الأحوال الذاتية: وكل من الأحوال والعوارض: حقائق ثابتة يمكن أن نعبر عنها "بالقوانين").

خامساً : فروع علم الاجتماع^(٥)

إن علم الاجتماع كغيره من العلوم تشعبت اهتماماته، وتعددت ميادينه وأصبح كل ميدان وجانب منه يهتم ويفسر ويحلل جانباً من جوانب المجتمعات البشرية حتى أصبح على عالم الاجتماع أن يتخصص في أحد هذه الجوانب لكثرتها وما ذكرته من أنواعه العشرة هي أهمها فهناك من علماء الاجتماع من زادها على ثلاثين ميداناً ونوعاً، ولكن ذكرت هنا أشهرها.

(١) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(٣) علي وافي، علم الاجتماع، طباعة مكتبة نهضة مصر، عام ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م، ص ٦١.

(٤) محمد خير عرقسوسي، الدراسات الاجتماعية والتربوية عند ابن خلدون، طباعة مطبعة العلم -

بدمشق، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م، ص ١٣.

(١٧) ذكرت هنا أشهرها وهناك غيرها .

١. علم الاجتماع البدوي (Bedouin Sociology):

ويدرس النظم الاجتماعية السائدة لدى المجتمعات البدوية أو المجتمعات التي تعيش على الرعي والانتقال وراء الكلاً. "ويعد ابن خلدون أول باحث في علم الاجتماع البدوي عندما تحدث عن العمران البدوي والأمم الوحشية"^(١).

٢. علم الاجتماع الريفي (Rural Sociology):

"يهتم بدراسة العلاقات الاجتماعية فيما بين الجماعات الإنسانية التي تعيش في بيئة ريفية وما يسود فيه من علاقات بين أفرادها، وما يحكم من متغيرات ونظم وعادات ترتبط بالزراعة والصناعات الأولية."^(٢) فهو يدرس شؤون الريف ومشكلاته وإعادة تخطيط القرى والوقوف على احتياجات البيئة الزراعية.

٣. علم الاجتماع الحضري (Urban Sociology):

"يبحث في السلوكيات والعلاقات والنظم الاجتماعية عند أهل المدن (الحضر)"^(٣). فهو يدرس المدينة ومشكلات المدن بشكل عام.

٤. علم الاجتماع السياسي (Political Sociology):

"يتناول أثر المتغيرات الاجتماعية في تشكيل بنية السلطة السياسية وتطور أنظمة الحكم في المجتمع"^(٤)، "أي يقع بين حدود علم الاجتماع وحدود علم السياسة"^(٥).

٥. علم الاجتماع الديني (Religious Sociology):

"يقوم على دراسة الظواهر الاجتماعية في ميدان الدين والعلاقات الاجتماعية للدين في الداخل والخارج"^(٦). أو هو "ميدان في علم الاجتماع يبحث في نظم وأشكال

(١) الأخرس. محمد، علم الاجتماع، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م / ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، المطبعة الجديدة، دمشق، ص ٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٤١، وانظر الخشاب. مصطفى، علم الاجتماع ومدارسه، ج ٢، مرجع سابق، ص ٣٥.
(٣) الأخرس، محمد علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٣٨. وانظر الخشاب. مصطفى، علم الاجتماع ومدارسه، مرجع سابق، الكتاب الثاني، ص ٣٢.
(٤) المرجع السابق، ص ٤٢.
(٥) الجوهري. محمد، المدخل إلى علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٣٤٣.
(٦) المرجع السابق، ص ٣٨٧.

ومظاهر الحياة الدينية على اختلاف تياراتها، من جهة أثر العوامل والمتغيرات الاجتماعية في تحديد شكل الأديان"^(١).

٦. علم الاجتماع التربوي (Educational Sociology):

"ويبحث في الوسائط التربوية التي تؤدي إلى نمو أفضل للشخصية ووسائل تطبيع الأفراد بحضارة مجتمعهم"^(٢).

٧. علم الاجتماع الجنائي (Criminal Sociology):

"يتناول البحث عن أسباب الجريمة والانحراف والعوامل لكليهما"^(٣).

٨. علم الاجتماع الصناعي (Industrial Sociology):

"يقصد به البناء الاجتماعي للتنظيمات الصناعية من جهة، وبالعلاقات والتفاعلات الحادثة بين هذه التنظيمات وبين البناء الاجتماعي الكلي من جهة أخرى"^(٤).

٩. علم الاجتماع الحربي (Militarily Sociology):

"هو العلم الذي يدرس الحرب من حيث نشأتها ودوافعها وأسبابها الكامنة في طبيعة الجماعات والنظريات التي قبلت في تفسيرها وقد تقدم هذا العلم تقدماً كبيراً في إنجلترا وأمريكا بعد الحرب العالمية الثانية، لأن العلماء المحدثين أدركوا أن قوة الدفاع لا تتوقف على إعداد الجيوش وتقديم المشرفين على شؤون الدفاع والمسائل الاجتماعية ودراسة نفسيه الشعوب"^(٥) وحسب.

١٠. علم الاجتماع التطبيقي (Applied Sociology):

"هو العلم الذي يدرس مبلغ الانتفاع بحقائق الاجتماع"^(٦) والقوانين الاجتماعية في الإصلاح الاجتماعي، ومحاولة للارتقاء بالنظم والأوضاع القائمة ومعالجه المعتل منها، ويدخل في هذا المبحث الدراسات المتعلقة بالتنظيم والتنسيق والمسح الاجتماعي

(١) الأخرس . محمد ، علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٣٩.

(٢) المرجع السابق ص ٣٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٨

(٤) المرجع السابق ص ٤٢

(٥) الخشاب . مصطفى . علم الاجتماع ومدارسه، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٦

(٦) المرجع السابق نفس الصفحة.

والرقابة الاجتماعية والتخطيط الاجتماعي و الهندسة الاجتماعية وما إلى ذلك من الأمور التي ينطوي عليها الإصلاح الاجتماعي سواء كان إصلاحاً جزئياً أو كليهما^(١).

وبعد ذكر تعريف علم الاجتماع و الفكر الاجتماعي والفرق بينهما و تطور علم الاجتماع و فروعه سوف أحاول إن شاء الله تعالى في هذا البحث أن أقف على أهم الافكار الاجتماعية عند الإمام أبي حنيفة النعمان^(٢) رحمه الله تعالى وفكره مأخوذ من الكتاب والسنة وما دار في فلكهما ، ولم أجد أنه خرج عنهما في أفكاره ولكن الافهام بين الناس تختلف في النصوص فيكون لكل شخص ما يميزه عن غيره ، والذي يطلع على الافكار الاجتماعية عند فلاسفة المسلمين مثل الفارابي و ابن سينا وابن رشد وغيرهم يجد هناك نوعاً من التأثير في الفكر اليوناني القديم الذي لم أجد عند أبي حنيفة رحمه الله هذا النوع من التأثير بل أفكاره مبنية على النصوص الاسلامية وتدور في فلكها.

المطلب الثاني: اصلاح المجتمع بربطة بخالفه تعالى من خلال العقيدة الصحيحة

ومراقبة الله عز وجل بكل عمل يقوم به أفراد المجتمع

كان من فكر الامام رحمه الله ربط الناس بالإيمان بالله تعالى ، وهذا يعد من الفكر الاجتماعي لأنه من أهم اسباب صلاح المجتمعات ربطها مع الله تعالى ، و الايمان بأن هناك حساباً وعقاباً يوم القيامة ، لتكون هناك رقابة ذاتية لكل فرد من أفراد المجتمع فإن وجدت في مجتمع هذه الصفات حتما لا بد له أن يكون مجتمعاً فاضلاً مراقباً لله تعالى راجياً ثوابه خائفاً من عقابه ويظهر ذلك في علاقة المجتمع مع بعضه البعض فيكون مجتمعاً متماسكاً قويا .

ولهذا نجد أن الامام ركز على هذا الباب بل الف فيه من أشهر ما كتب كتاب (الفقه الاكبر) ليبين العقائد الصحيحة التي على الناس إتباعها فيقول رحمه الله تعالى : (أصل

(١) المرجع السابق ص ٣٧

(٢) أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي فأما زوطي فإنه من أهل كابل ولد ثابت على الاسلام وكان زوطي مملوكاً لنبي تيم الله بن ثعلبة فأعتق فولأه لنبي تيم الله بن ثعلبة ثم لنبي قفل وكان أبو حنيفة خزاوا ودكانه معروف في دار عمرو بن حريث بالكوفة ، ولد أبو حنيفة سنة ثمانين وتوفى سنة خمسين ومائة ورأى انس بن مالك سنة خمس وتسعين وسمع منه المرجع : أخبار أبي حنيفة وأصحابه تأليف : الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، أبو عبد الله الصيّمري الحنفي (المتوفى:

٤٣٦هـ) الناشر: عالم الكتب - بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ص ٢٣، ٢٤

التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى والحساب والميزان والجنة والنار وذلك كله حق ، والله تعالى واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق انه لا شريك له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد لا يشبه شيء من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية اما الذاتية فالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة وأما الفعلية فالتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الأزل وقادرا بقدرته والقدرة صفة في الأزل ومتكلما بكلامه والكلام صفة في الأزل وخالقا بتخليقه والتخليق صفة في الأزل وفاعلا بفعله والفعل صفة في الأزل والفاعل هو الله تعالى والفعل صفة في الأزل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة ومن قال إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف أو شك فيهما فهو كافر بالله تعالى^(١).

إن تنشئة النفس المؤمنة على الخوف من الله تعالى والمراقبة له في كل حال ، هي وحدها الطريقة العملية الممكنة لحل معضلة الشر والانحراف لدى المجتمع ، ولا يكون هذا إلا بغرس الايمان في نفوس الناس ليكون مؤثرا في أفعالهم و كل ما يصدر عنهم وهذه ركيزة مهمة في صلاح المجتمعات . ووصف الرسول صلى الله عليه وسلم لهذا المجتمع بوصف دقيق يبين أهمية الايمان في صلاح المجتمع و سلوكه حيث يقول صلى الله عليه وسلم : (ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم، كمثل الجسد، إذا اشتكى عضوا تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى)^(٢).

١ ينسب لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه (المتوفى: ١٥٠ هـ) الفقه الأكبر (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهاء الأيسر والأكبر المنسويين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس) طباعة : مكتبة الفرقان - الإمارات العربية الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م ص ٢٠

٢ البخاري ، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي صحيح البخاري ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر

طباعة : دار طوق النجاة الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ كتاب الادب ٧٨ ، باب رحمة الناس والبهائم ،

ولقد طبق رحمه الله هذه المراقبة لله من خلال ما ورد عنه حيث قال إبراهيم بن سعيد الجوهري : (كنت عند أمير المؤمنين الرشيد إذ دخل أبو يوسف فقال له الرشيد يا أبا يوسف صف لي أخلاق أبي حنيفة رضي الله عنه فقال إن الله تعالى يقول ﴿ ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾ وهو عند لسان كل قائل كان علمي بأبي حنيفة انه كان شديد الذب عن محارم الله ان تؤتى شديد الورع ان ينطق في دين الله بما لا يعلم يحب أن يطاع الله ولا يعصى معانبا لأهل الدنيا في زمانهم لا ينافس في عزها طويل الصمت دائم الفكر على عمل واسع لم يكن مهذارا ولا ثرثارا إن سئل عن مسألة كان عنده فيها علم نطق به وأجاب فيها بما سمع وإن كان غير ذلك قاس على الحق واتبعه صائنا نفسه ودينه بذولا للعلم والمال مستغنيا بنفسه عن جميع الناس لا يميل إلى طمع بعيدا عن الغيبة لا يذكر أحدا إلا بخير فقال له الرشيد هذه أخلاق الصالحين ^(١).

ويقول عنه تلميذه محمد بن الحسن (كان أبو حنيفة واحد زمانه ولو انشقت عنه الأرض لانشقت عن جبل من الجبال في العلم والكرم والمؤاساة والورع والإيثار لله مع الفقه والعلم) ^(٢).

وروي عن أحمد بن يونس قال سمعت الحسن بن صالح يقول (كان أبو حنيفة شديد الورع هائبا للحرام تاركا لكثير من الحلال مخافة الشبهة ما رأيت فقيها قط أشد صيانة منه لنفسه ولعلمه وكان جهازه كله إلى قبره) ^(٣).

وروي عن يزيد بن كميته قال : سمعت رجلا يقول لأبي حنيفة: اتق الله! فانتفض واصفر وأطرق، وقال: (جزاك الله خيرا، ما أحوج الناس كل وقت إلى من يقول لهم مثل هذا.) ^(٤)

المطلب الثالث: اصلاح المجتمع بالكسب الحلال والأخذ بالأسباب في طلب الرزق:

١ أخبار أبي حنيفة وأصحابه مرجع سابق ص ٤٣

٢ المرجع السابق ص ٤٣

٣ المرجع السابق ص ٤٤

٤ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبه عني بتحقيقه والتعليق عليه: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ ص ٢٣

فكر الامام مستمد من تعاليم الاسلام ولم يعتمد على أي فكر آخر كما فعل بعض الفلاسفة و غيرهم ، والاسلام يحثنا على الاخذ بالأسباب في طلب الرزق وكان فهم الامام عميقا في هذا الباب ولذلك كان أبو حنيفة خزاوا ودكانه معروف بالكوفة وروي عنه رحمه الله (أنه كان يبعث بالبضائع إلى بغداد فيشتري بها الأمتعة ويحملها إلى الكوفة ويجمع الأرباح عنده من سنة إلى سنة فيشتري بها حوائج اشياخ المحدثين وأقواتهم وكسوتهم وجميع حوائجهم ثم يدفع باقي الدنانير والأرباح إليهم ثم يقول أنفقوا في حوائجكم ولا تحمدوا إلا الله فإني ما أعطيتكم من مالي ولكن من فضل الله علي فيكم وهذه أرباح بضائعكم فانه هو والله ما يجريه الله لكم على يدي فما في رزق الله حق لغيره)^(١) وروي عنه رحمه الله (أنه رأى على بعض جلسائه ثيابا رثة فأمره فجلس حتى تفرق الناس وبقي وحده فقال له ارفع المصلى وخذ ما تحته فرفع الرجل المصلى فكان تحته ألف درهم فقال له خذ هذه الدراهم فغير بها حالك قال الرجل إني موسر وأنا في نعمة ولست أحتاج إليها فقال له ما بلغك الحديث إن الله يحب ان يرى أثر النعمة على عبده فينبغي لك ان تغير حالك حتى لا يعتم بك صديقك) وقصة أخرى (جاء رجل إلى أبي حنيفة فقال احتجت إلى ثوبين أريد ان تحسن إلي فيهما فإني أريد ان اتجمل بهما عند رجل قد صاهرني فقال اصبر لي جمعيتين فصبر له ثم عاد فقال له عد إلي غدا فأخرج إليه من الغد ثوبين قيمتهما أكثر من عشرين ديناراً ومعهما دينار فقال ما هذا قال بعث ببضاعة باسمك إلى بغداد وضمنت خطر الطريق فبيعت ورفعت لك هذين الثوبين فجاء رأس المال ودينار فإن قبلت ذلك وإلا بعتهما وتصدقت عنك بثمانهما والدينار)^(٢).

وهذا النوع من التفكير هو الذي تطور فيما بعد ليوجد لنا علم الاجتماع الاقتصادي الذي يبحث في نوع النشاط الاقتصادي الذي يناسب كل مجتمع حسب طبيعته الجغرافية أو المناخية و تركيبة السكان... الخ ، وهذا الذي وجد عند الامام في أن العلماء مهما اشتغلوا بطلب العلم و تعليمه لا غنى لهم عن العمل الذي فيه صلاح

١ أخبار أبي حنيفة وأصحابه مرجع سابق ص ٥٧

٢ المرجع السابق ص ٥٨

أنفسهم وصلاح مجتمعاتهم، وهذا من تعاليم الاسلام فقد جاء في كتاب الكسب^(١) (وفي الآثار أن آدم عليه السلام لما هبط إلى الأرض أتاه جبرائيل عليه السلام بالحنطة وأمره بأن يزرعها فزرعها وسقاها وحصدها وداسها وطحنها وخبزها فلما فرغ من هذه الأعمال حان وقت العصر أتاه جبرائيل عليه السلام وقال إن ربك يقرئك السلام ويقول إن صمت اليوم غفرت لك خطيئتك وشفعتك في أولادك فصام وكان حريصا على تناول ذلك الطعام لينظر أنه هل يجد من الطعام ما كان يجد له لطعام الجنة فمن ثمة حرص الصائمون بعد العصر على تناول الطعام وكذا نوح عليه السلام كان نجارا يأكل من كسبه وإدريس عليه السلام كان خياطا وإبراهيم عليه السلام كان بزازا على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال عليكم بالبز فإن أباكم كان بزازا يعني الخليل عليه السلام وداود عليه السلام كان يأكل من كسبه على ما روي أنه كان يخرج متنكرا فيسأل عن سيرته أهل مملكته حتى استقبله جبرائيل عليه السلام يوما على صورة شاب فقال له داود عليه السلام كيف تعرف داود أيها الفتى فقال نعم العبد داود إلا أن فيه خصلة فقال وما هي قال إنه يأكل من بيت المال وإن خير الناس من يأكل من كسبه فرجع داود عليه السلام إلى محرابه باكيا متضرعا يسأل الله تعالى ويقول اللهم علمني كسبا تغنيني به عن بيت المال فعلمه الله تعالى صفة الدرع ولين له الحديد حتى كان الحديد في يده كالعجين في يد غيره قال الله تعالى {وعلمناه صنعة لبوس لكم} فكان يصنع الدرع ويبيع الدرع باثني عشر ألفا فكان يأكل من ذلك ويتصدق وسليمان صلوات الله عليه كان يصنع المكاتل من الخوص فيأكل من ذلك وزكريا عليه السلام كان نجارا وعيسى عليه السلام كان يأكل من غزل أمه وربما كان يلتقط السنبله فيأكل من ذلك وهو نوع اكتساب ونبينا صلى الله عليه وسلم كان يرعى في بعض الأوقات على ما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه رضي الله عنهم يوما كنت راعيا لعقبة بن أبي معيط وما بعث الله نبيا إلا استرعاه وفي حديث السائب بن شريك عن أبيه رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم شريكي وكان خير شريك لا يداري ولا يماري أي لا يلاج ولا يخاصم قيل في ماذا كانت الشركة بينكما فقال في الأدم) فهذا هو كسب الانبياء وهي رسالة الى

١ الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (المتوفى: ١٨٩هـ) كتاب الكسب تحقيق

، سهيل زكار طباعة: عبد الهادي حرصوني - دمشق الطبعة: الأولى، ١٤٠٠ ص ٣٥، ٣٦

الناس لعدم ترك الكسب وهذا ما كان في فهم وعمل الامام وذلك لان الكسب فيه فائدة لمن قام بهذا العمل ولمن يعيش معه من توفير احتياجات الناس ويكون فيه صلاح المجتمعات وهذا في صلب التفكير الاجتماعي وجاء في كتاب الكسب (منفعة الاكتساب أعم فإن ما اكتسبه الزارع تصل منفعته إلى الجماعة عادة والذي يشتغل بالعبادة إنما ينفع نفسه لأن بفعله يتحصل النجاة لنفسه ويحصل الثواب لجسمه وما كان أعم نفعاً فهو أفضل)^(١)

المطلب الرابع: اصلاح المجتمع بالعدل و اصلاح القضاء

من أهم اسباب اصلاح أي مجتمع هو إقامة العدل ، ولا يكون العدل موجودا إلا بوجود قضاة على قدر من العلم والوعي والاستقلالية في اصدار أحكامهم و روي عن أبي حنيفة رحمه الله : القضاة ثلاثة^(٢) : قاض يقبل قوله مجملا ومفصلا، وهو الفقيه الورع. وقاض يقبل قوله مفصلا لا مجملا، وهو الورع غير الفقيه. وقاض لا يقبل قوله لا مجملا ولا مفصلا، وهو ألا يكون فقيها ولا ورعا.

ونستطيع تلخيص فكر الإمام من هذا الباب في النقاط التالية .

١ : رفض تولي القضاء إذا خشي عدم الاستقلالية : فهم الامام لهذه الخطورة جعله يرفض تولي القضاء خشية من أن يظلم أو لا يكون مستقلا، يتأثر من الخليفة أو غيره وتحمل السجن والتعذيب حتى لا يقع في الظلم وهذا درس للامة و رسالة في تقدير أهمية القضاء في حياة المجتمعات حيث ورد عن امتناعه القضاء رحمه الله (عن أبي يوسف أن ابن هبيرة ضرب أبا حنيفة نحو من مائة سوط مفرقة على أن يلي قضاء الكوفة فأبى)^(٣) وورد في خبر آخر عنه رحمه الله تعالى (عن بشر ابن الوليد قال كان أبو جعفر أمير المؤمنين أشخص أبا حنيفة إليه وأراده على أن يوليه القضاء فأبى، فحلف عليه أبو جعفر ليفعلن فحلف ابو حنيفة لا يفعل فقال الربيع لأبي حنيفة ألا ترى أمير

١ المرجع السابق ص ٤٨

٢ محمود بن إسماعيل بن إبراهيم بن ميكائيل الحَيْرَبَيْتِي (المتوفى: ٨٤٣هـ) . الدرر الغراء في نصيحة

السلطين والقضاة والأمراء طباعة : مكتبة نزار مصطفى الباز - الرياض ٢٤٨

٣ وكيع ، محمد بن خلف بن حيان بن صدقة الضبي، أبو بكر، الملقب بوكيع ، أخبار القضاة ، حققه

وعلق عليه وخرّج أحاديثه: عبد العزيز مصطفى المراغي طباعة : المكتبة التجارية الكبرى، بشارع

محمد علي بمصر لصاحبها: مصطفى محمد الطبعة: الأولى، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م ج ١ ص ٢٦

المؤمنين يحلف فقال أبو حنيفة أمير المؤمنين أقدر مني على كفارة أيمانه فأبى ان يلي فأمر به إلى السجن فمات في السجن ودفن في مقابر الخيزران رحمة الله عليه^(١) ووردت رواية عن حفيده إسماعيل في هذا الباب (عن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة، قال: " مررت مع أبي بالكناسة، فبكى، فقلت له: يا أبت ما يبكيك؟ قال: يا بني، في هذا الموضوع ضرب ابن هبيرة جدك عشرة أيام في كل يوم عشرة أسواط على أن يلي القضاء، فلم يفعل ")^(٢)

وورد أيضا عنه (عن مغيث بن بديل، قال: دعا أبو جعفر أبا حنيفة إلى القضاء فامتنع، فقال: أترغب عما نحن فيه؟ فقال: لا أصلح للقضاء، قال له: كذبت، قال: قد حكم علي أمير المؤمنين أني لا أصلح، لأنه نسبني إلى الكذب، فإن كنت كاذبا فلا أصلح، وإن كنت صادقا فقد أخبرتك أني لا أصلح)^(٣)

٢ : إرشاد ونصح القضاة : وكان من فكره ومعرفته لأهمية القضاء رحمه الله تعالى ما وجه به القضاة لتوخي العدل و الوصول الى الحكم العادل والنظر العميق في كل ما يعرض عليهم من نزاعات حتى لا يقع في ظلم أي من طرفي النزاع وقد ورد عنه في هذا أنه (دخل إلى ابن أبي ليلى ومعه أبو يوسف ليقضي حقه فلما جلس أبو حنيفة عنده قال ابن أبي ليلى لحاجبه إئذن لمن حضر من الخصوم في التقدم كأنه اراد ان يرى أبا حنيفة إمضاءه في القضاء والحكم فدخل الخصوم وتقدم إليه جماعة فحكم بينهم ثم تقدم إليه رجلان فقال أحدهما أعزك الله إن هذا الرجل قذف أمني بالزنا وشتمني وقال يا ابن الزانية وأنا أسأل القاضي ان يأخذ لي بحقي فقال ابن أبي ليلى للمدعى عليه ما تقول فقال له أبو حنيفة رضي الله عنه لم تسأله عن دعواه وليس هو له بخصم إنه إنما يذكر أنه رمى بالزنا أمه فهل ثبتت وكالته عن امه عندك قال لا قال فأقبل على صاحبك فأسأله أحيه أمه أم ميتة فإن كانت حية فلا وجه لدعواه إلا بوكالة منها في المطالبة بحقها وإن كانت ميتة كان قولاً آخر قال فرجع ابن أبي ليلى على المدعى فقال له أمك أحيه أم ميتة قال بل

١ القرطبي : أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ). الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم طباعة

دار الكتب العلمية- بيروت ص ١٧١

٢ منافي الإمام ابي حنيفة و صاحبيه مرجع سابق ص ٢٤

٣ المرجع السابق ص ٢٥

ميتة قال له أقم عندي البينة بوفاتها حتى أعلم ذلك قال فأقام عنده البينة بوفاتها فذهب ابن أبي ليلى ليسأل المدعى عليه عما يقول المدعي فقال له ابو حنيفة أقبل على صاحبك فسله هل لأمه وارث غيره فان كان له إخوة كانت المطالبة له ولهم وأن كان هو الوارث وحده كان قولاً آخر فقال ابن أبي ليلى للمدعي هل لأمك وارث غيرك قال لا قال فأقم عندي البينة بذلك فأقام البينة أنه وارث امه لا وارث لها غيره قال فذهب ابن أبي ليلى ليسأل المدعى عليه عن دعوى المدعي فقال أبو حنيفة رضي الله عنه أقبل على صاحبك واسأله عن أمه أحره هي أم أمة فقال ابن أبي ليلى للرجل أمك حرة أو أمة قال بل حرة قال فأقم عندي بذلك بينة فأقام البينة بذلك فذهب ليسأل المدعى عليه فقال أبو حنيفة رضي الله عنه ارجع أيضا إلى صاحبك وأسأله أمسلمة هي أم معاهدة قال حرة مسلمة من بنات آل فلان قوم سراة بالكوفة قال فأقم البينة عندي بأنها مسلمة فأقام البينة عنده بأنها مسلمة فقال أبو حنيفة رضي الله عنه شأنك الآن فاسأل الرجل عما ادعاه المدعي فسأله فأنكر فقال للمدعي ألك بينة قال نعم جماعة من وجوه أهل الكوفة قال فأحضرهم مع خصمك حتى أسمع شهادتهم عليه قال فأحضرهم ونهض أبو حنيفة فقال له ابن أبي ليلى تجلس حتى تحضر البينة قال لا وانصرف من وقته) ويروى عن أبي يوسف، في فكر شيخه عن أهمية القضاء وتوجيه تلاميذه يقول: (اجتمعنا عند أبي حنيفة في يوم مطير في نفر من أصحابه منهم: داود الطائي، والقاسم بن معن، وعافية بن يزيد، وحفص بن غياث، ووكيع بن الجراح، ومالك بن مغول، وزفر، فأقبل علينا بوجهه، وقال: " أنتم مسار قلبي، وجلاء حزني، وأسرجت لكم الفقه وألجمته، وقد تركت الناس يطئون أعقابكم، ويلتمسون ألفاظكم ما منكم واحد إلا وهو يصلح للقضاء، فسألتكم بالله وبقدر ما وهب الله لكم من جلاله العلم ما صتموه عن ذلك الاستئجار، وإن بلي أحد منكم بالقضاء، فعلم من نفسه خربة سترها الله عن العباد لم يجز قضاؤه، ولم يطب له رزقه، فإن دفعته ضرورة إلى الدخول فيه، فلا يحتجبن عن الناس، وليصل الخمس في مسجده، وينادي عند كل صلاة: من له حاجة؟ فإذا صلى العشاء نادى ثلاثة أصوات: من له حاجة؟ ثم دخل إلى منزله، فإن مرض مرضا لا يستطيع الجلوس معه أسقط من رزقه بقدر مرضه، وأيما إمام غل فيئا أو جار في حكم، بطلت إمامته ولم يجز حكمه ")^(١)

٣ : القاضي المرتشي في حكم المعزول من الاقوال التي رويت عن الامام حيث قال : (إذا ارتشى القاضي فهو معزول، وإن لم يعزل)^(١) وهذا القول يبين خطورة القضاء ووجوب أن يكون القاضي ذا نزاهة و عدالة فأن اختلت عدالته وجب عزله لأنه لا يصلح لهذا المكان ويفسد القضاء وبفساد القضاء يفسد المجتمع .وروي عن أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله: أن القاضي إذا كان غير عدل، فقضاياه كلها مردودة^(٢)، والسبب هو أنها تجانب العدل الذي أمر الله تعالى به وهو سبب في فساد المجتمعات وهو من أهم الافكار الاجتماعية التي قرر العلماء أنها سبب في صلاح المجتمعات وقد نبه الامام على هذه النقطة لما لها من أهمية بالغة لان الظلم سبب لفساد المجتمعات وعند فساد القضاء يسود الظلم .

المطلب الخامس: اصلاح المجتمع بأن يكون الخليفة (الامام الاعظم) له من الصفات ما تناسب خطورة هذا المكان :

الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا^(٣). يقول الماوردي (موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)^(٤). ولهذا لها من الاهمية بمكان كبير في اصلاح المجتمع الاسلامي بل كل مجتمع يقع تحت حكم المسلمين اذا تحقق في من يلي هذا المكان الحساس الشروط التي استنبطها العلماء من النصوص الشرعية و الامام ابو حنيفة من بينهم في هذا وهذه الشروط سبعة هي^(٥) العدالة على شروطها الجامعة و العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام و سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها و سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء

١ المرجع السابق ص ٢٨

٢ الدرر الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة مرجع سابق ص ٢٤٩

٣ محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)، الخلافة، طباعة: الزهراء للإعلام العربي - مصر / القاهرة الطبعة الاولى ص ١٧

٤ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ) الأحكام السلطانية طباعة: دار الحديث - القاهرة ص ١٥

٥ الخلافة لمحمد رشيد مرجع سابق ص ٢٦

الحركة وسرعة النهوض و الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح و الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو و النسب وهو أن يكون من قريش .
ومن المسلم به أن الحاكم له الدور الكبير في إصلاح أو إفساد أي مجتمع لما له من مكانه في الناس ولذلك نجد أن كل من يتطرق الى إصلاح المجتمعات لا بد له ان ينظر في حال الحاكم فهو صاحب الاثر الاكبر والدور الاول وورد في الأثر عن عثمان بن عفان رضي الله عنه (إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع في القرآن)^١ والمذهب الحنفي المستنبط من فكر الامام ابي حنيفة النعمان رحمه الله بين هذا الامر لما له من هذه الأهمية فقد ذكر الشروط التي يجب أن تكون في من يسوس أمر الناس .

ويبين هذه الأهمية للحاكم ما روي عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاءكم، وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نسائك فبطن الأرض خير لكم من ظهرها)^(٢).

فقد ورد عن القاسم بن مخيمرة، قال: " إنما زمانكم سلطانكم ، فإذا صلح سلطانكم صلح زمانكم ، وإذا فسد سلطانكم فسد زمانكم "^(٣) وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند موته أنه قال : " اعلموا أن الناس لن يزالوا بخير ما استقامت لهم ولاتهم

-
- ١ عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ريطة النميري البصري، أبو زيد (المتوفى: ٢٦٢هـ) الكتاب: تاريخ المدينة لابن شبة، تحقيق فهميم محمد شلتوت طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد - جدة: ١٣٩٩هـ ج ٣ ص ٩٨٨
 - ٢ الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ) الجامع الكبير - سنن الترمذي تحقيق: بشار عواد معروف دار الغرب الإسلامي - بيروت ١٩٩٨ م أبواب الفتن (٣١) باب رقم (٧٨) ج ٤ ص ٩٩ حديث رقم ٢٢٦٦
 - ٣ البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُو جردِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) السنن الكبرى تحقيق: محمد عبد القادر عطا طباعة: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م كتاب ٥٣ قتال أهل البغي، باب فضل الامام العادل - حديث ١٦٦٥٢ ج ٨ ص ٢٨١

وهداتهم"^(١) وورد عن أبي حازم، يقول: " لا يزال الناس بخير ما لم تقع هذه الأهواء في السلطان ، هم الذين يذبون عن الناس ، فإذا وقعت فيهم فمن يذب عنهم"^(٢)

نتائج البحث

١ : لم يتوقف البشر في التفكير عن كيفية اصلاح مجتمعاتهم ووصولهم الى اجتماع لا يوجد فيه ظلم و تسلط وهو الذي تطور ليوجد لنا علم الاجتماع الذي بدأ مع ابن خلدون ويتفرع بعد ذلك ويتنوع .

٢ : الإمام أبو حنيفة فكرة اسلامي أصيل فلم يستق من أي منهل آخر كما فعل بعض من اشتهر بالفكر الاجتماعي كالفارابي و ابن سينا وغيرهم من الفلاسفة .

٣ : الرقابة الذاتية التي تتحصل بسبب الايمان بالله تعالى هي من أهم اسباب صلاح المجتمع لأنها تصلح الفرد وبصلاح الافراد تصلح المجتمعات .

٤ : المجتمع يصلح إذا كان منتجاً عاملاً ، ليس عالية على غيره فيصبح المجتمع منشغلاً بما يصلحه و يوفر له عيشاً آمناً مستقراً بالكسب الحلال.

٦ : لا يمكن لمجتمع يسوده الظلم أن يعيش حياة سعيدة ، فمن أهم اسباب رخاء أي مجتمع إقامة العدل فيه من خلال جهاز قضائي مستقل عادل نزيه .

٧ : أهم منصب و أخطر موقع هو الخليفة إذ بصلاحه ينتشر الصلاح وبفساده ينتشر الفساد ، فلا بد أن يكون متصف بصفات لما له من صلاحيات ، وبقدر خطورة المنصب تترتب عليه آثار ولا منصب أخطر من هذا .

المراجع

- ١- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي وافي، طباعة لجنة البيان العربي الأولى ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م، الطبعة الاولى .
- ٢- أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه (المتوفى: ١٥٠هـ) الفقه الأكبر (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهاء الأيسر والأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد

١ المرجع السابق نفس الصفحة

٢ المرجع السابق نفس الصفحة

- بن عبد الرحمن الخميس) طباعة : مكتبة الفرقان - الإمارات العربية المتحدة: الطبعة: الأولى،
 ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م
- ٣- الأخرس .محمد الأخرس ، علم الاجتماع، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م / ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م،
 المطبعة الجديدة، دمشق .
- ٤- البخاري ، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي صحيح البخاري ،
 تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر طباعة : دار طوق النجاة الطبعة: الأولى،
 ١٤٢٢هـ .
- ٥- البيهقي : أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر
 البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) السنن الكبرى تحقيق: محمد عبد القادر عطا طباعة : دار
 الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م .
- ٦- الترمذي ، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى
 (المتوفى: ٢٧٩هـ) الجامع الكبير - سنن الترمذي تحقيق: بشار عواد معروف دار
 الغرب الإسلامي - بيروت ١٩٩٨ م .
- ٧- الجوهري . عبد الهادي الجوهري ، تاريخ الفكر الاجتماعي، الناشر مكتبة زهراء
 الشرق، القاهرة (١٩٩٩) .
- ٨- الجوهري . محمد الجوهري ، المدخل إلى علم الاجتماع ، طباعة: دار المعرفة
 الجامعية/ الإسكندرية (١٩٨٨م) .
- ٩- الخشاب. مصطفى الخشاب ، علم الاجتماع ومدارسه ، طبعة وزارة الثقافة،
 المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ-
 ١٩٦٧م .
- ١٠- الخَيْرِيَّتِي ، محمود بن إسماعيل بن إبراهيم بن ميكائيل الخَيْرِيَّتِي (المتوفى:
 ٨٤٣هـ) . الدرر الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء طباعة : مكتبة نزار
 مصطفى الباز - الرياض .
- ١١- الذهبي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي
 (المتوفى: ٧٤٨هـ) مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه عني بتحقيقه والتعليق عليه:

- محمد زاهد الكوثري، و أبو الوفاء الأفغاني الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية،
حيدر آباد الدكن بالهند الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ .
- ١٢- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي
(المتوفى: ١٣٩٦ هـ) "الأعلام"، الناشر دار العلم للملايين، عام ١٩٩٠، بيروت .
- ١٣- الشيباني ، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (المتوفى: ١٨٩ هـ) كتاب :
الكسب تحقيق ، سهيل زكار طباعة : عبد الهادي حرصوني - دمشق الطبعة: الأولى .
- ١٤- الصَّيْمَرِي ، الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، أبو عبد الله الصَّيْمَرِي الحنفي أخبار
أبي حنيفة وأصحابه تأليف : (المتوفى: ٤٣٦ هـ) الناشر: عالم الكتب - بيروت الطبعة:
الثانية، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- ١٥- القرطبي : أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي
(المتوفى: ٤٦٣ هـ). الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة
رضي الله عنهم طباعة: دار الكتب العلمية- بيروت .
- ١٦- الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير
بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠ هـ) الأحكام السلطانية طباعة: دار الحديث - القاهرة .
- ١٧- بيومي . محمد بيومي : تاريخ التفكير الاجتماعي، طباعة دار المعرفة الجامعية عام
(١٩٩٥)، الإسكندرية .
- ١٨- عرقسوسي . محمد خير عرقسوسي ، الدراسات الاجتماعية والتربوية عند ابن خلدون،
طباعة مطبعة العلم - بدمشق، ١٣٨٩ هـ-١٩٦٩ م .
- ١٩- عبد المولى . محمود عبد المولى، ابن خلدون وعلم الاجتماع، طباعة الدار العربية
للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ليبيا- تونس
- ٢٠- عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ريطة النميري البصري، أبو زيد (المتوفى: ٢٦٢ هـ)
الكتاب: تاريخ المدينة لابن شبة ، تحقيق فهم محمد شلتوت طبع على نفقة: السيد حبيب
محمود أحمد - جدة : ١٣٩٩ هـ
- ٢١- غانم . عبد الله غانم ، تاريخ التفكير الاجتماعي ، طباعة المكتب الجامعي الحديث عام
١٩٨٧، الإسكندرية .
- ٢٢- محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي
خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤ هـ) ، الخلافة ، طباعة : الزهراء للإعلام العربي
- مصر / القاهرة الطبعة الاولى .

٢٣- وافي ، علي وافي، عبقریات ابن خلدون، طباعة دار (عالم الكتب) للطبع والنشر عام (١٣٩٣هـ-١٩٧٣م).

٢٤- علي وافي، علم الاجتماع، طباعة مكتبة نهضة مصر، عام ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م

٢٥- وكيع ، محمد بن خلف بن حيان بن صدقة الضبي، أبو بكر، الملقب بوكيع ، أخبار القضاة ، حققه وعلق عليه وخرّج أحاديثه: عبد العزيز مصطفى المراغي طباعة : المكتبة التجارية الكبرى، بشارع محمد علي بمصر لصاحبها: مصطفى محمد الطبعة: الأولى، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.

الفكر الاقتصادي عند أبي حنيفة دراسة تحليلية

د. محمود فهد مهيدات*

الملخص:

الاقتصادي الإسلامي هو : الأحكام والقواعد الشرعية التي تنظم كسب المال وإنفاقه وأوجه استثماره وتنميته، والاقتصاد الإسلامي بهذا المفهوم كان موجودا منذ بدء التشريع الإسلامي بعد الهجرة، فقد كان عهد النبي وعهد الصحابة من بعده أنموذجا لهذا الفكر، وقد ظهر فقه المعاملات في عصر التابعين جليا، فمن يتصفح مؤلفاتهم الفقهية يجد أنهم كتبوا عن مسائل اقتصادية كثيرة : البيوع والربا والصرف والإجارة والرهن .. الخ وهذه المسائل وإن كان مجملها في الجانب الفقهي، إلا أنّ لها دورا اقتصاديا مهما في تنظيم احتياج الناس لكسب المال وتوفير احتياجاتهم اليومية الخاصة بهم وفق الضوابط والأسس الشرعية التي جاءت لتنظيم أنشطة الأفراد الاقتصادية . ومن هؤلاء الفقهاء الذين كان لهم السبق في ذلك الإمام أبو حنيفة . وتأتي هذه الدراسة لبيان فكر أبي حنيفة الاقتصادي دراسة تحليلية نقف من خلالها على أهم الأفكار الاقتصادية عند الإمام وتحليلها اقتصاديا، ثم بيان دورها في تنظيم حياة الأفراد من حيث احتياجاتهم لكسب المال وإنفاقه وآليات استثماره.

* مدير مكتب إفتاء الكورة/ الأردن

مقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد:

فالفكر الاقتصادي الإسلامي هو وعاء الاقتصاد الإسلامي الذي يعنى بتنظيم الحياة الاقتصادية من حيث تنظيم كسب المال وإنفاقه وأوجه استثماره وتنميته وفق الأحكام والضوابط الشرعية ومنظومة القيم الإسلامية، وعليه فإن الفكر الاقتصادي الإسلامي بهذا المفهوم كان موجوداً منذ بدء التشريع الإسلامي بعد الهجرة، فبالنظر في النصوص الشرعية نجد فيها أحكاماً تضبط النظام الاقتصادي والعلاقات الاقتصادية، فهاهو النبي يقر ركنية الرضا في عقد البيع بقوله "إنما البيع عن تراض"^١ وجاء بلال يومما النبي عليه السلام بتمر برني، فقال له النبي عليه السلام من أين هذا، قال بلال : كان عندنا تمر رديءٌ فبعت منه صاعين بصاع، لئطمع النبي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم عند ذلك "أوه أوه" عين الربا عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر ثم اشتره"^٢ وهاهو سيدنا عمر يشترط العلم بأحكام السوق لمن أراد المتاجرة فيه فقال: من لم يتفقه في الدين، فلا يتجرن في أسواقنا، ويؤكد ذلك سيدنا عثمان بقوله : التاجر إذا لم يكن فقيهاً، ارتطم في الربا. والشواهد كثيرة. إذاً فقد كان عهد النبي وعهد الصحابة من بعده أنموذجاً لهذا الفكر، وحينما ازدهرت الحياة الاقتصادية بعد الفتوحات الإسلامية، ظهرت الحاجة إلى نشوء دراسات فقهية تعالج كل ما يستجد من مسائل اقتصادية، فظهر فقه المعاملات الذي يعنى بمسائل فقه المعاملات عامة، وبالمسائل الاقتصادية خاصة في كتب متخصصة في فروع الأنشطة الاقتصادية، ككتاب الخراج لأبي يوسف، وكتاب الاكتساب في الرزق المستطاب لمحمد بن حسن الشيباني.. الخ، وهذه المؤلفات الفقهية من يتصفحها يجد أصحابها كتبوا عن مسائل اقتصادية كثيرة : كالبيع والربا والصرف والإجارة والرهن.. الخ وهذه المسائل وإن كان مجملها في الجانب الفقهي، إلا أنّ لها دوراً اقتصادياً مهماً في تنظيم احتياج الناس لكسب المال

١- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية، ج ٢ / ٧٣٧
٢- البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع المسند الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر، دار طوق

النجاة، ١٤٢٢هـ، ط ١، ج ٣ / ١٠١

وتوفير احتياجاتهم اليومية الخاصة بهم وفق الضوابط والأسس الشرعية التي جاءت لتنظيم أنشطة الأفراد الاقتصادية . ومن الفقهاء الذين كان لهم إسهامات في إظهار الفكر الاقتصادي الإسلامي الإمام أبو حنيفة . ومن هنا تأتي هذه الدراسة لبيان فكر أبي حنيفة الاقتصادي الإسلامي دراسة استقرائية تحليلية نقف من خلالها على أهم الأفكار الاقتصادية عند الإمام وتحليلها اقتصاديا، ثم بيان دورها في تنظيم حياة الأفراد من حيث احتياجاتهم لكسب المال وإنفاقه وآليات استثماره.

خطة البحث:

المبحث الأول : الرشد الاقتصادي عند أبي حنيفة

المبحث الثاني : الإسراف في فكر أبي حنيفة

المبحث الثالث: خيار الرؤية عند أبي حنيفة وآثاره الاقتصادية

ثم النتائج والتوصيات

المبحث الأول : الرشد الاقتصادي عند أبي حنيفة:

المطلب الأول : مفهوم الرشد الاقتصادي في الاقتصاد الإسلامي

وردت كلمة رُشد ومشتقاتها في القرآن الكريم في أكثر من موضع، وفي كل موضع لها معنى مغاير عن الآخر ومن هذه المعاني إصلاح المال قال تعالى " فإن أنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم" النساء٦ أي إذا علمتم منهم صلاحا لأموالهم فادفعوا إليهم أموالهم، وعليه فلا يعطى اليتيم وإن بلغ مائة عام حتى يعلم منه إصلاح ماله^١، وإصلاح المال بشكل عام يكون بحسن التصرف والوعي، وقبل أن نتبين مفهوم الرشد الاقتصادي عند أبي حنيفة لا بد أن نقف على الاقتصاد الإسلامي ومفهومه في الفقه الإسلامي، لنرى مدى التوافق بين المفهومين، وتفصيل ذلك على النحو الآتي :

الرشد الاقتصادي في الاقتصاد الإسلامي: سينحصر الحديث في سلوك المستهلك

لأنّ الرشد الاقتصادي في أدبيات الاقتصاد لإسلامي أكثر ما يطلق على سلوك المستهلك من حيث توجيه المال الذي بين يديه إلى تحقيق منفعة متقومة في الشرع

١ - القرطبي، أبو عبدالله محمد، الجامع لأحكام القرطبي= تفسير القرطبي، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط٢، ١٩٦٤، ج٥، ٣٧

سواء دنيوية أو أخروية بطريقة مباحة شرعا، وعليه نقول : حتى يصير المسلم رشيدا في استهلاكه عليه أن يتصرف بحكمة وعقلانية في إشباع حاجاته الاستهلاكية وفق منظومة أحكام الشرع، وهذا يقودنا للقول : إن الرشد الاقتصادي في الاقتصادي الإسلامي لا يتحقق إلا أن تكون الوسيلة والمنفعة وفق منظومة الأحكام الشرعية أي شرعيتين، فالعقلانية وحدها لا تكفي لتحقيق الرشد الاقتصادي، وكذلك المنفعة المحرمة أو الخبيثة لو حدها لا تحقق الرشد الاقتصادي، فلو أن شخصا أشبع حاجاته عن طريق الربا مثلا، أو أنه أشبع حاجاته بسلعة محرمة فلا يعد رشدا اقتصاديا، إنما يجب أن تكون الوسيلة شرعية وكذلك المنفعة المرجوة شرعية. وبناء على ما تقدم يمكن القول : إن الرشد الاقتصادي في الفكر الاقتصادي الإسلامي يعني : أن يشبع الفرد حاجاته الضرورية والحاجية من خلال سلع وخدمات مباحة شرعا بوسيلة شرعية يترتب عليها منفعة دنيوية أو أخروية.

الرشد الاقتصادي في الاصطلاح الفقهي : الرشد عند جمهور الفقهاء صلاح المال والحفظ له من التبذير^١ وتفصيل ذلك كما يلي: عرّف الحنابلة الرشد بأنه "الصلاح في المال"^٢، وعرّف الإمام مالك الرشد بقوله "تثمير المال وإصلاحه"^٣، وعرّفته الحنفية بأنه "صلاح المال وهو حسن التصرف"^٤. فالرشد إذن في مصطلح الفقهاء ينحصر في صلاح المال، وصلاح مال يكون بعدم إضاعته في غير منفعة متقومة شرعا، وذلك بعدم تبذيره وعدم إنفاقه بالشهوات المحرمة، أو تضييعه بغبن فاحش لا يحتمل في

١- أبو حبيب، سعدي، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ط ١ مصورة، ١٩٩٣، والطبعة الثانية

١٩٩٨، ص ١٤٨

٢- ينظر : ابن قدامة، أبو محمد موفق، المغني، مكتبة القاهرة، (د، ط) ١٩٦٨، ج ٤، ص ٣٥٠،

٣- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٤، (د، ط)، ج ٤، ص ٦٤

٤- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢ (د،

ت) ج ٥، ص ٢٥١

المعاملة كأن يبيع أو يشتري بالغبن^١، سئل سعيد بن جبير عن نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن إضاعة المال، قال "هو أن يرزقك الله رزقا حلالا فتنفقه فيما حرم الله عليك^٢. وعلى ضوء ما تقدم ومن خلال ما يتنا بأن الرشد الاقتصادي في الاقتصاد الإسلامي يتمثل في إشباع حاجات الإنسان ورغباته من خلال سلع وخدمات مباحة شرعا وبوسيلة شرعية، بمعنى أنّ الفرد يجب أن يوجه ماله لتحقيق منفعه من خلال سلع أو خدمات مباحة عبر وسائل جائزة شرعا، ومن خلال ما بيناه في اصطلاح الفقهاء أنهم اشترطوا لتحقيق الرشد أن لا يبذره ولا ينفقه بالشهوات المحرمة، ولا يسلك الطرق المحرمة في تحصيله أو في تثيره.

نخلص إلى نتيجة مفادها: إنّ كلا من فقهاء الاقتصاد الإسلامي وجمهور الفقهاء متفقون على أنّ الفرد المسلم لا يجوز له الحصول على منفعة محرمة ولا أن يسلك طريقة محرمة للحصول على المنفعة حتى ولو كانت مباحة، وهذا هو الرشد الاقتصادي.

بعد هذا البيان هل كان هذا المفهوم في فكر أبي حنيفة موجودا؟ من خلال البحث والنظر فيما نُقل عن أبي حنيفة لم نقف رأي له صريح في بيان مفهوم الرشد الاقتصادي، لكن المتتبع لكلام أبي حنيفة فيما يتعلق في مسائل الحجر على السفیه، وفيما يتعلق في دفع مال اليتيم إليه، وبعض ما أورده بعض الفقهاء في مصنفاتهم - الذي من البديهي أن يكون ذلك مما سمعوه من إمامهم وفهموه - يرى فيه إشارات واضحة لوجود مفهوم الرشد الاقتصادي في فكره وبيان ذلك على النحو الآتي:

أولا: ما ورد عن الإمام أبي حنيفة في مسائل تسليم مال اليتيم لليتيم قال "إذا بلغ الغلام غير رشيد لم يسلم إليه ماله حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة، فإن تصرف فيه قبل ذلك نفذ تصرفه، فإذا بلغ خمسا وعشرين سنة يُسلم إليه ماله وإن لم يُؤنس منه الرشد"^٣. فهذا النص يستشف منه أنّ الإمام يرى أنّ الرشد هو النضج في

١ - الجزيري، عبدالرحمن محمد عوض، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط٢، ٢٠٠٣، ج٢، ص٣١٦

٢ - ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبدالله بن محمد، إصلاح المال، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١،

١٩٩٣، ج١، ص١١٦

٣ - ابن الهمام، كمال الدين محمد، فتح القدير، دار الفكر، (د)، (ط)، (د)، (ت)، ج٩، ص٢٦١

التصرفات المالية، وهو حاصل في سن الخمس والعشرين، وعليه فمن بلغ هذه السن دفع إليه ماله، لأن هذا السن علامة على تحقق الرشد .

ثانيا : ما ورد عن الإمام أبي حنيفة في مسائل الحجر على السفية

قال " لا يحجر على الحر البالغ السفية وتصرفه جائز وإن كان مبذرا"^١ في هذا النص الإمام يبين أن الرشد هو حسن التصرف في المال، بدلالة أنه لا يرى الحجر السفية وإن كان مبذرا والتبذير "إنفاق المال فيما لا ينبغي، أو ما أنفق في غير طاعة"^٢ وعليه فالمبذر من يتلف ماله وينفقه في ما لا غرض فيه ولا مصلحة مراعاة شرعا، وأما السفه هو "الذي العمل بخلاف موجب الشرع، وهو إتباع الهوى، وترك ما يدل عليه العقل والحجى"^٣. من كل ما تقدم يمكن القول : إن الإسراف والتبذير يلتقيان في معنى واحد وهو إنفاق المال في غير طاعة وحسب الهوى خارج منظومة الأحكام الشرعية، وهذا يعني أنّ الفرد المسلم حتى يكون رشيدا يجب أن لا يكون مسرفا ولا مبذرا، وفي الفكر الاقتصادي : أنّ من صلاح المال تجنب مالكة الإسراف والتبذير في إشباع حاجاته الضرورية والحاجيّة . ومما يؤكد هذه النتيجة ما أورده بعض فقهاء المذهب في مصنفاتهم "والرشد هو : الاستقامة والاهتداء في حفظ المال وإصلاحه"^٤.

الخلاصة : أن الفكر الاقتصادي في فكر أبي حنيفة هو إصلاح الفرد ماله وحفظه عن المحرمات وإنفاقه لإشباع حاجاته الضرورية والحاجية من غير سرف ولا تبذير.

المطلب الثاني : أدوات تحقيق الرشد الاقتصادي في فكر أبي حنيفة

بيننا من خلال ما توصلنا إليه من تحليلنا لأقوال أبي حنيفة أنّ مفهوم الرشد الاقتصادي عند أبي حنيفة هو "إصلاح الفرد ماله وحفظه عن المحرمات وإنفاقه لإشباع حاجاته الضرورية والحاجية من غير سرف ولا تبذير"، وبناءً على هذا فإنه يمكن القول

١ - سراج الدين، عمر بن اسحق، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، مؤسسة

الكتب الثقافية، ط ١، ١٩٨٦، ج ١، ١٠٠

٢ - الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٥، ج ١ ص ٨١٩.

٣ - السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، (د)، ط ١٩٩٣، ج ٢٤، ص ١٥٧

٤ - الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن سعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية،

ط ٢، ١٩٨٦، ج ٧، ص ١٧٠

: إن تحقيق الرشد الاقتصادي عند أبي حنيفة يتحقق بالأدوات التالية "إصلاح المال، وضبط سلوك المستهلك" وتفصيل كما يلي :

أولا - إصلاح المال : يقال : أصلح الرجل ماله إذا كان حسن القيام عليه، وهو عكس إفساد المال يقال أفسد الرجل ماله بدده وبعثره وبدّره^١، وقد أقر الإسلام الحرية الفردية في الكسب وفي الإنفاق، ولكن ليست على إطلاقها كما هو الحال في النظامين الرأسمالي والاشتراكي، بل جعلها منضبطة بضوابط شرعية، وعلى هذا فالفرد ليس حرًا مطلقا في ماله يفعل فيه ما يشاء، إنما هو مقيد ومحكوم في تصرفاته في الشرع، ومن هنا لا يكون المال صالحا إلا بما يلي :

أ - أن يكون مصدره حلالا، بمعنى أنّ يكتسبه صاحبه من حلال وبطريقة مباحة شرعا، نهى الشارع الحكيم عن كسب الحرام قال تعالى " يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين" البقرة ١٦٨، وقال عليه السلام " إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال { يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم } المؤمنون ٥١، وقال { يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم البقرة ١٧٢ } ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمدّ يديه إلى السماء، يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وخذي بالحرام، فأنتى يستجاب لذلك"^٢.

ب - أن ينفقه في الحلال وفي وجوه الخير من غير إسراف ولا تبذير، قلنا أن الفرد لم يعطه الشرع الحرية المطلقة في التصرف في ماله كيف ما شاء، لذلك يمنع من إنفاق ماله الحرام بل حرّم عليه تجاوز الحد في إنفاقه على الحلال، قال تعالى " وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين الأنعام ١٤١ " وقال عليه السلام " كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا من غير إسراف ولا مخيلة"^٣

١ - العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ٢، ١٩٩٦، ج ١، ص ١٠٨، بتصرف

٢ - مسلم، بن الحجاج، المسند الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د، ط) (د، ت)، ج ٢، ص ٧٠٣

٣ - البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ، ج ٧، ص ١٤٠

ت - أن تُؤدى حقوقه المالية وواجباته المادية : يجب على الفرد المسلم أن يؤدي الحقوق المالية المتعلقة في ماله: الزكاة وصدقة الفطر، ورعاية الفقراء والمحتاجين، والنفقة على النفس والأهل والعيال والوالدين، ومواساة المضطرين، وإكرام الضيف، حتى ما تحت يده من البهائم والحيوانات، سئل الصحابة النبي عليه السلام قالوا يارسول وإن لنا في البهائم لأجرا؟ قال : في كل كبد رطبة أجر"^١

ث - عدم دفعه للسفهاء: قال تعالى "ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما..النساء"٥" هذا الخطاب معني فيه كل صاحب مال أن لا يدفع ماله إلى السفهاء، لما في ذلك من تضييعه؛ لعجز هؤلاء عن القيام بحفظه وثمره، وكذلك فيه دلالة أنه لا ينبغي أن يوكل بماله في حياته ويجعله في أيدي من هذه صفته، ولا يوصي به إلى أمثالهم، وفيه الدلالة على النهي عن تضييع المال؛ ووجوب حفظه وتدبيره والقيام به، وهذا كله فيه ترغيب من الله تعالى لعباده في صلاح المعاش؛ وحسن التدبير^٢.

ح - أن لا يمنع صاحبه عن أداء واجباته الدينية: المال وسيلة لقضاء حاجات الإنسان وليس غاية؛ وعليه فإذا أشغل المال صاحبه عن أداء ما أوجبه عليه من صلاة أو زكاة أو ذكر، أو منعه من أداء واجباته نحو أسرته ومجتمعه، أصبح المال فاسدا وغير صالح، لذلك يجب على الفرد المسلم أن لا يثنيه ماله عن أداء أي واجب من الواجبات الدينية التي تجب عليه.

ثانيا. ضبط سلوك المستهلك المسلم

سلوك المستهلك هو" ذلك التصرف الذي يبرزه المستهلك في البحث عن شراء أو استخدام السلع أو الخدمات أو الأفكار أو الخبرات التي يتوقع أنها ستشبع رغباته أو حاجاته وحسب الإمكانيات الشرائية المتاحة"^٣، أما الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي فهو"مجموعة التصرفات التي تشكل سلة السلع والخدمات من الطيبات التي توجه إلى الوفاء بالحاجات والرغبات المتعلقة فأفراد المجتمع والتي تتحدد طبيعتها وأولوياتها

١ - المرجع السابق، ج٣، ص ١١١

٢ - الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د، ط) ١٤٠٥ هـ، ج٢، ص ٣٥٣، بقليل من التصرف

٣ - عبيدات، محمد إبراهيم، سلوك المستهلك - مدخل استراتيجي - دار وائل للطباعة والنشر، عمان،

باعتقاد على القواعد والمبادئ الإسلامية، وذلك لغرض التمتع والاستعانة بها على طاعة الله تعالى^١ "ما ينفقه المستهلك على السلع والخدمات؛ سعياً لتحقيق منفعة أو إشباع حاجة"^٢، وبناءً على ما تقدم يمكن القول: إن ضبط سلوك المستهلك هو أس الأدوات في تحقيق الرشد الاقتصادي، ولا شك أن هناك قواعد حاكمة لضبط سلوك المستهلك نبين أهمها فيما يلي:

أ - قاعدة "الحلال والحرام" قال الله تعالى " يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث"

وهذه القاعدة لا تتحقق إلا بالتقوى، والتقوى هي المحدد الأساس لسلوك المستهلك المسلم، لذلك حينما يلتزم الفرد المسلم بقاعدة الحلال والحرام في استهلاكه ومورده، لا شك أن سلوكه الاستهلاكي سيضبط من حيث نمط الاستهلاك (الحلال) وكميته (من غير إسراف ولا تبذير) ومورده المباح . وضبط نوع وكمية ومورد الاستهلاك شرعياً لتحقيق للرشد الاقتصادي.

ب - قاعدة الاعتدال في الاستهلاك: عني الإسلام بترشيد الاستهلاك ودعا إلى الاعتدال في الإنفاق فقال تعالى " والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً. الفرقان ٦٧" ومن هنا فقد حرم حياة الترف والتوسع في ألوان النعيم من الشهوات والملذات، وكذلك نهى حياة الإسراف والتبذير وحرّمها، كل هذه الضوابط تجعل الإنسان رشيداً في استهلاكه.

ت - قاعدة القيم الخلقية، لا شك أن استهلاك المسلم يخضع لقيم أخلاقية منها " القناعة" وهي: الرضا بما دون الكفاية، وترك التشوف إلى المفقود، والاستغناء بالموجود^٣، وعليه فإذا توفرت القناعة عند الفرد المسلم فإنها تغلق باب شره الاستهلاك عنده، وإغلاق باب شره الاستهلاك يجعل الفرد منضبطاً في سلوكه الاستهلاكي، فلا يأكل إلا إذا جاع، وإذا أكل لا يشبع الزائد عن الحاجة.

١ - عبد الحميد، بوخاري، وزرفون محمد، دور الاقتصاد الإسلامي في ترشيد السلوك الاستهلاكي،

بحث منشور في: iefpedia.com تاريخ ٢٠١١، ص ٩

٢ - مؤمن، أبو سليمان المحنار بن العربي، الاستهلاك، شبكة الألوكة، ٢٠١٢

٣ - السيوطي، عبد الرحمن، جلال الدين، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، مكتبة الآداب،

القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤، ج ١، ٢٠٥، ٢١٧

ث . البعد الأخروي : إن منفعة الاستهلاك في الدنيا للإنسان يظهر فيها المنفعة الأخروية (الثواب أو العقاب)، وهذا يعني أن هناك علاقة طردية بين استهلاك المسلم وبين الثواب في الآخرة، فالمسلم إذا استهلك وفقا لأوامر الله تعالى ونواهيه يحقق له إشباعا دنيويا، وفي نفس الوقت يتحقق له ثواب أخروي، وأما إذا استهلك خلافا لأوامر الله تعالى فإنه يحقق إشباعا دنيويا، ولكن له عقاب أخروي، وهذه المنفعة الأخروية هي دالة البعد الإيثاري والجزاء الأخروي لاستهلاك المسلم، وهذا البعد يجعل سعي المسلم لتحقيق منفعته الخاصة لا يتم إلا بإشباع حاجات الآخرين، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا البعد الإيثاري، قال تعالى " ويطعمون الطعام على حبه مسكينا وييتيما وأسيرا إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا. الإنسان ٨" وقال تعالى " ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة . الحشر ٩" فالصدقة وجه إيجابي للإنفاق يحقق للمنفق تحصيل المنفعة الذاتية ولكن بجزء أخروي مضاعف، قال تعالى " مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم. البقرة ٢٦١" وهكذا فإن مراعاة المسلم في استهلاكه البعد الأخروي يجعله يتعد عن الأنانية ويسعى في قضاء حاجات الآخرين، وكل هذا يسهم في تحقيق الرشد الاقتصادي.

المطلب الثالث: دور الرشد الاقتصادي في توفير السيولة النقدية

قلنا: إن الرشد الاقتصادي عند أبي حنيفة يتحقق من خلال: إصلاح المال وضبط سلوك المستهلك، وقد بينا — من خلال تحليلنا لكل من: أدوات إصلاح المال، والقواعد الحاكمة لسلوك المستهلك — دور كل منهما في تحقيق الرشد الاقتصادي، فإن لكل من هذه الأدوات دورا في توفير السيولة النقدية لدى الفرد المسلم، وتفصيل ذلك كما يلي:

١ . الزرقاء، محمد أنس، صياغة إسلامية لجوانب دالة المصلحة الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك، الاقتصاد الإسلامي، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، ١٤٠٠ هـ ص ١٥٥ وما بعدها، بتصرف

٢ . السبهاني، عبد الجبار، الاقتصاد الإسلامي : الاستهلاك، موقعه الشخصي Al-

أولاً - التزام مبدأ الحلال والبعد عن الحرام : إنّ التزام الفرد المسلم مبدأ الحلال وتركه الحرام سواء في كسبه للمال أو في استهلاكه، سيعمل على توفير سيولة نقدية لديه (الادخار)، فمثلاً فلو أخرجنا من سلة استهلاكه وإنتاجه " كسبه" المحرمات كالدخان والخمر والسلع الضارة ونحوها، كم سيوفر المستهلك المسلم بعدم استهلاكه لها من جهة، ومن جهة أخرى وهي أكثر وفراً، وهي توفير المبالغ التي ستنفق على علاج الأمراض التي ستسببها تلك السلع المحرمات في حال تناولها، فضلاً عن توفيرات الدولة المسلمة الناتج عن انخفاض إنفاقها العام، لأن في حال عدم استهلاك الأفراد لتلك السلع المحرمة يعني انخفاض التكاليف العلاجية لعدم وجود أمراض، وبالتالي تنخفض نفقاتها العامة

ثانياً- تجنب المستهلك المسلم في استهلاكه الإسراف والتبذير والترف فيؤدي إلى تقليل حجم الاستهلاك، فلا يستهلك إلا للحاجة وعلى قدر الحاجة، وهذا بدوره يزيد في حجم مدخرات الأفراد، فضلاً عن دوره في استقرار الأسعار ومنع التضخم أو الكساد، لأنه من المقرر اقتصادياً أن آلة السوق في ضبط الأسعار هي العرض والطلب، فإذا الطلب وقل العرض غلا السعر " تضخم " وإذا زاد العرض وقل الطلب انخفض السعر " كساد" لكن إذا كان الطلب يوازي العرض فتكون الأسعار مستقرة .

ثالثاً - البعد الأخروي : بينا أن البعد الأخروي يتمثل في توجيه الفرد المسلم ماله إلى تحقيق منفعة الثواب في الآخرة، ويتم هذا من خلال أداء ما يجب في ماله من حقوق، ولنأخذ الزكاة كمثال لبيان أثر ذلك في توفير السيولة النقدية، وذلك من عدة وجوه هي على النحو الآتي:

١ — تعتبر الزكاة أداة من أدوات إعادة توزيع الثروة في نظام الاقتصاد الإسلامي، وهي عبارة عن سحب جزء من أموال الأغنياء وإعادة دفعه إلى الأصناف التي حددها القرآن الكريم، وبما أنّ الزكاة حوليّة تتكرر كل عام، وأن أوعيتها متنوعة تغطي كافة عناصر الثروة والدخل من الذهب والفضة وما في حكمهما من أثمان ونقود سائلة، وعروض التجارة، والزرع والثمار، والثروة الحيوانية، والركاز كالمعادن والكنوز، كل هذا من شأنه أن يوفر سيولة في أيدي مستحقيها، ومن الطبيعي أن هذه السيولة التي في أيدهم سيحولونها إلى السوق لإشباع حاجاتهم، وهذا مما سيزيد في الإنتاج،

وزيادة الإنتاج زيادة في الدخول " سيولة نقدية " لأصحاب المؤسسات الإنتاجية، فضلا عن أن الإنتاج يحتاج إلى أيدي عاملة، وهذا مورد آخر لفئة من فئات المجتمع يوفر لهم السيولة

٢ — إن نسبة الزكاة التي تجب في المال ستدفع أصحاب الأموال إلى إخراج أموالهم من دائرة الاكتناز إلى دائرة الاستثمار خوفا من أن تأكلها الزكاة، وإذا ما خافوا من مخاطر الاستثمار فإن الزكاة تكون لهم أداة ائتمانية يتعوضون منها أي خسارة تلثم بهم من خلال مصرف الغارمين، وكل هذا سينعش الاقتصاد ويقضي على البطالة، ويولد للفقراء القادرين مرة أخرى دخولا جديدة.

٣ — إسقاط الدين عن المال المشغول بالدين : إذا كان الدين يحيط بالمال فلا تجب الزكاة على صاحبه عند أبي حنيفة^١، دلالة هذا الحكم من حيث توفير السيولة يتمثل بمقدار المسقط من الزكاة من مال المديون سواء كان الدين مستغرقا لكل المال أو لبعضه فالمسقط سيوله نقدية له.

٤ . تقدير زكاة العين بالقيمة النقدية : يجوز أداة القيمة مكان المنصوص عليه من الشاة والإبل والبقر .. الخ عند أبي حنيفة وأصحابه^٢، ووجه الدلالة أن هذا الحكم له دور في توفير السيولة للمزكى إليه نستشفها من الأدلة التي استند عليه أبو حنيفة في جواز هذا الحكم ونكتفي بذكر أحدهما وهو قول النبي عليه السلام لما فرض صدقة الفطر " أغنوهم في هذا اليوم"^٣، والإغناء لا يكون إلا بالقيمة وقد تكون القيمة أذرع لحاجة الفقير من غير الشاة ونحوها، ومما يؤكد هذا أن كثيرا من الفقراء أو المساكين أو الغارمين .. الخ قد يكون محتاجا إلى سيولة لإشباع حاجات له غير الطعام، لذلك فحينما تدفع له الزكاة عينا سيضطر إلى بيعها وربما بخسارة، لأنه مضطر للسيولة، لكن حينما تدفع له القيمة ستوفر له سيولة ولو فرق الخسارة في حال بيعها.

١ . سراج الدين، عمر بن اسحق، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل أبي حنيفة، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٨

٢ . المرجع السابق، ج ١، ص ٥٢

٣ . الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، سنن الدارقطني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ج ٣، ص ١٩

المبحث الثاني: الإسراف في فكر أبي حنيفة

المطلب الأول: مفهوم الإسراف لغة واصطلاحاً

الإسراف لغة: السَّرَفُ والإسراف: مجاوزة القصد. وأسرف في ماله: عجل من غير قصد، وأما السَّرَفُ الذي نهى الله عنه، فهو ما أنفق في غير طاعة الله تعالى، قليلاً كان أو كثيراً. والإسراف في النفقة: التبذير وقوله تعالى "والذين إذا أنفقوا لم يُسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً. الفرقان ٦٧" وقال الجرجاني: الإسراف: هو إنفاق المال الكثير في الغرض الخسيس. وقيل تجاوز الحد في النفقة، وقيل: أن يأكل الرجل مما يحل له فوق الاعتدال، ومقدار الحاجة، وقيل الإسراف: تجاوز الحد في الكمية، فهو جهل بمقادير الحقوق^١.

الإسراف اصطلاحاً: الإسراف: صرف الشيء فيما ينبغي زائداً على ما ينبغي^٢، وقال الماوردي: وأصل الإسراف تجاوز الحد المباح إلى ما ليس بمباح، فربما كان في الإفراط، وربما كان في التقصير، غير أنه إذا كان في الإفراط فاللغة المستعملة فيه أن يقال أسرف إسرافاً، وقيل ما جاوز الحد الذي أباحه الله لعباده إلى ما فوقه^٣. وهو كذلك مجاوزة الحد في إنفاق المال وغيره، أي مجاوزة الحد فيما أباحه الله تعالى للإنسان سواء في النفقة أو في غيرها مما يحتاجه الإنسان في حياته، وهذا ما أكده الفقهاء بقولهم "الإسراف هو مجاوزة الحد في كل فعل أو قول، وهو في الإنفاق أشهر،

- ١- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ، ج ٩، ص ١٤٨
- ٢- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ج ١، ص ٢٣-٢٤
- ٣- المناوي، زين الدين محمد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط ١، ١٣٥٦هـ، ج ١، ص ٤٩
- ٤- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، النكت والعيون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د)، (ط)، ص ٤٥٣-٤٥٤
- ٥- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠، ج ١٩، ص ٢٠٠

ومجاوزة الحد تتناول مخالفة ما ورد به الشرع فيدخل الحرام^١، فالإسراف إذاً ليس متعلقاً بالمال فقط، بل بكل شيء وضع في غير موضعه اللائق به^٢. وعليه فإنّ "الإسراف هو: "الإفراط ومجاوزة الحد في أمور محمودة وغير محمودة"^٣.

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي: من خلال النظر في كل من مفهوم الإسراف لغة واصطلاحاً يتضح لنا أنّ الإسراف في المفهوم اللغوي أشمل وأعم منه في المفهوم الاصطلاحي، حيث ورد في الإسراف في اللغة: مجاوزة الحد، ومجاوزة القصد، وفوق الاعتدال، والجهل في المقادير، ومع ذلك فإنّ الإسراف في المفهوم الاصطلاحي لا يخرج عما ورد في المفهوم اللغوي، فهو مجاوزة الحد في إنفاق المال وغيره .

المطلب الثاني: أنواع الإسراف عند أبي حنيفة

لم نقف على نص للإمام أبي حنيفة يبين مفهوم الإسراف، إلا أننا يمكن أن نحدد مفهوم الإسراف عنده من خلال استقراءنا وتحليلنا لأقوال الإمام، ولأقوال فقهاء المذهب، وبيان ذلك على النحو الآتي:

قال أبو حنيفة بطهارة الثوب بالخل وماء الورد، ومنعه الشافعي وعدّ ذلك إضاعة للمال، وإضاعة المال من معاني الإسراف، ووجه الدلالة أنّ الإمام أبي حنيفة لم يعتبر ذلك إضاعة للمال الذي نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم، معللاً ذلك بقوله "إنما كان إضاعة لو استعمل بلا غرض صحيح وأي غرض صحيح أعظم من حصول الطهارة إذ لو لم نجوز النجاسة بالخل وماء الورد تلزم الصلاة مع النجاسة إذا لم يجد الماء ووجد الخل لأجل إضاعة خلٍ قيمته فليس على أنا نفرض المسألة: في موضع يكون فيه أعز، بحيث تكون قيمة قدح من الماء ألف قدح من الخل، ففي هذه الصورة لو

١ - ابن حجر، احمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، (د، ط)، ١٣٧٩ هـ، ج ١٠، ص ٢٥٣
٢ - العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله، مؤسسة الرسالة الإسلامية، ط ١، ١٤١٢ هـ، ج ١، ص ١١٥

٣ - عنبر، محمود هاشم، الإسراف في ضوء القرآن الكريم / دراسة قرآنية موضوعية، مجلة الجامعة الإسلامية "سلسلة الدراسات الإسلامية" يناير، ٢٠١١، مجلد ١٩، عدد ١، ص ٣٧٥

أوجبا استعمال الماء كان إضاعة للمال^١ ونقل صاحب المحيط الكبير "عبد العزيز بن عمر بن أسهل" عن الإمام أنّ "الحجر على العاقل البالغ السفية المبذر لماله في الخير والشر غير جائز عند أبي حنيفة^٢، وجه الدلالة أنّ من الفقهاء اعتبر الإسراف والتبذير بمعنى واحد وهو: تجاوز الحد المباح إلى ما ليس بمباح وهو ما قد يكون في الخير والشر، ويؤكد هذا قول الإمام أبو حنيفة "لا يحجر على الحر العاقل البالغ السفية، وتصرفه في ماله جائز، وإن كان مبذرا لماله ومفسدا يتلف ماله فيما غرض له فيه ولا مصلحة^٣، فقول الإمام"، وإن كان أي المبذر لماله مبذرا ومفسدا يتلف ماله فيما غرض له فيه ولا مصلحة "بيان الإسراف المذموم، وهو ما يعرف بمفهوم المخالفة وهو: أن المسكوت عنه مخالف لحكم المنطوق به، ويمسى "دليل الخطاب"^٤، أما فقهاء مذهب الحنيفة فقد أثبت بعضهم في كتبهم يؤكد هذا "إذا كان له غرض صحيح في الأكل فوق الشيع فحينئذ لا بأس به، وذلك بأن يأتيه ضيف بعدما أكل قدر حاجته، فيأكل لأجل الضيف حتى لا يخجل، أو يريد صوم الغد فيتناول فوق الشيع^٥، وقالوا أيضا: "ومن الإسراف في الطعام الإكثار من المباحات والألوان، فذلك منهى إلا عند الحاجة"^٦.

من كل ما تقدم يمكن القول: إنّ الإسراف عند الإمام أبي حنيفة ليس كله مذموما، بل منه ما يكون مباحا حلالا، ومنه ما يكون حراما. وعليه يمكن القول: إنّ الإسراف نوعان هما: إسراف محمود، وإسراف غير محمود. وتفصيل ذلك كما يلي:

١. الغرة المنيفة في تحقيق مسائل الإمام أبي حنيفة، مرجع سابق، ج ١ ص ١٧-١٨
٢. الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق القاهرة، ط ١، ١٣١٣هـ، ج ٥، ص ١٩٤.
٣. العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ٢٠٠٠، ج ١١، ص ٨٨
٤. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، جزء من شرح تنقيح الفصول في شرح علم الأصول، رسالة علمية، كلية الشريعة أم القرى، للطالب ناصر بن علي الغامدي، ٢٠٠٠، ج ٢، ص ١٠٥
٥. بن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود، المحيط البرهاني في فقه أبي حنيفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ج ٥، ص ٣٥١
٦. المرجع السابق، ج ٥، ص ٣٥١

الإسراف المحمود : وهي تسمية من باب المجاز، كونه من معاني الإسراف تجاوز الحد ولكن نقصد به هنا تجاوز الحد في الخير، وهو المرغوب فيه على كل حال وعند كل عاقل، وهو صلاح الدنيا والآخرة، قد قال العلماء : الإنفاق في الطاعات ومكارم الخلاق وعلى العيال والضيغان والصدقات ونحو ذلك بحيث لا يذم ولا يسمى سرفا، والإسراف المذموم هو الإسراف عن هذا^١. وعليه يمكن القول : لا إسراف في الخير، وله صور نذكر منها ما يلي :

١- تجاوز الحد في المباحات : كأن تأكل المرأة لثمن نفسها لزوجها لا بأس به؛ لأن هذا فعل مباح لقصد المباح^٢. أو أن يستكثر من المباحات ليستوفي من كل نوع شيئا، فيجمع له مقدارا ما يتقوى به على طاعة الله تعالى، أو كان من قصده أن يدعو بالأضياف قوماً بعد قوم إلى أن يأتوا على آخر الطعام، فلا بأس بالاستكثار في هذه الصورة^٣

٢- تجاوز الحد في الحلال : كالإنفاق في سبيل الله تعالى ويتضمن كل ما يمكن أن يؤدي إلى تحقيق مقاصد الدين، فلقد كان الصحابة يتسابقون في الإنفاق في سبيل الله، فهذا سيدنا رضي الله عنه قال : أمرنا رسول الله عليه السلام أن نتصدق فوافق ذلك عندي مالا، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوما، قال : فجئت بنصف مالي فقال رسول الله عليه السلام : ما أبقيت لأهلك؟ قلت مثله، وأتى أبو بكر بكل ما عنده، فقال : يا أبا بكر ما أبقيت لأهلك؟ قال : أبقيت لهم الله ورسوله، قلت لا أسبقه إلى شيء أبداً

١- النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار احياء التراث العربي، بيروت ط ٢، ١٣٩٢، ج ٧، ص ٩٥

٢- بن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود، المحيط البرهاني في فقه أبي حنيفة، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٧٣

٣- المرجع السابق، ج ٥، ص ٣٥١

٤- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ط ٢، ١٩٧٥، ج ٥، ص ٦١٤، وقال الترمذي : حديث حسن صحيح.

وقال ابن عباس رضي الله عنه: " ليس في الحلال إسراف، وإنما السرف في ارتكاب المعاصي^١ .

٣ - تجاوز الحد فيما ينفقه المرء على أهل بيته، لأن الإنفاق الواجب لا يذم الإسراف فيه^٢ .

الإسراف المذموم هو: إنفاق المال فيما نهى الله تعالى عنه قل أو أكثر، وله صور نذكر منها: ١ - ما يكون في غير طاعة، أو في معصية الله والتعدي على حدوده تعالى وهو أشنع صورته كأن ينفق ماله في شرب الخمر أو على السهرات في النوادي الليلية، أو على التدخين، أو القمار.. الخ، فكل نفقة ولو قليلة أنفقها فيما نهى الله عنه فهو إسراف مذموم، فعن قتادة في قوله تعالى " ولا تبسطها كل البسط " لا تنفقها في معصية الله تعالى، ولا فيما لا ينبغي لك وهو الإسراف^٣ وقال الإمام أبو حنيفة " لا يحجر على الحر العاقل البالغ السفيه، وتصرفه في ماله جائز وإن كان مبذرا لماله ومفسدا يتلف ماله فيما لا غرض له فيه ولا مصلحة^٤ " ٢ ٢ - كل تصرف يتصرفه السفيه في النفقة لا يعدّه العقلاء من أهل الديانة عوضا: مثل : دفع المال إلى المغنين واللعايبين وشراء الحمار الطيارة بثمن غال والغبن في التجارات^٥ .

٣- تجاوز الإسراف حدود إمكانيات الإنسان بحيث يحدث خللا في التوازن الاقتصادي للأسرة^٦ .

٣ - تجاوز الحد في النفقات في ظل وضع اقتصادي صعب بحيث يعيش نسبة من المجتمع على الكفاف والقلّة فالإسراف والتبذير في ظل هذا الوضع الاقتصادي يصل إلى درجة التحريم^١ .

١ - الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤، ج ٢، ص ٩٩

٢، ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) الدار التونسية للنشر - تونس، (د، ط)، ١٩٨٤، ج ١٩، ص ٧١

٣ - الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، مرجع سابق، ج ١٧، ص ٤٣٤

٤ - العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج ١١، ص ٨٨

٥ - المرجع السابق، ج ١١، ص ٨٨، بقليل من التصرف

٦ عنبر، محمود هاشم، الإسراف في ضوء القرآن الكريم / دراسة قرآنية موضوعية، مرجع سابق،

المطلب الثاني : الآثار الإسرافية الاقتصادية للإسراف المحمود

بعد هذا البيان لمفهوم الإسراف بنوعيه : المحمود والمذموم، نتبين في هذا المبحث أهم الأبعاد الاقتصادية للإسراف المحمود وذلك على النحو الآتي:

قلنا إن الإسراف المحمود هو تجاوز الحد في كل مرغوب فيه عند كل عاقل، وهو صلاح الدنيا والآخرة، وبيننا بعض الحالات التي يتجاوز فيها الفرد المسلم الحد في الإنفاق، وهذا التجاوز في الإنفاق سيكون له أبعاد اقتصادية إيجابية تعود على الفرد والمجتمع نجملها بما يلي

١ - تحقيق الأمن الاقتصادي للأسرة^٢ :

لا نعني بالاستقرار الاقتصادي فقط تأمين المأكل والمشرب والمسكن والدواء، بل هو تأمين الموارد والاحتياجات والمستلزمات التي تعطي الأمن والاستقرار وتحفظ النفس، بمعنى أنه مسألة استقرار وطمأنينة وسكون الناس لبعضها البعض، وسلامة العلاقات فيما بينهم، وتأمين احتياجاتهم بسلاسة ويسر، وعليه فإن رب الأسرة حينما ينفق على أهله وأسرته بسخاء كبير شريطة أن لا يتجاوز إمكانيات دخله فيحقق لهم بحبوحة من العيش ودرجة عالية من الرفاهية - وهي : لين العيش (أي رغده) وسعته وكثرة التمتع والتوسع في المطعم والمشرب^٣. فإن ذلك سينعكس إيجابيا على الأسرة من حيث أمنها الاقتصادي، وبالتالي سيحميهم ذلك من مشاعر الطمع والجشع والأنانية والشهه والحقد والغيرة والحسد، ويكسبهم بالمقابل مشاعر التعاون والإيثار المحبة والرحمة وروح الأخوة بين أفراد المجتمع ليتحقق لها أمنها الاقتصادي

٢ - حفظ مال المجتمع من الاعتداء عليه : حينما يصل الفرد المسلم إلى درجة إشباع حاجاته وحاجات أسرته، لا شك أن ذلك سيولد لديهم قناعة ورضا بما رزقوا وهذا سلوك اقتصادي إسلامي قال بعض البلغاء " إذا طلبت العز فاطلبه بالطاعة، وإذا طلبت الغنى فاطلبه بالقناعة فمن أطاع الله تعالى عن نصره، ومن لزم القناعة زال فقره"،

١ - المرجع السابق، ص ٣٨٠، بقليل من التصرف

٢ - سقا، مرهف عبد الجبار، قراءة في المفهوم الاقتصادي في القرآن الكريم، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، عدد شهر ابريل ٢٠١٦، ص ٢، ٣ بتصرف

٣ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٣، ص ٤٩٢ .

وقال أكرم بن صيفي : من باع الحرص بالقناعة ظفر بالغنى والثروة^١، وقال الحسن البصري في قوله تعالى " فلنحيينه حياة طيبة النحل ٩٧" الحياة الطيبة : القناعة^٢، واكتساب الفرد المسلم لهذا السلوك سيعكس عليه آثارا إيجابية من أهمها : حفظ يده عن أموال الناس فلن يعتدي عليه لا بسرقة ولا بنصب ولا باحتيال ولا بغش ..الخ، قال تعالى " فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم .التوبة ٨٥" وقال أيضا " ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى . طه ١٣١" فلو كل رب أسرة أغدق وسخا على أهل بيته ضمن إمكانياته، فتولدت لديهم القناعة حفظنا المجتمع من جرائم السرقة والاحتيال والغش..الخ وبالتالي حفظ مال المجتمع من الاعتداء عليه من جميع جرائم أكل المال بغير حق .

٣ - مضاعفة الإخلاف على المنفقين في سبيل الله :

الإخلاف على المنفق في سبيل الله يعني تعويضه بأكثر مما أنفق، يقال : أخلف الله عليك خلفا أي عوضا أي: أبدلك بما ذهب منك^٣، قال تعالى " وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه ..سبا ٣٩" أي مهما أنفقتم من شيء فيما أمركم به وأباحه لكم فهو يخلفه لكم في الدنيا بالبدل، وفي الآخرة بالجزاء والثواب^٤، كما قال الله تعالى في الحديث القدسي "أنفق أنفق عليك"^٥ أي أعوضه لك، وأعطيك خلفه، بل أكثر أضعافا مضاعفة، وبلا بمقدار^٦، وعليه فإن المنفق ماله في أي وجه من وجوه الخير فإن إنفاقه لا ينقص من ماله شيئا بل يزيد بمقداره، ومما يؤكد هذا ما ورد في الدعاء لمن ينفق ماله في الخير قال عليه السلام " ما من يوم يصبح العباد فيه، إلا ملكان ينزلان، فيقول أحدهما: اللهم

١ - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، أدب الدين والدنيا، دار اقرأ، بيروت، ط ٤، ١٩٨٥، ص ٢٣٨- ٢٣٩

٢ - الطبري، محمد ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، مرجع سابق، ج ١٧، ص ٢٩٠

٣ - العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري يشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٠٧

٤ - ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ، ج ٦، ص ٤٦٢

٥ - البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، مرجع سابق، ج ٦، ص ٧٣

٦ - المناوي، زين الدين محمد، الاتحافات السنوية بالأحاديث القدسية، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، (د، ط) (د، ت)، ج ١، ص ١٠٦، بقليل من التصرف

أعط منفقا خلفا، ويقول الآخر اللهم أعط ممسكا تلفا" أي عوضا عظيما وهو العوض الصالح أو عوضا في الدنيا وبدلا في العقبى لقوله تعالى " وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين. سبأ ٣٩". إذا كل ما ينفق في الخير فلا يدخل في دائرة الإسراف مهما عظم، ولا ينقص المال ويهدره، بل يزيد في مقداره ويضاعف بدله .

المبحث الثالث : خيار الرؤية عند أبي حنيفة وآثاره الاقتصادية

المطلب الأول : خيار الرؤية لغة واصطلاحا

خيار الرؤية لغة : الخيار : الاسم من الاختيار، وهو طلب خير الأمرين : إما إمضاء البيع أو فسخه، ومنه خيار الرؤية^٣، وخيار الرؤية : هو أن يشتري ما لم يره، ويرده بخياره كقوله صلى الله عليه وسلم " البيعان بالخيار ما لم يتفرقا . أو قال: حتى يتفرقا . فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذبا مُحقت بركةُ بيعهما"^٥

الرؤية : المشاهدة بالبصر، إدراك الشيء بحاسة البصر، أي : رأيته، وهو الغالب في استعمال الفقهاء كرؤية هلال رمضان، قال صلى الله عليه وسلم : صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غُبي عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين^٦، ومنها قوله عليه السلام في رؤية الله جلّ جلاله " إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تُضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تُغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا"^٧، ومنها رؤية المبيع، كقول بعض الفقهاء " اشترى داراً واستثنى منه بيتاً معيّنأ لا بد من

١. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١٥
٢. القاري، علي بن سلطان، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢، ج ٤، ١٣١٩
٣. انظر : ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٦٧
- المطرزي، ناصر بن عبد السيد، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي، (د)، (ط)، (د)، (ت)، ج ١، ص ٥٧
٤. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ج ١، ص ١٠٢
٥. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٨
٦. المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٧
٧. المرجع السابق، ج ١، ص ١١٥

رؤية المستثنى فكما يُشترط رؤية المبيع لسقوط الخيار يُشترط رؤية المستثنى لأن جهالة وصف المستثنى توجب جهالةً في المستثنى منه"^١

خيار الرؤية اصطلاحاً : من خلال النظر في مصنفات الفقهاء نجد أنّ الخيار بمفهومه العام عند الفقهاء يرد على ألسنتهم في المعاقداً، بمعنى حق التعاقد في اصطفاء خير الأمرين له : إمضاء العقد أو فسخه^٢، أما خيار الرؤية في مصطلحهم فهو " أن يشتري شيئاً لم يره، فإذا رآه كان بالخيار إن شاء أمضى البيع وإن شاء فسخه"^٣ وهذا يعني أن البائع يعطي حق رد المبيع للمشتري عند الرؤية، وليس خيار الرؤية للبائع إلا إذا كان الثمن عيناً ولم يره^٤، من كل ما تقدم فإن مفهوم خيار الرؤية في الاصطلاح : فهو حق يثبت به للمتملك الفسخ، أو الإمضاء عند رؤية محل العقد "المبيع" المعين الذي عقد عليه ولم يره"^٥. إذاً فإن خيار الرؤية متعلق ببيع العين الغائبة عن البصر بحيث لم تجر رؤيتها عند العقد. سواءً أكانت غائبة أيضاً عن مجلس العقد أو حاضرة فيه لكنها مستورة عن عين العاقد، فهي تسمى غائبة في كلا الحالتين، فالغائب هنا غير المرئي، إما لعدم حضوره، وإما لانتفاء رؤيته بالرغم من حضوره^٦.

المطلب الثاني : خيار الرؤية عند أبي حنيفة

بعد بيان مفهوم خيار الرؤيا في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء نتبين في هذا المطلب خيار الرؤية عند أبي حنيفة من حيث مفهومه وتأصيله الشرعي وذلك على النحو الآتي :
من خلال النظر في أقوال الإمام أبي حنيفة التي أوردتها تلامذته في مصنفاتهم نجد أنّ مفهوم خيار الرؤية عنده لا يخرج عن المفهوم اللغوي لخيار الرؤية، ولا عن مفهوم

١- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب العربي، ط ٢، (د)، (ت)، ج ٦، ص ٣٣

٢- قاموس المصطلحات الفقهية، مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، dictionary <www.kantakji.com>، مادة :خيار

٣- قلعجي، محمد رواس - قنبيي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٨، ج ١، ص ٢٠٢

٤- الموصللي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي، القاهرة، (وصورته دار الكتب العلمية) (د، ط) ١٩٣٧، ج ٢، ص ١٥، بتصرف

٥- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة الكويت، الموسوعة الكويتية، ١٩٦٧، ج ٢٠، ص ٦٤

٦- المرجع السابق، ج ٢٠، ص ٦٤، بتصرف

عند الفقهاء فخيار الرؤية عنده هو "أن من اشترى شيئاً لم يره فهو جائز وله الخيار إذا رآه"^١، إلا أنّ الإمام قد تفرد بإجازة هذا البيع عن الجمهور، فالشافعية في المعتمد عندهم، والحنبلة عدم الجواز مطلقاً، والمالكية: هو خيار إرادي أي إذا اشترطه العاقد^٢، أما عند الإمام أبي حنيفة فيثبت خيار الرؤية بحكم الشرع. دون حاجة إلى اتفاق الإرادتين عليه. وتمكين العاقد بموجبه من الفسخ أو الإمضاء على سبيل التروي، ولو كان ما اشتراه موافقاً لما وُصِفَ له عند العقد^٣، وقد استدلل على ذلك بما يلي:

١ - عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: بعث من أمير المؤمنين عثمان مالا بالوادي أي بوادي القرى بمال له بخبير، فلما تبايعنا رجعت على عقبي حتى خرجت من بيته خيفة أن يُرادني البيع"^٤، وجه الدلالة كما يقول الإمام "أنهم تبايعا ما لم يكن بحضرتهما ولم ينكر عليهما أحد"^٥.

٢ - ما روي عن عثمان أنه ابتاع من طلحة بن عبيد الله أرضاً بالمدينة ناقلاً بأرض له بالكوفة فلما تبايئنا ندم عثمان ثم قال: بايعتك ما لم أره، فقال طلحة: إنما النظر لي إنما ابتعت مَغِيباً، وأما أنت فقد رأيت ما ابتعت، فجعلنا بينهما حكماً فحكّمنا جبير بن مطعم فقضى على عثمان أنّ البيع جائز وأنّ النظر لطلحة أنه ابتاع مَغِيباً. وجه الدلالة أنّ ذلك كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه^٦.

-
- ١ - سراج الدين، عمر بن اسحق، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل أبي حنيفة، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٣
 - ٢ - للإطلاع على أقوال الفقهاء في خيار الرؤية وأدلتهم ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ٦٥
 - ٣ - المرجع السابق، ج ٢٠، ص ٦٥
 - ٤ - البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٣، ص ٦٥
 - ٥ - سراج الدين، عمر بن اسحق، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل أبي حنيفة، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٢
 - ٦ - البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٣، ج ٥، ص ٤٣٩
 - ٧ - سراج الدين، عمر بن اسحق، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل أبي حنيفة، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٢

٣ - ما رواه الدار قطني عن مكحول ورفع الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " من اشترى شيئاً لم يره فهو بالخيار إذا رآه إن شاء أخذه وإن شاء تركه"^١، قال الإمام: وذكر أن فيه ابن أبي مريم وهو متكلم فيه، قلنا هذا طعن مبهم فلا يقبل^٢.
ومن خلال ما تقدم يمكن بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بخيار الرؤية التي سيكون لها أبعاد اقتصادية ايجابية على الفرد والمجتمع. والتي سيتم بيانها في المطلب الثالث في هذا المبحث. وذلك كما هو آت:

١ - خيار الرؤية يمنع إتمام الصفقة كون العقد غير لازم - ولزوم البيع يعني: مضاؤه وعدم صحة الرجوع به^٣ إلا بموافقة طرفي العقد. وإذا امتنع اللزوم لم تكن الصفقة تامة؛

٢ - لا يسقط خيار الرؤية بالإسقاط مقصوداً، حتى لو قال: أسقطت خيار الرؤية لا يسقط^٤.

٣ - لا خيار للمشتري في تنفيذ العقد من عدمه إلا بعد الرؤية، بمعنى أن المشتري ليس له أن يخير قبل الرؤية، حتى أنه لو أجازه ثم رآه فله أن يردّه، ويجوز له أن يفسخ^٥

٤ - يجوز فسخ العقد قبل الرؤية، لأنّ العقد غير لازم إلا بعد الرؤية واختيار المشتري الإمضاء.

المطلب الثالث: الآثار الاقتصادية لخيار الرؤية

سبق البيان أنّ خيار الرؤية إذا دخل على العقد اللازم أثر على لزومه، فيجعله عقداً غير لازم لمن شرط له الخيار، والأخذ بهذا الحكم سيكون له آثاراً اقتصادية تعود على الفرد والمجتمع نجملها فيما يلي:

١ - بن أبي شيبه، أبو بكر عبدالله بن محمد، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤٠٩ هـ، ج ٤، ص ٢٦٨

٢ - سراج الدين، عمر بن اسحق، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل أبي حنيفة، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٢

٣ - قلعجي، محمد رواس - قنبي، حامد، معجم لغة الفقهاء، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٩١

٤ - بن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود، المحيط البرهاني في فقه الإمام أبي حنيفة، مرجع سابق، ج ٦، ص ٥٣٣

٥ - المرجع السابق، ج ٦، ص ٥٣٢

٦ - المرجع السابق، ج ٦، ص ٥٣٣

١ - حماية المستهلك الإلكتروني :

المستهلك الإلكتروني "المشتري" هو : كل من يحصل بواسطة التعاقد بالوسائل الإلكترونية على سلعة أو خدمة بمقابل أو بدون مقابل إشباعاً لحاجته الشخصية أو حاجات الآخرين^١، من خلال هذا التعريف فالمستهلك الإلكتروني يتعاقد على سلعة لم يرها، وهذا كفيل أن يكون عرضة للغش والتدليس والاحتيال، فضلاً عن المخاطر التي قد تلحق السلع والخدمات التي تمّ التعاقد عليها قبل تسليمها للمشتري، لذا يمكن القول: إنّ العمل بخيار الرؤية في البيع والشراء عبر وسائل التكنولوجيا كانت ونحوه " الاستهلاك الإلكتروني" هو بمثابة أداة ائتمان تحوطيه للمستهلك تحميه من كل المخاطر السوقية المتمثلة " بالغش والتدليس .. الخ" وخاصة الناتجة عن الدعاية في ترويج السلع والخدمات التي غالباً لا تكون المواصفات متطابقة لمواصفات السلع التي روجوا إليها عبر وسائل الدعاية والإعلان، وبهذا الحماية تحفظ موارد ودخول المستهلك الإلكتروني "المشتري".

٢ - تفعيل التجارة الإلكترونية :

أصبحت وسائل الاتصالات الحديثة " الانترنت" من الوسائل الإلكترونية التي تستخدم في إجراء العمليات التجارية التبادلية بين التجار سواءً على مستوى الأفراد فيما بينهم أو بين الأفراد والشركات أو بين الشركات التجارية نفسها، وهي ما تسمى الآن بالتجارة الإلكترونية التي تعني:

جميع العمليات والأنشطة التي لها صلة بشراء وبيع السلع والخدمات عبر شبكة الانترنت أو أي شبكة أخرى مثل الشبكات التجارية^٢، وهذا يعني أنّ العمليات التبادلية التجارية بين أطراف المتعاملين بالبيع والشراء تتم غالباً من الوصف دون رؤية المبيع أو الثمن إن كان عيناً، وعليه فإنّ كلا من الطرفين حينما يعلم كل منهما أنه الشرع أعطاه

١ - المهداوي، أحمد صالح علي، دراسة تحليلية في قانون المعاملات المدنية الاتحادي، والقانون الاتحادي رقم ١ لسنة ٢٠٠٦، بشأن المعاملات والتجارة الإلكترونية، والقانون الاتحادي رقم ٢٤، بشأن حماية المستهلك، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة : الإمارات العربية، عدد ٤٢، ابريل، ٢٠١٠، ص ١٨٩

٢ - فلاق، علي وبولصنام، محمد، آثار التجارة الإلكترونية على الاقتصاد، الملتقى العلمي الدولي الخامس/حول الاقتصادي الافتراضي وانعكاساته على الاقتصاديات الدولية، ص ٢

خيار الرؤيا "دون اشتراط مسبق" كحق يستخدمه بعد رؤية المبيع أو الثمن في إمضاء البيع من عدمه، فإنّ هذا لا شك أنّه سيسهم بشكل كبير في تنشيط العمليات والأنشطة التي لها صلة بشراء وبيع السلع والخدمات أي تنشيط التجارة الإلكترونية، ولا شك أنّ التجارة الإلكترونية لها دور كبير في زيادة العمليات السوقية التبادلية حيث من المعلوم أنّ أي منتجات لا بد لها من عمليات تسويقية من خلال الدعاية والإعلان عبر وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة وذلك لترويجها بالأسواق ولإقناع المستهلك بها، وهذا له تكلفة عالية لأنّ تلك العمليات، بينما استخدام الوسائل الإلكترونية لتسويق السلع والخدمات عبرها يكاد أن يكون معدوم التكلفة " صفر "، فضلا عن الاستغناء عن فتح فروع وتراخيص وتوكيلات ذات التكلفة العالية إن وجدت، كل ذلك سينعكس على الأسعار انخفاضا، وبالتالي زيادة عمليات التبادل التجارية " زيادة حركات السوق : بيع وشراء للسلع والخدمات " .

٢ - توسيع نطاق الأسواق المحلية والدولية : يتنا أنّ خيار الرؤية هو بمثابة أداة تحوطية لكلا طرفي التبادل، وهذا وفي ظل سهولة التواصل عبر وسائل الاتصالات الالكترونية "كالانترنت" سيدفع جميع أطراف التبادل على إجراء عقود التبادل : " البيع والشراء" فيما بينهم في أي مكان وفي أي وقت، وذلك لسهولة تلقي طلبات العملاء وسهولة وضمان طرق الدفع، وبهذا يتوسع نطاق السوق ولا يبقى ضمن الأمكنة التي خصصت لها من قبل، ولا شك أنّ هذا التوسع سيؤدي إلى ازدهار الاقتصاد المحلي والدولي .

النتائج

- ١ - الرشد الاقتصادي عند أبي حنيفة يتمثل بـ "إصلاح الفرد ماله وحفظه عن المحرمات وإنفاقه لإشباع حاجاته الضرورية والحاجية من غير إسراف ولا تبذير
- ٢ - إنّ الرشد الاقتصادي يتحقق من خلال إصلاح المال وضبط سلوك المستهلك .
- ٣ - الرشد الاقتصادي له دور في توفير السيولة النقدية لدى الفرد المسلم من خلال منظومة الأحكام والضوابط الشرعية التي تصلح المال وتضبط سلوك المستهلك.

- ٤ - ليس كل الإسراف عند أبي حنيفة مذموما بل منه الم محمود ومنه المذموم وللمحمود آثار اقتصادية على الفرد والمجتمع
- ٥ - خيار الرؤية عند أبي حنيفة ثابت للمشتري بحكم الشرع دون حاجة إلى اتفاق الإرادتين عليه، مخالفا بذلك الجمهور
- ٦ - خيار الرؤية له آثار اقتصادية ايجابية وعلى الفرد والمجتمع : حماية المستهلك الإلكتروني، وتنشيط التجارة الالكترونية، توسيع نطاق الأسواق العالمية والمحلية... الخ"
- التوصيات:**

بعد الحمد والثناء على الله تعالى الذي وفقنا إلى كتابة هذه الورقة التي أسأل الله تعالى أن أكون قد أصبت بها، نخلص إلى التوصيات التالية:

- ١ - أن يتولى فريق من فقهاء علم الاقتصاد الإسلامي المزيد من البحث في الفكر الاقتصادي عند الإمام أبي حنيفة، لأنه مازال هناك الكثير من الأفكار الاقتصادية الإسلامية.
- ٢ - محاولة جمع كل ما ثبتت نسبته إلى الإمام أبي حنيفة من المسائل الفقهية : العبادات، والمعاملات، في كتاب واحد، على غرار مقام به عمر بن اسحق بن سراج الدين في كتابه "الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، لأن الكتاب لم يستوعب كل فقه الإمام

المراجع:

- ١ - ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبدالله بن محمد، إصلاح المال، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ط١، ١٩٩٣
- ٢- ابن حجر، احمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت (د، ط)، ١٣٧٩ هـ
- ٣- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) الدار التونسية للنشر - تونس، (د، ط)، ١٩٨٤
- ٤- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٤١٩ هـ
- ٥ - ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية، (د، ط)، (د، ت)
- ٦ - ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤ هـ

- ٧ — ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي ط ٢ (د، ت)
- ٨ — ابن الهمام، كمال الدين محمد، فتح القدير، دار الفكر، (د، ط) (د، ت)،
٩— أبو حبيب، سعدي، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ط ١ مصورة، ١٩٩٨، و ط ٢،
١٩٩٨
- ١٠ — البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ
- ١١ — بن أبي شيبه، أبو بكر عبدالله بن محمد، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤٠٩ هـ
- ١٢ — ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٤، (د، ط)
- ١٣ — بن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود، المحيط البرهاني في فقه أبي حنيفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤ م.
- ١٤ — البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٣ م.
- ١٥ — الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ط ٢، ١٩٧٥
- ١٦ — الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٣
- ١٧ — الجزيري، عبد الرحمن محمد عوض، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٣ م.
- ١٨ — الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د، ط) ١٤٠٥ هـ
- ١٩ — الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، سنن الدارقطني مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤ م.
- ٢٠ — الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق القاهرة، ط ١، ١٣١٣ هـ.
- ٢١ — سراج الدين، عمر بن اسحق، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٩٨٦ م
- ٢٢ — السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، (د، ط) ١٩٩٣
- ٢٣- سقا، مرهف عبد الجبار، قراءة في المفهوم الاقتصادي في القرآن الكريم، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، عدد شهر ابريل ٢٠١٦ م

- ٢٤ - السيوطي، عبد الرحمن، جلال الدين، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤
- ٢٥ - الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤ م
- ٢٦ - الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠ م
عبد الحميد، بوخاري، وزرفون محمد، دور الاقتصاد الإسلامي في ترشيد السلوك الإستهلاكي، بحث منشور في: iefpedia.com تاريخ ٢٠١١ م
- ٢٧ - العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط٢، ١٩٩٦ م
- ٢٨ - عنبر، محمود هاشم، الإسراف في ضوء القرآن الكريم / دراسة قرآنية موضوعية، مجلة الجامعة الإسلامية "سلسلة الدراسات الإسلامية" يناير، ٢٠١١ م
- ٢٩ - عبيدات، محمد إبراهيم، سلوك المستهلك - مدخل استراتيجي - دار وائل للطباعة والنشر، عمان، ٢٠٠١
- ٣٠ - العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ٢٠٠٠ م
- ٣١ - الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن سعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٦
- ٣٢ - فلاق، علي وبولصنام، محمد، آثار التجارة الإلكترونية على الاقتصاد، الملتقى العلمي الدولي الخامس/حول الاقتصادي الافتراضي وانعكاساته على الاقتصاديات الدولية،
- ٣٣ - الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٨، ٢٠٠٥،
- ٣٤ - القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، جزء من شرح تنقيح الفصول في شرح علم الأصول، رسالة علمية، كلية الشريعة أم القرى، للطالب ناصر بن علي الغامدي، ٢٠٠٠ م
- ٣٥ - القرطبي، أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرطبي = تفسير القرطبي، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط١، ١٩٦٤
- ٣٦ - قلعجي، محمد رواس - قنبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٨
- ٣٧ - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، أدب الدين والدنيا، دار إقرأ، بيروت، ط٤، ١٩٨٥
- ٣٨ - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، النكت والعيون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د)، (ط)، (د)، (ت)،
- ٣٩ - مسلم، بن الحجاج، المسند الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د)، (ط)، (د)، (ت)

- ٤٠ — المَطْرُزِي، ناصر بن عبد السيد، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي، (د)، (ط)(د، ت)
- ٤١ — المهداوي، أحمد صالح علي، دراسة تحليلية في قانون المعاملات المدنية الاتحادي، والقانون الاتحادي رقم ١ لسنة ٢٠٠٦، بشأن المعاملات والتجارة الالكترونية، والقانون الاتحادي رقم ٢٤ بشأن حماية المستهلك، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة: الإمارات العربية، عدد ٤٢، ابريل، ٢٠١٠.
- ٤٢ — المناوي، زين الدين محمد، الاتحافات السنية بالأحاديث القدسيّة، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، (د)، (ط)(د، ت)
- ٤٣ — المناوي، زين الدين محمد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط ١، ١٣٥٦ هـ
- ٤٤ — الموصلي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي، القاهرة، (د، ط) ١٩٣٧
- ٤٤ — مؤمن، أبو سليمان المختار بن العربي، الاستهلاك، مقال على شبكة الألوكة، ٢٠١٢
- ٤٥ — النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار احياء التراث العربي، بيروت ط ٢، ١٣٩٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة الكويت، الموسوعة الكويتية، ١٩٦٧.

مناهل التسامح والحسّ الإنساني في آراء أبي حنيفة النعمان

حسن بزايينة*

ملخص:

يُعد أبو حنيفة (ت. ١٥٠ هـ) لدى أهل السنة أول الفقهاء وإمامهم، في حين تُخبر المصادر القديمة عن كثرة اختلافاته مع مالك والشافعي، بل تزرع بعض الكتب بالإشارة إلى إرجائه، إذ عدّه الأشعري صاحب فرقة من فرق المرجئة... وأتهم أبو حنيفة بالكفر لقوله بخلق القرآن، ولما تدبرنا خلافه مع أهل المذاهب السنية بعيدا عن المماحكة الفقهية القديمة، وجدنا أنّ الرجل مجتهد في غير احتذاء، فضلا عن استقلال رأيه، وجرأة مواقفه السياسة التي دفع حياته في سبيلها. وقد عثرنا في آرائه الفقهية عن نزعة إنسانية مُبكرة تجلّت في رفقه بأهل الذمة، وتجويزه أخذ الجزية من عبدة الأوثان إذا كانوا عجماء، مع منعه من قتل المرأة المُرتدة، ولم ير القطع في سرقة ما كان أصله مباحا كالصيد والحطب والحشيش، ومنع من قطع الصبي إذا سرق... إنّها آراء يشدها خيط رفيع يسعى إلى جعل الدين للإنسان لا عليه، وقد ساءلنا أنفسنا عن سرّ خبوّ هذا "الحسّ الإنساني" على حدّ عبارة محمّد أركون. ولعلّ كلمة الخطيب البغدادي الآتية تختزل ما حفّ بأبي حنيفة وفقهه من قضايا شائكة: «حدّثنا محمّد بن عليّ بن مَحَلد الوراق - لفظاً - قال في كتابي عن أبي بكر محمّد بن عبد الله بن صالح الأسدي الفقيه المالكي، قال سمعتُ أبا بكر بن داود السجستاني يوماً وهو يقول لأصحابه: ما تقولون في مسألة اتفق عليها مالك وأصحابه، والشافعي وأصحابه، والأوزاعي وأصحابه، والحسن بن صالح وأصحابه، وسفيان الثوري وأصحابه، وأحمد بن حنبل وأصحابه؟ فقالوا له يا أبا بكر لا تكون مسألة أصحّ من هذه! فقال: هؤلاء كلّهم، اتفقوا على تضليل أبي حنيفة».

الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].)، ١٣ / ٣٨٤-٣٨٣.

* المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، جامعة تونس المنار

مقدمة:

يجد قارئ كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن الماوردي الشافعي (ت. ٤٥٠ هـ) تكراراً مُطرداً لذكر أبي حنيفة النعمان وآرائه في جميع أبواب الكتاب العشرين، بدءاً بالإمامة وانتهاءً بالحسبة. وقد ناهز ذكره ثلاثاً ومائتي مرة، بل إن اسمه قد يترددُ بصدد المسألة الواحدة أكثر من ثلاث مرات، ويكاد ينفرد في جل هذه المواضع باجتهد يخرج عن تواطؤ المذاهب السنّية الأخرى ويجعل آراءه تُكوّن "مذهباً" وباقي المذاهب يشكل تصوّراً سنيّاً مخالفاً. وكلّما مضينا في قراءة الكتاب تبيّن أنّ الماوردي يستحضر آراء أبي حنيفة باعتبارها مقالةً مُخالف، بل مبتدع في مسائل. ولما استقرأنا كثيراً من هذه المقالات تبيّن أنّ خيطاً يشدّها جميعاً، وزادتنا الكتب التي رجعنا إليها مثل تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣ هـ)، ومقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، لأبي الحسن الأشعري (ت. ٣٣٠ هـ)، وبعض ما صنّفه المحدثون وعياً لقيمة الخلاف القائم بين أبي حنيفة وسائر فقهاء السنّة، وهو خلافٌ يبلغ في مسائل كثيرةٍ حدودَ التكفير... لقد اتّخذ الحديث عن أبي حنيفة وفقهه طابعاً جدالياً حاداً أثار مسألة انتمائه إلى أهل السنّة أصلاً، فطرحنّا أسئلة منها: إلى أيّ مدى يشكل الفكر السنّي وحدة و"فرقة ناجية" لا يكفّر بعضها بعضاً كما زعم البغدادي وغيره من متكلّمة السنّة؟^١ ومتى تشكّلت العقيدة السنّية، وحاولت أن تطمس عمداً حدود الخلاف بين أئمتها؟

١- أبو الحسن علي بن محمّد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينيّة، خرّج أحاديثه وعلّق عليه خالد عبد اللطيف العلمي، ط ١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠ م). ومثال ما ذكرنا في ص ٢٢٤، من فصل "زكاة الزروع"، من الباب الحادي عشر "في ولاية الصدقات".

٢- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت. ٤٢٩ هـ)، الملل والنحل، تحقيق ألبيّر نصري نادر، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، [د.ت.]). وقد ذكر البغدادي مالكا والشافعي وأبا حنيفة، وقال إنهم: "يختلفون في فروع، ليس فيها تضليل ولا تكفير"، ص ١٥٧.

ثم إنَّ أبا حنيفة يحضر في الضمير الإسلامي الحديث، بصفته علماً من أعلام حرية الرأى والتسامح... ويكفي أن ننظر في بعض المصنّفات التي اهتمت به لندرك ملامح هذه الصّورة، فكتاب عبد الحليم الجندي أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح في الإسلام كلّه إطرأء لـ "لإمام الأعظم"، كاد يجعل منه رائداً من رواد الحداثة^١، وكذلك فعل مصطفى الشكعة في كتابه الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان، إذ عدّد "مناقبه" ورسم له صورة باهرة^٢، ممّا حدانا إلى التساؤل عن منبع هذه الصّورة؟ لا سيّما وقد تخلّص الفكر الإسلامي السنيّ في العصر الحديث تخلّصاً نسبياً من سلطة المذهب، إذ لا يجوز أن تُقارن بين هذه المصنّفات الحديثة، والمصنّفات المذهبيّة القديمة في مناقب أبي حنيفة^٣.

أمّا رأس الأسباب الدافعة إلى البحث في منزلة آراء أبي حنيفة بين المذاهب السنيّة الأخرى، فما لمسناه من اجتهاد سَمَحٍ يجعل أبا حنيفة وهو أول فقهاء السنّة تعاقباً أكثرهم تيسيراً في الدّين، وههنا تبدأ المجازفة: فهل إنّ هذا البحث سيُساير ما ذكرنا من صورة مشرقة رسمها الفكر الإسلامي الحديث - أو بعضه تديقاً- لأبي حنيفة؟

١- يُكثر الجندي من عبارات الثناء، كقوله في ص ١٥٥: "أمّا أبو حنيفة ففضّ الحُجُب، واستطاع من ألف ومائتي عام أن يقول إنّي أرى"، (مصر: دار المعارف، [د. ت.]).

٢- يقول في ص ١٢٤: "وفي رجب سنّة مائة وخمسين، طُويتُ صفحة العلم والفقّه والورع والوجود والجهاد، ومات أبو حنيفة، فقامت بغداد كلّها تُشيع جنازة شاهنشاه العلم"، الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان، ط ١ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٣).

٣- وهي كثيرة مثل كتاب الطبقات السنيّة في تراجم الحنفيّة، لتقيّ الدّين بن عبد القادر الدّاري المتوفّي سنة (١٠٠٥ هـ).

٤- توفّي أبو حنيفة النعمان سنة ١٥٠ هـ، ومالك بن أنس سنة ١٧٩ هـ، ومحمّد بن إدريس الشافعي سنة ٢٠٤ هـ، وأحمد بن حنبل سنة ٢٤١ هـ.

لا شكّ في أنّ الفكر العربي الجديد، انبهر بالحدائثة الغربيّة، وواجه العقل الغربيّ المهيمن الذي سعى إلى الاستنفاص من تراث الإسلام ورسالته^١، فردّ بقراءات تمجيدية للتّراث، حاولت إثبات تفوّقنا، إزاء تفوّق الآخر. وكثير من تلك القراءات تسهوا عن منطق التّاريخ وعن الأطر المعرفيّة والحضاريّة التي يخضع لها الفكر، فما نفكرّ فيه اليوم استنادًا إلى قيم الحدائثة كالاختلاف وحرية الرّأي مطلقًا، كان "مستحيل التفكير" فيه في الفضاء الإيماني الإسلامي القديم^٢. فما السبيل وقد تداخلت السبيل وحُفت بمزالق الأحكام وما تعنيه من سقوط في وهاد القراءة المذهبيّة؟ ولا مرآة في أنّ هذا البحث لا يكرّس انتصارًا لمذهب أبي حنيفة، فقد زالت أغلب الدّواعي التّاريخيّة للتّنافس بين المذاهب السنيّة^٣، وتقلص في عصرنا حضور الخطاب المذهبي الحجاجي، ولم يعد له أنصار أشاؤس كما كان الامر قديمًا. لذا تبقى بذرة التّسامح والحسّ الإنساني اللذين استشعرناهما في مجموع آراء أبي حنيفة التي عرضها الماوردي أصليّ الحوافز على البحث فيما نحن بصددّه. ولا يعني حديثنا عن حسّ إنساني لدى أبي حنيفة أن نثبت وجود فكر إنساني لديه في المعنى الذي بدأ يتشكّل في الغرب منذ القرن الخامس عشر، بل في معنى الاهتمام بالإنسان ومشاغله، وتوقير ذاك الإنسان حرًا وعبداً، ومسلماً وذيماً،

١- احتدم الصّراع بين الفكر العربي والإسلام، في مراحل متعاقبة من تاريخنا الحديث، وشواهد ذلك في آثار فلسفة التّنوير كثيرة، فقد نشر فولتير (Voltaire) مسرحيته: التعصّب أو محمّد النبي (Le *fanatisme ou Mahomet le prophète*) سنة ١٧٤٢. وثار جدلٌ بين بعض علماء الإسلام وبعض الغربيين دفاعًا عن منزلة الإسلام، كتلك المناظرات التي دارت بين جمال الدّين الأفغاني وأرنست رينان (Ernest Renan) في أواخر القرن التاسع عشر. وقد صنّف الشّيخ محمّد بيرم الخامس (ت. ١٨٨٩ هـ). رسالة وسمها بـ "تجريد السّنن في الردّ على الخطيب رينان"، وكتاب حياة محمّد لمحمد حسين هيكل الذي نُشر سنة ١٩٣٥، ليس إلّا ردودًا على "مطاعن المسيحية"...

٢- يستعمل أركون في كتاباته هذه العبارة بنفس المعنى الوارد في السياق.

٣- من أسباب التّنافس قديمًا، الرّغبة في الاستبداد بخطط سلطانيّة جلييلة مثل الإفتاء والقضاء، والولايات المختلفة، وحمل السّلطان على مذهب ما.

في فضاء إيماني إسلامي و«بهذا المعنى يُمكن القول بأنّ الحسّ الإنسانيّ موجود في جميع المجتمعات البشريّة [...]»، وإن يكن بدرجات متفاوتة^١.

١- الماوردي عارضا لآراء أبي حنيفة

يكتسب كتاب الأحكام السلطانية منزلة جليّة في التراث العربي الإسلامي، إذ لم يترك الماوردي مسألة من مسائل الفقه والسياسة والأحكام إلاّ قيدها. ولا يمكن أن نتحدّث عن الكتاب بمعزل عن الظرف السياسي والتاريخي الذي كُتِب فيه، ولا بمعزل عن مشاغل صاحبه وولاءاته السياسيّة، فقد كان الماوردي (ت. ٤٥٠ هـ)^٢ مُقرباً من الخليفين العباسيين القادر (٤٢٢-٣٨١ هـ)، والقائم (٤٦٧-٤٢٢ هـ). و«فُوِض إليه القضاء ببلدان كثيرة» حسب ابن خلكان. ولما كتب الأحكام كان قاضي قضاء بغداد^٣. ويُشير السبكي إلى أنّ الماوردي كان من خواصّ جلال الدولة البويهية. فالرجل إذن وثيق الصلة بمؤسسة الخلافة والحكم، بل كان وجهاً من وجوهها، إذ تولّى القضاء واستعمله القائم في سفارات كثيرة. وكتاب الأحكام استناداً إلى ما تقدّم يرتبط بسياسة الخليفين اللذين عاصرهما الماوردي أي القادر والقائم، وقد عُرف هذان الخليفان بسياستهما المناصرة للسنة في عصر قويت فيه شوكة الحكومة البويهية ببغداد، وقد كان البويهيون شيعة إمامية سيطروا على مقاليد السّلطة الفعلية ببغداد، ولم يكن خلفاء بني العباس على عهدهم كما قال البيروني -وهو معاصر للماوردي- سوى "رؤساء للإسلام لا ملوك"، إذ كانت سلطتهم رمزيةً تاريخيةً أكثر من كونها حكماً فعلياً. وكانت هناك

١- محمّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، ط ١ (بيروت: دار السّاقى، ١٩٩٧)، ص ٣٩.

٢- ترجمة الماوردي في:

- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، مجلد ٣، ص ٢٨٢-٢٨٤.

- تاج الدّين السبكي، طبقات الشّافعية الكبرى (مصر: المطبعة الحسينية المصرية، [د.ت.])، ج ٣، ص ٣٠٣-٣١٣.

٣ - سعيد بنسعيد، الفقه والسياسة: دراسة في التّفكير السياسي عند الماوردي ط ١ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢)، ص ٧٥.

خلافة شيعية إسماعيلية بمصر، وقد وُجد أنصار للحركتين الإمامية البويهية، والإسماعيلية الفاطمية بدار الخلافة نفسها، مما حدا بالقادر إلى تشجيع «الفقهاء في الردّ على الباطنية والتشهير بهم»^١. فقرب هذا الخليفة رؤوس متكلمة السنة الذين عنها مثل عبد القاهر البغدادي (ت. ٤٢٩ هـ)، صاحب الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، والباقلاني (ت. ٤٠٣ هـ). وفي ظلّ هذا المدّ السنّي حاول الفقهاء أن يعوا تناقضاتهم "الصغيرة" لمحاربة الخطر الشيعي، ولا يفهم حرص الماوردي على استعراض مقالات المذاهب السنّية بصدد أغلب المسائل إلاّ في الوسط الذي وصفنا.

لكن يبدو أنّ حرص الماوردي على إظهار الوحدة السنّية لم يكن قناعة حقيقية، بل منطقاً اقتضته أحوال السّياسة العبّاسية حينئذ، لا سيّما والرّجل: «من وجوه الشّافعية ومن كبارهم»^١. وقد قام في عهد القادر تنافس بين الحنفيّة والشّافعية لحمل الدّولة على مذهبها، وانخرط الماوردي في ذلك التّنافس بقوة^٢. وكان هذا سبباً من أسباب معاداة الحنفيّة، وإظهار دلائل البدعة في مذهبهم^٣. ويبدو أنّ أشعريّة الماوردي زادت نفوره من آراء أبي حنيفة، إذ عدّ الأشعري أبا حنيفة صاحب الفرقة التاسعة من فرق المرجئة الإثنتي عشرة^٤. وهكذا يبقى الماوردي مثل كثير من أصحاب كُتب الفرق "متخبّطاً" بشأن الموقف من أبي حنيفة وانتمائه إلى السنّة، وعدم انتمائه إليها معاً^٥.

١ - ابن خلّكان، وفیات، مجلد ٣، ص ٢٨٢.

٢ - سعيد بن سعيد، الفقه والسّياسة، ص ٧٨.

٣- يحاول الماوردي في مواضع إظهار تعارض قول أبي حنيفة مع القرآن (الأحكام، ص ٢٢١)، ومع السنّة (ص ١٠٣).

٤- الأشعريّة: مذهب السنّة الكلامي "المدافع عن عقائدها الإيمانية بالأدلة العقلية" على حدّ عبارة ابن خلدون. ويُنسب المذهب إلى أبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤ هـ). وقد نشأ الأشعري أوّل أمره تلميذاً للجُبّائي المعتزلي، فتشبع بمقالات الاعتزال، ثمّ خالفها وأثبت الصّفات الأزليّة لله مثل الكلام والعلم، وخالفهم في قولهم بخلق القرآن إذ قرّر أنّه كلام الله والكلام صفة أزليّة، وعارضهم في مسألة رؤية، الله بالأبصار في دار القرار، وأثبت أنّ ذلك حقيقة لكن لا نعلمها...

٥ - الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تحقيق محمّد عبد الحميد، ط ٢ (مصر: مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٦٩).

٦ - في خصوص "التخبّط" في تصنيف أبي حنيفة، انظر مقال: يوسف ججعوني، "أوصاف الإمام أبي حنيفة في أدب الفرق ومسائل متشعبة"، مجلّة الكرمل (حيفا)، العدد ٨ (١٩٨٧).

٢- في عقيدة أهل السنة والجماعة:

لم ترسخ المنظومة السنية والمذاهب الفقهية التي تمثلها إلا بعد القرن الثاني، إذ قال أبو طالب المكي في قوت القلوب: «إن الكتب والمجموعات محدثة، والقول بمقالات الناس، والفتيا بمذهب الواحد من الناس، واتخاذ قوله، والحكاية له عن كل شيء، والتفقه على مذهبه، لم يكن الناس قديماً على ذلك في القرنين الأول والثاني»^١. وقد أسهم علم الكلام بطابعه العقلي الحجاجي في صياغة مفهوم متماسك لأهل السنة والجماعة. وفي تعريف ابن خلدون لعلم الكلام ما يؤيد هذا: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»^٢. ويُعتبر أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة إمام متكلمي أهل السنة^٣، وقد نهض بتفصيل القول في الفرق، وأفرد بعض الأشاعرة المتأخرين أبواباً من كتبهم لتحديد العقيدة السنية.

ولعلَّ عبد القاهر البغدادي كان أحرص أولئك المُتَكَلِّمين على إظهار وحدة السنة لأنه معاصر للخليفة العباسي القادر، وأحد خاصته المدافعين عن سياسته، وقد تقدّم بياننا لموالاة القادر للسنة. ولهذا أفرد البغدادي باباً في كتاب الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، لبيان "أوصاف الفرقة الناجية وتحقيق النجاة لها وبيان محاسنها"^٤. ويبدو من كلامه في هذا الباب أنّ أهل السنة يتميزون دائماً بمخالفتهم لأهل الملل والنحل الباقية، وبرودهم على "أهل البدع" التي لا تستند إلى كتاب وسنة، إذ يقول: «والصنف الثاني منهم، أئمة الفقه من فريقَي الرأي والحديث، من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الأزلية، وتبرؤوا من القدر والاعتزال، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل. وأثبتوا الحشر من القبور، مع

١ - نقلاً عن أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ٢، ص ١٧٣.

٢ - ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار العودة، ١٩٨١)، ص ٣٦٣.

٣ - يطلق الأشعري في مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأسماء الآتية على أهل السنة: أهل الحديث والسنة، وأهل السنة والاستقامة، وأهل السنة والجماعة، وأهل الحق.

٤ - سعيد بن سعيد، الفقه والسياسة، ص ٥٧.

٥ - صنف البغدادي كتاباً آخر، اهتم فيه بمقالات أهل السنة والجماعة، هو كتاب الملل والنحل، تحقيق ألبير نصري نادر، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، [د.ت.]).

إثبات السّؤال في القبر، ومع إثبات الحوض، والصّراط والشفاعة، وغفران الذّنوب التي دون الشّرك. وقالوا بدوام نعيم الجنّة على أهلها، ودوام عذاب النّار على الكفرة. وقالوا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي. وأحسنوا الثناء على السلف الصّالح من الأئمة. ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرؤوا من أهل الأهواء الضالّة. ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة، ومن إجماع الصحابة. ورأوا جواز المسح على الخفين، ووقوع الطلاق الثلاث. ورأوا تحريم المتعة. ورأوا جواز طاعة السلطان فيما ليس بمعصية. ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعي، والأوزاعي والثوري، وأبي حنيفة وابن أبي ليلى، وأصحاب أبي ثور وأصحاب أحمد ابن حنبل، وأهل الظاهر^١.

إنّ كلام البغدادي يؤكّد الطابع "الخلافي" في تحديد العقيدة السنية، لا سيّما وقد اكتملت مقالاتها بعد المعتزلة والمرجئة. وإذا نظرنا في كلام البغدادي يُمكن أن نميّز بين خلاف سني-غير سني، وخلاف سني-سني. لقد درج القدامى والمحدثون سواءً على تقسيم فقهاء السنة إلى أصحاب حديث وأصحاب رأي، وجعلوا الحجاز موطن أصحاب الحديث، والعراق موطن أصحاب الرّأي. وقد ربط بعض المحدثين بين بداوة الحياة بالحجاز وبساطة عيش أهله، والرّواية والحديث. وربطوا بين امتزاج الحضارات بالعراق، وظهور المتكلمين وأهل الرّأي. وغالبا ما يُذكر أبو حنيفة بصفته إمام أهل الرّأي والقياس، ويُذكر مالك والشافعي وابن حنبل باعتبارهم أعلامًا لمدرسة الحديث. وهكذا يتجلّى التّقابل السني-السني، بين أبي حنيفة مُنفردًا تقريبًا، وبين أغلب المذاهب السنية مجتمعةً.

هكذا إذن تتشكّل العقيدة السنية داخل مقالات المخالفين من مللٍ ونحلٍ، وتبرز من خلال ردودها على تلك المقالات. فما من عبارة أوردها البغدادي في تعريفه إلاّ وتُخفي ردًا على فرق أخرى مُخالفة، فقولُه إنّ السنة ترى دوام نعيم الجنّة وعذاب النّار، يخالفُ مقالة الجهميّة، إذ ترى أنّ الجنّة والنّار تبيدان. وفي قوله إنّ السنة تثبت إمامة الشّيخين عثمان وعليّ، ردٌّ على الشيعة التي ترى أنّ النبيّ نصّ على خلافة عليّ، وعلى الخوارج

١- البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة النّاجية منهم، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧)، ص ٣٠٠-٣٠١.

الذين يكفرون عليًا وعثمانَ وعائشة وأصحاب الجمل. وحين يتحدّث البغدادي عن المصادر التي تُستنبط منها الشريعة لدى السنّة، وقد عدّها: الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة، فإنّه يردّ على فرق مناوئة كالخوارج والشيعة والمعتزلة، فالخوارج لا تقبل شيئاً من الآثار المرويّة عن الصحابة لـ«قولهم بتكفير رّواة الحديث كلّهم»^١، أمّا المعتزلة فقد أبطل بعض أعلامها كالنظام الحُجّة من إجماع الصحابة، وأجاز اجتماعهم على الخطأ... هذه بعض ملامح العقيدة السنيّة كما رسمها معاصرٌ للماوردي، متحمّس لنصرتها، ومدافع عن وحدتها، لذا حشر فيها فقهاء السنّة جميعاً، وهوّن ما استطاع من خلافاتهم محكوماً بمنطق عصره، وولائه للقادر حامي السنّة. وقد بلغ البغدادي في صناعة الوحدة السنيّة مبلغاً جعله لا يرى في خلاف فقهاء السنّة حول الحلال والحرام خلافاً يُوجبُ تضليلاً، إذ يقول: «وما خصّ الله تعالى به أهل السنّة أنّه عصمهم عن تكفير بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه، لأنّهم لم يختلفوا في أصول التّوحيد، ولا الوعد والوعيد، وإنّما اختلفوا في شيء من أحكام الحلال والحرام، والخلاف فيها لا يُوجب تكفيراً ولا تضليلاً»^٢. والاختلاف في الحلال والحرام ليس أمراً هيّناً، فقد تُحدّد هذه الثنائيّة ثنائيّةً أوسع منها وهي الكفر والإيمان!

٣- أبو حنيفة الفقيه:

أبو حنيفة النُّعْمان بن ثابت بن زُوَطي، وُلد بالكوفة، سنة ثمانين من الهجرة (٨٠ هـ/ ٦٩٩ م)، وقد ذكر الخطيب البغدادي أنّ زُوَطي جدّ أبي حنيفة، من أهل كابل، و«كان زُوَطي مملوكاً لبني تيم الله بن ثعلبة، فأعتق، فولأه لبني تيم الله بن ثعلبة ثم قُفل»^٣، ويذكر أنّ أبا حنيفة كان بزّاراً بالكوفة، وقد توفّي ببغداد سنة خمسين ومائة في أغلب الروايات، فيكون بذلك أوّل فقهاء السنّة، إذ توفّي مالك سنة ١٧٩ هـ، والسّافعي سنة ٢٠٤ هـ، وتوفّي أحمد بن حنبل سنة ٢٤١ هـ. ويُروى أنّ أبا حنيفة رأى أنس بن مالك

١ - البغدادي، الملل والنحل، مرجع سابق، ص ١٥٥.

٢ - نفسه، ص ١٥٧.

٣ - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، مج. ١٣، ص ٣٢٣...

انظر كذلك:- ابن خلكان، وفيات الأعيان، مرجع سابق، مجلد ٥.

الصّحابي^١. وتستوقفنا في تراجم أبي حنيفة مواقف جريئة، تؤكّد استقلال رأيه وأصالة اجتهاده، حتّى قال عنه ابن حنبل: «كأنّه هو يبتدئ الإسلام».

أ. رفضه ولاية القضاء:

رفض أبو حنيفة ولاية القضاء في ظلّ الدّولتين الأمويّة والعبّاسية، وقد ذكر ابن خلكان أنّ «يزيد بن عمر بن هبيرة الفزاري أمير العراقيين، أرادته على أن يلي القضاء بالكوفة أيام مروان بن محمّد، آخر ملوك بني أميّة فأبى عليه فضربه مائة سوطٍ وعشرة أسواط، كلّ يوم عشرة أسواط، وهو على الامتناع، فلمّا رأى ذلك خلّى سبيله»^٢.

وبعد قيام دولة بني العبّاس، قيل إنّ أبا جعفر المنصور (ت. ١٥٨ هـ)، أشخص أبا حنيفة إلى بغداد: «فأرادته على أن يولّيه القضاء فأبى»^٣، فحبسه حتّى مات، وقيل سقاه في سجنه فمات... وتشير بعض المصادر القديمة إلى أنّ غضب المنصور من أبي حنيفة كان بسبب مناصرته لخروج محمّد بن عبد الله بن الحسن وأخيه إبراهيم سنة ١٤٥ من الهجرة، وهي ثورة علويّة على السّلطة العبّاسية.

إنّ أبا حنيفة إذ رفض القضاء، كان يرفض الانصياع لمشية السّلطان وماله، ويأبى أن يحكم بغير ما يرى. وتؤيّد أخبار كثيرة أوردتها الخطيب البغدادي هذا، فقد ذكر في فصل "مناقب أبي حنيفة"، خبراً مسنداً إلى سهل بن مزاحم يقول فيه: «بُذلت الدّنيا لأبي حنيفة فلم يزدّها، وضُرب عليها بالسيّاط فلم يقبلها». وفي خبر آخر عزاه إلى الفضيل بن عياض يقول: «كان أبو حنيفة رجلاً فقيهاً، معروفاً بالفقّه، هارباً من مال السّلطان»^٤.

ب. دعم أبي حنيفة لحركات الاحتجاج العلويّة:

قال الطّبري: «واستتبّ لزيد بن عليّ خروجه، فواعد أصحابه ليلة الأربعاء، أوّل ليلة

١ - من رأى صحابياً أو لقيه فهو تابعي، روى عنه أو لم يرو عنه، وهذا قياس على تعريف الصّحابي: «من صحب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أو رآه من المسلمّين، فهو من أصحابه»، البخاري (ت. ٢٥٦ هـ): الصّحيح، باب: "فضائل أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم" (مصر: دار ومطابع الشعب، [د.ت.ا.]، ج ٥، ص ٢).

٢ - وفيات الأعيان، م ٥، ص ٤٧.

٣ - البغدادي، تاريخ بغداد، م ١٣، "ذكر قدوم أبي حنيفة بغداد وموته بها".

٤ - تاريخ بغداد، م ١٣، ص ٣٤٠.

من صفر سنة اثنتين وعشرين ومائة^١، وقد خرج زيد على هشام بن عبد الملك بالكوفة، فأيد أبو حنيفة زيداً ورأى فيه إماماً حقاً، وبعث إليه بعشرة آلاف درهم. وقد ظل أبو حنيفة موالياً لآل البيت على عهد بني العباس، إذ أيد خروج محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بالمدينة، وأخيه إبراهيم بالكوفة، سنة خمس وأربعين ومائة. وكان أبو حنيفة «يجهرُ بالكلام أيام إبراهيم جَهراً شديداً [...] فلم يلبث أن جاء كتاب المنصور إلى عيسى بن موسى أن أحمل أبا حنيفة [...] فحمله إلى بغداد، فعاش خمسة عشر يوماً، ثم سقاه فمات»^٢.

إن تأييد أبي حنيفة للعلويين على الأمويين والعباسيين يُثير قضايا عديدة: فكيف يؤيد فقيه "سني" بل علم من أعلام أهل السنة والجماعة الحركات العلوية، ويموت من أجل ذلك؟ لا جدال في أن تشكل العقيدة السنية تم بعد أبي حنيفة، فما كانت الحدود بين الفرق نهائية في القرن الثاني. ولا تفهم مواقف أبي حنيفة إلا في سياقها الحضاري-السياسي، فقد كانت الكوفة بل العراق بأسره "منفصلاً نفسياً" عن السلطة^٣، وكان حكام بني أمية يعتبرون هذه المدينة "مدرّة خبيثة"، كما اعتبرها العباسيون "مكمن الثعالب" لتشيّع أهلها لآل البيت^٤.

ج. تكفير أبي حنيفة وذم رأيه:

إن ما أصاب أبا حنيفة من طعون في دينه، لم يُصب غيره من فقهاء السنة الباقين، وإن ذلك لأمر يبعث على الحيرة والسؤال لا سيما وهو صاحب مذهب من المذاهب الكبرى، أتبعه منذ القديم مسلمو العراق والهند والصين وسائر بلاد ما وراء النهر^٥، وهو أول من فتح باب الفقه في الإسلام.

١- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ج ٧، ص ١٨٧.

٢- تاريخ بغداد، م ١٣، ص ٣٣٠.

٣- عبارة هشام جعيط في كتابه: الكوفة، نشأة المدينة الإسلامية، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ٢٧٧.

٤- أنظر تفاصيل ثورة زيد بن علي، ومحمد بن عبد الله بن الحسن في: تاريخ الرسل والملوك، للطبري، ج ٧، سنة ١٢٢ وسنة ١٤٥.

٥- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٣٥٥.

أورد الخطيب البغدادي في ترجمته المطوّلة لأبي حنيفة أخباراً كثيرة تتّهمه بالكفر والإرجاء، والقول بخلق القرآن وفساد الرّأي، إذ يذكر أنّ الوالي العباسي عيسى بن موسى استتاب أبا حنيفة لقوله بخلق القرآن^١، واستتابه الفقيه سفيان الثوري لذلك أيضاً... أمّا الإرجاء^٢ فقد التصق باسم أبي حنيفة، وكان دليلاً على كفره حسب مخالفيه، وقد قال الأشعري في إرجاء أبي حنيفة: «والفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه، يزعمون أنّ الإيمان المعرفة بالله، والإقرار بالله، والمعرفة بالرّسول، والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير»^٣.

وإرجاء أبي حنيفة أهمّ الأسباب التي وسّعت الخلاف بينه وبين المذاهب السنيّة الأخرى، إذ أرجأ أبو حنيفة منزلة العمل في تحديد الإيمان وأخرها، وهكذا وسّع من دائرته ليصبح قلبياً أساساً مثلما يذكر في الفقه الأكبر: «ولا نكفر أحداً بذنّب، ولا ننفي أحداً عن الإيمان»^٤. ومما عيب على أبي حنيفة كذلك القول بالرّأي وتحويله على القياس أكثر من الرواية. فما رأى فيه القدامى عيباً وابتداعاً، يجد فيه المحدث معالم إبداع، وتفكير حرّ في مسائل العقيدة، دون تضليل للمخالفين، وكم كان القدامى في حاجة لهذا، وكم يفيد الفكر الإسلامي المعاصر من استدعاء هذه الرّوح المجتهدة.

٤. خلاف أبي حنيفة مع المذاهب السنيّة الأخرى ودلالته: ذكرنا في المقدّمة أنّ أبا حنيفة يحضر في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي بصفته مخالفاً في الرّأي لمالك والشافعي خاصّة^٥، وكثيراً ما يستبدّ أبو حنيفة برأي أو اجتهاد يخالف فيه سائر المذاهب، ممّا أضفى على آرائه طابعاً خلافاً شيراً، وجعل الماوردي يظهره في صورة "مبتدع" لا تجري آراؤه على أصول الفقه المعروفة، فما هي أنواع الخلاف، وعن أيّة دلالات تُفصح؟

١- تاريخ بغداد، م ١٣، ص ٣٧٩.

٢- الإرجاء: أساس الإرجاء هو تحديد معنى الإيمان: أهو التصديق بالقلب أم الإقرار باللسان، أم الأعمال من صوم وصلاة؟ أم كلّها معاً؟ فقد رأى كثير من المرجئة أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب ولا دخل للأعمال، وزاد بعضهم الإقرار باللسان.

٣- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ١، ص ٢١٩-٢٢١.

٤- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٣٢١.

٥ - أكثر المذاهب حضوراً في كتاب الماوردي: الشافعية والمالكية والحنفية، أمّا ابن حنبل فلم يرد ذكره إلا قليلاً. وقد يستعرض الماوردي بصدد المسألة آراء الأوزاعي وسليمان بن ربيعة، وفقهاء آخرين أقل شهرة.

أ. خلافات أصولية:

نقصد أصول الفقه الأربعة كما حدّدها أهل السنّة، وهي الاعتمادُ على القرآن والسنّة، وإجماع الصحابة والقياس في استنباط أحكام المكلفين. وقد رأى الماوردي في مواضع كثيرة من كتابه أنّ أبا حنيفة يفارق الكتاب والسنّة ورأي جمهور الفقهاء، ولا مرأ في أنّ السّبب القائم وراء ما رآه الماوردي "ابتداعاً" في اجتهاد أبي حنيفة هو اعتماده على الرّأي. وقد عرّف أبو حنيفة ومدرسة الفقه العراقيّة بهذا مثلما يدل على ذلك قول الماوردي: «وذهب أبو حنيفة وفقهاء العراق، إلى أنّ كسرّها [النقود] غير مكروه»^١.

إنّ أبا حنيفة إذ يعتمد على الرّأي يُرسخُ مقالاته الفقهيّة في التاريخ، لأنّ النّصوص مُكتملة، والأحوال متغيّرة، والرّأي صورة من مسيرة التبدل لا مناص منه. ثم إنّ النّصوص مهما كانت حاويةً لمسائل مختلفة فإنّها تُصنّ بإجابات عن مسائل حادثة، ولا يستدعي هذا تفصيلاً، فالقياس يُعبّر عن حاجة الفقيه إلى الاجتهاد في المسألة استناداً إلى نص قريب منها، وهناك أصولٌ أخرى لدى الفقهاء تُؤيّد هذه الحاجة مثل القول بالمصالح المرسلة^٢. وفي اعتماد أبي حنيفة على الرّأي والقياس تأكيدٌ لسُلطة العقل، وسُلطة الإنسان الذي يُحاور النّصوص، غير متّبع لأقوال السلف، الذين لم يتّبعوا أحداً من قبل...

إنّ الاختلاف في التعامل مع أصول الفقه قد يؤدّي إلى خلافات هامة في الحكم، فأبو حنيفة لا يحكّم بقتل المرأة المرتدّة، ويرى الماوردي الشّافعي وجوب قتلها: «ومن أقام على ردّته ولم يُثبّ وجب قتله، رجلاً كان أو امرأة»، وقال أبو حنيفة، لا أقتل المرأة بالردّة، وقد قتل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالردّة امرأة...»^٣. وليس هذا بالخلاف الهين، وهو يتقضى زعم عبد القاهر البغدادي وغيره من متكلمي السنّة أنّ الفقهاء الأربعة اتّفقوا على أصول أحكام الشريعة، فالإتفاق ليس حقيقياً، بل فرضه منطق وقتٍ عاشه أولئك الذين "صنعوا" الوحدة السنيّة، وصاغوها في مدوّناتهم.

١ - الأحكام السلطانية، ص ٢٧٦.

٢ - المصالح المرسلة أو الاستصلاح: ترى المالكيّة أنّ الشّارع في تشريعه يرمي إلى حفظ أمور خمسة، هي الدّين والنفس والعقل والنّسل والمال، فإذا عُرضت مسألة من المسائل لم يرد فيها نصّ، نُظر في ما يترتّب عن الأمر من المصالح والمضارّ.

٣ - الأحكام السلطانية، ص ١١٣.

ب. خلافات فقهية عامة:

بُت في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي آراء كثيرة لأبي حنيفة، تُفصح عن نزوع إلى التيسير في أحكام الشريعة ولعلّ مردّ هذا الحكم الخطر، إلى التّقابل الجليّ في أحيان كثيرة بين آراء أبي حنيفة وآراء غيره من فقهاء السّنة، وإنّ بسط تلك المواقف المتباينة كفيّل بإيضاح ما نقصد من يُسر:

المسألة	موضع ذكرها في الكتاب	رأي أبي حنيفة فيها	آراء باقي فقهاء السّنة
قضاء المُرتدّ ما ترك من صلاة بعد التوبة	الباب الخامس: "في الولاية على حروب المصالح"، الفصل الأوّل: "في قتال أهل الرّدة"، ص ١١٤.	لا قضاء عليه حسب أبي حنيفة كمن أسلم عن كفر.	مالك: عليه قضاء ما ترك من صلاة وصيام في زمان الرّدة.
وجوب الجمعة على من كان خارج المِصر	الباب التاسع: "في الولاية على إمامة الصّلوات"، فصل: "الإمامة في صلاة الجمعة"، ص ١٨٤.	أسقطها أبو حنيفة على من كان خارج المِصر.	الشّافعي: أوجبها عليهم إذا سمعوا نداءها.
إذا فات الحاجّ الوقوف بعرفة.	الباب العاشر: "في الولاية على الحجّ"، ص ١٩٦.	يتحلّل بعمل عمرة.	الماوردي الشّافعي، لا يتحلّل بعد الفوات إلّا بإحلال الحجّ.
الإعسار بالخراج ^١	الباب الثالث عشر: "في وضع الجزية والخراج"، فصل:	يسقط الخراج في حال الإعسار.	يُنظَرُ مَنْ يعسر بخارجه إلى إيساره، وهو رأي الماوردي

١- الخراج: ما يُوضع على رقاب الأرض من حقوق تُؤدّي عنها، والأرض المختصة بوضع الخراج هي التي ضولح عليها المشركون.

الشافعي.	"الخراج"، ص ٢٧٠.	
حكم تارك الصلاة	الباب التاسع عشر: يضرب في وقت كل صلاة ولا يقتل. "في أحكام الجرائم"، فصل: "الحدود"، ص ٣٦٥.	- الشافعي: لا يكفر بتركها، ويُقتل حدًا. - ابن حنبل: يُقتل بالردة.
حكم من سرَق ثلاثة	الباب التاسع عشر: "في أحكام الجرائم"، الفصل الثاني: "في قطع السرقة"، ص ٣٧٢.	الشافعي: تُقطع في الثالثة يده اليسرى.
المال الذي تُقطع فيه اليد	الباب التاسع عشر: "في أحكام الجرائم"، فصل "قطع السرقة"، ص ٣٧٣.	الشافعي: يُقطع في كل ما حرّم على سارقه. والرطب وفيما كان أصله مباحًا، كالصيد والحطب والحشيش...

هذه طائفة من آراء أبي حنيفة تدلّ بذاتها على نزوع إلى اليسر مبكر في بيئة الكوفة العربية الإسلامية، إنَّها سعي إلى أنسنة الدين بجعله منفتحاً على البشر محتملاً ضعفهم. وإذا قارنًا مواقف أبي حنيفة التي أثبتناها بمواقف غيره من فقهاء السُّنة اللاحقين، بدت تلك المواقف أكثر تسامحًا، وهذا يُرسخ إحدى النتائج الكبرى التي يتمخض عنها هذا البحث وهي: التحوّل التاريخي من اليسر إلى الشدّة في تاريخ الفقه.

ج. خلافاً فقهيّة خاصّة (قضايا الأموال):

تنظم مواقف أبي حنيفة من توزيع الأموال طبق رؤية رافضة لاحتكارها من قبل فئة قليلة، وتنقسم أموال المسلمين العامّة قديماً ثلاثة أقسام: غنيمة وفيء وصدقة^١. وقد رأى أول فقهاء "السنة"، أن تُبذل لأوسع فئة من جمهور المسلمين كما يوضّح الجدول الآتي:

موضع المسألة في الكتاب	آراء باقي فقهاء السُّنة	رأي أبي حنيفة
الباب السابع عشر: "في ميراث من لا وارث له"	الشافعي مصرفه في وجوه	ميراث من لا وارث له

١ - الغنيمة والفِيء أموال تصل من المشركين أو يكونون سبباً فيها، ويختلف المالان في كون مال الغنيمة يُؤخذ قهراً، ومال الفِيء يُؤخذ عفواً. وعلى هذا يكون الخراج والجزية مألّي فيء، أما الصدقة فهي الزكاة: "ولا يجب على المسلم في ماله حقٌ سواها"، انظر الأبواب ١١-١٢-١٣ من كتاب الماوردي: الأحكام السلطانية.

مصروف في الفقراء خاصة.	المصالح أعم.	أحكام الإقطاع، فصل: "إقطاع العامر"، ص ٣٣٠.
أسقط أبو حنيفة اعتبار الحرية وجوز أفراد العبد بالعطاء في ديوان المقاتلة.	الشافعي: أخذ برأي عمر بن الخطاب الذي يعتبر الحرية في العطاء.	الباب الثامن عشر: "في وضع الديوان وذكر أحكامه"، فصل: "ما يختص بالجيش من إثبات وعطاء"، ص ٣٤٢.
جوز أبو حنيفة زيادة المعطى في ديوان الجيش إذا اتسع المال.	الشافعي: منع من الزيادة على الكفاية، وإن اتسع المال.	الباب الثامن عشر، فصل: "تقدير العطاء"، ص ٣٤٤.
أوجب أبو حنيفة الزكاة في الفضة والذهب، إذا اتخذ منهما حليا.	مالك والشافعي: أسقطا هذه الزكاة.	الباب الحادي عشر: "في ولاية الصدقات"، فصل: "زكاة الفضة والذهب"، ص ٢١٦.
جوز أبو حنيفة دفع زكاة الفطر إلى الذمي.	الماوردي الشافعي: لا يجوز دفع الزكاة إلى كافر.	الباب الحادي عشر: "في ولاية الصدقات"، ص ٢٢٣.
جوز أبو حنيفة صرف مال الفيء في أهل الصدقات.	يُصرف كل واحد من المالين في أهله، وهو قول الماوردي.	الباب الثاني عشر: "في قسم الفيء والغنيمة"، فصل: "مال الفيء"، ص ٢٢٨.
يدعو أبو حنيفة إلى إخراج مقدار كبير في زكاة الإبل: «إذا زاد على مائة وعشرين فقد اختلف الفقهاء في حكم ذلك، فقال أبو حنيفة يستأنف بها الفرض المبتدأ» ^١ .	مالك: لا اعتبار بالزيادة حتى تبلغ مائة وثلاثين فيكون بها حقة وابتنا لبون، وقال الشافعي: إذا زادت على مائة وعشرين واحدة، كان في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ^٢ .	الباب الحادي عشر: "في ولاية الصدقات"، فصل: "زكاة الإبل"، ص ٢٠٥.
أوجب الزكاة في ثمار النخل والشجر جميعا.	الشافعي: لم يوجبها في غير ثمار النخل والكرم.	الباب الحادي عشر: "في ولاية الصدقات"، فصل: "زكاة ثمار

١- يُستأنف بها الفرض المبتدأ، يعني إخراج المقادير التالية: من ٥ إلى ٩ = شاة جذعة من الضأن/ من ١٠ إلى ١٤: شاتان، وهكذا، انظر فصل "زكاة الإبل"، من الباب الحادي عشر، الأحكام السلطانية.

٢- ابنة اللبون: ما استكملت سنتين من الإبل، والحقة ما استكملت ثلاث سنين، واستحقت الركوب وطروق الفحل.

التخل والشجر"، ص ٢١٠.		
أوجب أبو حنيفة الزكاة في جميع الزروع.	الشافعي: لا تجب إلا فيما زرعه الأدميون قوتًا مُدخراً = لا تجب في البقول والخضر.	الباب الحادي عشر، فصل: "زكاة الزرع"، ص ٢١٣.

إنَّ الناظر في آراء أبي حنيفة المتعلقة بمال المسلمين يُدرك موقفًا ثابتًا وهو ضرورة تمتع أوسع فئات المجتمع بتلك الأموال، ويُمكن فهم هذا المنزع في ضوء مواقف أبي حنيفة السياسية من دولة بني أمية، إذ دعم ثورة زيد بن علي على هشام بن عبد الملك. وإنَّ تكدُّس الثروة بأيدي بني أمية ومن والاهم منذ عهد عثمان، جعل كثيرًا من مناوئهم لا سيَّما الشيعة يحملون على ذاك الثراء، ويرون فيه انتهابًا لأموال المسلمين، وكثيرًا ما تركّز المصادر المتشيعة على إحصاء أموال الأمويين تشهيرا وتشنيعًا^١.

د. خلافات سياسية (منزلة الآخر في فقه أبي حنيفة):

إنَّ انعدام التسامح في المجتمعات العربية الإسلامية، في طور ما من أطوار تاريخها، أو في مصر من أمصارها، لا يعود إلى صمت النصوص الدينية أو إلى نقص في الفكر الإسلامي، بل إلى أسباب تاريخية واجتماعية وانثروبولوجية متعلقة بتلك المجتمعات^٢، إذ تُكوِّن مجموع آراء أبي حنيفة في أهل الذمة أنطباعًا بأنَّ هذا الفقيه المتقدم يوقر الملل المخالفة لملة الإسلام، وإنَّ بسط منتخب من تلك الآراء يُجلِّي مقاصد البحث.

يرى أبو حنيفة أنَّ الصلح بين المسلمين وبين من تغلبوا عليهم من غير المسلمين، لا ينتقض بمنع الجزية لأنَّ أمانهم: «حقَّ عليهم فلا ينتقض العهد بمنعهم منهم كالديون»^٣، في حين يرى الماوردي جهادهم كغيرهم من أهل الحرب إذا منعوا المال. وأمان غير المسلم سمة من سمات التمدن الإسلامي، وقد كان ذلك علامة التعايش الخصب في المجتمعات القديمة، ناهيك أن أزهر العواصم العربية الإسلامية في تاريخنا هي في نفس الآن مستودع اختلاف عرقي وديني وثقافي، بل إنَّ التعددية العرقية والثقافية والدينية التي

١ - أورد المسعودي (ت. ٣٤٥ هـ)، في مروج الذهب ومعادن الجوهر، كثيرا من أخبار غنى الأمويين الأوائل.

٢ - محمّد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح وتعليقه، ط ١ (بيروت: دار الساقى، ١٩٩٣)، ص ١١٥.

٣ - الاحكام السلطانية، ص ١٠٦.

كانت سائدة في بغداد وقرطبة قديماً، أصبحت اليوم مستحيلة في مدن عربية إسلامية كثيرة^١. لذا فإنّ الفكر الإسلامي المعاصر الذي يعيش الحداثة أو يعيش بالأحرى في زمن الحداثة مطالب باستدعاء روح التسامح وتجديدها.

ومن أمارات الرّفق بغير المسلمين في فقه أبي حنيفة، قوله بجواز أخذ الجزية «من عبدة الأوثان إذا كانوا عجمًا»، على خلاف الماوردي الشافعي الذي قال: «ولا تُؤخَذ من مُرتدٍ ولا دهرّي ولا عابد وثن»^٢. لقد وُضعت الجزية على رؤوس الذمّة أماناً لهم، وإلحاق عبدة الأوثان بالذمّة رفع لمنزلتهم، وإقراراً ضمنّي بحقّهم في الاعتقاد خلاف معتقد المسلمين، بل هو حماية لوجودهم أصلاً، ويؤكد هذا ما أورده الماوردي: إذا كان النّساء من قوم ليس لهم كتابٌ كالدّهريّة وعبدة الأوثان، وامتنعن من الإسلام، فعند الشافعي يُقتلن وعند أبي حنيفة يُسترقن^٣. وخالف أبو حنيفة، الماوردي في إباحة الدّخول إلى الحرم للذمّة والمُعاهدين، إذا لم يستوطنوه. وجوز لهم أن يستوطنوا الحجاز، ومنعه صاحب الأحكام السلطانية^٤. وكذلك أباح أبو حنيفة تقليد الكافر القضاء بين أهل دينه ومنع من ذلك الماوردي. وفي حدّ الزّنا، يُخالف أبو حنيفة الماوردي إذ يرى «أنّ الإسلام شرط في الإحصان، فإذا زنا الكافر جُلِدَ ولم يرجم، وقد رجّم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يهوديين زنياً»^٥.

إنّ ما يميّز هذه الآراء هو استنادها جميعاً إلى نفس الموقف، فأهل الذمّة في نظر أبي حنيفة يتبوّؤون منزلة إنسانيّة مرموقة وحتّى عبدة الأوثان وغيرهم يحظون في نظره بمرتبة أسنى من تلك التي يضعهم فيها غيره من فقهاء السنّة، ولا ننكر أنّ هذه المواقف التي صدّغَ بها اجتهاد فقيه مبتدئ في بيّنة مدنيّة ناشئة، استمالت ضمائرنا ونحن نبحث عن منابع التسامح والحسّ الإنساني في الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

هـ. الخلاف في أحكام النّساء:

١ - أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع سابق، "مسألة الفلسفة الإنسانيّة في الوسط الإسلامي" (مقدّمة الطّبعة العربيّة).

٢- الأحكام، ص ٢٠٤.

٣- نفسه، ص ٢٣٨.

٤- نفسه، ص ٢٩٠-٢٩١.

٥- نفسه، ص ٣٦٨.

تشقّ آراء أبي حنيفة في مسائل الفقه عن نزعة إنسانية لم نعهدها في مقالات غيره من أئمة السنّة، بل رأينا معارضة لها في أحيان كثيرة، فأخذنا نقتفي دلائل تلك النزعة، فما ضنّت علينا مُدونة الماوردي بذلك، إنّها دلائل نزعة إنسانية مُبكرة تُحاورُ إنسانيتنا الحديثة، بل إنّ ضمائرنا تهشُّ لها وتجد فيها أساسا صلبا للتسامح الحديث. لقد استغلّ العقل المهيمن مسلمات التّنوير «من أجل إدانة الإسلام وحده»^١، في حين أنّنا نلاحظ غناءً في الفكر الإسلامي ما يزال في حاجة إلى سبر.

ومن مظاهر ما ذكرنا من إدانة، ما أثاره وضع المرأة في الإسلام^٢ من جدال بين علمانيين وسلفيين ومُستشرقين، وقول بعضهم إنّ الإسلام لا يُبوئها منزلة إنسانية مرموقة، وقد عثرنا في آراء أبي حنيفة على مواقف توقّر المرأة وتحترم عقلها، إذ جوّز لِلأَيِّم (العزب) التفرّد بعقد النكاح، وجعل الماوردي ذلك من حقوق القضاة^٣، وفي نفس الموضوع من الكتاب يُقرّ أبو حنيفة بجواز «أنّ تقضي المرأة فيما تصحّ فيه شهادتها». وفي تنزيل المرأة منزلة الناظر في قضايا المسلمين تجاوزت لفكرة قصورها، وإننا نرى في مثل هذه المواقف تشكُّلاً لبذرة إنسانية، لنا أن نتساءل عن سبب اختفائها، فقد رفض أبو حنيفة أن تُقتل المرأة بالردة، وعارضه الماوردي في ذلك مورداً حديثاً للرّسول يُفيد قتله امرأة بالردة، فكيف نفسّر هذه الخلافات العديدة لكثير من فقهاء السنّة؟

٥. هل يجوز الحديث عن حيّس إنساني في الفكر العربي الإسلامي المبكّر من خلال

آراء أبي حنيفة النعمان؟

هل عرّف الفكر العربي الإسلامي منزلاً إنسانياً مبكراً، لم يُكتب له التّماء لأسباب حضارية شتى؟ يُجيز الغربيون الحديث عن إنسانية مسيحية^٤، ويتهيّب بعضهم الحديث عن إنسانية عربية إسلامية. أمّا عندما يبحثون في أصول الإنسانية، فإنهم يردونها دائماً إلى أصول لاتينية-إغريقية (Greco-Latin)، حتّى أنّ الأكاديمية الفرنسية تُحدّد مفهوم الإنسانية تحديداً تاريخياً بمعنى ثقافة من ورثوا النهضة الغربية في القرن السادس عشر

١- أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص ١١٣.

٢- ينتقد أركون الاستعمال الاستشراقي المبهّم لهذا الاصطلاح، ويدعو إلى التفريق المنهجي بين النصوص التأسيسية، والمجتمعات الإسلامية، والفكر الإسلامي.

٣- الأحكام السلطانية، ص ١٣٩

4- I. Chevalier, *Humanisme chrétien* (Fribourg (suisse): casterman, 1940).

(XVI)، وتأثروا بالإرث الإغريقي-اللاتيني^١. ويذهب مستعربون آخرون في مسألة الإنسانية العربية الإسلامية إلى القول إنها نشأت لما اتصل العرب بغيرهم من شعوب الشرق الأوسط، وحوض المتوسط زمن الفتوحات^٢. وهكذا تُجرد الحضارة العربية لدى بعض المُستشرقين، من أية قدرة على الخلق، ولعلّ هذا الحيف الاستشراقي في دراسة الإنسانية العربية، هو دفع أركون إلى القول: «إنّ العلماء المستشرقين يتفقون معي على القول بحُصول نسيان للموقف الإنساني في الساحة الإسلامية»^٣. فما هي "الإنسانية" وهل تُناسب آراء أبي حنيفة أو بعضها، حُدود المفهوم؟

يُحدّد بيار مينار (Pierre Mesnard) الإنسانية بقوله: «جميع المفاهيم النظرية والأفعال التي تُفصح عن منزلة مميزة للإنسان»^٤، وما يُقدّمه محمّد أركون من تعريف قريب من كلام مينار، إذ يقول: «وكُلّ تيار -فكري- يتمحور حول الإنسان وهُمومه ومشاكله، يُعتَبَر تيارًا إنسيًا»^٥. لقد نشأت الإنسانية في الغرب، بفرنسا خاصّة في عصر النهضة إبّان القرن السادس عشر، فكانت حركة ثقافية وأخلاقية ودينية على عهد فرنسوا الأوّل (François I^{er}, ١٥٤٧-١٥١٥)، ودون البحث في فُصول المفهوم وتطوّره، ممّا يخرج بنا عن مقاصد هذا العمل، يُمكن أن نتميّز معالم الحركة الإنسانية، بالوقوف على أبرز معالمها.

إنّ "الإنسانية" حين نشأتها ارتبطت بالدين المسيحي، فقيم الصدقة والعفو وهلمّ جرّاء، هي قيم دينية-إنسانية. وأهمّ ما ميّز ظهور الفكر الإنساني هو انتشار الأدب والمعرفة بصفتها وسائل لتهديب النفوس وإخصاب إنسانيتها، لذا قام "إنسانيو" القرن السادس عشر بنشر الكتب القديمة، بل يذهب بعض الباحثين إلى أنّ الإنسانية ما كانت تظهر لو لم يكتشف غوتنبرغ (Gutenberg) سنة أربعين وخمسمائة وألف، الطباعة،

1- Louis Gardet, *La cité musulmane: vie sociale et politique* (Paris : J. Vrin, 1954), p. 274.

٢ - وهذا رأي لوي غاردي في كتابه المذكور سابقًا، ص ٢٨٨.

٣ - محمّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، المقدّمة العربية، ص ١٥.

4- «l'Humanisme Chrétien», *Bulletin Joseph Lotte* (Juin 1939), p. 7= «Toute conception théorique, toute attitude pratique, qui affirment la valeur exceptionnelle de l'homme».

٥ - أركون، نزعة الأنسنة، ص ٦٠٥.

فتداوُل الكتب دعامة من دعائم الإنسانية^١. ويتلبّس مفهوم الإنسانية كذلك بالحركة الفلسفية التي بدأت تقرّ بوجود مركزية إنسانية في الكون إلى جانب مركزية الله فيه، وأصبحت السعادة مع هذه الفلسفة غاية تُنشد في الأرض من خلال السيطرة على الطبيعة وتملكها على حدّ قول ديكارت (Descartes). وقد عُرفت الحركة الإنسانية بتوقيرها للطبيعة فضلاً عن منزلة العقل فيها، إذ هو باب الفلسفة والمعرفة، ووسيلة نهضة الإنسان.

هذا ما يُمكن أن يستخلصه الناظر في بعض المصنّفات التي قاربت مسألة الإنسانية^٢؛ وهي جميعاً تنزع إلى ربط المفهوم بحقبة من حقب التاريخ الغربي الحديث، وبعصر النهضة تحديداً. أمّا من بحث في الإنسانية العربية مثل محمّد أركون في كتابه: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ولوي غاردي (Louis Gardet) في كتابه عن المدينة الإسلامية، فقد نضّوا على شمولية المفهوم، فكلّ فكر يوقّر الإنسان أيّاً كان هذا الإنسان، فهو فكرٌ إنساني، وكلّ نزعة تشغل بمشاكل الإنسان وهمومه، فهي نزعة إنسانية، وفي هذا يقول لوي غاردي: «إنّ أئمة حضارة، أو أئمة ثقافة، لا تكون إنسانية حقاً، إلاّ إذا اعترفت بمنزلة سرّية للإنسان على نحوٍ ما. ولم تكتف فقط بحفظ تلك المنزلة، بل حمتها وجعلتها قادرةً على التّماء والتّعبير الحرّ عن نفسها»^٣.

1- Marie Dominique Legrand, *Lire l'Humanisme* (Paris: Dunod, 1993), p. ix.

٢- اعتمدنا أساساً على الكتب الآتية:

- R. Mousnier, «Leçons sur l'Humanisme et la renaissance de la fin du XVe siècle au milieu du XVIe», (Paris V, Centre de documentation Universitaire).

- Marie Dominique Legrand, *Lire l'Humanisme* (Paris: Dunod, 1993).

- Etienne Gilson, *Humanisme et Renaissance* (Paris: Librairie philosophique, 1986).

وكتب أخرى مثل أطروحة أركون (*l'Humanisme Arabe*)، وكتاب لوي غاردي (*La cité musulmane*).

٣- نصّ الشاهد هو:

«Pour que telle civilisation ou telle culture soit vraiment un humanisme, il lui faut reconnaître en quelque sorte à l'homme une "valeur éminente", et non seulement sauvegarder cette valeur mais encore la protéger, la mettre à même de croître et de s'exprimer librement», Louis Gardet, *La cité musulmane*, op. cit., p. 286.

ويذكر أركون أنّ الحسّ الإنسانيّ موجود في جميع المجتمعات البشريّة بدرجات متفاوتة^١. هذا الحسّ الإنساني وتلك المنزلة المرموقة للإنسان، تُعبّر عنها مواقف أبي حنيفة التي عرضنا بعضها، فأقوال أبي حنيفة التي تتسم باليسر في أحكام الجرائم ومذهبه في الزكاة ولزوم بذلها لأوسع الفئات، واحترامه لأهل الذمة... كلّها دلائل على الحسّ الإنساني لهذا الفقيه، حسيّ فارق فيه غيره من الفقهاء اللاحقين.

يستبد أبو حنيفة بمواقف مبثوثة في كتاب الأحكام نرى فيها تكاثفاً لحسّ إنساني فريد كقول الماوردي: «وآختلف الفقهاء في المال الذي يُقطع فيه اليد، فذهب الشافعي إلى أنه، يُقطع في كلّ ما حرّم على سارقه، وقال أبو حنيفة: لا يُقطع فيما كان أصله مُباحاً كالصيد والحطب والحشيش، وعند الشافعي يُقطع فيه بعد تملكه، وقال أبو حنيفة: لا يُقطع في الطعام والرطب، وعند الشافعي يُقطع فيه وقال أبو حنيفة: لا يُقطع سارق المُصحف، وعند الشافعي يُقطع. وقال أبو حنيفة: لا يُقطع إذا سرق من قناديل المسجد، أو أستار الكعبة، وعند الشافعي: يُقطع، وإذا سرق عبداً صغيراً لا يعقل، أو أعجمياً لا يفهم، قطع عند الشافعي وقال أبو حنيفة: لا يُقطع، ولو سرق صبياً صغيراً لم يُقطع، وقال مالك يُقطع»^٢.

تبدو آراء أبي حنيفة ههنا نسيجةً وحدها، دالة على رؤية سمحة للأحكام، رؤية تسكنها رافة بالناس، لا سيما المستضعفين منهم. ويبدو الدين من خلال الشاهد للإنسان لا عليه، لذا نرى أنّ تصوّر أبي حنيفة هذا لا يخلو من حسّ إنساني جليل يتجاوز حدود المسلمين والأحرار ليشمل أهل الذمة والعبيد، أي الإنسان عامّة. ففي حين يرى الشافعي ضرورة تكافؤ الدّمين في قود الجنایات (القصاص)، يرى أبو حنيفة أنّ «لا اعتبار بهذا التّكافؤ، فيقتل الحرُّ بالعبد، والمُسلم بالكافر، كما يقتل العبد بالحرِّ والكافر بالمسلم»^٣، وفي هذا الكلام مساواة مدهشة بين التّاس، فكيف تستي لأبي حنيفة أن يتجرأ على مسلّمات الفكر القديم وثنائياته: الإسلام والكفر والعبودية والحرية؟

وهي جرأة تظهر كذلك في قوله في الدية، إذ اختلف الفقهاء في دية اليهودي

١ - نزعة الأنسنة، ص ٣٩.

٢ - الأحكام السلطانية، ص ٣٧٣.

٣ - نفسه، ص ٣٨٠.

والنصراني: «فذهب أبو حنيفة إلى أنها كدية المسلم، وقال مالك: نصف دية المسلم، وعند الشافعي أنها ثلث دية المسلم»^١. لقد اتّسمت آراء أبي حنيفة بجرأتها في مسائل كثيرة، لأنّ الرّجل لم يكن محتدياً في اجتهاده، ففي زمن أبي حنيفة، لم ترسخ المناويل الفقهيّة، فكان العلماء ينظرون ويعيدون النّظر دون تقديس لما يرونه، وقد أثر عن أبي حنيفة قوله: «قد أرى الرأي اليوم فأتركه غداً، وأرى الرّأي غداً، وأتركه بعد غد»^٢.

وإنّ لبيئة الكوفة كذلك كبير الأثر في فكر أبي حنيفة، إذ أنّ الفترة التي عاشها الفقيه (٨٠-١٥٠ هـ)، يعتبرها هشام جعيط فترة "التطوّر والاستكمال"^٣، فقد استكملت الكوفة في هذا العهد معالم "مدنيتها"^٤، ويُفيدنا الباحث بجملة من النتائج تفسّر إلى حدّ ما جوانب من تفكير أبي حنيفة:

- أولها: قوّة المناخ الثقافي، وعمق الحيوية الاجتماعية بالكناسة (سوق)؛ وهي أجواء تحضّر على الاجتهاد.

- وثانيها: حدوث تفتح على النصرانية في عهد خالد القسري (أمّه نصرانية)، وقد أشاع ذلك ضرباً من التسامح بين الملل نجد أثره جلياً في تفكير أبي حنيفة.

- وثالثها: انفتاح الكوفة على العالم، وما يعنيه ذلك من تواصل، واختلاط عرقي وديني أغنى نظر أبي حنيفة، وجعله يهتمّ بالمسلم والإنسان معاً.

ويبقى ما حاولنا إثباته من حسّ إنساني لدى أبي حنيفة نسبياً، إذ يُقرّ أحياناً مقالات لا تخلو من شدة كرفضه المنّ والمفاداة في الأسرى، ويُنكر عليه الماوردي ذلك لأنّ القرآن جاء بالمنّ والمفاداة^٥. لكن مثل هذه الأقوال نزرّة بين آرائه، وما يطبعها عموماً

١- نفسه الباب، ص ٣٨٢.

٢ - البغدادي، تاريخ بغداد، م ١٣، ص ٤٠٢.

٣ - هشام جعيط، الكوفة: نشأة المدينة الإسلامية، الباب السادس: "التطوّر والاستكمال ٨٠-١٥٥ هـ"، مرجع سابق.

٤ - قال هشام جعيط عن الحمّامات والقُرى والمزارع التي كانت تُطوّق الكوفة إنّها "تملّك جديد لهوية مدينة مدنيّة تماماً"، نفسه، ص ٢٩٣.

٥ - خير أبو حنيفة الإمام أو من استنابه في أمر الجهاد بين قتل الأسرى أو استرقاقهم، دون المنّ أو المفاداة بالمال، وقد خالف في ذلك مالكا والشافعي. يقول الماوردي: "وقد جاء القرآن بالمنّ والفداء، قال تعالى ﴿فِيمَا مَنَّا بَعْدُ، وَإِمَّا فِدَاءً، حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾" [محمد: ٤].

هو النزوع إلى اليسر. فلم خضع الفقه بعد أبي حنيفة -مع مالك والشافعي- إلى سلطة النص والسنن أكثر من النظر في الأحوال المتبدلة حتى بلغ درجة تسلط فيها الحديث والزواية مع أحمد بن حنبل؟ ولم ساد الاستنساخ والتقليد في تاريخ الإسلام بعد عصر الابداع والاجتهاد؟ إنها قضايا لا تتعلق بالفقه وحده، بل تتعلق بكثير من الفنون والعلوم كالآداب وعلم العربية والتاريخ، مما يحض على دراستها درساً مستفيضاً، عسى الباحث أن يقف على عوائق الإبداع الثقافي، ومصادر قوته.

خاتمة:

بدا لنا ما انفرد به أبو حنيفة من آراءٍ نهجا فقهيا ينزع إلى اليسر، ويسكنه ضربٌ من التسامح... وقد أدركنا تقابلاً بين تلك الآراء وآراء غيره من فقهاء السنة الآخرين، وهو خلافٌ يوحي منذ الوهلة الأولى بخلخلة بعض المسلمات التي استقرت في المخيال العربي الإسلامي، إذ لم نألف الحديث في الخلاف السني-السني، وقد غلب الاتفاق قسراً على الاختلاف، ولم تُفتح سوى أبواب الكلام في خلاف أهل السنة مع غيرهم من فرق "الضلال"...

فهل إن كتاب الأحكام السلطانية لأبي الحسن الماوردي المتوفى سنة خمسين وأربعمائة، يصلح منطلقاً لرصد الخلاف الذي ذكرنا؟ جاء كتاب الماوردي حاوياً لمسائل الفقه والسياسة، وقد جهد صاحبه في عرض مقالات فقهاء السنة بصدد أغلب المسائل التي رتبها في الكتاب، فسمح هذا المنهج في التأليف بتتبع مقالات الفقهاء في مختلف الأبواب ومقارنتها ببعضها. ثم إن الماوردي كان مقرباً من الخلفيتين العباسيين القادر (٤٢٢-٣٨١ هـ)، والقائم (٤٦٧-٤٢٢ هـ)، وقد اشتهرا بالذب عن عقيدة السنة وتقريب مُتكلّمِيها، ذرءاً لخطر الشيعة البويهيين والفاطميين لذا سعى الماوردي إلى إظهار الوحدة السنية من خلال استحضار مقالات أئمتها في أغلب المسائل التي عرضها، وليس خلاف الأئمة لدى السنة إلا "رحمة" لا تُوجب "تضليلاً ولا تكفيراً".

واستناداً إلى ما ذكر، يقبل الماوردي آراء أبي حنيفة وإن رام معارضتها عارضها جهاراً، فلا حاجة تدعوه بعد ذلك إلى تبديلها. لكن هل تتسع دائرة السنة حقاً لجميع المذاهب؟ تبين من خلال البحث في خلاف أبي حنيفة مع أئمة السنة الباقين، أن علماء السنة ومُتكلّمِيها مثل عبد القاهر البغدادي حاولوا أن يعرفوا أهل السنة تعريفاً "خلافياً"

مُوجَّهين نظرهم إلى ما يخالف فيه أهل السنّة غيرهم من مقالات أصولية وكلامية وسياسية، مُعرضين عن الخوض في خلافات أئمة السنّة فيما بينهم، بل سعوا إلى طمس تلك الخلافات، وحاولوا أن يحصروها في «شيء من أحكام الحلال والحرام». وليس ذلك في جوهره إلا منطقاً اقتضته أحوال العصور المتأخّرة، إذ لا تستجيب كثيرٌ من آراء أبي حنيفة لـ "الإجماع السنّي"، وتفيض عليه. وقد اضطرت مواقف بعض الكتاب قديماً في تصنيف أبي حنيفة، وتردّدت بين القبول والرفض، وبين الرضا والتكفير بالإرجاء والقول بخلق القرآن، وهذا يزيد شخصيّة أبي حنيفة خصباً، فهو في الذاكرة الإسلاميّة أوّل فقهاء السنّة، وفي بعض المصنّفات مرجئٌ.

لقد ناصر أبو حنيفة آل البيت في ظلّ الدولتين العبّاسيّة والأمويّة، فزادته شخصيّة انفلاتاً عن التّصنيف، ممّا يؤكّد أنّ الحدود بين المذاهب والفرق ارتسمت بعد عصر أبي حنيفة (١٥٠-٨٠هـ) أي في عصر التّدوين، ولم تكن للتّماذج سلطة فاعلة في أذهان المُتقدّمين، فاصطبغ فكرهم بالجرأة والخلق، وهذا ما يفسّر إقلال أبي حنيفة من الاعتماد على الحديث، وتعويله على الرّأي. وإنّ لبيئة الكوفة "المدنيّة" المناهضة للسلطة الرّسميّة أثراً في تفكير أبي حنيفة، فالتّشديدُ على أخذ الزّكاة بمقدار كبير، واحترام الممل الأخرى... جوانب من تفكير أبي حنيفة يُمكن أن نفهمها في ضوء الوسط الكوفي.

ويبقى السّؤال الملحّ الذي يسكن هذا البحث هو: إلى أي حدّ يجوز أن نتحدّث عن نزعة إنسانية في فكر أبي حنيفة التّعمان؟ لقد أدركنا أنّ مواقف أبي حنيفة في مسائل مختلفة جاءت مؤتلفة، يجمع بينها ما نعتبره حسّاً إنسانياً، فالتيسير في التشريع واحترام الممل المختلفة، والدّعوة إلى تعميم الصّدقات على مستحقّيها، آراء نابعة جميعها من توقير الإنسان، واعتبار سعادته مقصداً دينياً، وكلّ منزع يُنزّل الإنسان منزلة مرموقة، يمكن أن نعتبره منزعاً إنسانياً، ولا تخلو أغلب المجتمعات من حسّ إنسانيّ. فلم كتّب لهذا المنزع الجنين أن يصير خديجاً؟

كلّما نظرنا في تاريخ العلوم الإسلاميّة أو كثير منها، حصل يقينٌ بأنّ أكمل مراحل هذه العلوم هي مرحلة البداية! وُلد علم العربيّة مكتملاً مع سيبويه، ثمّ صار إلى المختصرات والشّروح... بدأ التّاريخ بداية قويّة مع الطّبري (ت. ٣١٠ هـ)، ثمّ استحال نقلاً واستنساخاً جعل ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) يدعو إلى إعادة النّظر في منهجيّة الكتابة

التاريخية. وجاءت المغازي الأولى، مغازي ابن إسحاق (ت. ١٥١ هـ)، والواقدي (ت. ٢٠٧ هـ)، قريبة من عصر النبوة وعوائده، في حين امتلأت سير المتأخرين خرافات وأساطير. وحتى في هذا العصر، أين نحن اليوم من الأجواء الثقافية والأدبية والدعوات الصادقة إلى النهضة في بدايات القرن العشرين ونصفه الأول؟ إنها ظواهر محيرة في تاريخ الثقافة العربية، تدعو بالحاح إلى البحث، عسى أن تكشف علة سلامة البداية، وتعتز المسيرة.

المصادر والمراجع

١. المصدر:

- الماوردي. أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، خرّج أحاديثه وعلّق عليه خالد عبد اللطيف العلمي، ط ١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠ م).

٢. المراجع:

- ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار العودة، ١٩٨١).
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، [د.ت.]).
- أركون. محمد، نزع الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، ط ١ (بيروت: دار السّاقى، ١٩٩٧).
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح وتعليقه، ط ١ (بيروت: دار السّاقى، ١٩٩٣).
- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تحقيق محمد عبد الحميد، ط ٢ (مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩).
- أمين. أحمد، ضحى الإسلام، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.]).
- البغدادي. أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت. ٤٢٩ هـ)، الملل والنحل، تحقيق ألبير نصري نادر، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، [د.ت.]).
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧).
- البغدادي. الخطيب، تاريخ بغداد (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.]).
- بنسعيد. سعيد، الفقه والسياسة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي ط ١ (بيروت: دار الحدّثة، ١٩٨٢).

- جعيط. هشام، الكوفة، نشأة المدينة الإسلامية، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣).
- ججعوني. يوسف، «أوصاف الإمام أبي حنيفة في أدب الفرق ومسائل متشعبة»، مجلة الكرمل (حيفا)، العدد ٨ (١٩٨٧).
- الجُندي. عبد الحليم، أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح في الإسلام (مصر: دار المعارف، [د.ت.]).
- الشُّبكي. تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى (مصر: المطبعة الحسينية المصرية، [د.ت.]).
- الشُّكعة. مصطفى، الإمام الأعظم أبو حنيفة التَّعمان، ط ١ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٣).
- الطَّبْري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.]).
- Chevalier. I., *Humanisme chrétien* (Fribourg: casterman, 1940).
- *Encyclopédie de l'Islam* (N. E.), Tome I.
- Gardet. Louis, *La cité musulmane: vie sociale et politique* (Paris: J. Vrin, 1954).
- Gilson. Etienne, *Humanisme et Renaissance* (Paris: Librairie philosophique, 1986).
- Legrand. Marie Dominique, *Lire l'Humanisme* (Paris: Dunod, 1993).
- Mesnard. Pierre, «l'Humanisme Chrétien», *Bulletin Joseph Lotte* (Juin 1939).
- Mousnier. R., «Leçons sur l'Humanisme et la renaissance de la fin du XV^e siècle au milieu du XVI^e», (Paris V, *Centre de documentation Universitaire*).

مؤسسة القضاء في الجزائر العثمانية (١٥٢٠ -- ١٨٣٠)

القضاء الحنفي أنموذجا

د. بنادي محمد الطاهر*

المقدمة:

يعد المذهب الحنفي من بين أهم المذاهب الإسلامية تمددا في العالم الإسلامي، فجغرافيته امتدت من مناطق واسعة في آسيا إلى أرجاء مختلفة في إفريقيا الشمالية وقد مست العديد من المجتمعات الإسلامية. حيث كان لهذا المذهب الأثر البالغ في الكثير منها وذلك بفضل بساطته ويسره ومرونته التي استندت على مخاطبة العقل والبصيرة وتوظيفهما في قضايا المسلمين المستجدة، فكان له الأثر البالغ في هذه البقاع ومنها إيالة الجزائر العثمانية (١٥٢٠ - ١٨٣٠).

فالجزائر تبوأّت إبان فترة الحكم العثماني مكانة مرموقة مكنتها من التربع على منطقة الحوض الغربي للبحر المتوسط، بعد أن أصبحت صاحبة الكلمة الأولى والأخيرة فيها، وذلك لمدة ثلاثة قرون ونيف.

وقد تخللت ذلك صراعات محتدمة بينها وبين القوى الأوروبية المختلفة لغرض السيطرة على هذه المنطقة وبسط النفوذ العسكري والسياسي عليها.

ولضمان السير الحسن لمؤسساتها الاجتماعية عملت الدولة الجزائرية على الاهتمام بمؤسسة القضاء باعتبارها هيئة مفصلية في تركيبة النظام الاجتماعي فهي ضمان له بفضل حرصها على الحقوق الفردية والجماعية لمختلف مكونات المجتمع الجزائري.

وبناءً عليه انعكس القضاء على واقع الناس، بل كان له دور فعال في علاقة سكان الأرياف والعلماء بالسلطة في العاصمة.

فبالرغم من كونه يستقي أصول نصوصه التشريعية من الدين الإسلامي، غير أنه في ذات الوقت كان يتميز بمرونة كبيرة، نلمسها في بنائه الهيكلي والأحكام القضائية التي كانت تصدر من كلا المذهبين الحنفي والمالكي، إن هذا التزاوج بينهما أفرز مفتيين (حنفي ومالكي).

* كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة بسكرة- الجمهورية الجزائرية.

كما لا يخفى علينا بأن هذا التنظيم القضائي انحصر فقط في الحواضر الكبرى وأطرافها والتي كانت تتبع مباشرة لسلطة الدولة في حين نجد بأن المناطق الريفية الجبلية والنائية كانت تسير وفق نظام يستند إلى رؤساء القبائل والمرابطين وأصحاب الرأي فيها في الوقت الذي كانت فيه كل طائفة أو أقلية دينية تخضع لأحكامها القضائية الخاصة بها.

سنحاول من خلال هذا العرض الوقوف على الأسباب الحقيقية لاعتماد القضاء الحنفي في الجزائر العثمانية، من خلال التعريف بمؤسسه ومؤسساته، والأحكام القضائية. كما سنتعرض لتقييم هذا النظام القضائي في الجزائر ومدى نجاحه في التعايش بازواجية المذاهب والآثار المترتبة عن تبني القضاء الحنفي.

١. التعريف بمؤسس المذهب الحنفي:

هو النعمان بن ثابت المرزبان من أبناء فارس الأحرار ينتسب إليها جده المرزبان، الذي عاش على عهد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - واستوطن بمدينة الكوفة التي ولد بها أبو حنيفة سنة (٨٠هـ - ٦٩٩م) حسب أغلب الروايات وذلك في عهد الخليفة بن مروان.^(١)

لعبت بيئة الكوفة الدينية دورا معتبرا في تنشئته وصقل شخصيته، حيث تربى بين أحضان أسرة محافظة متدينة، فحفظ القرآن في صغره، وأدى فريضة الحج وهو في سن السادسة عشر من العمر، لازم أبو حنيفة شيخه حماد الذي نهل منه العلم والفقهاء، ولما رأى منه من نباهة وفطنة قربه إليه فكان أبو حنيفة كثير الأدب مع شيخه يستغفر له ولوالده بعد كل صلاة، وكان يستغفر لكل من تعلم منه علما أو علمه علما، وقد لازم شيخه لأزيد من ثمانية عشر سنة كاملة، وبعد وفاة شيخه خلفه في الدرس.

(١) السباعي مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٣٠هـ - ٢٠١٠م، ص: ٥٩٣.

كان له منهج خاص في الاجتهاد، من ذلك عرضه المسألة على تلاميذه العلماء في مجلسه، ليعطي كل رأيه مستندا في ذلك إلى حججه، ثم يقوم الإمام بالتعقيب عليها. فيصحح الخطأ ويثبت الصواب ويثريه بما لديه من حجج وأدلة.^(١)

إن هذا المنهج ينم عن رغبة في احترام الرأي الآخر، ويدفع إلى التفكير والإبداع حتى تكون المسألة متكاملة مما يصعب نقدها ودفعها. وبهذا أصبح مذهبه شوري لم يستبد فيه برأيه مشركا تلاميذه في كل مسألة مستعصية.

إن من بين أشهر تلامذته أبو يوسف زفر، داود الطائي، أسد بن عمرو، يحيى زكرياء بن أبي زائدة، ومن أخلاقه مع تلامذته ومريديه أنه كان يغدق الأموال على من به شدة منهم ويدعوهم لحضور حلقاته ودروسه.

عدّ أبو حنيفة من علماء القرون الثلاثة الأولى المشهود لهم بالخير والصلاح والرشاد، ومن أفضال الله عليه أنه ولد في زمن جماعة من الصحابة ورأى بعضهم وسمع منهم، كما أنه اجتهد وأفتى في زمن التابعين، وقد روى عنه الأئمة الكبار، وحظي بالتلمذ على أربعة آلاف شيخ من التابعين وغيرهم، كما كان له السبق في تدوين علم الفقه وترتيبه أبوابا، وقد انتشر مذهبه في مختلف أصقاع العالم، ويكفي أنه مات محبوسا مظلوما ساجدا لله.

كان مذهبه يستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة واتفاق أئمة المسلمين ومجتهداتهم من الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم، فهو حافظ لكتاب الله وأحاديث رسوله، فقد أُلّف في علم الكلام، الفقه الأكبر، الفقه الأوسط، كتاب العالم والمتعلم، كتاب الرسالة وكتاب الوصية.^(٢)

تعرض أبو حنيفة لمحن عديدة، من أشهرها محنته مع الخليفة العباس أبو جعفر المنصور، الذي طلب منه أن يتولى مهمة القضاء في الدولة ولكنه امتنع فحبسه، وقد وردت حول قصة محنته روايات كثيرة وتباينت فيه الأقوال والآراء، بل وذُهب بعضها إلى القول بأن الإمام اختار أن يغرق في نهر الفرات على أن يقبل بتولى منصب القضاء،

(١) وهبي سليمان غاوجي، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، دار القلم، دمشق، الطبعة ٥،

١٤١٣هـ-١٩٩٣م،

ص: ٤٧-٤٨.

(٢) أبو زهرة محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ص: ٣٥٧.

وقد قام أبو جعفر المنصور بإخراجه من السجن وفرض عليه الإقامة الجبرية في بيته ومنعه من الفتوى والاجتماع بالناس، وبقي على تلك الحالة حتى توفاه الله في النصف الأول من شهر شوال سنة ١٥٠هـ.

ومن أقواله المأثورة: « من لم يمنعه العلم عن محارم الله تعالى ولم يحجزه عن معاصي الله تعالى فهو من الخاسرين»، وقوله: « من طلب الرياسة في غير حينه لم يزل في ذل ما بقي»، كما أثر عنه قوله: « من تعلم العلم للدنيا حرم بركته ولم ينتفع به كثيرا أحد ومن تعلمه للدين بورك في علمه ورسخ في قلبه وانتفع المقتبسون منه بعلمه». وقد قيل فيه: « ما طلب أحد الفقه إلا كان عيالا على أبي حنيفة وقد بلغ به من العلم والورع والزهد وإيثار الآخرة بمحل لا يدركه أحد، وقد زينه الله بالفقه والعلم والسخاء والبذل وأخلاق القرآن الكريم التي كانت ممثلة فيه ».

٢. القضاء في الجزائر أثناء العهد العثماني ومؤسساته:

يعد المذهب الحنفي أحد المذاهب الفقهية الإسلامية المشهورة وأوسعها انتشارا منذ القرون الأولى للإسلام، وأصبح من أهم هذه المذاهب الفقهية الإسلامية فاعلية في كل المجالات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية. بحضور أتباعه البارز من بين المذاهب السنية الأخرى. وقد كانت البدايات الأولى لانتشاره منطقة المشرق العربي خاصة تلك التي كانت تخضع لسلطان الخلافة العباسية، على اعتبار أنه مذهب الدولة الرسمي، وقد مثلت كل من مدينتي الكوفة وبغداد النواة الأولى لنشأته وتطوره، وحتى أتباعه كانوا يكونون بالكوفيين أو العراقيين.^(١)

إن قوة الدولة العثمانية ارتبطت بقوة جيشها وأجهزتها المختلفة، لذلك أولى العثمانيون كامل عنايتهم واهتمامهم بتكوين دولة قوية تبسط سيادتها على كل ممتلكاتها^(٢).

وبذلك مثل القضاء أحد مرتكزاتها الأساسية منذ نشأتها باعتباره أحد أعمدة قيام السلطة واستمراريتها، فهو يحدد العلاقة بينها وبين المجتمع بتعدد أدواره والمهام

(١) وهبي سليمان، المرجع السابق، ص: ٤٩.

(٢) أبو زهرة محمد: المرجع السابق، ص ص: ٣٦٤-٣٦٥.

المنوطة به، لذا فإن إيالة الجزائر وعلى غرار الإيالات الأخرى حازت الاهتمام من قبل السلطة المركزية، وذلك بحسن تنظيم وتديبر مؤسسة القضاء فيها.^(١)

١,٢ القضاء في الجزائر أثناء العهد العثماني:

تعد المؤسسة القضائية إحدى المرتكزات الأساسية في مكونات الدولة الإسلامية، بمعية المؤسسات والهيئات المشكلة لها من نظام للحسبة، الجهاد.. وغيرها.

ولأن الوظيفة القضائية لها أهمية قصوى في المجتمع الإسلامي، لذا وجب على من يتولاها أن تتوفر فيه شروط شرعية حصرها الإسلام في صفات منها: الإسلام، الذكورة، العقل، الحرية، الرشد، سلامة السمع، البصر واللسان. فلم تكن تسند لسفيه أو كذاب أو مارق عن الدين أو من ثبت في حقه حكم من أحكام الشريعة.

وبذلك فهي تستوجب على صاحبها التمكن من أحكام الشريعة والتميز بين الحلال والحرام مع الفطنة والنباهة وحسن التصرف.^(٢)

إن الدارس لتاريخ المغرب الأوسط (الجزائر) منذ بداية الفتح الإسلامي له يستنتج بأن مؤسسة القضاء في هذا البلد تسيير وفق المذهب المالكي، غير أن هناك دراسات أخرى تشير إلى أن المذهب الحنفي كانت له جذور تاريخية مبكرة في بعض مناطقه، فقد تمكن هذا المذهب في منطقة الشرق الجزائري خاصة في ناحية طبنة، بسكرة وطولقة والتي تعد منطقة عبور بين الشرق والغرب والجنوب، وقد ذكر ذلك المؤرخ البكري حين أكد أنه وُجد في منطقة الزاب (المناطق المحيطة بمدينة بسكرة حاليا) وبقي متبعا هناك حتى القرن الخامس الهجري أي الحادي عشر الميلادي، إذ يقول: « وأهل تهودة على مذهب أهل العراق». وازداد في هذه الفترة انتشارا فشمّل بعض المناطق الوسطى والغربية من هذه البلاد، وكان له حضور قوي في مدينة تيهرت الرستمية، لقد تغلغل المذهب الحنفي في أوساط طبقات المجتمع المختلفة وفي الحواضر والمدن الكبرى.

(١) دحماني توفيق: دراسة في عقد الأمان، الدار العثمانية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص: ٩٦.

(٢) الضيقة حسن: الدولة العثمانية، الثقافة، المجتمع والسلطة، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر

والتوزيع، بيروت، الطبعة ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص: ١٣٣.

ومع تواجد الأتراك العثمانيين بالجزائر عام ١٥١٨ وهذا بعد استنجد الأهالي بالإخوة بربروس، انضوت الجزائر تحت لواء الخلافة العثمانية رسميا عام ١٥٢٠ ميلادي، وأصبح المذهب الحنفي وهو مذهب السلطان العثماني موجودا بالجزائر إلى جانب المذهب المالكي. يذكر أن بعض المصادر والمراجع لم تتناول مسألة تواجد هذا المذهب بشكل يميظ اللثام عن معطياته التاريخية من خلال ارتباطه بواقع الجزائر العثمانية في تلك الحقبة.

٢,٢ مؤسساته:

- الجماعة:

لعبت الجماعة دورا لا يستهان به في المصالحة بين مكونات المجتمع الجزائري، كونها تحتل مكانة لائقة بها، فهي محترمة مهابة الجانب تحظى بالاحترام والتبجيل، فكان مرابطوها وأعيانها وأشرفها محل ثقة الجميع.

اتصف رجالها بالقدرة على حمل السلاح، كما كانت تضم كل أعيان القبائل في حالة وقوع خصام بين أكثر من قبيلة. تعقد جلساتها في الساحات العمومية أو في الأسواق الأسبوعية، حيث كانت الشكاوى تعرض على أمين نقابة الاشراف أو على شيخ القبيلة، ثم تحول إلى مجلس الجماعة ليقتضى فيها حسب أحكام الشريعة الإسلامية بعد الاستماع إلى الشهود والمتخاصمين، وإذا كانت القضايا مستعجلة فإنها تجتمع وتبث فيها في حينها، وقد كانت أحكام مجلس الجماعة تصدر وفقا للمذهب المالكي^(١).

يقوم مجلس الجماعة بتحويل القضايا الجنائية كالعقل مثلا إلى المجالس العلمية بعواصم البايليكات وهي محكمة الباي في بايلك التيطري، قسنطينة، وهران ومحكمة الداى بمدينة الجزائر العاصمة دار السلطان.

- القاضي الشرعي:

منح المشرع في الجزائر العثمانية الداى سلطة القاضي الأول في البلاد، فهو يعين القاضي الشرعي بمدينة الجزائر، في حين يقوم البايات في كل من قسنطينة، وهران والتيطري بتعيين القضاة الشرعيين الذين يعاونهم الباش عدل، العدل، الكُتَّاب،

(١) بوغدادة الأمير: المؤسسات في الجزائر أواخر العهد العثماني (القضاء أنموذجا) ١١٨٥هـ- ١٧٧١م/١٢٣٥هـ-١٨٣٧م، مطبوعات الكتاب والحكمة، باتنة- الجزائر، ٢٠٠٩، ص: ٨٥.

المحضرون والشواش(الشرطة)، حتى يضمّنوا السير الحسن للجلسات التي كانت تعقد في المساجد أو الساحات العمومية أو الأسواق.

كانت جلسات المحاكمات تتم على المذهب الحنفي وفي مسجد السيدة بالعاصمة، بينما كانت جلسات المحاكمات المالكية تعقد في المسجد الكبير^(١)، وبإمكان المتخاصمين في حالة الطعن اللجوء إلى البايات أو الدايات لإسقاط الحكم الصادر عن القاضي الشرعي، لذلك يبث المجلس العلمي للباي ويصدر حكمه. أما إذا رفعت القضية إلى الدايات فتعالج على مستوى مجلس الدايات الذي يصدر حكمه ويكون ملزما ونهائيا.

- المحكمة الشرعية:

اتسمت المحكمة الشرعية في الجزائر بوجود محكمتين هما: المحكمة الشرعية المالكية والمحكمة الشرعية الحنفية، تحملان صفة المحكمتان الابتدائيتان، يرأس كل واحدة قاض مالكي وقاض حنفي^(٢). كانت المحكمتان في مدينة الجزائر متجاورتان تقريبا، فالمحكمة الشرعية المالكية تقع وسط المدينة بالقرب من السوق الكبيرة وإلى الشمال منها تقع المحكمة الحنفية الواقعة بالرحبة القديمة، ويساعد كل قاض في محكمته عدد من العدول، تتمثل مهامهم في تحرير العقود ومحاضر النزاعات والإشهاد فيها وإقامة الفرائض والتحقيق في المسائل القضائية ويبلغ عددهم في كل محكمة اثني عشر عدلا^(٣).

(١) عبيد مصطفى: "القضاء بالجزائر خلال العهد العثماني"، مجلة *عصور التاريخية*، العدد ١١-١٢، خريف-شتاء (فبراير) ١٩٣٤-١٩٣٥، ٢٠١٣-٢٠١٤م، إصدار مختبر البحث التاريخي تاريخ الجزائر، جامعة وهران، الجزائر، ص: ٢١٨-٢١٩.

(٢) شارل وليام، مذكرات ١٨١٦-١٨٢٤، تعريب وتعليق إسماعيل العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٢، ص: ٤٨.

(٣) خوجة حمدان بن عثمان: المرأة، تقديم وتعريب وتحقيق محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة ٢، ١٩٨٢، ص: ١١٠-١١١. أيضا:

(Jean Michel de Venture de Paradis: *Tunis et Alger au XVIIIe siècle*, Paris, Sindbad, 1983. p260)

- المجلس الشريف:

يذهب البعض إلى تسميته بالمجلس العلمي أو مجلس الشرع العزيز، وينحصر وجوده في دار السلطان فقط أي في الجزائر العاصمة، يتشكل من قاضيين حنفي ومالكي، ومفتيين حنفي ومالكي، يساعدهما ضابط عسكري يعقد لقاءاته يوم الخميس من كل أسبوع في المسجد الجامع بالعاصمة.^(١)

لا يختلف كثيرا عن المحاكم الابتدائية حيث ترفع له القضايا مباشرة ودون المرور بالضرورة على مجلس الجماعة، كما أنه بمثابة محكمة استئنافية في حالة طعن المدعي في حكم قاضي الجماعة، فيصبح لاغيا أمامه.^(٢)

- مجلس الداى:

حل محل مجلس الباى، يضم نفس مكونات المجلس العلمي للبايليكات الثلاث، يعتبر أكبر مجلس في الجزائر خلال العهد العثماني، لهذا عدّ بمثابة المحكمة العليا، فهو يضم المفتيين المالكي والحنفي والقاضيين المالكي والحنفي والعدول والشواش وهو تحت رئاسة داى الجزائر شخصيا، وقد يضم أحيانا ضباطا من الجيش في حالة الخلاف بين الداى والجيش الإنكشاري. يعقد جلساته في دار الإمارة بمقر الداى بمدينة الجزائر. ينظر في القضايا المستعصية والتي لم تجد لها حلا في المجالس العلمية بالنواحي الثلاث للجزائر وما يميزه هو أن المواطنين بإمكانهم التقاضي مباشرة في دار الإمارة، وعند وصولهم ينادون بعبارة (شرع الله). تفتتح لهم أبواب قصر الديوان حيث يقابلون الداى شخصيا ويعرضون عليه قضاياهم ويكون حكمه نهائيا غير قابل للطعن أو الاستئناف.^(٣)

كما يمكن للمتقاضين مقابلة الداى طيلة أيام الأسبوع، ما لم يكن هذا الأخير منشغلا بقضايا الدولة، ويجوز تكليف أكثر من وكيل في مسألة واحدة أو حضور الابن بدلا عن

(١) بوحوش عمار: التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية ١٩٦٢، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، الطبعة ١، ١٩٩٧، ص: ٧١.

(٢) حماش خليفة: الأسرة في مدينة الجزائر خلال العهد العثماني، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في التاريخ الحديث، إشراف: قشي فاطمة الزهراء، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، السنة الجامعية ١٤٢٧-٢٠٠٦م، ص: ٦٦٠.

(٣) عبيد مصطفى: المرجع السابق، ص: ٢٢٠-٢٢١.

أبيه المتخاصم. في حين نجد أن النساء كن قليلات الحضور، حيث ينوب عنهن الوكلاء الأولياء أو الأبناء أو الإخوة أو الأصول أو ممن يكلفهن بأنفسهن.^(١)

٣- الأحكام القضائية:

١-٣ الصلح بين المتخاصمين:

إمتازت الخصومات في أوساط المجتمع الجزائري عادة بالصلح إلا في حالات نادرة جدا. فكان الأهالي لا يحبذون اللجوء إلى المحاكم خاصة إذا ما تعلق الأمر بنزاع بسيط، فإذا ما وقع شجار أو مشادة كلامية فإنه سرعان ما يفضي إلى تدخل أحد المارة للفصل بين المتنازعين، لأن طبيعة الجزائريين مسالمة ويمتازون بالسماحة والبساطة^(٢). وحتى وإن رفعت القضية إلى مجلس الجماعة فإنها عادة ما تنتهي بالصلح، وفي حالات نادرة جدا تفرض غرامة مالية على المخالفين.

٢-٣ التغريم والأشغال الشاقة:

يطبق في حق كل من خالف ما اجتمعت عليه القبيلة كالغش في أسعار بعض المواد، حيث يغرم المخالف ماليا أو بالجلد أو حتى الأشغال الشاقة.

٣-٣ قطع اليد اليمنى:

طبق هذا الحكم على السارق أو مزور النقود، وكانت عملية قطع اليد اليمنى تتم بتوجيه وجه السارق إلى الخلف، وكان الحلاق هو الذي يقوم بعملية قطع اليد اليمنى بموس الحلاقة، بعدها يطاف بالسارق في وسط المدينة.

٤-٣ الجلد أو الرمي في البحر أو من الأماكن العالية:

كان هذا الحكم يسرى على المتجاوزين للأداب العامة، فكان المذنب يجلد بين مائتي جلدة إلى ألف ضربة بالعصا أو بالسوط وهذا حسب طبيعة الجرم، كما يعاقب المذنب بضربه على الرجلين (الفلاحة)، حيث ترفع رجلاه عموديا ويكون الضرب على باطن القدمين أو مؤخرتيهما^(٣)، وكانت النساء المذنبات تلاقين نفس العقوبة، أما إذا

(١) خليفة حماش: المرجع السابق، ص ص: ٦٦٥-٦٦٦.

(٢) خوجة حمدان بن عثمان: المرجع السابق، ص ٥٠.

(٣) سبنسر وليام: الجزائر في عهد رياس البحر، تعريب وتقديم عبد القادر زبادة، دار القصة للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٧، ص: ١٣٠.

ارتكبن جريمة الزنا فإنهن يعرضن في المدينة بعدها يتم رميهن في البحر أو من مكان عال.^(١)

٣-٥ الإعدام:

كانت جريمة جنابة القتل والحراية مشددتان فكل من تثبت في حقه تهمة القتل يعدم حتى تحفظ الأرواح. إن حكم الإعدام يتجاوز القاضيين المالكي والحنفي وهو من اختصاص الباي وحده وعلى مستوى البايلك والداي على مستوى دار السلطان (الجزائر العاصمة)، وكان يتم بالرمي حيث يجلس المحكوم عليه على حائط طوله خمسة أقدام وتحت مكان جلوسه توجد قلنسوة حديدية قوية وحادة تكون قد ربطت هناك، ثم يطلق من على الحائط فيقع على القلنسوة الحديدية، كما كانت تتم بطرق ووسائل شتى.^(٢)

٤- تقييم النظام القضائي العثماني في الجزائر:

اقتصرت النظام القضائي في الجزائر على المسائل الدينية والمدنية، فكان بإمكان سكان الحضر والكراغلة تولي المناصب القضائية، فقد تولي وظيفة القضاء والإفتاء في بعض المدن كالبليدة القريبة من دار السلطان مثلا:

- بلقاسم بن أحمد بن هاني.
- سيدي محمد واد.
- الفقيه الحاج إبراهيم المفتي الحنفي.
- الحاج محمد أفندي.
- محمد بن إبراهيم الشيخ سيدي واد.
- محمد المفتي الحنفي.^(٣)

(١) المشهداني محمد حمد مؤيد، م. م رمضان سلوان رشيد: (أوضاع الجزائر خلال الحكم العثماني

١٥١٨-١٨٣٠)، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، المجلد ٥، العدد ١٦، جمادى الآخر

١٤٣٤هـ - ١٦ نيسان ٢٠١٣م، جامعة تكريت، العراق، ص: ٤٣٠.

(٢) أندري جوليان شارل: تاريخ الجزائر المعاصرة الغزو وبيداتيات الإستعمار (١٨٧١-١٨٢٧)، المجلد

الأول، ترجمة: فتحي سعدي وأخرون، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، برج الكيفان،

الجزائر، ٢٠٠٨، ص: ١٥-١٦.

(3) Nacereddine saidouni : l'Algérie rural fin de l'époque ottomane (1791-1830). dar al -gharb al-islami , Beyrouth, 2001, p p 313-314.

كانت إجراءات التقاضي تتم إما باللغة التركية أو بالعربية، وقد كان نظام العدالة سريعا ومختصرا وحياديا، ولم تكن المحاكمات لتستمر أكثر من بضع ساعات إلا نادرا، ولم تكن الأحكام القضائية تسجل بالاسم وإنما بالختم أو بالطابع المميز الذي يضعه كل قاض رئيس على أية شهادة مسجلة.^(١)

لم يكن القضاة يتقاضون مرتبات من خزينة الدولة العامة، وإنما كانوا يحصلون عليها من تحصيل الرسوم والضرائب التي كانت تجبى عن كل عقد يسجلونه أو يصادقون عليه.^(٢)

وقد لعبت مؤسسة الأوقاف دورا معتبرا في تكامل المذهبيين، وكرست صور التضامن الاجتماعي، حيث أنها وظفت في خدمة الدين الإسلامي والتعليم كذلك، وهي عنوان لتعايش المذهبيين من خلال توطيد التقارب الأسري بين أفراد المجتمع، والأخذ بأيدي الفقراء، وقد لعبت مؤسسة سبل الخيرات الحنفية عام (١٥٨٤-١٩٩٩م) دورا في تجسيد مظاهر التكامل، حيث كانت تمتلك في الجزائر العاصمة ما يناهز أربعة عشر مسجدا، وكان يشرف عليها جهاز إداري يتكون من المفتي والقاضي الحنفي وهما من بين مكوناته.^(٣)

كانت الجلسات القضائية تعقد في قاعة بسيطة مفروشة بالزرابي، تميز القاضي عن الحاضرين عمامته الكبيرة ويشاركه في لبس العمامة معاونوه من الكتاب والمحرفين، يجلس القاضي فوق مقعد عال عند مائدة بيضاوية الشكل، وأمامه نسخة من القرآن مذهبة الجلد وعن يمينه وشماله كُتَّابه الذين يقومون بتسجيل محاضر الجلسات، فهم يتولون إعداد الوثائق الخاصة بعقود البيع وغيرها من الملفات الرسمية، وبعد الاستماع

(١) سبنسر وليام: المرجع السابق، ص: ١٢٩.

(٢) المشهداني محمد حمد مؤيد، م. م رمضان سلوان رشيد، المرجع السابق، ص: ٤٢٩.

(٣) غطاس عائشة: الدولة الجزائرية ومؤسساتها، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في

الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر ١٩٥٤، الجزائر، ٢٠٠٧، ص: ٢٥٨-٢٥٩.

للمتخاصمين والشهود يصدر حكمه في القضية بكل رزاة ووقار، ثم يقوم الخصوم بالانحناء لتقبيل يده قبل الحكم وبعده ويكون الحكم نافذا في حينه وفي المكان نفسه.^(١)

٥- مظاهر التعايش بين المذاهب:

إن من أمثلة التعايش بين المذاهب النزاع الذي حدث بين امرأة مالكية وجاريها حول استعمال مفرغة مشتركة حيث رفضا السماح لها باستعمال هذه المفرغة، رغم أن من كان قبلها بدارها ينتفع بها كانتفاعهما ومن قبلهما- كما جاء في عريضة الدعوى- فأختصم الطرفان إلى المحكمة الحنفية التي فصلت في النزاع، بأن أقرت الصلح بين الطرفين على أن يسمح للمرأة باستعمال المفرغة دون أن يتعرضا لها ولا لمن بعدها.^(٢)

ولأن المذهب الحنفي فيه من المرونة الكثير، لذا فإن البعض من الأهالي ذوي المذهب المالكي يتقاضون لدى المحكمة الحنفية، وذلك للتحايل على الأحكام الشرعية والتخلص من قيود مذهبهم في بعض القضايا، لاسيما المتعلقة بالوقف الأهلي، حيث أن المذهب الحنفي فيه صيغ كثيرة وعديدة لوقف العقارات خلافا للمذهب المالكي. والأمر كذلك ينسحب على الشفعة حيث يثبتها الحنفية للجار، بينما يقف المالكية فيها عند حدود الاشتراك في العقار بل مقاسمته، ونفس الشيء يحدث مع الأتراك حيث يوجد منهم من يتجه إلى المحكمة المالكية كما حدث في عهد علي باشا (١١٦٨هـ-١٧٥٤م/١١٧٩هـ-١٧٩١م) الذي أنجز عقد مقايضة مع أحد أفراد الرعية في المحكمة المالكية.^(٣)

ومع أن المحكمتين المالكية والحنفية منفصلتان إحداهما عن الأخرى وكل منهما على مذهب فقهي مستقل، إلا أن رفع النزاعات إليهما من جانب أفراد المجتمع لم يكن يتحكم فيه التوجه المذهبي كما أسلفنا القول. كما فعلت عائشة بنت الفقيه الحاج محمد النيار مفتي الحنفية في نزاعها عام (١١٤٦هـ-١٧٣٤م) مع زوجة والدها حسناء بنت مصطفى والوصي علي أخيها للأب محمد بن الحاج مصطفى، وكان النزاع على هبة

(١) قبال مراد: الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالبلدة خلال العهد العثماني ١٥٣٥ - ١٨٣٠م، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث، إشراف عمر بن خروف، المدرسة العليا للأدب والعلوم الإنسانية بوزريعة، الجزائر، السنة الجامعية ٢٠٠٤-٢٠٠٥، ص: ٣٥.

(٢) بوغدادة الأمير: المرجع السابق، ص: ٩٧.

(٣) نفسه: ص ٩٥.

ادّعت عائشة أن والدها خصّها بها. وفعل ذلك أيضا ورثة الحاج محمد خوجة بن مصطفى وهم زوجته نفيسة بنت علي خوجة وأولاده الحاج محمد والحاج مصطفى وأحمد وحسين ومحمد وخديجة في نزاعهم فيما بينهم في عام (١١٦٣هـ-١٧٥٠م) حول قسمة جنة مخلفة عن والدهم المذكور.^(١)

وكان يذكر في محاضر النزاعات بدايةً المفتي الحنفي وبعده المفتي المالكي، ثم القاضي الحنفي وبعده القاضي المالكي، ويأتي ذكرهم جميعا وبأسمائهم في صلب المحضر وكمثال على ذلك محضر يعود إلى أواخر صفر (١٠٨٧هـ-١٦٧٦م) ويتعلق بنزاع وقع بين الحاج عبد الرحمان بن زروق وبين زوجته، حول وقف عقده الزوج وحرّم منه زوجته، فإن العلماء الذين شكلوا المجلس كانوا هم: الشيخان حسين بن مصطفى مفتي الحنفية ومحمد بن سعيد مفتي المالكية وخليل أفندي بن أحمد قاضي الحنفية ومحمد الأحسن بن محمد بن عبد الله القفصي قاضي المالكية.^(٢)

الخاتمة:

ومجمل القول فإن الأسر الجزائرية في العهد العثماني تمتعت بالتححرر المذهبي من مالكية وحنفية، وقد أكدت ذلك عقود كل الهيئات القضائية بمختلف أصنافها، ووضحت إزدواجية التعامل مع كلا المذهبين دون تعصب لأحدهما حفاظا على روح التضامن والتسامح بين مكونات المجتمع الجزائري آنذاك، وهذا ما أثبتته بعض الأورويين الذين زاروا الجزائر العاصمة واستقروا بها مدة من الزمن، ومن بين هؤلاء القنصل الفرنسي "فونتير دوبارادي"، حيث ذكر بأن كل فرد كان له مطلق الحرية في اختيار القاضي الذي يريد أن يرفع مسأله عنده، سواء كان قاضيا حنفيا أو مالكيا، بل أثبت كذلك بأن القاضي المالكي لا يرفض شهادة الحنفي، وأنّ كلا من المنتسبين للمذهبين يكملون بعضهم بعضا.

إنه من فضل الله على هذا العالم الجليل أبو حنيفة النعمان أن مكّن لمذهبه في مختلف الأصقاع وفي مختلف الأزمنة بسبب علمه ومرونته وإخلاصه لله تعالى، فكان له

(١) حمّاش خليفة: المرجع السابق، ص: ٦٥٧.

(٢) نفسه: ص ٦٥٩.

مريدون من مشارق الأرض ومغاربها ينهلون مما أفاء الله عليه من علم وتقوى وصلاح،
ناشرين بذلك مذهبه.

البعد الأخلاقي في فقه الإمام أبي حنيفة النعمان

(٨٠-١٥٠ هـ / ٦٩٩-٧٦٧ م)

د. جمال نصار*

مقدمة:

لقد اهتم الإسلام اهتماماً بالغاً بالجانب الأخلاق، فنجد أن رسالة الإسلام تقوم على أساس الأخلاق، والهدف من بعثة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم أن يتمم مكارم الأخلاق، وينشر مبادئ الحق والعدل والخير بين الناس؛ حتى ينالوا السعادة في الدنيا والآخرة، ويلخص الرسول الهدف من رسالته فيقول في إيجاز بليغ: (بعثت لأتمم حُسن الأخلاق)^(١). وتتميم الأخلاق يعني ناحيتين: الحُصّ عليها، ثم الارتفاع بها، وربطها بالمثل الأعلى؛ حتى تكون خالصة لله لا تشوبها شائبة من رياء أو مباحاة أو سمعة. كما أثنى القرآن الكريم على الرسول صلى الله عليه وسلم في أبلغ وأرفع وصف من قوله: (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ)^(٢).

وإذا عدنا إلى ما قبل الإسلام؛ سنجد أن الأخلاق كانت في نظر الفلاسفة اليونان وغيرهم، آراء نظرية، بمعنى، أنها كانت في حيز الحوارات، والنقد، بين الخطأ والصواب، ومعرفة الخير، من الشر.

وفي الجزيرة العربية لم تكن الأخلاق هي الحاكمة، وإنما كان لكل قبيلة شيخها الذي هو بمثابة الحاكم، والأب والقائد الحاني على أفراد قبيلته، يسوسها ويرعاها، ويدافع عنها، ويجلب لها ما ينفعها، ويجنبها ما يضرها.

وكان في العرب عادات سيئة كشرب الخمر وواد البنات، ولعب الميسر، ولكن كان إلى جانب هذه العادات الرديئة، عادات كريمة، كالصدق والشجاعة وحماية الجار،

* أستاذ الفكر الأخلاقي في جامعة صقاريا - تركيا

(١) موطأ الإمام مالك، حديث رقم: ١٦٤١

(٢) القلم: ٤

وإكرام الضيف والكرم والشرف والدفاع عن العرض وإغاثة الملهوف، فلما جاء الإسلام، أبطل العادات الذميمة، وعزز العادات الكريمة.

والأخلاق في الإسلام، علم ومعرفة وتطبيق وثواب وعقاب في الدنيا وفي الآخرة يوم القيامة قال تعالى: (إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ)^(١)، وقال صلى الله عليه وسلم (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده)^(٢)، والسبب في اهتمام الإسلام بالأخلاق هذا الاهتمام كله، هو أن الأخلاق الإسلامية، محور الحياة وعمودها الفقري، وهي أمر لا بد منه لدوام الحياة الاجتماعية وتقدمها من الناحية المادية والمعنوية.

وقد برز الجانب الأخلاقي في فقه الإمام أبي حنيفة، وكان ذلك واضحاً في معالجته لمعظم القضايا الفقهية، وفي هذه الورقة البحثية أحاول جاهداً إلقاء الضوء على اهتمام الإمام أبي حنيفة بهذا الجانب، من خلال أربع مباحث هي:

المبحث الأول: مكانة الأخلاق في الإسلام

المبحث الثاني: مراعاة الجانب الأخلاقي عند الفقهاء

المبحث الثالث: اهتمام الإمام أبي حنيفة بالجانب الأخلاقي

المبحث الرابع: نماذج فقهية في الجانب الأخلاقي عند أبي حنيفة

المبحث الأول: مكانة الأخلاق في الإسلام

لقد جاء دين الإسلام منهج هداية للبشرية؛ لتصحيح عقائدها، وتهذيب نفوسها، وتقويم أخلاقها، وإصلاح مجتمعاتها، وتنظيم علاقاتها، ونشر الخير والفضيلة بين أفرادها، ومحاربة الشر والرذيلة، وإقصائها عن بيئاتها، وسد منافذ الفساد أن يتسلل إلى صفوفها؛ لذا فقد كانت مكارم الأخلاق، ومحاسن الآداب، ومعالي القيم، وفضائل الشيم، وكريم الصفات والسجايا؛ من أسمى ما دعا إليه الإسلام، وقد تميز بنظام أخلاقي فريد، لم ولن يصل إليه نظام بشري.

(١) الانفطار: ١٣-١٤

(٢) صحيح مسلم، حديث رقم ٨٧

وقد سبق الإسلام بذلك نظم البشر كلها؛ ذلك لأن الروح الأخلاقية في هذا الدين منبثقة من جوهر العقيدة الصافية؛ لرفع الإنسان الذي كرمه الله، وكلفه بحمل الرسالة، وتحقيق العبادة من درك الشر والانحراف، وبؤر الرذائل والفساد إلى قمم الخير والصالح، وأوج الاستقامة والفلاح؛ ليسود المجتمع السلام والمحبة والوئام، رائده نشر الخير والمعروف، ودرء الشر والمنكر والفساد.

والأخلاق في كل أمة عنوان مجدها، ورمز سعادتها، وتاج كرامتها، وشعار عزها وسيادتها، وسر نصرها وقوتها، فصالح الأفراد والأمم؛ مرده إلى الإيمان والأخلاق، وضعف الخلق؛ أمانة على ضعف الإيمان، وإذا أصيبت الأمة في أخلاقها فقل: عليها السلام، فقد آذنت بتصعد أركانها، وزعزعة أمورها، وخراب شؤونها، وفساد أبنائها، وإذا حصل ذلك فبطن الأرض خير من ظهرها.

لقد بلغ من عظم مكانة الأخلاق في الإسلام أن حصر رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم مهمة بعثته، وغاية دعوته، بكلمة عظيمة جامعة، فقال: (إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق)^(١).

وقد حدد القرآن الكريم أن من أهم مقاصد بعثة النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - للناس تزكية النفوس بالأخلاق الحميدة: قال تعالى: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ)^(٢)، فيمتن الله على المؤمنين بأنه أرسل رسوله لتعليمهم القرآن وتزكيتهم، والتزكية بمعنى تطهير القلب من الشرك والأخلاق الرديئة كالغل والحسد وتطهير الأقوال والأفعال من الأخلاق والعادات السيئة. فأحد أهم أسباب البعثة هو الرقي والسمو بأخلاق الفرد والمجتمع.

(١) قال الألباني في "السلسلة الصحيحة" ١ / ٧٥: رواه البخاري في "الأدب المفرد" رقم (٢٧)، وابن

سعد في

"الطبقات" (١ / ١٩٢)، والحاكم في "المستدرک" (٢ / ٦١٣)، وأحمد في مسنده " (٢ / ٣١٨)،

وابن عساكر في "تاريخ دمشق" (٦ / ٢٦٧)

(٢) الجمعة: ٢

وحسبنا في ذلك ثناء ربه عليه في قوله سبحانه: (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ)^(١)، فكان عليه الصلاة والسلام أحسن الناس خلقاً، وقد وصفت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها خُلُقَهُ بوصف جامع، فقالت: (كان خُلُقَهُ القرآن)^(٢).

وكما كانت سيرته العملية، وسنته الفعلية نبراساً في الأخلاق، فقد زحرت سنته القولية بالإشادة بمكارم الأخلاق، ومكانة أهلها، وعظيم ثوابها، وهي ماثورة في الصحاح والسنن وغيرها، منها:

قوله صلى الله عليه وسلم: (البر حُسن الخلق)^(٣)، (وإن من خياركم أحسنكم أخلاقاً)^(٤)، (وما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من حسن الخلق)^(٥).

وكان صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم يتمثلون الأخلاق الحميدة منذ الأيام الأولى لدخولهم تحت راية الإسلام، فلم تغب عن عقولهم سمات الإسلام الخلقية التي أودعها الله تعالى عقائد هذا الدين وشرائعه ومعاملاته، بل إنهم كانوا يدركون نعمة الله عليهم فيما تضمنه هذا الدين من مكارم الأخلاق^(٦)، وأبرز مثال على ذلك، حديث جعفر بن أبي طالب - رضي الله عنه - حين قام يشرح للنجاشي ملك الحبشة خصائص هذا الدين، الذي من أجله حاربهم مشركو مكة حتى اضطروهم إلى ترك ديارهم وأوطانهم، قال: "كنا قوماً أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك، حتى بعث الله إلينا رسولاً منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن

(١) القلم: ٤

(٢) رواه مسلم في صحيحه، باب جامع صلاة الليل، وَمَنْ نَامَ عَنْهُ أَوْ مَرَضَ، حديث رقم ١٢٨٢

(٣) مسند أحمد بن حنبل، حديث رقم ١٧٣٧٣

(٤) صحيح البخاري، حديث رقم ٣٣٩٨

(٥) رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح

(٦) نصار، د. جمال، مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع،

المنصورة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٢٧

الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات...^(١) إلى آخر حديثه الذي وضح فيه شعائر الإسلام.

وقد كان اهتمام سلف الأمة بالأخلاق الإسلامية السمة البارزة لهم، فأولوها اهتمامهم قولاً وعملاً وسلوكاً.

يقول الحسن رحمه الله: "حسن الخلق بش الوجه، وبذل الندى، وكف الأذى"^(٢).

ويقول عبد الله بن المبارك رحمه الله: "حسن الخلق في ثلاث خصال: اجتناب المحارم، وطلب الحلال، والتوسعة على العيال"^(٣).

حتى قال بعضهم: لأن يصحبني عاصٍ حسن الخلق، أحب إلي من عابد سيء الخلق.

وقالوا في علامة ذي الخلق الحسن: أن يكون كثير الحياء، قليل الأذى، كثير الصلاح، صدوق اللسان، قليل الكلام، كثير العمل، قليل الزلل، قليل الفضول، براءً، ووصولاً، وقوراً، صبوراً، شكوراً، رضيعاً، حليماً، وفيّاً، عفيفاً، مؤثراً، لا لعاناً، ولا طعاناً، لا مناناً، ولا مغتاباً، لا كذاباً، ولا غاشياً، ولا خائناً، ولا عجولاً، ولا حقوداً، ولا حسوداً، ولا بخيلاً، ولا متكبراً، هاشماً، باشاً، يحب في الله، ويبغض في الله، حكيماً في الأمور، قوياً في الحق^(٤).

والأخلاق تسري في كيان الإسلام كله، وفي تعاليمه كلها، في العقائد، والعبادات، والمعاملات، وتدخل في السياسة والاقتصاد، وفي جميع مناحي الحياة.

الإيمان وارتباطه بالأخلاق:

العقائد الإسلامية أساسها التوحيد، وضده الشرك، وهنا نجد الإسلام يضيف على التوحيد صفة خلقية، فيعتبره من باب العدل، وهو فضيلة خلقية، كما يعتبر الشرك من

(١) ابن هشام، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ص ٣٥٨-٣٥٩

(٢) ابن مفلح، الآداب الشرعية، ٢/٢١٦

(٣) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص ١٦٠

(٤) أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/٧٠

باب الظلم، وهو رذيلة خلقية، يقول تعالى: (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)^(١)، وذلك لأنه وضع للعبادة في غير موضعها، وتوجه بها إلى من لا يستحقها.

واعتبر القرآن الكفر بكل أنواعه ظلماً كما قال تعالى: (وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ)^(٢)

والإيمان الإسلامي حين يتكامل ويؤتى أكله، يتجسد في فضائل أخلاقية، فاضت بها آيات القرآن الكريم، وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم^(٣).

وقد سمي الله الإيمان براءً، فقال تعالى: (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ)^(٤)، والبر اسم جامع لأنواع الخير من الأخلاق والأقوال والأفعال، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: (البر حسن الخلق)^(٥).

العبادات والأخلاق:

لقد ارتبطت الأخلاق بكل أنواع العبادات التي شرعها الله عز وجل على عباده، فلا تجد الله يأمر بعبادة إلا وبينه إلى مقصدها الأخلاقي أو أثرها على النفس والمجتمع، وأمثلة هذا كثيرة، منها:

الصلاة: (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)^(٦)، فالإبعاد عن الرذائل والتطهير من سوء العمل، هو حقيقة الصلاة^(٧).

الزكاة: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا)^(٨)، فمع أن حقيقة الزكاة إحسان للناس ومواساتهم فهي كذلك تهذب النفس وتزكيها من الأخلاق السيئة.

(١) لقمان: ١٣

(٢) البقرة: ١٥٣

(٣) نصار، مرجع سابق، ص ٣٠

(٤) البقرة: ١٧٧

(٥) رواه مسلم، حديث رقم ٢٥٥٣

(٦) العنكبوت: ٤٥

(٧) الغزالي، الشيخ محمد، خلق المسلم، ص ٥

(٨) التوبة: ١٠٣

الصيام: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)^(١) (البقرة: ١٨٣) فالمقصد هو تقوى الله بفعل أوامره واجتناب نواهيه، ولذلك يقول صلى الله عليه وسلم: (من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه)^(٢)، فمن لم يؤثر صيامه في نفسه وأخلاقه مع الناس لم يحقق هدف الصوم.

والحج: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ)^(٣)، فهو تدريب للمسلم على التطهر والتجرد والترفع عن زخارف الحياة وترفها، وخضامها وصراعها؛ ولذا يفرض في الإسلام الإحرام ليدخل المسلم حياة قوامها البساطة والتواضع والسلام والجدية والزهد في مظاهر الحياة الدنيا.

وحين تفقد هذه العبادات الإسلامية هذه المعاني ولا تحقق هذه الأهداف، تفقد بذلك معناها وجوهر مهمتها، وتصبح جثة بلا روح.

ولم تكن المعاملات الإسلامية بشتى أنواعها بعيدة عن الجانب الأخلاقي، فالإسلام ليس عقيدة قلبية فحسب، ولكنه نظام يتضمن جميع قوانين المجتمع إنه عقيدة وعبادة وأخلاق، كما أنه تشريع ونظام للمجتمع، ومبادئ عن الاتجاه العام للدولة بحيث تكون في إطار الوحي"^(٤).

المبحث الثاني: مراعاة الجانب الأخلاقي عند الفقهاء:

كتب الفقه تحوي بين جنباتها العديد من البواعث الأخلاقية، وما قامت الشريعة إلا من أجل هذا الباعث، حيث إن صناعة الفقه، كما قال ابن رشد، "تقتضي بالذات الفضيلة العملية"^(٥)، فنجد على سبيل المثال، القاعدة الشرعية التي جرى الاعتداد بها عند الفقهاء التي لها مغزى أخلاقي، أنه "لا ضرر ولا ضرار"، وهذه قاعدة مشهورة في الشريعة

(١) البقرة: ١٨٣

(٢) رواه البخاري، حديث رقم ١٨٠٤

(٣) البقرة: ١٩٧

(٤) محمود، د. عبدالحليم، الإسلام والعقل، ص ١٣٨

(٥) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار

المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٣٠

الإسلامية، يقصد بها مراعاة الأخلاق في التعامل مع الآخرين؛ حتى لا يؤدي إلى الإضرار بهم.

ومن مظاهر اهتمام الفقهاء بالأخلاق، اتفاق جمهورهم على تحريم الحيل التي يتبعها بعض الناس للتهرب من أداء بعض الفرائض الشرعية؛ وذلك لما يترتب على العمل بها من فساد وإفساد.

كذلك من القضايا المهمة في الشريعة الإسلامية التي تناولها الفقهاء "المصالح المرسلة"؛ حيث استطاع الفقهاء من خلالها مواكبة الأحداث والمتغيرات، مع الاستنباط والقياس على الأصول الشرعية الثابتة.

أولاً: قاعدة لا ضرر ولا ضرار:

تشمّل هذه القاعدة على حكّمين:

الأول: لا يجوز الإضرار ابتداءً؛ أي لا يجوز للإنسان أن يضر شخصاً آخر في نفسه أو ماله، لأن الضرر ظلم، والظلم محرم في جميع الشرائع.

والضرر الممنوع هو الضرر الفاحش مطلقاً؛ أي حتى لو نشأ من قيام الإنسان بالأفعال المباحة، كمن يحفر في داره بئراً أو بالوعة ملاصقة لجدار جاره، أو يبني جداراً يمنع النور عن جاره، وكذلك يمنع الضرر الناشئ من فعل غير مشروع كمن يحفر حفرة في الطريق العام.

أما الضرر غير الفاحش، إذا نشأ من مشروع فليس بممنوع، كما لو بنى شخص جداراً في داره سد نافذة من نوافذ غرفة جاره.

والثاني: لا يجوز مقابلة الضرر بالضرر، وهذا معنى "ولا ضرار"؛ إذ على المتضرر أن يراجع القضاء لتعويض ضرره، وعلى هذا فمن أتلف مال غيره لا يجوز للغير أن يتلف مال المتلف، بل عليه مراجعة المحكمة لتعويضه عن الضرر. ويلاحظ أن مقابلة الضرر بالضرر قد تكون مباحة أو واجبة، كما في العقوبات التي يوقعها أولي الأمر بالمجرمين،

فإن العقاب ضرر لا شك فيه يقابل ضرر إجرامهم، ولكن الشريعة أباحت له لجزر المجرمين، وتأديبهم من الاعتداء على الناس^(١).

وبيني الفقهاء على هذه القاعدة كثيرًا من أبواب الفقه، منها: الرد بالعيب، وجميع أنواع الخيارات من اختلاف الوصف المشروط والتعزير وإفلاس المشتري والحجر بأنواعه، والشفعة؛ لأنها شرعت لدفع ضرر القسمة، والقصاص والحدود والكفارات، وضمان المتلف والقسمة، ونصب الأئمة والقضاة، ودفع الصائل وقتال المشركين والبغاة، وفسخ النكاح بالعيوب أو الإفساد أو غير ذلك^(٢).

وعلى ذلك نجد أن القصد الأصلي للشريعة الإسلامية تحقيق مصالح العباد، وحفظ هذه المصالح، ودفع الضرر عنهم، إلا أن هذه المصالح ليست هي ما يراه الإنسان مصلحة له ونفعًا حسب هواه؛ وإنما المصلحة، وإنما المصلحة ما كانت مصلحة في ميزان الشرع.

ولا يخفى على أحد أن مقصود هذه القاعدة باعث أخلاقي، فحواه عدم الفساد في الأرض والإضرار بالآخرين^(٣).

ثانيًا: الحيل في الدين:

قسّم الفقهاء الحيل إلى: حيل محرّمة، وحيل جائزة، والحيلة هي: نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوطة الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفتنة^(٤).

وذكر ابن تيمية أن أول ظهور للحيل كان في أواخر عصر التابعين وأوائل عصر من بعدهم وفي ذلك يقول: "الأدلة على لزوم طريقة الصحابة والتابعين لهم ومجانبة ما

(١) زيدان، د. عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الحادية

عشر، ١٩٨٩، ص ٨٢

(٢) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٤٨

(٣) نصار، مرجع سابق، ص ٨٠

(٤) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الحديث، القاهرة، ١٩٨٧، ٢١١/٣

أحدث بعدهم مما يخالف طريقهم من الكتاب والسنة والآثار كثيرة جداً، وإذا كان كذلك، فهذه الحيل من الأمور المحدثه ومن البدع الطارئة أما الإفتاء بها وتعليمها للناس وإنفاذها في الحكم واعتقاد جوازها فأول ما حدث في الإسلام في أواخر عصر صغار التابعين بعد المائة الأولى بسنين كثيرة وليس فيها والحمد حيلة واحدة تؤثر عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل المستفيض عن الصحابة أنهم كانوا إذا سُئلوا عن فعل شيء من ذلك أعظموه وزجروا عنه"^(١)

١ - الحيل المحرمة:

غلب استعمال الحيل في عرف الفقهاء على النوع المذموم^(٢)، وقد تحدث القرآن الكريم والسنة النبوية عن حيل بعض المنافقين والمخادعين، ففي القرآن الكريم يقول تعالى واصفاً المنافقين: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالِيَوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ، يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ)^(٣).

يقول الشاطبي: "وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام إحرازاً لدمائهم وأموالهم، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي، وبهذا المعنى كانوا في الدرك الأسفل من النار"^(٤).

ومن الأحاديث التي تناولت الحيل المذمومة قوله - صلى الله عليه وسلم - : (لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع؛ خشية الصدقة)^(٥)، وهذا نص في تحريم الحيلة المفضية إلى إسقاط الزكاة أو تنقيصها بسبب الجمع والتفريق، فإذا باع بعض النصاب

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق: قدم له حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، ١٦٤/٣

(٢) ابن القيم، مرجع سابق، ص ٢١٢/٣

(٣) البقرة: ٨-١٠

(٤) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ٣٨٠/٢

(٥) فتح الباري، ٣/٣٦٨، ومسند أحمد، ١٥/٢

قبل تمام الحول تحيلاً على إسقاط الزكاة، فقد فرق بين المجتمع، فلا تسقط الزكاة عنه بالفرار منها^(١).

ومما يدل على بطلان الحيل وتحريمها أن الله تعالى أوجب الواجبات وحرم المحرمات لما تتضمن من مصالح عباده في معاشهم ومعادهم، فالشريعة لقلوبهم بمنزلة الغذاء الذي لا بد لهم منه، والدواء الذي لا يندفع الداء إلا به، فإذا احتال العبد على تحليل ما حرم الله، وإسقاط ما فرض الله، وتعطيل ما شرع الله، كان ساعياً في دين الله بالفساد^(٢).

نماذج من الحيل المحرمة:

- من الحيل الباطلة الحيلة على التخلص من الحنث بالخلع، ثم يفعل المحلوف عليه في حال البيئونة، ثم يعود إلى النكاح، وهذه الحيلة باطلة شرعاً؛ لأن هذا الخلع لم يشرعه الله ولا رسوله، وهو تعالى لم يمكّن الزوج من نسخ النكاح متى شاء فإنه لازم؛ وإنما مكّنه من الطلاق، ولم يجعل له فسخه إلا عند التشاجر والتباغض إذا خافاً أن لا يقيما حدود الله فشرع لهم التخلص بالافتداء^(٣).
- ومن الحيل الباطلة المحرمة أن يكون له على رجل مال، وقد أفلس غريمه، وأيس من أخذه منه، وأراد أن يحبسه من الزكاة، فالحيلة أن يعطيه من الزكاة بقدر ما عليه، فيصير مالك للوفاء، فيطالبه حينئذ بالوفاء، فإذا أوفاه برئ وسقطت الزكاة عن الدافع. وهذه حيلة باطلة؛ سواء شرط عليه الوفاء، أو منعه من التصرف فيما دفعه إليه، أو ملكه إياه بنية أن يستوفيه من دينه، فكل هذا لا يسقط عليه الزكاة، ولا يعد مخرجاً لها، لا شرعاً ولا عرفاً، كما لو أسقط دينه وحسبه من الزكاة^(٤).

٢- الحيل الشرعية المباحة:

(١) إعلام الموقعين، مرجع سابق، ١٥٠/٣-١٥١

(٢) إعلام الموقعين، ١٥٨/٣

(٣) إعلام الموقعين، ٢٤٥/٣

(٤) السابق، ٢٦٩/٣

الحيل المشروعة هي الحيل التي تفضي إلى أمر مشروع، وقد وضعت الوسيلة فيها للغرض المقصود منها ظاهراً، وهي تشمل الأسباب الشرعية التي وضعها الشارع، وجعلها سبيلاً 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 بما هو حلال خالص الحل^(١).

نماذج من الحيل الشرعية:

هناك أمثلة عديدة للحيل الشرعية المباحة، ذكر منها ابن القيم حوالي مائة وستة عشر مسألة^(٢) تدل جميعها على سعة الشريعة الإسلامية، وأنها دائماً تبغي عدم الإضرار بالغير، ومصالح الناس، ومن تلك الأمثلة:

- إذا خاصمت امرأة رجلاً، وقالت: قُل كل جارية اشتريتها فهي حرة، وكل امرأة أتزوجها فهي طالق. فالحيلة في خلاصه أن يقول ذلك، ويعني بالجارية السفينة لقوله تعالى: (إِنَّا لَمَّا طَعَا الْمَاءَ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ)^(٣)، ويمسك بيده حصاة أو خرقة، ويقول فهي طالق فيرد الكناية إليها، فإن تفقّهت عليه الزوجة وقالت: قُل كل رقيقة أو أمة، فليقل ذلك وليعني فهي حرة الخصال غير فاجرة، فإنه لو قال ذلك لم تعتق كما لو قال له: غلامك فاجر زان، فقال ما أعرفه إلا حرّاً عفيفاً، ولم يرد العتق لم يعتق^(٤).
- إذا كان لأحد الورثة دين على الموروث وأحب أن يوفيه إياه ولا بينة له به، فإن أقر له به أبطلنا إقراره، وإن أعطاه عوضه كان تبرعاً في الظاهر، فلباقى الورثة رده. فالحيلة في خلاصه من دينه أن يقبض الوارث ما له عليه في السر ثم يبيعه سلعة، أو داراً، أو عبداً بذلك الثمن فيسترد منه المال، ويدفع إليه تلك السلعة التي هي بقدر دينه، فإن قيل: وأي حاجة له إلى ذلك إذا أمكنه أن يعطيه ما له عليه في السر، قيل: بل في ذلك

(١) أبو زهرة، الشيخ محمد، أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة،

١٩٩١، ص ٣٦٧

(٢) إعلام الموقعين، مصدر سابق، ٢٩٤/٣، وما بعدها، ٤٠-١/٤

(٣) الحاققة: ١١

(٤) إعلام الموقعين، ٣٠٠/٣

خلاص الوارث من دعوى بقية الورثة واتهامهم له وشكواهم إياه أنه استولى على مال موروثنا أو صار إليه بغير الحق، فإذا لم يخرج المال الذي عاينوه عند الموروث عن التركة سلم من تطرق التهمة والأذى والشكوى^(١).

ثالثاً: المصلحة المرسلة:

استطاع كثير من أئمة الفقه الإسلامي، وعلى رأسهم الإمام مالك (٥١٧٩هـ) - رضي الله عنه - أن يحلوا كثيراً من المشاكل الأخلاقية باستخدامهم لأحد المصادر الشرعية المستخدمة في أصول الفقه، وهو أصل المصلحة المرسلة.

والمصلحة المرسلة: هي "المصلحة التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها، وسميت مطلقة لأنها لم تقيد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء"^(٢).

وهذه المصلحة اعتبرها الشارع، وشهدت لها نصوصه، وأخذت من مجموع أدلته؛ فهي مصلحة لا تعدم الأصول الشرعية، ولا فرق بينها وبين القياس، إلا أن القياس شهد فيه النص لعين المصلحة، والمصلحة المرسلة شهدت النصوص الكثيرة لجنسها، والأصول الكثيرة إذا اجتمعت على معنى واحد ولإدات فيها القطع، فإن هذا المعنى لا يقل قوة عن المعنى الذي شهد نص واحد لعينه، إذا أريد إرجاع مصلحة جزئية إلى هذا المعنى^(٣).

ومن الأمثلة التي توضح الباعث الأخلاقي في المصلحة المرسلة:

- هل يجوز في حال الحرب أن نضرب في اتجاه جنودنا الذين أسرهم العدو، واستتر خلفهم ليضربنا ويحتل أرضنا؟ أو أن الواجب - على عكس ذلك - أن نمسك عن

(١) السابق، ٣/٣٠٩-٣١٠

(٢) خلاف، الشيخ عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص ٨٤

(٣) حسان، د. حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المنتبي، القاهرة، ١٩٨١،

الضرب رعاية للشرع الصريح الذي يمنعنا أن نستبيح دم بريء؟ والله يقول: (ولا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)^(١).

يجيب الإمام مالك عن هذا السؤال مرجحاً الأخذ بأخف الضررين، ويعلل لذلك بأننا لو بقينا دون عمل؛ احتراماً لهذا العدد القليل من جنودنا، الذين جعلهم سوء الحظ درعاً للعدو، فإن بقية الجيش - وهي الكثرة الكاثرة منه - قد تتعرض للهلاك، ثم لن ينجو - أيضاً - أسرانا من نفس المصير بعد ذلك. ولا ريب إذن في أن الشرع الإسلامي يقدم دائماً إنقاذ الجماعة، ومصالحتها المشتركة والدائمة، على حياة الأفراد ومصالحهم العاجلة. ويختم حديثه بقوله: "إننا مع احتياطنا للحفاظ على رجالنا، لا ينبغي أن نوقف الحرب، بل يجب أن نواصلها، ولو أصيبوا من جرائها"^(٢).

- أنه لو طبق الحرام الأرض، أو ناحية من الأرض يعسر الانتقال منها وانسدت طرق المكاسب الطيبة، ومست الحاجة إلى الزيادة على سد الرمق، فإن ذلك سائغ أن يزيد على قدر الضرورة، ويرتقي إلى قدر الحاجة في القوت والملبس والمسكن؛ إذ لو اقتصر على سد الرمق لتعطلت المكاسب والأشغال، ولم يزل الناس في مقاسات ذلك إلى أن يهلكوا، وفي ذلك خراب الدين، لكنه لا ينتهي إلى الترفه والتنعم، كما لو يقتصر على مقدار الضرورة.

وهذا ملائم لتصرفات الشرع، وإن لم ينص على عينه، فإنه قد أجاز أكل الميتة للمضطر، والدم ولحم الخنزير، وغير ذلك من الخبائث المحرمات^(٣).

والمصلحة المرسله أصل عظيم ومصدر خصب للفقهاء الإسلامي، وعلى أساسه يمكن لولي الأمر (الحكومة) أن توجد النظم الضرورية للدولة التي تحقق الخير والمصلحة للناس، وإن لم يرد بهذه النظم نص صريح في الشريعة ما دامت لا تخالف ما

(١) الأنعام: ١٥١

(٢) دراز، د. عبدالله محمد، دستور الأخلاق في القرآن، ص ٤٩ من الهامش، وراجع الحنفناوي،

د. محمد إبراهيم، نظرات في أدلة التشريع المختلف عليها، دار البشير، المنصورة، ١٩٨٦، ص ٣٥

(٣) الشاطبي، الاعتصام، دار البرق للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ٣٦١/٢، ونظرية

المصلحة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٩٠

نطق به الشرع؛ لأن السياسة العادلة وتحقيق العدل والمصلحة يعتبر من الشريعة، لا خارجاً عنها^(١).

المبحث الثالث: اهتمام الإمام أبي حنيفة بالجانب الأخلاقي

يُعدُّ الإمام أبو حنيفة تابعياً من التابعين، حيث يروي في كتب السير والتراجم أنه التقى بسبعة من أصحاب رسول، هم: أنس بن مالك، وعبد الله بن جزء الزبيدي، وجابر بن عبد الله، ومعقل بن يسار، ووائلة بن الأسقع، وعائشة بنت عمر، وعبد الله بن أنيس، رضي الله عنهم.

من صفاته الأخلاقية:

قال عنه تلميذه أبو يوسف (١٨٢هـ): "كانوا يقولون: أبو حنيفة زينه الله بالفقه والعلم، والسخاء والبذل، وأخلاق القرآن التي كانت فيه"^(٢).

وقد جمع الشيخ محمد أبو زهرة أهم صفاته الأخلاقية في أربعة عناصر:

- ١- كان ثري النفس لم يستول عليه الطمع، الذي يفقر النفوس، ولعل منشأ ذلك أنه نشأ في أسرة ذات يسار، فلم يذق ذل الحاجة.
- ٢- وكان شديد الأمانة حريصاً 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^(٣)

(١) زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٨، وراجع: ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون

تاريخ، ص ١٤

(٢) غاوجي، وهبي سليمان، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة،

١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص ٥

(٣) أبو زهرة، مرجع سابق، ص ٢٨-٢٩

ولقد كان أبو حنيفة مع شخصيته، وعمق تأثيره، وبعد نفوذه، صاحب طريقة جديدة في الإفتاء والتخريج، وفهم الحديث واستنباط الأحكام منه، وقد أخذ يبتث طريقته في تلاميذه ومن يتصل بهم نحوًا من ثلاثين عامًا أو يزيد^(١).

حرص الإمام أبي حنيفة على طلب العلم:

حرص الإمام أبي حنيفة منذ نعومة أظفاره على طلب العلم، بعد أن عمل بالتجارة لفترة من الزمن، وخاض في علم الكلام، ورد على المخالفين، ولكنه انتهى به المطاف إلى الفقه.

"روى أبو يوسف تلميذ الإمام أبو حنيفة أنه سُئل كيف وفقت إلى الفقه؟ فقال أخبرك: أما التوقيف فكان من الله، وله الحمد كما هو أهله ومستحقه، إني لما أردت العلم جعلت العلوم كلها نصب عيني، فقرأت فناءً فناءً 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 جهارًا، ورمي بكل سوء، ويقال صاحب هوى، ثم تتبعت أمر الأدب والنحو.. " وعدد علوم عديدة إلى أن قال: "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"^(٢).

لقد كان أبو حنيفة مخلصًا في طلب الحق، وتلك هي صفة الكمال التي رفعته، ونورت قلبه، وأضاءت بصيرته بالمعرفة، فإن القلب المخلص الذي يخلو من الغرض ودرن النفس والهوى في بحث الأمور وفهم المسائل، يقذف الله فيه بنور المعرفة فتزكو مداركه، ويستقيم فكره.

حلم الإمام وصبره:

روى الموفق بسنده إلى وكيع -شيخ الشافعي والبخاري رحمهم الله تعالى - قال: إنه كان عند زفر، فذكر عنده سفيان وأبو حنيفة، فقال زفر: كان أبو حنيفة إذا تكلم في

(١) أبو زهرة، مرجع سابق، ص ١٠

(٢) أبو زهرة، ص ٢٢

الحلال والحرام همت سفيان نفسه، ومن كان أنبل من أبي حنيفة؟! وكان حمولا صبوراً، رحمه الله تعالى.

وقال محمد بن سليم عن وكيع أخبرنا يزيد بن كميته، سمعت أبا حنيفة - وشمته رجل واستطال عليه وقال له: يا كافر يا زنديق - فقال أبو حنيفة: غفر الله لك، هو يعلم مني خلاف ما تقول^(١)

وكان أبو حنيفة واسع الحلم لا يستفزه الجهال ولا يستثيرونه بمواقفهم المثيرة:

قال عبد الرزاق رحمه الله: "شهدت أبا حنيفة في مسجد الخيف فسأله رجل عن شيء فأجابته، فقال رجل: إن الحسن يقول كذا وكذا. قال أبو حنيفة: أخطأ الحسن. قال: فجاء رجل مغطى الوجه قد عصب على وجهه فقال: أنت تقول أخطأ الحسن يا ابن ال.. (وقذف أمه)! ثم مضى فما تغير وجهه ولا تلون. ثم قال: إي والله! أخطأ الحسن وأصاب ابن مسعود"^(٢).

وقال يزيد بن كميته: "قال رجل لأبي حنيفة: اتق الله! فانتفض واصفر وأطرق وقال: جزاك الله خيراً ما أحوج الناس كل وقت إلى من يقول لهم مثل هذا"^(٣).

أمانة أبي حنيفة:

قال معاصره مليح بن وكيع: كان - والله - أبو حنيفة عظيم الأمانة، وكان - والله - جليلاً كبيراً عظيماً، وكان يوثر رضى ربه على كل شيء، ولو أخذته السيوف في الله لاحتمل، رضى الله عنه رضى الأبرار، فقد كان منهم^(٤).

وقد ورد في العديد من كتب السير نماذج لأمانة أبي حنيفة في البيع، حيث جاءته امرأة تبيع له ثوباً من الحرير وطلبت ثمناً له مائة .. وعندما فحص الثوب قال: لها هو خير من ذلك، فزادت مائة.. ثم زادت حتى طلبت أربعمائة فقال لها هو خير من ذلك، فقالت: أتتهزأ بي؟ فقال هاتي رجلاً يقومه، فجاءت برجل فقومه بخمسائة..

(١) أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، مرجع سابق، ص ١٠٠

(٢) تهذيب الكمال، ٣٥١/١٣

(٣) سير أعلام النبلاء، ٤٠٠/٦

(٤) أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، مرجع سابق، ص ٣٦٦-٣٦٧

ورع الإمام أبي حنيفة:

روى الموفق بسنده إلى عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: ذكر أبو حنيفة عند أحمد بن حنبل، فقال: رحمه الله، كان ورعاً، ضرب على القضاء إحدى وعشرين سوطاً فأبى^(١).

لقد كان أبو حنيفة شديد الحرج في كل ما تخالطه شبهة الإثم حتى لو كانت بعيدة، فإن ظن إثمًا أو توهمه في مال، خرج منه، وتصدق به على الفقراء والمحتاجين، يروى أنه بعث شريكه حفص بن عبد الرحمن بمتاع، وأعلمه أن في ثوب عيباً، وأوجب عليه أن يبين العيب عن بيعه، فباع حفص المتاع، ونسي أن يبين، ولم يعلم من الذي اشتراه، فلما علم أبو حنيفة تصدق بثمن المتاع كله^(٢).

وقال حفص بن عبد الرحمن: جالست أنواع الناس من العلماء والفقهاء والزهاد والنسك وأهل الورع، فلم أر أحداً فيهم أجمع لهذه الخصال من أبي حنيفة. وقال أيضاً - وقد سبق أنه كان شريكه في التجارة -: في طول ما صحبت أبا حنيفة وخالطته لم أره يعلن بخلاف ما يسر، ولم أر أحداً يتوقى مما لا خطر له مثل ما كان يتوقاه، وكان إذا دخلت عليه شبهة من أي شيء أخرج من قلبه ذلك ولو بجمع ماله^(٣).

اتصافه بالرحمة مع الآخرين:

كان الإمام أبي حنيفة رحيماً بالآخرين إذا باع وإذا اشترى، فكان يترك الربح إذا كان المشتري ضعيفاً أو صديقاً أو أعطاه من فضل ربحه، جاءته امرأة، فقالت إني ضعيفة، وإنها أمانة، فبعتني 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 أربعة دراهم^(٤).

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.

(١) المكي، الموفق بن أحمد، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، ١٤٨ / ٢

(٢) تاريخ بغداد، ٥٨ / ١٣

(٣) مناقب الموفق، ٦٢ / ١

(٤) أبو زهرة، مرجع سابق، ص ٢٩

فمر به الصديق، فقال له قد وقعت حاجتك، وأخرج إليه الثوب، فقال كم إذن؟ قال درهماً. قال: ما أظنك تهزأ بي، قال ما هزأت إني اشترت ثوبين بعشرين ديناراً أو درهماً، وقد بعت أحدهما بعشرين ديناراً، وبقي هذا بدرهم^(١).

كل ذلك يدل على أمانة أبي حنيفة ورحمته بالآخرين في تعاملاته، دون أن يتكسب من حرام، أو يرفع السعر على المشتري، أو لا يراعي ظروفه.

جوده وسخاؤه مع شيوخه وطلابه:

ذكر الإمام الحلبي وأحمد العسكري والصيمري عن مسعر قال: كان أبو حنيفة رحمه الله تعالى إذا اشترى لعياله شيئاً، أو جاءت له الباكورة من الفواكه؛ اشترى لشيوخ المحدثين أجود مما اشترى لعياله ولنفسه، وأنفق عليهم أكثر مما أنفق على عياله، وكان يسامح في المبايعة والمعاملة^(٢).

وروى الكردي بسنده إلى عبد الله بن الدوسي قال: كان الإمام رحمه الله تعالى يأمر حماداً أن يشتري له كل يوم بعشرة دراهم خبزاً، ويتصدق به على جيرانه الفقراء وكل من يختلف إلى الباب.

وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال: ما رأيت أجود من أبي حنيفة، فكنت أقول له: ما رأيت

أجود منك، فيقول: كيف لو رأيت حماداً؟! قال: وكان أبو حنيفة يعولني وعيالي عشر سنين، وما رأيت أحداً أجمع للخصال المحمودة منه.

وروى الموفق بسنده إلى الحسن بن سليمان قال: كان جواداً ما رأيت مثله، كان أجرى على أصحابه وظيفة كل شهر، ومع ذلك كان يواسيهم في عامة الأيام^(٣).

نصحه للناس وبره بهم:

كانت حياة الإمام رحمه الله كلها نصحاً، وإرادة خير لعامة الناس وخاصتهم.

(١) تاريخ بغداد، ٣٦٠/١٢

(٢) أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، مرجع سابق، ص ٩٤

(٣) مناقب الموفق ١/ ٢٨-٢٩، ٢٥٩/١

روى الموفق بسنده إلى زفر بن الهذيل رحمه الله تعالى قال: جالست أبا حنيفة أكثر من عشرين سنة؟ فلم أر أحدًا أنصح للناس منه، ولا أشفق عليهم منه، وكان يذل نفسه لله تعالى، أما عامة النهار فهو مشغول في العلم وفي المسائل وتعليمها، وفيما يسأل من النوازل وجواباتها، وإذا قام من المجلس عاد مريضًا، أو شيع جنازة، أو واسى فقيرًا، أو وصل له رحمًا أو سعى في حاجة، فإذا كان الليل خلا للعبادة والصلاة وقراءة القرآن، فكان هذا سبيله حتى توفي رحمه الله^(١).

وروى الموفق بسنده إلى بكير بن معروف قال: ما رأيت أحسن سيرة في أمة محمد من أبي حنيفة، وقال: قلت لأبي حنيفة: الناس يتكلمون فيك ولا تتكلم أنت في أحد؟! فقال: هو فضل الله يؤتيه من يشاء^(٢).

وروى بسنده إلى يحيى بن آدم قال: اجتهد أبو حنيفة في الفقه اجتهادًا لم يسبقه إليه أحد، فهده الله سبيله وسهل له طريقه، وانتفع الخاص والعام بعلمه^(٣).

وأختم بوصية الإمام أبي حنيفة لتلميذه يوسف بن خالد السمتي، حيث قال له:

"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 بك وقد دخلت البصرة، وأقبلت على المخالفة بها، ورفعت نفسك عليهم، وتناولت بعلمك لديهم، وانقبضت عن معاشرتهم ومخالطتهم، وهجرتهم وهجروك، وشتمتهم وشتموك، وضللتهم وضللوك وبدعوك، واتصل ذلك الشين بنا وبك، واحتجت إلى الهرب والانتقال عنهم، وليس هذا برأي، إنه ليس بعاقل من لم يدار من ليس له من مداراته بد، حتى يجعل الله مخرجًا.. إذا دخلت البصرة استقبلك الناس وزاروك وعرفوا حقك، فأنزل كل رجل منزلته، وأكرم أهل الشرف، وعظم أهل العلم، ووقر الشيوخ، ولاطف الأحداث، وتقرب من العامو ودار الفجار، واصحب الأخيار، ولا تتهاون بسلطان، ولا تحقرن أحدًا، ولا تقصرن في مروءتك، ولا تخرجن شرك إلى أحد، ولا تثق بصحبة

(١) مناقب الموفق، ١/١٥٢

(٢) السابق، ١/١٥٥

(٣) شرح الآثار للأفغاني، ١/٥٢

أحد، حتى تمتحنه، ولا تخادن خسيًا ولا وضيعًا، ولا تألفن ما ينكر عليك في ظاهره، وإياك والانبساط إلى السفهاء... وعليك بالمداراة والصبر والاحتمال وحسن الخلق، وسعة الصدر... واعمل في زيارة من يزورك، والإحسان إفي من يحسن إليك أو يسيء، وخذ العفو وامر بالمعروف، وتغافل عما لا يعنك، واترك كل ما يؤذيك، وبادر في إقامة الحقوق... وأظهر توددًا للناس ما استطعت، وأفش السلام ولو على قوم لئام... ولا تكلف الناس ما لا يطيقون، وارض لهم ما رضوا لأنفسهم، وقدم لهم حسن النية، واستعمل الصدق، واطرح الكبر جانبًا، وإياك والغدر، وإن غدروا بك، وأد الأمانة وإن خانوك، وتمسك بالوفاء، واعتصم بالتقوى، وعاشر أهل الأديان، وأحسن معاشرتهم^(١).

كانت هذه مقطعات من وصية أبي حنيفة لتلميذه حيث جمع له فيها كل الخصال الحميدة وحثه على فعلها، ووضع له المنهاج الأخلاقي الذي يسير عليه في معاملة الآخرين، ورعاية حقوق الله.

المبحث الرابع: نماذج فقهية في الجانب الأخلاقي عند أبي حنيفة

لم يُعرف لأبي حنيفة كتاب في الفقه، رتب أبوابه وعقد نظامه، كما ذكر الشيخ محمد أبو زهرة^(٢)، وما ذكر من كتب منسوبة إليه هو في العقيدة، وما حولها، وهي الفقه الأكبر، ورسالة العالم والمتعلم، ورسالة إلى عثمان البتي، وكتاب الرد على القدرية، والعلم شرقًا وغربًا، بعدًا وقربًا^(٣).

ولقد قيل إن كتاب الفقه الأكبر هو كتاب في الفقه لا في العقائد، وأنه يحتوى على ستين ألف مسألة، وقيل أكثر، ولكن لم يوجد هذا، ولا يمكن الكلام في شيء ليس تحت العيان، حتى يتأتى لنا اختباره وفحصه ومقدار الصحة فيه، على أي حال فالمشهور أن كتاب الفقه الأكبر في العقائد^(٤).

(١) أبو زهرة، مرجع سابق، ١٦٣-١٦٤

(٢) أبو حنيفة حياته وعصره، أراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص ١٦٦

(٣) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٨٥

(٤) أبو زهرة، السابق، ص ١٦٦

وكان طبيعة العصر الذي عاش فيه الإمام أبي حنيفة، أنه لم يذخر بالتأليف، بل كان الاهتمام الأكبر بدروس العلم والتعلم، إذ إن تأليف الكتب لم يشع ويتشع إلا بعد وفاته، أو في آخر حياته.

والإمام أبي حنيفة كان يملي مسائل الفقه - المقررة مع أصحابه - وكان يكتبها تلميذه الإمام أبو يوسف وسواه، وقد بلغت تلك المسائل المدونة على قول خمسمائة ألف مسألة، وقال الإمام الكوثري: وأقل ما يقال في مسائله أنها تبلغ ثمانين ألفاً^(١).

فقه الإمام أبي حنيفة:

كان أبو حنيفة رحمه الله حافظاً لكتاب الله تعالى، يقوم به أثناء الليل وأطراف النهار، كما كان حافظاً لحديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أخذه من حفاظ العراق والحجاز، وكان حافظاً لأقوال الصحابة رضوان الله عليهم؟ ما اجتمعوا عليه وما اختلفت فيه آراؤهم.

واستقى فقهه رضي الله عنه، من المصادر الشرعية المختلفة، القرآن الكريم، والسنة النبوية، وإجماع الصحابة، والقياس، والاستحسان، وما استقر لدى الناس من العرف والعادة بشرط عدم مخالفة الشرع.

هذه هي الأدلة المعتمدة التي أقام عليها أبو حنيفة استنباطه الفقهي، وهذا ما نقله ابن عبد البر بسنده إلى محمد بن الحسن رحمه الله تعالى قال: العلم على أربعة أوجه: ما كان في كتاب الله الناطق وما أشبهه، وما كان في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المأثورة وما أشبهها، وما كان فيما أجمع عليه الصحابة وما أشبهه، وكذلك ما اختلفوا فيه، لا تخرج على جميعهم، فإن وقع الاختيار فيه على قول فهو علم نقيس عليه ما أشبهه، وما استحسنته فقهاء المسلمين وما أشبهه وكان نظيراً له، ولا يخرج العلم عن هذه الوجوه الأربعة^(٢).

(١) فقه أهل العراق وحديثهم، ص ٩٥

(٢) السباعي، د. مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ٣٨

كما ورث أبو حنيفة رحمه الله تعالى علم عمر، وعلي، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عباس رضي الله عنهم، أخذه عنهم بواسطة شيوخه البالغين أربعة آلاف رجل، وبواسطة فقهاء الكوفة خاصة، وكان شيخه حماد الذي اختص به ثماني عشرة عامًا دون انقطاع يلازمه ليل نهار، هو الصلة الوثقى لعلمه بعلمهم رضي الله عنهم^(١).

وأبو حنيفة يعتبر أول من رتب مسائل الفقه ودونها في سجلات، يقوم بذلك تلميذه الإمام أبو يوسف في غالب الأحيان، وغيره أحياناً أخرى.

وكان يعتمد في طرح المسائل الفقهية على منهج الشورى بين تلاميذه، فلم يستبد بنفسه دونهم اجتهاداً منهم في الدين، ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين، فكان يلقي مسألة مسألة، يقبلها ويسمع ما عندهم، ويقول ما عنده وينظرهم، حتى يستقر أحد الأقوال فيها، ثم يثبتها أبو يوسف في الأصول، حتى أثبت الأصول كلها^(٢).

ويقول ابن البزاز الكردي (صاحب الفتاوى البزازية المتوفي ٨٢٧ هـ): "وكان أصحابه يكثر الكلام في مسألة من المسائل ويأخذون في كل فن وهو ساكت فإذا أخذ في شرح ما تكلموا فيه كان كأنه ليس في المجلس أحد غيره"^(٣).

بهذه الطريقة من التحرير دون الإمام أبو حنيفة مذهبه الفقهي، وجاء أصحابه من بعده فنشروا كتبه مبوبة ومرتبة ومنظمة.

بعض النماذج الفقهية التي راعى فيها الإمام أبو حنيفة الجانب الاجتماعي والأخلاقي:

اهتم الإمام أبو حنيفة بالأخذ بما يبريء الذمة بيقين عند اختلاف الروايات، وسعى جهده في عدم إهدار تصرف العاقل بقدر ما يمكن، وراعى جانب الفقراء، وسائر الضعفاء في الأحكام المختلف فيها، وفسر الأدلة المحتملة بما هو في مصلحة من توقع عليه العقوبات، أخذاً بقاعدة درء الحدود بالشبهات، ومن هذه النماذج:

١- التيسير في العبادات والمعاملات:

(١) غاوجي، مرجع سابق، ص ١٤٢

(٢) المناقب للمكي، ١٣٣/٢

(٣) الكردي ج ٢ ص ١٠٨

وذلك من أسس الشريعة الإسلامية، طبقًا للقاعدة القرآنية: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)^(١)، ومن تلك المسائل: في باب الطهارة من قسم العبادات، يرى أبو حنيفة أنه إذا أصاب البدن أو الثوب نجاسة جاز غسله بكل مائع طاهر يزيلها، ولا يتعين في ذلك الماء وحده، ويقول: ومما احتج به أبو حنيفة في هذا قوله تعالى: (وَيُنَابِكُ فَطَهِّرْ)^(٢)، وهذا نص مطلق لا يجوز تقييده من غير دليل، وكذلك أمر الرسول، صلى الله عليه وسلم، بغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب، والغسل غير مختص بالماء، ثم إن المطلوب إزالة ما يعلق بالجسم أو الثوب من نجاسة، وهذا كما يكون بالماء يكون بغير الماء، كالخل وماء الورد ونحوه، بل قد تكون إزالة النجاسة بهذين ونحوها أبلغ وأتم على ما هو معروف^(٣).

٢- رعاية جانب الفقير والضعيف:

هذا ما يوصي به القرآن الكريم، ثم ذكر مسائل تقرر هذه القاعدة القرآنية، منها: ما يقول في باب الزكاة من قسم العبادات: اختلف الفقهاء في وجوب الزكاة أو عدم وجوبها في الحلبي من الذهب أو الفضة، فذهب الإمام وأصحابه إلى الوجوب، وهو مذهب كثير من الصحابة، مثل عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبي موسى الأشعري، وهو أيضًا مذهب جمهور التابعين.

ويرى الشافعي في أحد قولييه عدم وجوبها، ومما استدل به أبو حنيفة ما رواه أبو داود والنسائي - وقال الإمام النووي: إن إسناده حسن - من أن امرأة أتت النبي، صلى الله عليه وسلم، وفي يد ابنتها سواران من ذهب، فقال الرسول، صلى الله عليه وسلم: (أتعطين زكاة هذا؟) قالت: لا، قال: (أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار)^(٤)، فخلعتهما وألقتهما إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وقالت: هما لله ورسوله.

(١) الحج: ٧٨

(٢) المدثر: ٤

(٣) الغرة المنيفة، ص ١٤

(٤) سنن النسائي، رقم الحديث: ٢٤٤٤

وفي باب السرقة من قسم المعاملات يقول: وقد يحدث أن يسرق إنسان فتقطع يده اليمنى، ثم يعود فتقطع رجله اليسرى، ثم يعود مرة ثانية فما الحكم؟ يرى أبو حنيفة أنه لا يقطع منه شيء بل يعزر، ويظل في الحبس حتى يتوب، وأما استدلال أبي حنيفة لمذهبه، فهو بما روي عن سيدنا علي، رضي الله عنه، في مثل ذلك إذ يقول: إني لأستحي من الله أن لا أدع له يدًا يأكل بها، ويستنجي بها، ولا رجلاً يمشي عليها، وبذلك حاج بقية الصحابة، فدرأ عنه الحد كيلا تنقلب العقوبة إهلاكاً بذهاب أطرافه التي يبطش بها ويمشي عليها^(١).

٣- تصحيح تصرفات الإنسان بقدر الإمكان:

في مسألة إسلام الصبي العاقل قبل بلوغ الرشد، هل يصح، وهل يعتبر إسلامه صحيحاً، أو لا يصح منه هذا الإسلام؟ يرى أبو حنيفة أن إسلامه يصح، على حين يرى الشافعي عدم صحته، وذلك لأنه إن صح إسلامه لكان واجباً عليه، ولو كان واجباً عليه لم يكن الشرع يجيز تركه، لأن ترك من وجب الإسلام عليه كفر، والشارع لا يجيز تقرير أحد على الكفر، أما أبو حنيفة فيرى أن الصبي العاقل حين يصدق بالله ورسوله وشريعته؟ يكون قد أقرّ فعلاً بحقيقة لا يمكن ردها، وإذن يكون إسلامه صحيحاً. ثم إننا نجيز تصرف الصبي المميز إذا كان التصرف نافعاً نفعاً محضاً له، مثل قبول الهدية. فبالأولى نجيز تصرفه هذا الذي يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة، على أن من الثابت أن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، أسلم وهو في سن الثامنة أو العاشرة من عمره، أي وهو صبي لم يبلغ، وقد صحح النبي، صلى الله عليه وسلم، إسلامه، وكان علي نفسه يفتخر به حتى روي أنه قال:

سبقتكم إلى الإسلام طراً صغيراً ما بلغت أوان حلمي^(٢)

٤- رعاية حرية الإنسان وإنسانيته:

يحترم أبو حنيفة رحمه الله تعالى في المرأة البالغة إرادتها وحريتها في الزواج بمن ترى الخير في أن تتزوج به، فلا يجعل لوليها سلطاناً عليها، فلها أن تباشر بنفسها عقد

(١) الغرة المنيفة، ص ١٧٢-١٧٣

(٢) السابق، ص ١٢٦

زواجها ما دامت أهليتها كاملة، وما دام من تزوجه كفؤًا لها ولأسرتها، وما دام المهر مهر مثلها. ويرى أن ولاية إنسان على آخر لا يصح أن تفرض إلا لضرورة، لأنها تنافي الحرية التي هي حق إنساني للناس جميعًا، ولذلك يثبت للفتى متى بلغ، وكان عاقلًا حق تزوج نفسه بنفسه، فلا معنى للتفريق بينه وبين المرأة في ذلك الحق، وخاصة أن لها مثله الولاية كاملة على مالها.

إن الإمام إذن يستعمل هنا القياس ولكنه مع ذلك يجد له سندًا من القرآن الكريم، الذي يضيف عقد الزواج إلى المرأة حين يقول في سورة البقرة: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)^(١). كما يجد لرأيه سندًا من الحديث الشريف أيضًا؟ وهذا إذ يقول الرسول، صلى الله عليه وسلم: (ليس للولي مع الثيب أمر)^(٢)، ويقول في: (الأيام أحق بنفسها من وليها)^(٣). والأيام اسم امرأة لا زوج لها بكرًا كانت أو ثيبًا في الصحيح عند أهل اللغة^(٤).

٥- الخروج على الحكومة الظالمة:

هناك مسألة مهمة اختلف حولها الفقهاء، وهي: إذا كان إمام المسلمين ظالمًا فاسقًا فهل تجوز الثورة عليه؟ فقالت جماعة كبيرة من أهل الحديث بجواز الاعتراض على ظلمه باللسان والنطق أمامه بالحق، ولكن لا تجوز الثورة عليه، ولو أراق الدماء بغير الحق، وتعدى على حقوق الناس وارتكب فسقًا صريحًا^(٥)، لكن أبا حنيفة يقول إن إمامة الظالم ليست باطلة فحسب، وإنما تجوز الثورة عليه أيضًا بل وينبغي ذلك بشرط أن تكن ثورة ناجحة مفيدة تأتي بالعدل الصالح مكان الظالم الفاسق، وبشرط أن لا تكون نتيجتها مجرد تبيد القوى وضياع الأنفس والأرواح.

(١) البقرة: ٢٣٢

(٢) سنن أبي داود، ٣٣٢/٦، حديث رقم: ٢٠٦٠

(٣) صحيح مسلم، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، حديث رقم: ١٤١٩

(٤) اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، ص ١٧٥-١٧٦، والمبسوط ١٠/٥

(٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١٢٥/٢

ويشرح أبو بكر الجصاص مذهب أبي حنيفة في هذا القول، ويقول: "وكان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور ولذلك قال الأوزاعي احتملنا أبا حنيفة على كل شيء، حتى جاءنا بالسيف يعني قتال الظلمة فلم نحتمله، وكان من قوله وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول فإن لم يؤتمر له فبالسيف"^(١).

٦- حق حرية الرأي والتعبير:

كان الإمام أبو حنيفة يدرك أهمية هذا الحق، وهذا الفرض، إدراكاً كبيراً، إذ كان المسلمون في أيامه قد سلبوا هذا الحق وصاروا مترددين في فرضيته أيضاً. فالمرجئة كانوا يجعلون الناس يتجرأون على ارتكاب الذنوب والمعاصي، والحشوية كانوا يقولون أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في وجه الحكومات فتنه، وفي الجانب الثالث حكومات بني أمية وبني العباس تقتل في المسلمين روح الاعتراض على فسق الأمراء وفجورهم وظلمهم وجورهم. لكل هذا حاول أبو حنيفة، بقوله وعمله، إحياء هذه الروح وتوضيح حدودها ويذكر الجصاص أن أبا حنيفة أجاب إبراهيم الصائغ (أحد مشاهير الفقهاء في خراسان)، حين سأله، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض، ثم تلا الحديث النبوي الذي رواه عكرمة عن ابن عباس أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قال: (أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله)، فأثر قول أبي حنيفة في إبراهيم تأثيراً قوياً، فلما رجع إلى خراسان نهى أبا مسلم الخراساني مؤسس الدولة العباسية (المتوفي ١٣٦هـ = ٧٥٤م) جهاراً عن ظلمه وإراقة الدماء بغير الحق وظل ينهاه إلى أن قتله أبو مسلم^(٢).

ولما خرج إبراهيم بن عبد الله أخو النفس الزكية عام ١٤٥ هجرية، جهر أبو حنيفة بتأييده ومناصرته ضد المنصور^(٣).

خاتمة

(١) الجصاص، أحكام القرآن، ١/٨١

(٢) أحكام القرآن، ١/٨١

(٣) المكي، مرجع سابق، ٢/١٧١

في هذه الخاتمة أعرض لبعض الأقوال التي قيلت في الإمام أبي حنيفة النعمان من معاصريه وتلاميذه ومن جاءوا بعده:

- قال وكيع بن الجراح وهو شيخ الإمام الشافعي: "كان أبو حنيفة عظيم الأمانة، وكان يؤثر رضا الله تعالى على كل شيء، ولو أخذته السيوف في الله تعالى لاحتلمها"^(١).
- وقال الإمام الشافعي: سئل مالك بن أنس: "هل رأيت أبا حنيفة وناظرته؟"، فقال: "نعم، رأيت رجلاً لو نظر إلى هذه السارية وهي من حجارة، فقال إنها من ذهب لقام بحجته"^(٢).
- وقال الإمام أحمد بن حنبل: "إن أبا حنيفة من العلم والورع والزهد وإيثار الآخرة بمحل لا يدركه أحد، ولقد ضرب بالسياط ليأتي للمنصور فلم يفعل، فرحمة الله عليه ورضوانه"^(٣).
- وقال عبد الله بن المبارك: "رأيت أعبد الناس، ورأيت أروع الناس، ورأيت أعلم الناس، ورأيت أفقه الناس، فأما أعبد الناس فعبد العزيز بن أبي رواد، وأما أروع الناس فالفضيل بن عياض، وأما أعلم الناس فسفيان الثوري، وأما أفقه الناس فأبو حنيفة"، ثم قال: "ما رأيت في الفقه مثله"^(٤).
- وقال الإمام أبو يوسف أشهر تلاميذه: "كانوا يقولون: أبو حنيفة زينة الله بالفقه والعلم، والسخاء والبذل، وأخلاق القرآن التي كانت فيه.
- وقال الإمام سفيان الثوري: "ما مقلت عيناى مثل أبي حنيفة"
- وقال يحيى بن سعيد القطان (إمام الجرح والتعديل): "إن أبا حنيفة -والله- لأعلم هذه الأمة بما جاء عن الله ورسوله"^(٥).

(١) غاوجي، وهبي سليمان، أبو حنيفة النعمان، ص ٥

(٢) الذهبي، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، ص ٣٠-٣١

(٣) غاوجي، ص ٥

(٤) أبو زكريا السلماسي، منازل الأئمة الأربعة، ص ١٧٤

(٥) غاوجي، ص ٥-٦

المراجع:

- (١) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عنى بتصحيحه: هلموت ريتز، دار فرانز شتاينز، مدينة فيسبادن، ألمانيا، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م
- (٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م
- (٣) الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوي، دار إحياء الكتب العربية - مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م
- (٤) حسان، د. حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبّي، القاهرة، ١٩٨١م
- (٥) الحفناوي، د. محمد إبراهيم، نظرات في أدلة التشريع المختلف عليها، دار البشير، المنصورة، ١٩٨٦م
- (٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها)، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ٢٠٠١م
- (٧) خلاف، الشيخ عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط ٨، ١٩٠٠م
- (٨) دراز، د. عبدالله محمد، دستور الأخلاق في القرآن دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، تعريب وتحقيق عبدالصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م
- (٩) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الحادية عشر، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م
- (١٠) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن، تحقيق محمد زاهد الكوثري، أبو الوفا الأفغاني، حيد آباد، الهند، ١٣٩٩هـ
- (١١) ابن رجب، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

- (١٢) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د.محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ م
- (١٣) أبو زهرة، الشيخ محمد، أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩١ م
- (١٤) زيدان، د.عبدالكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١١، ١٩٨٩ م
- (١٥) السباعي، د.مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٤، ١٩٨٥ م
- (١٦) السرخسي، شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م
- (١٧) السلماسي، أبو زكريا يحيى بن إبراهيم، منازل الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، تحقيق محمود بن عبد الرحمن قدح، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م
- (١٨) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م
- (١٩) الشاطبي، الاعتصام، دار البرق للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م
- (٢٠) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ
- (٢١) غاوجي، وهبي سليمان، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، دار القلم، دمشق، ط ٥، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م
- (٢٢) الغزالي، أبي حامد، إحياء علوم الدين، دار الغد العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٧ م
- (٢٣) الغزالي، الشيخ محمد، خلق المسلم، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م
- (٢٤) ابن مفلح، عبد الله محمد المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عمر القيام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م
- (٢٥) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الحديث، القاهرة، ١٩٨٧ م
- (٢٦) ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ
- (٢٧) محمود، د. عبدالحليم، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م

- ٢٨) المكي، أبو المؤيد موفق بن أحمد، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، الهند، بدون تاريخ
- ٢٩) ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي، الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م
- ٣٠) نصار، د. جمال، مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط١، ٢٠٠٤م
- ٣١) ابن هشام، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م
- ٣٢) المزني، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م
- ٣٣) الأفغاني، الشيخ أبو الوفا، شرح كتاب الآثار للإمام محمد، الهند، بدون تاريخ
- ٣٤) الكوثري، محمد زاهد، فقه أهل العراق وحديثهم، نشر وتعليق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٩٣٨م
- ٣٥) الحنفي، أبو حفص عمر الغزنوي، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، تحقيق محمد زاهد الكوثري، سلسلة مطبوعات أحمد خيرى، الطبعة الأولى، ١٩٥٠م
- ٣٦) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، بدون تاريخ

التأصيل الأخلاقي في فقه أبي حنيفة بين المقاصد الشرعية والأبعاد الإيمانية

د. بصير نور الدين*

المقدمة:

إنَّ الشريعةَ الإسلامية ومن منطلقِ حرصها على إسعاد البشرية وتحقيق الخير والفلاح سعت لبناء منظومة من القيم الأخلاقية، وأمام إفلاس المنظومات الأخلاقية التي سعت لتأصيل الأخلاق والتي عجزت عن الإحاطة بالكائن الإنساني، ووضع الأسس للقيم الأخلاقية، هل يمكن أن نعدّ بناء القيم في الفقه الإسلامي محصلة حضارية جمعت بين المقصد الشرعي و البعد الإيماني والرقى الإنساني، تخلص البشرية من التيه التاريخي والانحطاط الأخلاقي إلى الرشاد الحضاري؟، لذلك نريد أن نقنع المسلم، أنّ التشريع الفقهي في الإسلام يربط بين التشريع والقيم الأخلاقية لأنه أكمل الأديان وأعدلها، وأنّ مبادئ هذا الفقه وأحكامه ومثله ومقاييسه هي المبادئ السليمة الكفيلة بإسعاد الفرد والمجتمع، كما نعمل على إقناع غير المسلم بهذا المعنى حتى لا يتصور الإسلام دعوة عصبية أو قاصرة عما يكفل الحياة السعيدة للناس، وأن يعرف أنّ ما جاء به الفقه إنّما هو برنامج عملي إصلاحي يصلح للبشرية كافة.

وتبقى قضية الأخلاق من القضايا التي لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة للفرد والمجتمع والدولة ، من أجلّ ذلك منذ أول وجود المجتمع الإسلامي كانت المهمة الأخلاقية حاضرة في المدونات الفقهية.

إنّ أمر الأخلاق في بناء كيانات وأمجاد الأمم لعجيب؛ إذ عليها مدار عظمة الأمة أو حقارتها، وبها وحدها يقاوس شأنها بين الأمم.

ولما كان المستوى الأخلاقي للأمة مقياس حضارتها وأساس بناء مجتمعها، وتشريعها كلّ ذلك دفع الفقهاء إلى تناول المسائل الفقهية والآداب في كتبهم ممّا شكّل إطاراً مرجعياً ومعرفياً مفيداً على صعيد توجيه الأفراد و المجتمع، لأن أخلاق الأمة نبراس كمالها، ومعدن حيويتها، وعلى الأخلاق تدور رحاها.

* جامعة حسبية بن بوعللي الشلف - الجزائر

لقد كان أبو حنيفة وفقهاء الأحناف مدركين لأهمية ومكانة الأخلاق باعتباره الأساس الذي يقوم عليه نظام حياة المسلم في علاقته مع ربه، أو مع نفسه، أو مجتمعه، أو الأمم الأخرى، لذلك احتلت الأخلاق عندهم مكانة مرموقة وأخذت حيزاً متسعاً في كتب الفقه فأبرزت أحكامه وتعاليمه، فقد ظهر ذلك في حثهم ودعواتهم وتشديدهم على ضرورة الاستمسك والتحلي بمكارم الأخلاق، وتأكيدهم، ودعوتهم بالمقابل إلى التخلي عن أصدادها.

ولعل من أعظم الإشكاليات التي تاه فيها الفكر المعاصر هو سؤال المرجعية؟ إلى أي حدّ يمكن أن نقرأ المواقف المختلفة والرؤى المتعددة والتصورات المتباينة التي يعجّ بها الفكر الإسلامي المعاصر حول تحديد مفهوم الأخلاق؟ إذ مازال الفكر الإسلامي يطرح التساؤل نفسه خلال السنوات الأخيرة ضمن إطارين ضيقين ومستويين أحاديين، فإمّا أن نفتح على الآخر في شكل كامل ومكتمل مع الغرب، وإمّا أن نغلق في إطار محدّد وثابت، له مرجعيته الحضارية والثقافية، فلا الإقبال الشغوف واحتضان المنجز الغربي بكامل صورته وكأته معطى مصمت لا يتفاوت، ولا التضايق والتضييق والتعنت والعدمية والرفض للأخلاق الإسلامية قد أفاد، وبين هذين الإطارين المتجاذبين فهل نستطيع بلورة خطاب جديد يحاول أن يسائل مفهوم الأخلاق وتأصيله في فقه أبي حنيفة، ومدى تأثيره في ضبط السلوك؟، كلّ ذلك يحيلنا إلى السؤال المعرفي الذي نريد التأسيس له في الحقيقة هو سؤال منهجي نظراً للتباين والاختلاف في المرجعيات التي اعتمدها رواد الفكر المعاصر كمرجعيات تحدّد طبيعة مواقفهم اتجاه القضايا المطروحة في مجتمعاتنا الإسلامية الراهنة، وخاصة القيم الأخلاقية؟، وفي ظلّ منعطف العولمة الذي يعيشه مجتمعنا اليوم، نحن بحاجة لمرجعية عليا ثابتة، لذلك نريد أن نمحور السؤال هل يمكن أن يكون الفقه مرجعية لتأصيل الأخلاق المستمدة من القرآن؟ لذلك نعدّ القرآن الكريم هو الهوية التي يتشرف بها المؤمن ويزداد بها عزاً؛ قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾^١، أي: شرفكم.^٢

^١ سورة الأنبياء، الآية: ١٠.

^٢ تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط. الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، دار طيبة للنشر والتوزيع ٣٣٤/٥، تفسير النسفي: أبو البركات محمود النسفي، تحقيق الشيخ: مروان محمد الشعار، ٢٠٠٥ دار الفنائس - بيروت، ١١٤/٣، معالم التنزيل: البغوي، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد

إنّ التّأصيل الأخلاقي للفرد والمجتمع، هو أهم الأهداف التي سعت لتحقيقه جميع الأديان السماوية، وسعت للظفر به جميع التشريعات الفقهية، إذ هو أساس كلّ صلاح في المجتمع، ولما كانت حاجة الأفراد والمجتمعات البشرية، والأمم ماسة لمكارم الأخلاق، لذا كانت القيم الأخلاقية غاية من أسمى الغايات التي سعى الفقهاء لتأصيلها.

إنّ الإمام الأعظم كان مدركاً لهذه الخاصية لذلك عرّف الفقه بأنّه: معرفة النفس ما لها وما عليها، لذلك الفقه عنده لم ينفلت عن قواعد الأخلاق، فهي لا تخضع للتحديد العقلي؛ وإنما تستمد من المصادر الشرعية ومن السياقات الحضارية.

أهمية هذه الدراسة:

- إنّ بناء الأخلاق في الفقه الحنفي، يمثل منهجاً متكاملًا، له مميزاته وخصائصه التي يتفرد بها دون سائر المناهج والأنظمة والقوانين.

- إنّ بناء الأخلاق في الفقه الحنفي، يمثل مرجعاً عملياً كاف لمن ينشد في كتب الفقه الإرشاد إلى

مكارم الأخلاق و السلوك على ضوء قواعد الشريعة الإسلامية .

- إنّ الإشكالية التي ظلّ الفكر العربي المعاصر يبحث لها عن حل وهو كيف يمكن أن يزاوج بين الإلزام القانوني والإلزام الأخلاقي، لذلك نهدف أن تُصبح المبادئ الأخلاقية بديلاً بإمكانه سد هذه الثغرة .

- إنّ الخروج من الأزمة الأخلاقية التي نعيشها فيما أعتقد لن تتأت من خلال استيراد قيم مقطوعة الصلة بالإسلام وحضارته وثقافته، ولن يتحقق ذلك بتبني الصيغ الخطابية و الوعظية، وإنّما بالرصد الواعي لمكانم الخلل، واستلهام الرؤية التصحيحية من رصيد الأمة بكلّ مكوناته، وهو ما يتطلب جرأة في القطع مع القيم المستوردة.

- إنّ التشريع يولي أهمية كبيرة للمسائل الأخلاقية، باعتبار الجانب الخلقي قضية جوهرية، تبني عليها جميع الأحكام والقوانين الإسلامية.

-استخلاص الفكر الأخلاقي الإسلامي من مختلف العلوم الإسلامية، ومنها الفقه.

أهداف هذه الدراسة:

- استخراج المعالم الأخلاقية التي رسمها الفقه الحنفي في بناء منظومة أخلاقية تجمع بين البعد الأخلاقي والبعد الإيماني.
 - الربط بين الفقه والأخلاق سيكشف عن حجم الأزمة الأخلاقية التي يعاني منها الفكر الإسلامي المعاصر.
 - إبراز العلاقات التي تجمع بين الأخلاق والفقه عند أبي حنيفة.
 - نحن أمة أخلاقية وديننا دين أخلاقي وهذه الحقيقة التي ينبغي أن يعرفها المسلمون، لذلك نحاول مقارنة أنّ الفقه عند أبي حنيفة كان يسعى لجعل الأخلاق أساساً يبنى عليه الفقه، وجعل الفقه ضابطاً يوجه هذه الأخلاق.
 - إنّ تغليب الفقه العقلي في المدونات الفقهية على حساب العقل الأخلاقي يدفعنا إلى إعادة النظر في علاقة الأخلاق بالفقه، لأنّه حوّل الفقه لمجرد طقوس وشكليات، وابتعد عن المقاصد الشرعية التي تجمع بين الروح والجوهر.
 - تأصيل الأخلاق في الفقه الإسلامي الذي سعى لربط التشريع الأخلاقي بالبعد الإيماني.
 - ضرورة العودة لفلسفة التشريع الإسلامي ومقاصد الشريعة وفهم البعد الأخلاقي في ديننا.
 - مساهمة الفقه الحنفي في بناء القيم الأخلاقية، وأثر ذلك في بناء حضارة إنسانية راقية.
- فرضيات البحث:** ولما كانت الأخلاق تشكل الجوهر الأساس للشريعة الإسلامية: لذلك تنفدح أمام هذه الورقة البحثية جملة من الإشكاليات: فهل كان الفقه عند أبي حنيفة يسعى لتحقيق غايات تشريعية وأخلاقية للاحتكام إليها في سعيه الاجتهادي؟، هل كان الفقه عنده يسعى لتأصيل كليات أخلاقية كبرى تحقق إنسانية الإنسان تجمع بين بعده التشريعي والإيماني؟ هل الفقه عند أبي حنيفة ذو طابع أخلاقي، يجعل من الرؤية الإسلامية رؤية أخلاقية تنغيا أخلقة الإنسان في كلّ نواحي الحياة، في المعاملات، في

العبادات...؟، هل كان يسعى أن تكون الأخلاق مهيمنة على حياة الإنسان المسلم، فرداً، وأسرة، ومجتمعاً و دولة، أو أمة ...

لا شك أن ربط الصلة بين طرف الفقه وطرف الأخلاق من شأنه أن يورث سلوكاً متوازناً مرغوباً فيه اجتماعياً وإنسانياً، لذلك من بين الأهداف التي سطرتها هذه الورقة البحثية كإشكالية هل أبو حنيفة خصوصاً والأحناف عموماً كانوا مدركين أن الفصل بين المقوم الفقهي و المقوم الأخلاقي، من شأنه أن يورث سلوكاً مختلفاً غير مرغوب فيه، لا اجتماعياً، ولا إنسانياً؟ لذلك الفقه الإسلامي الحقيقي مرتبط بالأخلاق والمصالح والمقاصد العليا للأمة والإنسانية.

هل تجد دعوى تأصيل الأخلاق مصداقيتها في الإبانة عن البعد الأخلاقي في الممارسة الفقهية ثم العمل على انتزاع فلسفة للأخلاق الإسلامية وتعميقها وتحويلها إلى ممارسة مميزة تصل إلى أرقى الفضائل.

هل يمكن اعتبار الإسلام رسالة أخلاقية بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى؟ لماذا الحديث عن الأخلاق في متصور الفقه عند أبي حنيفة؟ هل الغرض من الحديث عن الأخلاق في تصور أبي حنيفة، هو مراجعة الأنماط الذهنية، والمباني العقلية التي حكمت فلسفة الأخلاق عند الفقهاء المسلمين؟، كل ذلك يعطي للباحث المشروعية لرسم تصور حول بناء القيم الأخلاقية مستمدة من فقه أبي حنيفة، وفي ضوء هذه الأسئلة التي انقدحت في ذهن الباحث، ستحاول هذه الورقة البحثية ملامسة بعض مظاهر ارتباط الفقه بالأخلاق في فقه أبي حنيفة لتكون بذلك حفرة من حفريات المعرفة، لا تعتمد على نقل النصوص من أجل النقل فقط؛ بل نسعى للغوص إلى عمق القيم الأخلاقية وتحويلها لمقاصد وغايات....

منهج الدراسة: واتبعت في هذه الدراسة المنهج الوصفي باعتباره من بين أفضل المناهج وأنسبها لطبيعة الدراسة الحالية إذ يعتمد على دراسة مجال الأخلاق في الفقه الحنفي دون غيره من المذاهب الفقهية الأخرى، وذلك بالرجوع إلى المصادر الفقهية الأصلية في الفقه الحنفي، إذ يهتم بوصفها وصفاً دقيقاً ويعبر عنها تعبيراً كينافياً أو تعبيراً كميماً فالتعبير الكيفي يصف لنا ظاهرة الأخلاق وكيف تمّ توظيف البعد الأخلاقي الذي يجمع بين المقاصد الشرعية والأبعاد الإيمانية، أما التعبير الكمي فيعطينا وصفاً رقمياً

يوضح لنا مقدار حضور الجانب الأخلاقي في كتب الفقه الحنفي، أو حجمه ودرجات ارتباطه بالمباحث الفقهية الأخرى كالعبادات والمعاملات...، كما يمكن من خلاله الاستنتاج والاستنباط فالمنهج الوصفي لا يهدف إلى وصف الظواهر أو وصف الواقع كما هو؛ بل إلى الوصول إلى استنتاجات تساهم في فهم هذا الواقع وتطويره. غير أنني لم ألتزم به فقد وجدت نفسي ألجأ في هذه الدراسة إلى المنهج التحليلي تحليلاً للمسائل الأخلاقية الموظفة في كتب الفقه، واستعنت به للوقوف على الأبعاد التي من أجلها وظّف الجانب الخلقي في الفقه، والذي تعددت أغراضه ما استطعت لذلك سبيلاً.

مفهوم الفقه عند أبي حنيفة: لم يكن الهدف والغاية في فقه أبي حنيفة إقامة الأحكام الشرعية بوجه يسقط الكلفة، ويبرئ الذمة دون مراعاة مقاصد الشارع المرتبطة بمصلحة البشرية .

لقد كان مفهوم الفقه في الصدر الأول مجموع أحكام الدين كما في الحديث (من يرد به الله خيراً يفقهه في الدين).

إنّ أبا حنيفة رحمه الله كان يؤسس لفقه القلوب قبل فقه الأبدان، وللأصول قبل الفروع ولذلك عندما وضع الإمام أبو حنيفة ورقات في العقيدة سماها "الفقه الأكبر" يقول ابن عابدين: "المراد بالفقهاء العالمون بأحكام الله تعالى اعتقاداً وعملاً لأنّ تسمية علم الفروع فقها حادثة.

كان الفقه يطلق في الاصطلاح على ما هو أعم من علم الفروع، بحيث يشمل الأصول والفروع، فالفقه اصطلاحاً كان يطلق على جميع الأحكام الدينية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية سواء كانت هذه الأحكام متعلقة بأمور العقيدة، أو بأمور الأخلاق، أو بأمور العبادات والمعاملات، وبهذا المعنى عبّر الإمام أبو حنيفة رحمه الله حين قال: "الفقه: معرفة النفس مالها وما عليها"، ثمّ لما أراد أبو حنيفة رحمه الله تمييز الاعتقادات عن غيرها، جاء بهذا الاصطلاح الذي لم يسبق إليه في التعبير عن التوحيد

١ شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين التفتازاني ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، دار المعارف النعمانية، باكستان ٦/١، التوضيح شرح التنقيح بحاشية التلويح: عبدالله بن مسعود البخاري، ١٩٨٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٠/١، الكليات: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، مؤسسة الرسالة، ص: ٦٩١.

فسماه الفقه الأكبر، تمييزاً له عن الأصغر وهو فقه الفروع، حتى عدّه الزركشي من محاسن قول أبي حنيفة^١.

وفي تعليل هذه التسمية يقول الإمام عبد العزيز الحنفي رحمه الله: "سمي بالفقه الأكبر؛ لأنه أكبر بالنسبة للأحكام العملية الفرعية التي تسمى الفقه الأصغر؛ ولأنّ شرف العلم وعظمته بحسب المعلوم، ولا معلوم أكبر من ذات الله تعالى وصفاته الذي يبحث فيه هذا العلم؛ لذلك سمي الفقه الأكبر"^٢.

قال أبو حنيفة: الفقه الأكبر في الدين خير من الفقه في العلم؛ ولأن يفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من أن يجمع العلم الكثير"^٣.

إنّ الفقه في منظور أبي حنيفة يشمل العقائد والشرائع والأخلاق، لأنّ قوله: ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الإيمان ونحوه والوجدانيات أي: الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي: علم الأخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك، ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله: ما لها وما عليها، وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تزد، وأبو حنيفة رحمه الله إنّما لم يزد عملاً، لأنه أراد الشمول، أي: أطلق الفقه على العلم بما لها وعليها سواء كان من الاعتقادات أو الوجدانيات أو العمليات، ثمّ سمي الكلام فقهاً أكبر^٤، فهو شامل لجميع الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية. وذلك أنّ

١ المنثور في القواعد: الزركشي، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، ط. الثانية، ١٤٠٥، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت ١ / ٦٨.

٢ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، ط. الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت/١/١٧.

٣ مجموع الفتاوى: تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزائر، ط. الثالثة ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م، دار الوفاء ٥ / ٤٧،

اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية: ابن القيم الجوزية، ط. الأولى، ١٤٠٤، ١٩٨٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: ٧٤.

٤ المصدر السابق/١/١٧.

المسائل الفقهية إما أن تتعلق بأمر الآخرة، وإما أن تتعلق بأمر الدنيا^١، من الاعتقادات والأعمال والأخلاق ونحو ذلك، وعلى هذا المنهج كان تصور أبا حنيفة لمفهوم الفقه، إذ يتناول الأحكام الاعتقادية والأحكام الأخلاقية والأحكام العملية، لأنّ بين الفقه الأصغر والفقه الأكبر علاقة تطابق تام يلتقي فيها المصطلحان ويدلّ كلّ منهما على معنى الآخر؛ وهو المفهوم الذي كان في الصدر الأول قبل أن يخصّه المتأخرون بمعرفة الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية كما هو مشهور عند الفقهاء والأصوليين^٢، وهكذا انقلب الفقه فصار صناعة بعد أن كان مقصداً وغاية.

لذلك يمكن أن نقول إنّ مفهوم الفقه عند أبي حنيفة كان يسعى إلى تحقيق الاتزان و التوازن بين البعد الايماني والأخلاقي، وبين الجانب المادي والروحي، في مختلف الأبواب الفقهية، إذ يرمي إلى إصلاح الحياة، والارتقاء بالأمم والمجتمعات في كل الجوانب وفي أدق التفاصيل.

أهمية القيم الأخلاقية عند الحنفية: إنّ القيم الأخلاقية تمثل الأسس والمبادئ التي تبنى عليها الروابط السلوكية والاقتصادية والاجتماعية، ومتى انعدمت هذه الأسس لم تجد هذه الروابط مكاناً تقوم عليه،

ولما كانت الأخلاق ذات أهمية قصوى في حياة الأمم تعمل على ربط العلاقات بينهم، نجد الفقه قد أسس لهذه المبادئ والأسس، ولذلك ونحن نتحدث عن أهمية القيم الأخلاقية نسعى من خلال الفقه الحنفي لنبيّن أنّ الإسلام لم يفصل أبداً بين الممارسة الدينية و الممارسة الأخلاقية.

ونحن نعدّ هذه القيم الأخلاقية التي وظّفها الفقهاء مظهراً من أهم مظاهر التي تجلّى فيها الوحي الإلهي، ومكبساً من أعز مكاسب العلوم الربانية، ووسيلة من أقوى وأشرف وسائل تربية الأجيال، ونوراً من أسطع أنوار الهدى ومعرفة الذات، وهذا يدل على وحدة الارتباط بين الفقه والإيمان.

١ انظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: عبدالكريم زيدان، ط ١٩٩٩، ١٦م، الرسالة، بيروت، ص: ٥٤.
٢ درر الحكّام شرح مجلة الأحكام: علي حيدر، تحقيق وتعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، لبنان / بيروت ١ / ١٥ .

٣ شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: سعد الدين التفتازاني، تحقيق: زكريا عميرات، ط. الأولى ١٤١٦ هـ، ١٩٩٦ م، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان ١/٣١.

قال القلقشندي: "فإنَّ شرف الأعراف محتاج إلى شرف الأخلاق، ولا حمد لمن شرف نسبه
وسخف أدبه".^١

ولأهمية الأخلاق جعل غانم بن محمد البغدادي أعدل الناس من قام بحدود
الأخلاق والأعمال والمشروعات معرفةً وفعالاً.^٢

وقال زين الدين بن نجيم: "العناية بالأدب باعتباره اسم يقع على كل رياضة
محمودة يتحرج بها الإنسان

في فضيلة في الفضائل"؛ و قال أبو زيد: "ملكة تعصم من قامت به عما يشينه"^٣
، لذلك لم يتردد ابن عابدين أن يطلق على آداب النفس علم الأخلاق كما نقله عن
المغرب.^٤

إنَّ الفقه كان يسعى لنشر الفضائل الأخلاقية ليس باعتبارها أداة مجردة لطاعة
الأوامر؛ بل إنَّها أرقى مطلوب ديني، ولذلك كان الفقهاء يحرصون في مصنفاتهم الفقهية
عقد أبواب لذكر الآداب لأنَّها من الخصال الجميلة التي تدعو الإنسان لعمل
الخير، والآداب عبارة عن التخلق بالأخلاق الجميلة والخصال المستحسنة في معايشة
ومعاملة الناس.^٥

ولأهمية الأخلاق عرفوا المروءة، بأنَّها هي الآداب النَّفْسَانِيَّةُ الَّتِي تَحْمِلُ الْإِنْسَانَ إِلَى
الْمَحَاسِنِ فِي جَمِيعِ الْعَادَاتِ فَيَجْتَنِبُ عَمَلِ شَيْءٍ يُوجِبُ تَنْزُلَ قَدْرِ الْإِنْسَانِيَّةِ عِنْدَ أَهْلِ
الْفَضْلِ وَالْكَمَالِ، لذلك كان من واجب الفقهاء تبين حدود المفاهيم.^٦

١ مآثر الإنافة في معالم الخلافة: أحمد بن عبد الله القلقشندي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ط. الثانية
١٩٨٥، مطبعة حكومة الكويت، الكويت ١/٤٢٧.

٢ جمع الضمانات في مذهب الامام الأعظم أبي حنيفة النعمان: أبي محمد بن غانم بن محمد
البغدادي، تحقيق: أ.د. محمد أحمد سراح، أ.د. علي جمعة محمد / ١ / ٤٤٧.

٣ بحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بيروت ٦ / ٢٧٧، حاشية رد
المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة: ابن عابدين، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م. دار
الفكر للطباعة والنشر، بيروت ٦ / ٧٢٥.

٤ حاشية ابن عابدين ٢ / ٢٦٥.

٥ درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٤ / ٥٣٢، الفتاوى الهندية الشيخ نظام وجماعة من علماء
الهند، العالمكيرية ١٤١١هـ - ١٩٩١م، دار الفكر ٣ / ٣٠٦.

٦ درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٤ / ٣٦٠.

من مظاهر ربط الفقه بالبعد الإيماني: نجد الفقهاء قد ربطوا القيم الأخلاقية بالإيمان، فقدسية الأخلاق تأخذ بعداً إيمانياً لأنها أحكام شرعية مطلوب العمل بها وبمقتضايتها، كالصدق مثلاً، لذلك عندما تحدثوا عن العدالة: جعلوا من أوصافه الصدق الذي يميز المؤمن عن المنافق، وهو خلق من أخلاق القرآن، وهو صفة من صفات عباد الله المؤمنين والنيبين على السواء ويجتنب الكذب، الذي هو من أعظم الآفات التي ابتليت بها البشرية، على مر العصور، فقالوا أن لا يأتي بكبيرة ولا يصغر على صغيرة ويكون ستره أكثر من هتكه وصوابه أكثر من خطئه ومروءته ظاهرة ويستعمل الصدق ويجتنب الكذب ديانة ومروءة^١.

ومن مظاهر ارتباط الفقه بالإيمان الدعوة لمراقبة الله، كما جاء عن السرخسي في المبسوط في معرض حديثه عن القاضي: "... ذلك فإن مراقبة الله تعالى في ذلك خير له، وإلى ذلك أشار عمر رضي الله عنه حين ابتلى بالحديث في الصلاة الحديث إلى أن قال كدت أن أمضي في صلاتي استحياء منكم ثم قلت لأن أراقب الله تعالى خير من أن أراقبكم فمن ابتلي بشيء من ذلك فليراقب الله تعالى"، ثم يعمم هذا الخلق الإيماني؛ فيقول: وهذا ليس في القاضي خاصة؛ بل هو في كل من يبين لغيره شيئاً من أمور الدين الواعظ والمفتي والقاضي في ذلك سواء^٢.

ومن مظاهره ربط المسائل الفقهية بالأخوة: ولذلك عندما تحدث ابن عابدين عن الهبة ربطها بمكارم الأخلاق من جهة، والثواب الأخروي ترغيباً في الثواب من جهة أخرى، ويعلل ذلك؛ بقوله: "لأن الواهب يوصف بالوجود ومكارم الأخلاق، وينتفي عنه سيمة البخل بالوجود الذي هو دواء الداءات"؛ كما ربطها بالأخوة أي: الثواب إن حسنت النية وحذفه للعلم به، وصرح به في شرح الملتقى فقال أو الأخروي كالنعيم

١ حاشية ابن عابدين ٧ / ١١٣، شرح فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، دار الفكر، بيروت ٧ / ٤٢١.

٢ المبسوط: شمس الدين أبو بكر السرخسي، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، ط. الأولى، ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٦ / ١١٩.

المقيم^١، ولذلك كان ابن نجيم كثيراً ما يقول في الأشباه والنظائر: أخروي و هو المأثم و دنيوي و هو الفساد.^٢

ومن معالم عنايتهم ربط الفقه بالأخرة ما جاء في مجمع الأنهر: "وإذا أدى الفرائض من النفقة والكسوة وغيرهما وأحب أن يتنعم بمنظر حسن وجوار جميلة فلا بأس به لأن النبي عليه الصلاة والسلام تسرى مارية أم إبراهيم مع ما كان عنده من الحرائر والأصل فيه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾^٣، والقناعة بأدنى الكفاية و صرف الباقي إلى ما ينفع في الآخرة أولى لأن ما عند الله خير وأبقى.^٤

وفي باب الحديث عن الوصية كانوا يحرصون على الترغيب في طاعة الله والتخويف من عذابه، لذلك قالوا إن كان في الورثة قلة وفي المال كثرة، فله أن يوصي الى الثلث، وأن يجعل نصيباً في الوصية لقراباته والذين لا يرثون منه، وفيها التحضيض والترغيب على طاعة الله تعالى وطلب الجنة، و الترهيب والتخويف عن معصيته وناره^٥، فلم يترددوا أبداً في الجمع بين الفقه والإيمان، لأنهم كانوا يعملون على تأسيس الأخلاق القائمة على أساس عقدي وفكري سليم - وليس الأخلاق النفعية البرغماتية-، لأنه الطريق الصحيح لبناء الحضارة .

وعندما تحدثوا عن مال الرشوة، جعلوا الحكم الأخروي هو الأهم، لعل ذلك يكون من بين الأسباب التي

١ حاشية ابن عابدين ٨ / ٤٢١ .

٢ الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان: زين العابدين بن نجيم ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١ / ٣٣٥ .

٣ ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْضِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ سورة الأعراف، الآية: ٣٢ .
مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: محمد بن سليمان الكليوبلي المدعو بشيخي زاده، حققه خرح آياته وأحاديثه خليل عمران المنصور

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م دار الكتب العلمية لبنان/ بيروت ٤ / ٢٢٧ .

٥ التنف في الفتاوى أبو الحسن علي محمد السعدي، تحقيق الدكتور صلاح الدين الناهي، ١٤٠٤ - ١٩٨٤، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة،

عمان الأردن، بيروت لبنان ١ / ١١٦ .

تدفع متعاطي الرشوة أن يكف عن هذا الفعل الشنيع، فقد جاء في درر الحكام شرح مجلة الأحكام ما

نصه: "وإذا كان الراشي توفي فيرد إلى ورثته وبالحكم بالرد على هذا الوجه تخليص المرتشي من حكم الضمان الدنيوي أما الخلاص من الحكم الأخروي وهو الأهم واستحقاق النار فلا يحصل إلا بالتوبة والاستغفار".^١

يعدّ تواجد السلوك الأخلاقي في المجتمع أمراً هاماً حتى يعمل على نحو منظم ومحافظ، ويمكن النظر

إلى الإيمان بالآخرة باعتباره هو المحرك الذي يعمل على تأسيس الأخلاق في المجتمع، والدفع به للإنفاق والبذل والعطاء، لأنّ النفوس مجبولة على الشح، فكان الإيمان هو المحرك، ولهذا جعلوا الوقف من الأشياء التي تقرب الواقف يوم الآخرة من رب الأرباب عز وجل.^٢

فكثيراً ما كان الفقهاء يربطون بين عقوبة الدنيا والآخرة، لذلك يقررون أنّ كل ما كان حراماً محضاً يسمى في الشرع فاحشة، من أجل ذلك شرع عليها عقوبة محضة في الدنيا بالحد كالسرقة والزنا وقتل النفس بغير حق أو الوعيد بالنار في الآخرة كأكل مال اليتيم.^٣

فكثيراً ما كنا نجد فقهاء الأحناف يربطون بين المسائل الاعتقادية والمسائل الأخلاقية، انظر إلى ابن عابدين وهو يتحدث عن كراهة لعب الشطرنج، وكيف جمع بين عناء الدنيا وعناء الآخرة؛ فيقول: "وإنما كره الشطرنج لأن من اشتغل به ذهب عناؤه الدنيوي وجاءه العناء الأخروي فهو حرام وكبيرة عندنا وفي إباحته إعانة الشيطان على الإسلام والمسلمين كما في الكافي".^٤

وعن أبي حنيفة أنه يقبل -أي شهادة من يشهد الهلال- لأنه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدالة والإسلام،^٥ والأولى مسألة سلوكية، والثانية اعتقادية، على

١ درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٤ / ٥٣٨.

مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ٢ / ٥٦٧٢.

شرح فتح القدير ٧ / ٣٠٤١٢.

٤ حاشية ابن عابدين ٦ / ٣٩٤.

٥ البحر الرائق ٢ / ٢٨٩.

اعتبار أنّ العدالة كما عرفوها بقولهم: "هي كون حسنات الرجل أكثر من سيئاته وهي الانزجار عما يعتقد حراماً في دينه وهذا يتناول الاجتناب من الكبائر وترك الإصرار على الصغائر".^١

ولما كانت العدالة شرط الأولوية في القضاء^٢، فقد جعلوا من آداب القاضي العدالة عند أبي حنيفة رحمه

الله لأنّ القضاء بظاهر العدالة وإن كان جائزاً عنده فلا شك أنّ القضاء بالعدالة الحقيقية أفضل: وأما

عندهما فهو من واجبات القضاء^٣، وذلك كلّه لأن من فسوق القاضي وانحرافه عن الأخلاق السوية.

ولما كانت العدالة بهذا الوصف، فهي حاضرة لا يكاد باباً من أبواب الفقه إلاّ وذكرت العدالة فيه، فقد اشترطوا في القاسم أنّ يكون عدلاً أميناً عالماً بالقسمة لأنّه من جنس عمل القضاة ويعتمد على قوله فتشترط العدالة والأمانة والعلم بها، وإنّما ذكر الأمانة بعد العدالة وهي من لوازمها لجواز أن يكون غير ظاهر الأمانة.^٤

وفي باب الشهادة وأحكام الشهود كانوا يشترطون العدالة؛ قال الكاساني: "ولأنّ العدالة شرط قبول الشهادة".^٥

وعندما فسروا العدالة ربطوها بالتقوى؛ فقالوا هي عبارة عن التقوى والانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه.^٦

١ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: ٣ / ٢٦٢، شرح فتح القدير ٧ / ٤٢٠، الدر المختار ١٣٨٦، دار الفكر، بيروت ٤٧٣/٥

٢ وفي تعريف آخر: "حقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وأدائها ترك الكبائر والإصرار على الصغائر". مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ١ / ٣٤٨.

٣ البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين ابن نجيم الحنفي، ٢ / ٢٨٦، اللباب في شرح الكتاب: عبد الغني الغنيمي تحقيق: محمود أمين النواوي، دار الكتاب العربي ١ / ٨٥،

٤ تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي ١٣١٣هـ، دار الكتب الإسلامي القاهرة ٤ / ١٧٦.

٥ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين الكاساني ١٩٨٢ دار الكتاب العربي، بيروت / ١٠.

٦ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ٤ / ١٢٦.

٧ بدائع الصنائع ٦ / ٢٨٠.

٨ أصول السرخسي ٢ / ٢٥٣.

وقد رأى الإمام الأعظم عدم لزوم تركية الشهود في دعوى المال ما لم يطعن الخصم فيهم وسبب ذلك صلاح الناس في زمانه أما الصاحبان وقد شهدا زمناً غير زمنه تفشت فيه الأخلاق الفاسدة فرأيا لزوم تركية الشهود سراً وعلناً، والمجلة قد أخذت بقولهما وأوجبت تركية الشهود.^١

و هذا الوصف لا نكاد نجده يفارق أحكام اليمين و أفضية الخصوم. إنَّ الفقه الحنفي قد راعى في بنائه الفقهي ربط القيم الأخلاقية بالإيمان وأعطاهما ما تستحق من الدراسة والبيان، لأنَّه إذا لم يتم التعامل مع أفراد المجتمع بمثل هذه العقيدة، فمن المستحيل أن تتحول الأحكام الفقهية إلى قيم أخلاقية، وهذا لا يتحقق إلاَّ في جو إيماني يضيف عليه طابع الإلزام، لأنَّ مخالفة القواعد الأخلاقية (بإرادة باطنة) غالباً ما يكون جزاؤه أخروياً، ولما كان الفقه بهذا المفهوم، كان الناس بحاجة إلى روح الأحكام أكثر من حاجتهم إلى الحكم ذاته، وتشوفهم إلى تذوق طعم الإيمان أرغب إلى نفوسهم من قيل وقال وكثرة السؤال، ولذلك ربط فقهاؤنا في دراستهم بين البعد الإيماني والبعد الأخلاقي ربطاً محكماً لا تضيع معه حلقة من حلقات الدين الذي جاء ليهدب سلوك المجتمع، وتدفعهم لتبني هذه القيم الأخلاقية.

لقد عدَّ فقهاء الإسلام النظام الأخلاقي أنه يتصف بصفة الإلزام؛ يقول د.دراز في هذا الشأن: "إنَّ فكرة الالتزام هي القاعدة الأساسية، والعنصر الجوهرى الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقى، فإذا لم يعد هناك التزام فلن يكون هناك مسؤولية، وإذا عدت المسؤولية فلا يمكن أن تسود العدالة، وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام وتعم الهمجية".^٢

مظاهر الارتباط بين الأحكام الفقهية والقضايا الأخلاقية: ولأهمية وجود الأخلاق في المجتمع حاول الفقهاء صياغة الأحكام الفقهية في إطار القيم الأخلاقية، لأنَّ الفقه فيه عبادات، و معاملات، ولا شك أنَّ الالتزام بهذه الأحكام الفقهية يثمر القيم الأخلاقية الحسنة ولا بد، إذا ما أقامها المسلم على الوجه

درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١ / ١٤٣.

٢ دستور الأخلاق في القرآن: د.دراز، ط، ١٩٧٣، الرسالة، ص: ٢١.

الأكمل .

من مظاهر ربط الجانب الأخلاقي بالعبادات : لقد ارتبطت العبادات بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً لا تكاد تنفصل عنه، والمتأمل في الأحكام الفقهية في كتب الفقه الحنفي يجد أنهم جعلوها وسيلة من الوسائل لتحقيق غايات: فالصلاة، مثلاً، هي وسيلة ومن وسائل التخلق بمكارم الأخلاق تجمع بين كمال الصفات الباطنية والظاهرة تحمله عن الابتعاد عن الفحشاء والمنكر^١.

و جعلوا الصيام وسيلة لبلوغ التقوى لأنها إذا انقادت إلى الامتناع عن الحلال طمعاً في مرضاته تعالى فالأولى أن تنقاد للامتناع عن الحرام^٢، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لعلكم تتقون﴾^٣.

من مظاهر ارتباط فقه العبادات بالأخلاق عند الأحناف ما جاء في حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح أنّ من قام في الصلاة، إنّما قام يناجي الله فلا يقابله بما يخل بالأدب، أي: يتحدث معه ويتكلم بكلامه، وهذا على سبيل التمثيل لأنّ شأن المناجي أن يواجهه من يناجيه، فلا يقابله بما يخل بالأدب لا سيّما إذا كان عظيماً، فيمثل المصلي حاله في حال صلاته بحال من يناجي عظيماً مواجهاً له فلا يأتي بما فيه سوء الأدب^٤.

ومن مظاهر هذا الارتباط أنّ الرجل لا يأمّ القوم وهم له كارهون، ثم يفصلون إن كانت الكراهية لفساد فيه، أو لأنّهم أحق بالإمامة يكره له ذلك وإن كان هو أحق بالإمامة لا يكره له ذلك، وجاء في^٥. بعض الكتب تعليل هذه الكراهة بأنّها ناشئة عن الأخلاق الذميمة

١ انظر: المبسوط للسرخسي ١٠ / ١٢٩، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح: أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي ١٣١٨هـ المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ١ / ١٢.

البحر الرائق ٢ / ٢٧٨، بدائع الصنائع ٢ / ٧٦، ٢.

٣ سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

٤ ١ / ٢٣٦.

٥ البحر الرائق شرح كثر الدقائق: زين الدين ابن نجيم الحنفي، ١ / ٣٦٩.

كما يكره للرجل أن يؤمّ الرجل في بيته إلا بإذنه؛ قال الكاساني: "ولأن في التقدم عليه ازدراء به بين عشائره وأقاربه وذا لا يليق بمكارم الأخلاق ولو أذن له لا بأس به".^١
من مظاهره ربط المعاملات المالية بالأخلاق: تأخذ القيم الأخلاقية في المعاملات المالية في الفقه الحنفي عموماً مكاناً مرموقاً، ويعدّ البعد الأخلاقي المحرك الأساسي الذي يحتكم إليه التشريع الفقهي.

ففي مجال المعاملات المالية، نجد فقهاء الأحناف يحاولون ضبطه وتقيده بالقيم والأخلاق، ولهذا نلاحظ أنّ أكثر ما يضبط هذه المعاملات المرشح الأخلاقي مضبوط بالضوابط الشرعية.

لما كان من المقاصد التي كان يدعو إليها الإسلام الكرم والسخاء، فلهذا لم يكتف الفقهاء بدعوة المسلمين إلى الإنفاق الفرضي والتطوعي؛ بل بؤبؤ أبواباً فقهيةً تحث على الكرم والجود والسخاء، ومن بين الأبواب الفقهية التي جمعت بين التشريع والأخلاق الهبة؛ قال الإمام أبو منصور يجب على المؤمن أن يعلم ولده الجود والإحسان كما يجب عليه أن يعلمه التوحيد والإيمان إذ حب الدنيا رأس كلّ خطيئة^٢، حتى أنّ السرخسي عدّ الرجوع عن الهبة من سوء الأخلاق^٣؛ بل عدّوها من باب الخساسة والدناءة وسوء الخلق، لذلك كرهوا الرجوع في الهبة وإن كان جائزاً في الحكم إذا لم يكن عليه حق واجب لقوله صلى الله عليه السلام: العائد في هبته كالعائد في قيئه ربطه ربطاً محكماً بالجانب الخلقى لذلك عللوا هذا الفعل بأنّه من باب الخساسة والدناءة وسوء الخلق ولهذا لم يترددوا في تشبيهه بأقبح أحوال الكلب وهذا لأنّ التشبيه في معنى الاستقباح والاستقذار لا في حرمة الرجوع.^٤

ففي باب الهدية نجدهم يربطونها بمكارم الأخلاق، فهذا ابن عابدين في حاشيته يقول: "صلة الرحم

١ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين الكاساني ١ / ١٥٨.

٢ البحر الرائق ٧ / ٢٨٤، الدر المختار ٥ / ٦٨٧، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ٢ / ٣٤١.

٣ المبسوط للسرخسي ١٢ / ٩٤.

٤ لسان الحكام في معرفة الأحكام: إبراهيم بن أبي اليمن محمد الحنفي ١٣٩٣-١٩٧٣، البابي الحلبي القاهرة، ص: ٣٧٣.

محمودة عند كل عاقل وفي كل دين والإهداء إلى الغير من مكارم الأخلاق^١، وجعل ذلك للمسلم والمشارك على حد سواء، معتمداً على قول الرسول صلى الله عليه وسلم: بعثت لأتمم مكارم الأخلاق؛ لذلك قال: "فعرنا أن ذلك حسن في حق المسلمين والمشاركين جميعاً"^٢.

ومن مظاهره ربط أداء الزكاة بالبعد الأخلاقي: جعل الزكاة سبباً لطهارة النفس من دنس البخل^٣. وهذا ما نلمسه في مصنفاتهم، فقد جعل ابن عابدين في حاشيته أن المقصود من الزكاة البراءة من سمة البخل في حق المزكى ونفع الفقير القابض لها^٤، وفي موضع آخر يقول: "إنها تطهر مؤديها من الذنوب ومن صفة البخل"^٥. كذلك قال علاء الدين الكاساني في بدائع الصنائع: "إن الزكاة تطهر نفس المؤدي عن أنجاس الذنوب وتزكي أخلاقه بتخلق الجود والكرم"^٦.

ومن بين الأهداف والمقاصد التي من أجلها شرعت الزكاة التخلص وترك الشح والظن، إذ الأنفس

مجبولة على الظن بالمال فتعود السماحة وترتاض لأداء الأمانات، وإيصال الحقوق إلى مستحقيها وقد تضمن ذلك كله قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^٧.

وعلى هذا الأساس جعلوا أصل المحاسن كلها تعود للكرم، وأصل الكرم نزاهة النفس عن الحرام وسخاؤها بما ملكت على الخاص والعام وجميع خصال الخير من فروعه^٨.

ومن مظاهر ارتباط المعاملات بالأخلاق أنه يجوز للبائع في الفقه الحنفي استخدام الشفعة، إذا تبين

١ / ٢ / ٣٥٢، ٦ / ٦٥٥.

٢ المصدر نفسه.

٣ شرح فتح القدير ٢ / ٣١٥٣.

٤ حاشية ابن عابدين ٧ / ٣٥٢.

٥ المصدر نفسه ٢ / ٥٢٥٦.

٦ ٣ / ٢٦.

٧ سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

٨ حاشية ابن عابدين ٨ / ٤٢٢.

له أنّ المشتري غيره معتمدين على تفاوت الناس في الأخلاق؛ قال ابن نجيم في البحر الرائق: "وإن قيل له أنّ المشتري فلان فسلم ثم ظهر أنّه غيره فله الشفعة لتفاوت الناس في الأخلاق فمنهم من يرغب في معاشرته، ومنهم من يجتنب مخافة شره فالتسليم في حق البعض لا يكون تسليماً في حق غيره..".^١

وكما نلاحظ أنّهم كانوا يؤسسون لمبدأ شيوع أصول الأخلاق في المعاملات المالية والاقتصادية بينهم وبين غيرهم، فعندما لا أقبل أن أرفع الأسعار على المتساومين، النجش^٢، فهو ينأى بنفسه عن الإضرار بإخوانه كما قال الكساني^٣، ولذلك كره الفقهاء النجش لأنّه احتيال للأضرار بأخيه المسلم، وجاء في شرح فتح القدير أنّ فيه تغرير للمسلم ظلماً، والظلم من أعظم الأخلاق الذميمة التي جاء الإسلام لمحاربتها.

يوسف **ومن مظاهره كره الاحتكار**، وهو كل ما أضر بالعامّة حسبه فهو احتكار كما ورد عن أبي، وإن كان التقييد عند أبي حنيفة ومحمد بقوت البشر^٤، وهو مرتبط بالجانب الأخلاقي، فإنّ المعاملات كلّها قائمة على الأخلاق الحسنة في أقوال المسلم وأفعاله، وهي التي تحكم تصرفاته المالية والقولية والفعلية، والمتأمل في الفقه الحنفي يرى هذا واضحاً جلياً.

١ تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: فخر الدين الزيلعي، ٢٦٠/٥ البحر الرائق ٥ / ٢٦٠.

٢ بفتحيتين ويسكن أن يزيد ولا يريد الشراء أو يمدحه بما ليس فيه ليروجه ويجري في النكاح وغيره، الدر المختار، ١٣٨٦.

دار الفكر بيروت ٥ / ١٠١، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ٣ / ١٠٠، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: الزيلعي، ٦٧/٤.

٣ بدائع الصنائع ٥ / ٢٣٣.

٤ ٦٦ / ٤٧٦.

٥ ملتقى الأبحر ١ / ٢١٣، حاشية ابن عابدين ٦ / ٣٩٨، تبين الحقائق ٦ / ٢٧.

ومن مظاهره كره السوم لما فيه من الأيحاء والإضرار، لأنَّ السوم على السوم يوجب إيحاءً وإضراراً، وزاد ابن عابدين وهو في حق الأخ أشدَّ منعاً، وهذا أمر كما ترى مرتبط أيما ارتباط بالجانب الأخلاقي، وهذا لا يحدث إلا في تشريع يقوم فيه المرشح الأخلاقي بالدور المطلوب.

ومن مظاهره منع أساليب الغش و الخداع: فقد كانوا يحرصون كلَّ الحرص على ضرورة الالتزام

بالأمانة في الأبواب الفقهية، وتوعد من تخلى عن الأمانة فيقع في شرك غش وخداع الآخرين لأنَّه ينافي الضوابط الأخلاقية التي ينبغي أن يكون عليها المسلم، لذلك جاء في مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر

: "...بيان نفس العيب القائم به فلا بد منه لئلا يكون غاشاً له للحديث الصحيح من غش فليس منا".^٣

و لما كان أمر الغش خطير ربطوه بالايمان لذلك قالوا الغش حرام.^٤
كما منعوا الخداع فقد جاء في البحر الرائق: "وفائدة قوله: لا خلافة أي لا خديعة في الدين لأنَّ الدين النصيحة وللإعلام بأنَّه ليس من ذوي البصائر بالسلع فالواجب نصيحته فلا تخدعه بشيء اعتماداً على معرفته؛ بل انصحوه لأنه ليس عالماً بها".^٥
كما فسروا التغابن بالخداع بقولهم لا يتغابن الناس فيه معناه لا يخدع بعضهم بعضاً لفحشه وظهوره.^٦

والإيجار وإن كان معاملة من المعاملات التي بنى عليها الفقهاء جملة من الأحكام الفقهية، إلا أنَّهم

نصوا على أنَّه يكره أن يؤجر بيتاً لشيء من ذلك - بيع الخمر أو الزنا، اللواط ...
لأنَّه إعانة على المعصية، لما فيها فاسد كبير لأنَّها منافية للأخلاق.^١

١ شرح فتح القدير ٦ / ٤٧٧، اللباب في شرح الكتاب ١ / ١٤٩.

٢ حاشية ابن عابدين ٥ / ١٠٢، بدائع الصنائع ٥ / ٢٣٣.

مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ٣ / ١١١.

الأشباه والنظائر: ابن نجيم: ١ / ٢٨٧ - ٢١٢، الدر المختار ٥ / ٤٤٧.

البحر الرائق ٦ / ٥٣.

٦ البحر الرائق ٧ / ١٦٩، حاشية ابن عابدين ٧ / ٣٣٨.

و من مظاهره العدل ونجده قد أدرج في كثير من الأبواب الفقهية، يجب العدل في الأموال والأبدان، و القصاص والحروب، والعقوبات، والعدل، و في الديانات^١، والقسم في العلاقات الزوجية^٢، لأنّ هذه كلّها إنّما يطلب بها العدل.

ومن مظاهره ترغيب زرع الأرض أو منحها لمن يزرعها، لذلك قالوا ازرعها أو امنحها أخاك^٣، استدل السرخسي بهذا على جواز استئجار الأرض للمزارعة، ووجه النهي الورد في الحديث للانتداب إلى ما هو من مكارم الأخلاق، معللاً ذلك بأن يمنح الأرض غيره إذا استغنى عن زراعتها بنفسه ولا يأخذ منه أجراً على ذلك^٤.

ومن مظاهر قمة هذا الارتباط بين الفقه والأخلاق أن يبلغ بفقه أبي حنيفة إلى حد إجلاس العبد مع سيده ندباً للتواضع وتأصيل للأخلاق، كما جاء في الفتاوى الهندية: "وإذا ولي رقيقه إصلاح طعامه وجاء به فينبغي أن يجلسه ليأكل معه، فإن امتنع العبد تأديباً، فينبغي لسيدته أن يطعمه منه وإجلاسه معه أفضل ندباً إلى التواضع ومكارم الأخلاق"^٥.

من مظاهر ارتباط الفقه بالأخلاق في العلاقات الأسرية: الكفاءة معتبرة في باب النكاح، وقد رتب في الفقه الحنفي على خمس مراتب النسب - المال - الحرية - إسلام

١ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ٤ / ١٨٧.

٢ المصدر نفسه ٤ / ١٨٩.

٣ ملتقى الأبحر ١ / ٥٤٨.

٤ أخبرنا محمد بن إبراهيم قال أنبأنا خالد هو بن الحارث قال قرأت على عبد الحميد بن جعفر أخبرني أبي عن رافع بن أسيد بن ظهير عن أبيه أسيد بن ظهير : أنه خرج إلى قومه إلى بني حارثة فقال يا بني حارثة لقد دخلت عليكم مصيبة قالوا ما هي قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض قلنا يا رسول الله إذا نكريها بشيء من الحب قال لا قال وكنا نكريها بالبن فقال لا وكنا نكريها بما على الربيع الساقى قال لا ازرعها أو امنحها أخاك خالفه مجاهد، المجتبى من السنن: أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، ط. الثانية، ١٤٠٦ - ١٩٨٦، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب ٣٣/٧، جامع الأصول في أحاديث الرسول: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: عبد القادر الأرنبوط، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، ط. الأولى الجزء [٨ - ١١] : ١٣٩٢ هـ، ١٩٧٢ م

المبسوط للسرخسي ٢٣ / ١٩٥٠.

٦ الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان ١ / ٥٦٨.

الأب في الموالى-التقوى والحسب^١، وقد فسّر أبو حنيفة رحمه الله الكفاءة بالتقوى والحسب وجعلها من مكارم الأخلاق كما نقل عنه شمس الأئمة السرخسي^٢.
وحفاظاً على العلاقات الزوجية يستحب للزوج الموسر وهي فقيرة أن يأكل معها لإظهار مكارم الأخلاق، وحسن العشرة.^٣

ويتزوج من هي فوقه في الخلق والأدب والورع والجمال ودونه في العز والحرفة والحسب والمال والسن والقامة فإنّ ذلك أيسر من الحقارة والفتنة.^٤
ولأجل ذلك كله نجدهم يقررون أنه لا يتزوج سيئة الخلق.^٥
وعدّ الذوق للمرأة وهي صائمة من العذار التي تبيح له ذلك ب، ولا يكره في حقها ذلك، ويعللون ذلك حفاظاً على دوام العلاقات الأسرية كما قال في الخانية فيمن كان زوجها سيء الخلق أو سيدها لا بأس بأن تذوق بلسانها.^٦

مشروعية الطلاق لعدم موافقة الأخلاق: ويعلل السرخسي بأن الطلاق وإن كان من أبغض المباحات

عند الله تعالى ، فقد نص على أنه مباح لما فيه من إزالة الرق ومبغض لما فيه من معنى كفران النعمة ثم

معنى النعمة إنّما يتحقق عند موافقة الأخلاق فأما عند عدم موافقة الأخلاق فاستدامة النكاح سبب

١ الميحق البرهاني: محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد النجاري برهان الدين مازه، دار إحياء التراث العربي ٩٦/٣.

٢ المصدر نفسه.

٣ تبين الحقائق ٣ / ٣٠٥١.

٤ البحر الرائق ٣ / ٤٠٨٦.

٥ المصدر نفسه / ٥٠٨٦.

٦ البحر الرائق ٢ / ٣٠١ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكلبيولي المدعو بشيخي زاده، تحقيق خرح آياته وأحاديثه خليل عمران المنصور ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، دار الكتب العلمية بيروت، ٣٦٤/١، شرح فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، دار الفكر، بيروت ٣٤٥/٢، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح: أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحاوي الحنفي، ١٣١٨ هـ المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ص: ٤٤٨.

لامتداد المنازعات، فكان الطلاق مشروعاً مباحاً للتفصي عن عهدة النكاح عند عدم موافقة الأخلاق.^١

ولما كان عدم موافقة الأخلاق أمراً باطناً لا يوقف على حقيقته، فأقام الشرع السبب الظاهر الدال عليه وهو الطهر الذي لم يجامعها فيه مقام حقيقة الحاجة لعدم موافقة الأخلاق، لأنه زمان الرغبة فيها طبعاً وشرعاً فلا يختار فراقها إلا للحاجة ومتى قام السبب الظاهر مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجوداً.^٢

ومن مظاهره ضبط الرغبات والغرائز ومحاربة الفواحش: إن الخطاب الفقهي يتضمن إستراتيجية مراقبة الظواهر غير الأخلاقية، ووضع قيود الحرام والحلال لتوجيه الرغبات والميولات، ومحاربة كل مظاهر الفواحش ما ظهر منها وما بطن في النظام الاجتماعي الذي يحكمه الضابط الأخلاقي المقيد بالشرع، لذلك سن كل القوانين لمحاربة الفاحشة.

ولما كان العدل مطلباً رئيساً بنيت عليه كثير من الأحكام الفقهية، إذ جعلوا العدل أن يحترز عن الفواحش التي فيها الحدود.^٣

فقد أمر بغض البصر؛ قال الكساني: والأفضل للشباب غض البصر عن وجه الأجنبية وكذا الشابة لما فيه من خوف حدوث الشهوة والوقوع في الفتنة، فكان غض البصر وترك النظر أركى وأطهر، وذلك قوله عز وجل: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾.^٤

إن الله تعالى يحب الستر على عباده، لذلك أوعد بالعذاب لمن أحب إشاعة الفاحشة على المؤمنين، لذلك قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.^٥

١ المبسوط للسرخسي: شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، ط. الأولى، ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ٤/٦.

٢ المصدر نفسه ٥/٦، النكت: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ١٤٠٦ عالم الكتب، ص: ٢١، البحر الرائق ٣ / ٢٥٣.

٣ الفتاوى الهندية ٣ / ٣٧٧.

٤ بدائع الصنائع ٥ / ١٢٢.

٥ سورة النور، الآية: ٣٠.

٦ سورة النور، الآية: ١٩.

الفقه و الأخلاق الانسانية: لقد ربطوا الفقه برباط الأخلاق، وصانوا هذه الأخلاق حتى مع الأعداء، وإذا عزم المسلمون على قتل الأسارى فلا ينبغي أن يعذبوهم بالجوع والعطش وغير ذلك من أنواع التعذيب لأن ذلك تعذيب من غير فائدة وقد روي أن رسول الله قال في بني قريظة لا تجمعوا عليهم حر هذا اليوم وحر السلاح ولا تمثلوا بهم لقوله عليه الصلاة والسلام في وصايا الأمراء ولا تمثلوا.^١

وإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان تاجرا أو نحوه، فلا يحل له أن يتعرض لشيء من أموالهم، ولا لشيء من دمائهم أو فروجهم، لأن ذلك غدر بهم، والغدر حرام، أي تشريع يرقى بأخلاق أفرادها إلى هذا المستوى الأخلاقي الذي يجرم على أتباعه الغدر لأنه من المحرمات.^٢

أما المسالمون الآمنون، فيقيمون في دار الإسلام إقامة دائمة أو مؤقتة، على أساس عقد الذمة أو عقد الأمان، فقد أفرد لهم الفقه الحنفي معاملة خاصة بلغت مستوى أخلاقيا ساميا لم يبلغه أي تشريع.

الخاتمة: إن جوهر آراء فقهاء الأحناف وأفكارهم في الأخلاق جاءت متناغمة مع القيم الأخلاقية الإنسانية العامة، حيث ربطوا القيم الأخلاقية بالفقه باعتباراته المختلفة: باعتبار الفرد والجماعة، والأمة، وباعتبار الآخر... وفي مجالات متعددة شملت العبادات والمعاملات والحدود..، حيث وازنوا بين الوسائل التي تحقق هذه القيم الأخلاقية وتحديد أسبابها و الوقوف على آثارها الدنيوية والأخروية، مراعين مجالات تطبيقه في أرض الواقع، حيث حددوا حيزه المعرفي ومتطلبه المنهجي، هذا الحفر والتنقيب في المدونات الفقهية الحنفية، قادنا للإقرار أنّ هناك وجود أخلاقي في الفقه حيث جمع بين الأخلاق والدين، لعل في ذلك دعوى لتأصيل الأخلاق في الممارسة العملية حتى تجد مصداقيتها في المجتمع.

هذه المبادئ الأخلاقية ضرورة في بناء المجتمعات سياسيا واجتماعيا ودينا وثقافيا، كما هي محاور فكرية متباينة مستنيرة ترسي دعائم قيام المجتمع الإنساني، فهي منهج

١ بدائع الصنائع ٧ / ١٢٠.

وطريقة عملٍ في مختلف مجالات الحياة كما يريد خالق البشر، ويشعر الإنسان من خلالها أنه خليفة الله في الأرض.

النتائج المتوصل إليها: إننا تتبعنا البناء الأخلاقي في الفقه الحنفي لم يكن المقصود منه رصد واستقصاؤه بالتفصيل هذا لعمرى يحتاج إلى مجلدات وأفضية أوسع، ولكن محاولة استخلاص أسسه ومقوماته، وانتهينا إلى مجموعة من النتائج التي يمكن إجمالها في ما يلي:

- كشفت الدراسة مدى تداخل الفقه والأخلاق عند أبي حنيفة.
- بدت إشكالية تأصيل الأخلاق في الفقه الحنفي متينة الصلة تجمع بين البعد الأخلاقي و البعد الإيماني.
- الأخلاق في الفقه الحنفي توازن بين الوسائل والغايات، والروح والجسد، النظرية والتطبيق.

- الأخلاق ليست محتوىً فكرياً هيكلياً بلا روح .
- الحضور المكثف لمسائل الأخلاق في فقه أبي حنيفة مما يدل على تعظيم الجانب الأخلاقي وأهميته في بناء التشريع الفقهي.
- الفقه الذي يستمد قوته من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يصبح - بالضرورة - فقهاً أخلاقياً.

- حاول فقهاء الأحناف الربط بين الطابع الأخلاقي وبين الأبواب الفقهية المختلفة كل ذلك يؤكد على حضور الخطاب الأخلاقي في الفقه الحنفي وعدم انفصال الأخلاق عن الفقه.

-المكانة العظيمة للأخلاق في فقه أبي حنيفة.
-ربط الأخلاق بالإيمان والمثوبة في الآخرة.
- يبقى الفقه من القنوات الأساسية المكملة والناشرة، للقيم الأخلاقية.
- تعميق معنى الالتزام الديني الخلقى.

التوصيات:

- توصي هذه الدراسة بضرورة ربط الأخلاق بالفقه والمعارف العلمية الأخرى ليكون مرجعاً معرفياً

الفكر الغربي الدخيل. نستقي مفاهيمه من الفكر الإسلامي الأصيل، وليس من -
عدم ربط الفقه بالأخلاق جعل كثيراً من الناس تتمسك بالشكل والمظهر، لذلك
توصي هذه الورقة العلمية وتحت الباحثين في بحوثهم الفقهية ترسيخ العلاقة الوطيدة
بين الأخلاق وبين المعتقدات والعبادات والمعاملات.

المصادر والمراجع:

- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية: ابن القيم الجوزية، ط. الأولى،
١٤٠٤، ١٩٨٤، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة الثُّعمان: زين العابدين بن نجم ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م، دار
الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين الكاساني ١٩٨٢ دار الكتاب العربي، بيروت.
- بحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين ابن نجم الحنفي، دار المعرفة، بيروت.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي ١٣١٣هـ، دار
الكتب الإسلامي القاهرة. - تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد
سلامة، ط. الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- تفسير النسفي: أبو البركات محمود النسفي، تحقيق الشيخ: مروان محمد الشعار، ٢٠٠٥ دار
النفائس - بيروت.
- التوضيح شرح التنقيح بحاشية التلويح: عبدالله بن مسعود البخاري، ١٩٨٤ م، دار الكتب
العلمية، بيروت،
- جامع الأصول في أحاديث الرسول: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن
الأثير، تحقيق: عبد القادر الأرئؤوط، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار
البيان، ط. الأولى الجزء [٨ - ١١]: ١٣٩٢ هـ، ١٩٧٢ م.
- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، تحقيق: هشام سمير البخاري، ط ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م دار عالم
الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- جمع الضمانات في مذهب الامام الأعظم أبي حنيفة النعمان: أبي محمد بن غانم بن محمد
البغدادي، تحقيق: أ.د محمد أحمد سراح، أ.د علي جمعة محمد، دار السلام.
- حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح: أحمد بن محمد بن إسماعيل
الطحطاوي الحنفي، ١٣١٨ هـ المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر.

- حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة: ابن عابدين، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م. دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
- دستور الأخلاق في القرآن: د. دراز، ط، ١٩٧٣، الرسالة.
- درر الحكام شرح مجلة الأحكام: علي حيدر، تحقيق وتعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.
- الدر المختار ١٣٨٦، دار الفكر، بيروت .
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: سعد الدين التفتازاني، تحقيق: زكريا عميرات، ط. الأولى ١٤١٦ هـ، ١٩٩٦ م، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.
- شرح فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، دار الفكر، بيروت.
- شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين التفتازاني ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، دار المعارف النعمانية، باكستان، ص: ٦٩١.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، ط. الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الكليات: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، مؤسسة الرسالة .
- الفتاوى الهندية الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، العالمكيرية ١٤١١هـ - ١٩٩١م، دار الفكر.
- لسان الحكام في معرفة الأحكام: إبراهيم بن أبي اليمن محمد الحنفي ١٣٩٣ - ١٩٧٣، البابي الحلبي القاهرة.
- اللباب في شرح الكتاب: عبد الغني الغنيمي تحقيق: محمود أمين النواوي، دار الكتاب العربي.
- مآثر الإنافة في معالم الخلافة: أحمد بن عبد الله القلقشندي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ط. الثانية ١٩٨٥، مطبعة حكومة الكويت
- المبسوط: السرخسي: شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، ط. الأولى، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده، حققه خرح آياته وأحاديثه خليل عمران المنصور ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م دار الكتب العلمية لبنان/ بيروت .
- المعجتي من السنن: أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، ط. الثانية، ١٤٠٦ - ١٩٨٦، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب .

- مجموع الفتاوى: تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزائر، ط. الثالثة ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م، دار الوفاء.
- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: عبدالكريم زيدان، ط ١٦، ١٩٩٩ م، الرسالة، بيروت.
- معالم التنزيل: البغوي، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش ط. الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م دار طيبة للنشر والتوزيع.
- المنشور في القواعد: الزركشي، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، ط. الثانية، ١٤٠٥، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت.
- الميحقط البرهاني: محمود بن أحمد برهان الدين مازة، دار إحياء التراث العربي.
- التنف في الفتاوى أبو الحسن علي محمد السعدي، تحقيق الدكتور صلاح الدين الناهي، ١٤٠٤ - ١٩٨٤، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، عمان الأردن، بيروت، لبنان.
- النكت: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ١٤٠٦ عالم الكتب.

جهود نقاد الحنفية في تأسيس مدونة حديثية فقهية باب العبادات أنموذجا.

محمد صديق*

ملخص البحث:

هدفت هذه الورقة البحثية إلى دراسة المدونات الفقهية الحنفية، وجهود النقاد في جمع الأحاديث الفقهية التي تشهد لمذهبهم، وقراءة التطورات الحاصلة في عملية الجمع والتأليف بناء على تحليل السياقات التي ظهرت فيها ومن خلالها، حيث لوحظ أثر النقاشات التي كانت دائرة بين أهل الحديث من جهة وبين الحنفية/أهل الرأي من جهة أخرى في الظهور المبكر لهذه المدونات مما صيغ على هذه المدونات طابع الدفاع عن المذهب وآرائه، وعرض البحث أيضا لمزايا هذه المدونات وخصائصها اعتمادا على قراءة باب العبادات كأنموذج لبقية الأبواب، ويسرت الدراسة المقارنة التاريخية الوصول إلى نتائج أكثر موضوعية ودقة، حيث رأينا أنه من المناسب تقسيم تلك المدونات الحديثية الفقهية إلى مرحلتين أو نوعين اعتمادا على المناهج المتبعة، فهناك مرحلة اعتنى الجامعون بالمتن وما يتعلق به من فقهه وبتوافق متن الحديث مع بقية الأصول العامة للتشريع، كما أنها وجهت النقد لبقية المدارس بناء على هذه النظرة العقلية/الفقيهية، وكانت هذه المدونات متماشية مع العقلية الحنفية وعقلية أهل الرأي في الاستنباط والتأويل، في حين أن المرحلة الثانية عدلت عن هذه النظرة وتبنت نظرة أهل الحديث وشروط الحديث الخمسة المعروفة في البحث والترجيح والنقد، وحاولت إعادة بناء الفقه الحنفي على الحديث الصحيح وهكذا لوحظ ابتعاد هذه المدونات عن منهج الحنفية بشكل عام.

Research Summary:

The research aims at studying HanafiFiqhmain books and the efforts Hadith critics put to combine all the Hadith that support their Hanafischool. It also aims to study the developments in the combination, writing, and interpretation based on their context that they appeared in. This paper shows the features of these main books bearing in mind the Ibadet chapters (praying, Charity, Fasting, pilgrimage, ablution) as a sample for other chapters. You

* باحث دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه جامعة نجم الدين أربكان قونيا تركيا.

will also find a historical comparative study to reach accurate objective results. The main books were divided into two kinds based on the methods applied: the first is the stage where combiners of Hadith were mainly interested in the citation and the study of it and how much it agrees with the way main rules of Sharia. This stage criticizes the other schools and scholars based on this method. This stage goes in hand in hand with the mentality of Hanafi especially in the way they analyze and interpret Hadith. On the other hand, the second stage followed the way Hadith is validated and analyzed based on the rules followed to validate Hadith. They tried to reconstruct Hanafi Fiqih based only on Hadith Sahih. This study has brought up the defensive way adapted by both stages which stemmed from the arguments that took place at that time between both parties. This made it clear why they had started early to combine these kinds of main books.

المقدمة.

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد: فإن الحديث النبوي قد شكل على مدار تاريخ الفقه الإسلامي مرجعا أساسيا لفهم القرآن ومرجعا لاستنباط الأحكام الفقهية؛ فكتب الفقه مليئة بأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام كدليل يقوي الاستنباط الفقهي. غير أن الفقهاء قد كانوا - مع اتفاقهم على ضرورة الرجوع إلى الحديث - مختلفين في كيفية الرجوع من ناحيتين اثنتين: ١ - طريقة تثبيت الحديث ٢ - وطريقة الاستنباط منه، وهذا أدى إلى ظهور مدونتين حديثيتين مختلفتين، الأولى: مدونة تعتمد طريقة أهل الحديث القائمة على تثبيت الحديث بناء على توافر شروط الحديث الخمسة المعروفة - والتي قعد لها في رسالة الشافعي^١ - والأخذ به متى ثبت بهذه الشروط الثانية مدونة أهل الرأي الذين كانت لهم شروط خاصة تعتمد ما يصح لنا تسميته بالصحة الفقهية والتي كانت من أهم شروطها - حسب

١ انظر: الإمام الشافعي، الرسالة تحقيق أحمد شاكر، ٣٧٠. وانظر: عطورة، عبد العزيز، الإمام الشافعي

وأثره في علم الحديث، مكتبة الإرشاد استانبول، ط ١ ٢٠١٦، ص ١٩٦

رأينا- توافق الحديث مع القواعد العامة والأصول الكلية كما سنرى، فكان من أثر ذلك أن وجدت مدونات حديثة تختلف في نظرتها ومناهجها.

ومع تطور العلوم وتقدمها، دار بين هاتين الفرقتين كلام كثير وكتبت ردود كثيرة، واتهم أهل الحديث أهل الرأي بترك السنة، وكانت حججهم في ذلك، أن الطرف الآخر يترك الحديث الصحيح ويعدل عنه إلى الرأي، ويؤول الحديث الصحيح بتأويلات تبعده عن ظاهره¹.

يضاف إلى ذلك أنه أهل الحديث قد قاموا بجمع الحديث النبوي وفق نظرة فقهية، حيث صنفت كتب السنن التي هي كتب حديثة في صيغة فقهية، والغاية منها عرض الفقه المستنبط من الحديث في رد مباشر وعملي² على كتب فقه أهل الرأي التي كانت - كما يتهمها أهل الحديث - تبتعد عن الحديث وتتركه، وكان من أثر هذا أن رأينا فقهاء أهل الرأي - الحنفية - يلجؤون إلى جمع مدونة فقهية حديثة، ترد عن أنفسهم تلك التهمة - تهمة ترك الحديث -.

وهنا نطرح إشكالية البحث: ما هي ماهية هذه المدونات، وكيف جمعت أي على أي منهج اعتمد هؤلاء المدونون أثناء جمع هذه الأحاديث، وفي أي سياق جمعت هذه المدونات، وهل حقق المدونون الغاية المرجوة من عملية الجمع هذه؟

أسئلة البحث:

إن الأسئلة التي سينطلق منها البحث ليحاول الإجابة عنها تتمثل في:

١. ما هي ماهية السياقات التي ألفت من خلالها هذه الكتب

٢. ما هي ماهية الجمع التي قام فقهاء الحنفية.

٣. ما المناهج التي اتبعت أثناء ذلك الجمع.

خطة البحث: وسنقسم البحث إلى تمهيد وثلاث مباحث

تمهيد: موقف الحنفية من السنة والحديث.

المبحث الأول: الخلفية التاريخية العامة المصاحبة لعملية الجمع

المبحث الثاني: مناهج الأئمة في الجمع.

1 Yücel, Ahmet, hadis tarihi, M.Ü. ilahiyat fakültesi vakıf yayınları 80

2 86 hadis tarihi

المطلب الأول: محاولات الفقهاء ومنهجهم.

المبحث الثالث: مناهج المحدثين.

الخاتمة لعرض أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد

أولاً: الحنفية والسنة/الحديث.

لا يوجد ثمة اختلاف بين الحنفية وغيرهم في موضوع ضرورة الرجوع إلى الحديث والاحتجاج به والاستدلال بمتون الأحاديث على الأحكام الفقهية، وقد بين الإمام أبو حنيفة منهجه القائم على الالتزام بالسنة ونقل عنه نقول كثيرة في هذا الصدد، فعن أبي حمزة السكري أنه قال: "سمعت أبي حنيفة يقول: إذا جاء الحديث الصحيح الإسناد عن النبي صلى الله عليه وسلم أخذنا به ولم نعهه وإذا جاء عن الصحابة تخيرنا وإن جاء عن التابعين زاحمناهم ولم نخرج عن أقوالهم"¹، ويقول البزدوي: "اعلم أن سنة النبي - عليه السلام - جامعة للأمر والنهي والخاص والعام وسائر الأقسام التي سبق ذكرها، وكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها"².

فهذه النقول وأمثالها تؤكد مركزية السنة الحديث في منهج الاستنباط الفقهي عند الحنفية، لكن يختلفون عن غيرهم - أهل الحديث - في تقسيمهم وفي طريقة تقديمهم وتعاملهم مع الحديث، وعلى هذا فما يصححه المحدثون قد لا يصححه الحنفية، وكذلك ما يصححه الحنفية قد لا يراه المحدثون صحيحاً، فهم قد قسموا الأحاديث تقسيمات مختلفة واشتروا في الراوي ما لم يشترطه أهل الحديث³.

ثانياً: تعريف الحديث والسنة والأثر.

إن من الواجب علينا قبل أن ندخل في البحث أن نبين تعاريف الحنفية لهذه المصطلحات، حتى يتبين لنا حدود المطلوب في البحث.

السنة: عرف الحنفية السنة بمعنى أشمل من تعريف المحدثين، فهي عندهم مصطلح شامل لسنة الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة، ففي كشف الأستار عن أصول

١ ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، دار الكتب العلمية ط ١، ١٤٤

٢ البخاري عبد العزيز، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، ٣٥٩/٢

3 Bakın: Ünal, İsmail haakı, İmam ebu Hanife'nin hadis anlayışı, DİB yayınları 146,215

البزدوي يقول: " السنة عندنا قد تقع على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره"^١، ويقول البخاري في شرحه على أصول البزدوي: " لفظ السنة شامل لقول الرسول، وفعله - عليه السلام -، ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة"^٢

تعريف الحديث: جاء تعريف الحديث في بعض كتب أصول الفقه أثناء تعريف السنة: فقال في التلويح: " الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول - عليه السلام - وعلى فعله، والحديث مختص بقوله"^٣

ومن الملاحظ أن الحنفية لا يستخدمون كلمة الحديث كثيرا، إنما يستخدمون "السنة والخبر"، فمثلا يقول البزدوي: " اعلم أن أصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع^٤ أما الخبر فهو أعم من الحديث عندهم ويشمل ما نقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام وما أضيف إلى الصحابة^٥.

المبحث الأول: الخلفية التاريخية العامة للمصاحبة لعملية الجمع.

إن أي فكر أو أي عمل فكري، لا يحدث بعيدا عن سياقاته الاجتماعية والتاريخية، فالفكر يحدث في سياق وسباق اجتماعي بحيث يعد متأثرا بما قبله ومؤثرا فيما بعده، وهذا الأمر ينطبق على ما نحن فيه من بحث، فمحاولات جمع مدونة حديثة فقهية تشهد لمذهب الحنفية وآرائهم كانت تقف خلفها سياقات معينة جعلت من هذا الجمع ضرورة، وكان اختلاف هذه الخلفيات التاريخية يترك بصمته الظاهرة والواضحة على عملية الجمع، وسنحاول في هذا المبحث أن نثبت قدر الإمكان تلك الخلفيات.

المطلب الأول: المناقشات بين أهل الحديث والحنفية وأثره.

مع بداية القرن الثاني الهجري، بدأت الاجتهادات الفقهية تتحول إلى مدارس فقهية مستقلة لها أصولها ومناهجها وطلبتها الذين يعنون بتطويرها ومأسستها^٦، وكان من

١ المرجع السابق ٢/٣٠٨

٢ المرجع السابق

٣ الفتازاني، سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح مصر ٢/٣

٤ كشف الأسرار ١/١٩

5 Dr.tuzcu, receb, Hanefi usulünde hadis, m.h ilahyat fakültesi vakfı yayınları 66

6 Yücel Ahmet Hadis tarihi 53

الطبيعي جدا أن تحدث نقاشات وردود وخصوصا في بيئة ناشئة كالبيئة الإسلامية، حيث كان الفقه أهم مرتكزات نشأة الحضارة الإسلامية.

وإذا أردنا الحديث عن المدارس الفقهية التي تشكلت في ذلك الوقت، فإنه - وكما هو معروف - يمكن الحديث عن مدرستين صبغنا الفقه الإسلامي بصبغتيهما حتى الآن، هما مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي^١، وكما هو ظاهر من التسمية فإن الحديث يشكل مركزية في نشوء مدرسة أهل الحديث، أو بتعبير آخر فإن الفهم الظاهري البعيد عن التأويل - إلا للضرورة - هو الأساس^٢، في حين أن المدرسة الثانية اشتهرت بأنها تعمل العقل في فهم النص، وعلى هذا فإن نقطة الاختلاف بينهما ليست في الاحتجاج في الحديث أو عدم الاحتجاج به، بل في كيفية الاحتجاج به^٣، وكان من طبيعة هذا الاختلاف أن تؤدي إلى مناقشات علمية تحولت فيما بعد إلى نوع من الاتهامات وكان للظروف السياسية دور في حدة هذه الاتهامات - كالمحنة وما تركته من أثر.

في بداية الأمر اتخذت المناقشات شكل التحذير من أهل الرأي ومن منهجهم ومن الفتوى بالرأي^٤ وحث أهل الحديث على الاهتمام بالفقه^٥، وبعد فترة اتخذت هذه المناقشات شكل تأليف كتب ترد على الطرف الآخر، ويمكن فهم الأمر على أنه محاولة للحفاظ على صفاء الدين ونقائه^٦، ويمكن أن نستدل لهذا من بعض تراجم الأبواب التي ترجموا لها^٧.

١ لن نتعرض للحديث عن تطور المدارس فهذا خارج عن حدود بحثنا.

2 hadis tarihi 50

3 Hadis tarihi 58

٤ عقد الدارمي في بداية سننه فصلا للتحذير من الفتوى بالرأي والتورع من الفتيا بغير كتاب ولا سنة
٥ روى الحاكم عن علي بن خشرم أنه قال: كنا في مجلس سفيان بن عيينة فقال: "يا أصحاب الحديث تعلموا فقه الحديث لا يقهركم أصحاب الرأي" معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية ط ٢ ١٩٧٧، ص ٦٦

6 Hadis tarihi 83

٧ وكمثال على ذلك ينظر سنن الدارمي

إن مثل هذه النقاشات كان لها أثران برأينا، أثر في زيادة العداء بين المذهبيين وهذا ما يمكن رؤيته في بعض الانتقادات من قبل أهل الجرح والتعديل للإمام أبي حنيفة كاتهامه بقله الحديث أو بترك السنة والعدول عنها إلى الرأي^١.

والأثر الثاني كان في داخل المذهب الحنفي حيث حرضت مثل هذه الادعاءات - التي استمرت حتى رأيناها في عصر التهانوي كما سنرى بعد قليل -، على جمع ما يمكن جمعه من أحاديث - وفق نظرة الطرف الآخر - تشهد لمذهبهم.

المطلب الثاني: شيوع مذهب أهل الحديث ومنهجهم وأثره

إن مذهب أهل الحديث كان يعاني من عدة مشاكل، ويمكن القول بأن مشاكله كانت تنحصر في شكلين اثنين: مشاكل تتعلق بقله الفقه وهذا ما يمكن أن نراه في بعض النقول التي تحرض طلبة الحديث على ضرورة التفقه، كذلك فإنه كان يعاني من مشاكل في التقييد، فلم تكن له أصول تقعد طريقة تثبيت الحديث أو الاستنباط منه، لكن بعد رسالة الشافعي التي أصلت بشكل واف لقواعد العمل بالحديث الصحيح الذي شرحه وشرح شروطه الخمس^٢، رأينا نوعا من الاستقرار في داخل مذهب أهل الحديث، ويمكن الاستشهاد لهذا ببعض النقول التي تشيد بأثر الشافعي^٣. كما أن ظهور كتب السنة المشهورة التي أصلت عمليا للعمل بالحديث كان لها أثر في تثبيت مذهب أهل الحديث، فكتب مثل سنن أبي داود -الذي حاول جمع الأحاديث التي تصلح للفقه في جميع الأبواب - هي رد واضح على من حاول جمع الفقه اعتمادا على الرأي.

كما شهدنا تأليف كتب تدافع عن أهل الحديث وتبين مكانتهم وتتهم من ينتقدهم - كمشرف أصحاب الحديث -، كل هذا كان له أثر في شيوع مذهب الحديث وحيازته السبق خصوصا إذا أخذنا بالاعتبار أن ما تعرض له أهل الحديث - متمثلا بأحمد بن

١ ينقل ابن قتيبة عن لأوزاعي أنه قال: إنا لا نتقم على أبي حنيفة أنه رأى؛ كلنا يرى؛ ولكننا نقيم عليه أنه يجيئه الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيخالفه إلى غيره، وأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، ١٩٩، ص ١٠٣، وقد عقد ابن قتيبة فصلا للرد عليه

٢ الشافعي، الرسالة، ٣٦٩

٣ كمقولة الحميدي: " كنا نريد أن نرد على أصحاب الرأي ، فلم نحسن : كيف نرد عليهم ؛ حتى جاء الشافعي ففتح لنا"، انظر حلية الأولياء ٩٦/٩.

حنبل - على يد السلطة وصبرهم وخروجهم منتصرين كان له عامل إضافي لكن مهم في شيوخ مذهب أهل الحديث.

وكان لهذا الشيوخ أثر في محاولات المذهب الحنفي تقريب مذهبهم من مذهب أهل الحديث، فبعد أن كانت المدونات الأولى مليئة بآثار الصحابة - التي هي داخله في مفهوم السنة عند الحنفية - لم يعد لها أثر في المدونات التالية، فالسنة هي الحديث المرفوع المتصل إلى النبي¹ والنظر الفقهي للحديث لم يبق له ذكر في المدونات الحديثية فالحديث يفهم على ظاهره ولا يلتفت إلى تأويله.

كما أن السلطة التي كسبتها كتب الحديث الستة وخصوصا الصحيحين في القرن الخامس كان له أثر لا ينكر كما سنرى لاحقا².

المبحث الثاني: محاولات الفقهاء

إن هذه المحاولات تميزت بأنها جمعت من قبل الفقهاء، أي أن الفقهاء قاموا بجمع هذه الأحاديث، وهذا يعني أن من أهم ما تتميز بها هذه المدونات هو أن الاعتبارات الفقهية تغلب على الاعتبارات الحديثية - المتعلقة بالسند -، وهنا يمكن لنا أن نقول بأن ما حاول الفقهاء إظهاره والاهتمام به هو الاعتبارات الفقهية للمتون، أي ما يصح لنا بتمسيته بـ"الصحة الفقهية" أي توافق المتن مع القواعد والأصول العامة - وهذا ما حاول الأصوليون الحديث عنه في مقارباتهم للحديث والسنة في كتب الأصول الحنفية.

المطلب الأول: السياقات العامة لظهور هذه المحاولات.

إن الهجوم على الحنفية بحجة ترك الحديث ليس جديدا وإنما قديم، فالأوزاعي المتوفى سنة ١٥٧هـ كان ينتقد أبا حنيفة ومنهجه الفقهي³ ويتهمه بترك الحديث والعدول عنه إلى غيره، وهذا يعني بأنه يمكن القول بأن هذه المدونات المبكرة كانت في سياق بيان حجم المدونة الحديثية التي استشهد بها المذهب أثناء عملية الاستنباط الفقهي، فبقية المذاهب لم تعتن بتأليف كتب تحمل مثل هذه الخاصية - أي خاصة جمع الأحاديث التي تشهد المذهب - إلا في فترات متأخرة وبعد استقرارها.

1 Mehmet emin özařsar, hadisi yeniden düşünmek, 108

2 Hadis tarihi 142

٣ انظر ما مر في حاشية رقم ٢٠

لكن تصنيف هذه المؤلفات جاء في سياق ما قبل تقعيد علوم الحديث، وهذا لا بد أن ينعكس هذا على مناهجها، فلم نجد منها اهتماما بالغا بتلك القواعد ولم نجد اعتناء واضحا بالحكم على الحديث وفق الأحكام المشهورة "صحيح، حسن...."، بل كان النقد المتني/الفقهي يغلب عليها كما سنرى بعد قليل، كما يلاحظ أن مصطلح الخبر والأثر لم يكن مقتصرًا على الحديث المرفوع، بل كان واسعًا في ذلك الوقت، فالسنة كما رأينا عندهم شاملة لسنة الرسول والصحابة، ولذلك فإنه من الطبيعي أن يكثر في هذه المدونات الاحتجاج بالخبر المروي عن الصحابة وكبار التابعين بكثرة - نذكر هنا أن الإمام محمد له كتاب يحمل هذا العنوان "الآثار" وكأن هذا يشير بوضحة إلى رأي الحنفية في تعريف الحديث والسنة-.

المطلب الثاني: محاولات محمد بن الحسن الشيباني "١٨٩هـ" في روايته للموطأ والحجة على أهل المدينة"

إن أول محاولات جمع الحديث وفق مذهب الحنفية كانت محاولات محمد بن الحسن^١؛ فروايته للموطأ عن مالك، وبيانه موقف الحنفية من الأحاديث الواردة فيه، وبيان ما احتجوا به من الأحاديث عند المخالفة، يشير بشكل قوي إلى كون الحنفية كانوا على دراية بأهمية المدونة الحديثية - المرفوعة والموقوفة والمقطوعة - في البناء الفقهي، وأهمية بيان ما احتجوا به منها وبيان الآثار التي استندوا إليها عندما ردهم حديثًا ما، وما قام به محمد في روايته للموطأ قد أكمله في كتابه الآخر الحجة على أهل المدينة حيث كان في الموطأ محدثًا، أما في الحجة فكان فقيها يمارس عملية الترجيح كما سنرى بعد قليل.

١ موطأ مالك برواية محمد

أولاً: السياق العام الذي ظهر فيه الكتاب

روى الإمام مالك موطأه في فترات مختلفة، وكان هناك طلبية يسمعون منه الحديث ويروونه عنه، ولذلك كثرت روايات الموطأ، ومن أهم نسخ الموطأ رواية الإمام محمد

١ لم تتعرض للحديث عن المسند الذي ينسب لأبي حنيفة لسببين اثنين، الأول الشك في نسبته إليه، والثاني وهو الأهم من ناحيتنا ان الصنعة الفقهيّة غائبة عنه بخلاف المدونات الأخرى.

رحمه الله^١، ما يتميز به موطأ مالك أنه ليس فقط كتاب رواية لأحاديث الموطأ، بل كان بيان لموقف أبي حنيفة من هذه الأحاديث، حيث كان الإمام محمد أثناء روايته للحديث يعتني اعتناء بالغاً ببيان موقف أبي حنيفة من حديث الباب فهو إما أن يوافق حديث الباب وبذلك يكون الحديث دليلاً لأبي حنيفة، وإما أن يخالف الحديث وفي هذه الحالة يبين الإمام محمد الأحاديث التي استدل بها أبو حنيفة لمذهبه^٢ وبهذا يكون موطأ مالك برواية محمد أول محاولة لجمع الأحاديث وفق مذهب الحنفية وبيان الأحاديث والآثار التي تشهد لهم.

ثانياً: منهجه في إيراد الحديث.

كان الإمام محمد يبدأ برواية الحديث بسنده عن مالك إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، بعد ذلك يبين موقف مذهبه من الحديث ببيان الموافقة أو المخالفة وفي حالة المخالفة يبين الأحاديث والآثار التي استدل بها الحنفية لمذهبهم، وكمثال على ذلك: في باب الوضوء مما غيرت النار، روى محمد بسنده عن مالك الأحاديث والآثار التي تفيد بعدم وجوب الوضوء، ثم أعقبها ببيان موافقة أبي حنيفة لذلك فقال: " وبهذا نأخذ، لا وضوء مما مسته النار ولا مما دخل، إنما الوضوء مما خرج من الحدث، فأما ما دخل من الطعام مما مسته النار، أو لم تمسه فلا وضوء فيه، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله^٣." وبعد أن يورد الإمام محمد قول أبي حنيفة، يكمل بذكر ما يشهد لهذا القول من أحاديث أو آثار، فبعد أن روى محمد الأحاديث التي تفيد بإيجاب الوضوء من مس الذكر عن مالك بسنده، أعقبها ببيان موقف أبي حنيفة قائلاً: " لا وضوء في مس الذكر وهو قول أبي حنيفة، وفي ذلك آثار كثيرة ثم روى بسنده حديث قيس بن طلق، أن أباه،

١ ذكر الشيخ اللكنوي أن نسخة محمد من أصح النسخ بل تفضل على نسخة يحيى، اللكنوي، عبد الحي، التعليق الممجد، تحقيق: تقي الدين الندوي، دار القلم ط ٤ ٢٠٠٥ ص ٦٠/١

2 Dr.ahmed duran, İmama muhaamed Eş-Şybanî'nin hayatı ve hanrfi fıkhnın tedvinindeki yeri, İsalım hukuku araştırmaları dergesi, sy .9 2007, sayfa 194

٣ موطأ مالك برواية محمد بن الحسن، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، ط ١، ص ٣٩

حدثه: " أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل مس ذكره، أيتوضأ؟ قال: هل هو إلا بضعة من جسدك" ثم أعقبه ببيان الآثار المروية عن الصحابة وغيرهم^١. ومن الملاحظ أن الإمام محمد لا يقتصر على ذكر الأحاديث المرفوعة، بل إنه يكثر من الاستدلال بالآثار المروية عن الصحابة كدليل استندوا إليه لمخالفة الحديث المروي في الباب^٢، وهذا يشير إلى سعة تعريف الخبر والأثر عند الحنفية ودور مرويات الصحابة وكبار التابعين في تأسيس الفقه الحنفي.

ثالثا: الصنعة الحديثية في كتابه.

لم نر أي أثرا للصنعة الحديثية، أي لم نجد فيه ما يشير إلى التعرض للمسائل الحديثية التي يتعرض لها عادة جامعو الأحاديث، ولعل هذا يعزى -برأينا- إلى أن الزمان مبكر على التعرض لهذا المناقشات، إضافة إلى أن مذهب أهل الحديث وقواعده في النقد لم يكن مقعدا بالشكل الوافي، فلم نر فيه تعرضا لنقد حديث خالفه الحنفية بمقولات أهل الحديث "ضعيف مدلس...." كذلك لم نجد في الأحاديث التي يوردها لمذهبه ما يؤيد صحتها بمقولات أهل الحديث "صحيح حسن...".

رابعا: الصنعة الفقهية.

رغم ما تميز به الإمام محمد من فقه إلا أنه لم يظهر مهارته الفقهية في روايته للموطأ، فاكتمى بالسرد مع بيان الموافقة والمخالفة كما ذكرنا سابقا، لكن ما يلفت النظر في سرده أنه كان أحيانا يقدم المرويات عن الصحابة وخصوصا مرويات عمر وابن مسعود ثم يورد الحديث المرفوع وكأن في ذلك إشارة إلى الموقوفات عن الصحابة هي الأهم في عملية فهم الحديث^٣. كذلك فإننا لاحظنا أننا كلما ابتعدنا عن الأمور التعبديّة متجهين نحو أبواب المعاملات وغيرها خف عدد الأحاديث لصالح الآثار المروية عن الصحابة، وهذا له دلالة مهمة فالمعاملات -التي لها علاقة بالمصالح - لم تكن منتشرة بكثرة في عهد الرسول كما انتشرت في عهد الصحابة.

١ موطأ مالك برواية محمد، ٣٥

٢ المرجع السابق ٥٨

٣ المرجع السابق ٦١، ١٨١

وإذا أخذنا بالرأي المقبول القاضي بأن أحاديث الموطأ صحيحة^١، وأن ما اتفق فيه المذهبان -حسب ما رأينا- عدد ليس بالقليل، نرى أن موطأ مالك برواية محمد سند كبير لمذهب الحنفية في الأحاديث، لكن هذه المدونة لم تنل نصيبها من الدراسة والبحث، ولم تؤثر في تخفيف حدة انتقادات أهل الحديث على الحنفية.

٢ في كتابه الحججة على أهل المدينة

أولاً: السياق العام لظهور الكتاب.

إن هذا الكتاب لم يكن بكتاب جمعي كما هو الحال في كتاب الموطأ بروايته، بل كان كتاباً في سياق النقاش بين مذهبه ومذهب أهل المدينة^٢، فهو أراد أن يظهر من خلال هذه النقاشات الأدلة التي استند إليها الحنفية من أحاديث مرفوعة وغيرها وإلزامهم بها، كما نلاحظ أنه كان يعيب أهل المدينة بترك الأثر ويوجه لهم تهمة العدول عنه^٣، و بين فيه أنه لا قياس مع الأثر^٤، وعلى هذا فيمكن النظر إلى الكتاب على أنه من أوائل الكتب التي حاولت بيان منهج الحنفية في التعامل مع الأحاديث المتعارضة وبيان منهجيتهم في الترجيح بين التعارض.

ثانياً: الصنعة الحديثية

لم نجد عند الإمام محمد صنعة حديثية بارزة - كما هو الحال في الموطأ - وربما اقتصر صناعته الحديثية على إيراد المتابعات والشواهد بسندها إلى أصحابها، حتى أنه لم يكن يهتم بإيراد الأحاديث بأسانيد بل كان يرويها بصيغة تدل على الانقطاع كصيغة بلغنا^٥، كما أنه قد روى عدة مرات بصيغة "أخبرنا الثقة من أصحابنا"^٦ وهذا يسمى

١ عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر ط ١٤٠١، ص ٢٥٠

2 Dr.ahmed duran, İmama muhaamed Eş-Şybanî'nin hayatı ve hanrfi fıkhnın tedvinindeki yeri, İslam hukuku araştırmaları dergesi, sy .9 2007, sayfa 195

٣ محمد بن الحسن، الحججة على أهل المدينة، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب

بيروت، ط ١٤٠٣، ص ٦٨/١، ٢٢٢/١

٤ المرجع السابق ٢٠٤/١

٥ المرجع السابق ٣/١، ٥٩/١

٦ المرجع السابق ٢٠١/١، ٢٣٢/١.

التعديل على الإبهام" وفي قبولها خلاف كما هو معروف، وكل هذا يدل برأينا على عدم الاهتمام التام بالأمر المتعلقة بالسند.

ثانيا: منهجه في تثبيت الأحاديث التي يستدل بها للمذهب " الصنعة الفقهية في تثبيت الحديث وردة"

كان الإمام محمد يورد المرويات الواردة في ترجمة الباب، ومن ثم يبدأ بمناقشتها وترجيح الروايات التي تشهد لمذهبه، وفي هذه المناقشات ظهرت براعة الإمام محمد الفقهية، فنقاشه يدور حول المتن ومدى توافقه مع القواعد العامة ووقائع الأحوال، ويمكن لنا القول بان هناك عدة اعتبارات استخدمها الإمام محمد لترجيح روايات مذهبه:

١. كان يصف الأحاديث التي استشهد بها أهل المذهب بأنها معروفة^١/مستفيضة^٢/مشهورة^٣، وهذه المصطلحات تحمل دلالات مهمة في المذهب الحنفي حيث تشير إلى الكثرة في العدد^٤.
٢. بيان أن عامة الآثار المروية تشهد لهم^٥.
٣. استشهاده بعمل الصحابة^٦.
٤. ترجيح رواية الأعم بحال الرسول عليه الصلاة والسلام، وكمثال على ذلك حديث رفع اليدين في الصلاة^٧.
٥. قياس الحكم المستفاد من حديث على حكم آخر يشبهه^٨.
٦. ترجيح رواية الصحابي الأوثق في الرواية، والمقصود به حسب ما فهمنا الأعم فإنه قال: "وعلي أوثق في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من أبي هريرة وأعلم".

١ المرجع السابق ٦٠٠/٢، ٦١٤/٢

٢ المرجع السابق ٣/١

٣ المرجع السابق ٣٥١/٤

4 Bakın: Ünal, İsmail haakı, İmam ebu Hanife'nin hadis anlayışı, 149

٥ الحججة على أهل المدينة ٣٢/١، ١٨٧/١.

٦ المرجع السابق ١٥/١ و ٦٠/١

٧ المرجع السابق ٩٥/١

٨ المرجع السابق ١٦٧/١، ٢٩٣/١

ثالثا: منهجه في رد الأحاديث.

١. احتمال ضعف حفظ الراوي^٢.
٢. وما تميز به عمل الفقهاء في جمعهم هو في المناقشة للحكم المستنبط من الحديث وقياسه على القواعد العامة، وقياسه إلى أشباهه ونظائره، كحديث صلاة المسافر حيث رجح حديث القصر للمسافر ثلاثة أيام قياسا على حديث أن المرأة لا يجوز لها أن تسافر ثلاث أيام دون محرم^٣.
٣. بيان مخالفة حديثهم الذي احتجوا به للأثار المروية في ذلك^٤.

المطلب الثاني: محاولة الطحاوي "٣٢١هـ" في شرح معاني الآثار

أولا: السياق العام الذي ظهر فيه الكتاب

إن البيئة المصرية التي عاش الطحاوي فيها والتنوع المذهبي الذي عايشته إضافة إلى حضور الشافعي إلى مصر وانتشار مذهبه فيه عوامل مهمة كان لها تأثير على المذهب الحنفي، وكون الطحاوي تفقه في صغره على الفقه الشافعي علي يدي خاله المزني ومن ثم انتقاله إلى المذهب الحنفي^٥ عوامل مهمة ساهمت في تكوين نظرتة الفقيهة ومقدرته على المناقشة الحديثية، فهو بلا أدنى ريب قد اطلع على المدونة الحديثية الشافعية، وهو بذلك واع بأهمية أن يكون موقف الحنفية أمام هذه المدونة موقفا قويا.

في مقدمة الكتاب بين الطحاوي أنه جمع كتابه المعنون بـ"شرح معاني الآثار" بناء على طلب أحدهم، والغاية من هذا الجمع هو الكشف عن عدم تناقض الأحاديث مع بعضها، مع بيان المعمول منها وبيان تأويل العلماء للأحاديث المختلفة^٦. ومن خلال ما قاله الطحاوي في المقدمة يتضح لنا السياق الذي ظهر فيه الكتاب، فهناك فرقة استغلت التناقض الظاهري الموجود في الأحاديث لتتخذ ذريعة إلى التشكيك في الحديث،

١ المرجع السابق ٢٦١/٢، ٧١٧/٢

٢ المرجع السابق ٦٤/١

٣ المرجع السابق ١٧٦/١

٤ المرجع السابق ٩٦/١، ٢٢٠/١، ٢٢٥/١

٥ الكوثري محمد زاهد، الحاوي في سيرة الطحاوي، المكتبة الأزهرية ١٤١٥-١٩٩٥ ص ١٥.

٦ الطحاوي، شرح معاني الآثار، تحقيق: "محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق"، الطبعة:

الأولى - ١٤١٤، ١٩٩٤، ١١/١

فقصد هو بيان توافقها، لكن بيان التوافق في الأحاديث وعدم تناقضها يحتاج إلى منهج سليم لا يقتصر على مجرد الترجيح بينها بناء على أسانيدها، بل لا بد من بيان منهج يولي المتون أهمية، وهذا يحتاج إلى بيان معاني هذه الآثار أي ممارسة عملية التأويل، فعملية "شرح معاني الآثار" التي سيقوم بها تهدف إلى أمرين: أولاً جمع كل ما في الباب من آثار، ثانياً "تصحيح معاني الآثار" عبر "شرح معانيها". إن الغاية من الكتاب حقيقة بيان منهج دقيق لعملية النظر في المتون الحديثية جميعها وتصحيح معانيها مجتمعة بحيث تبدو متوافقة، وقد أكد في كتابه على ضرورة "استخراج من المعنيين معنى صحيحاً" ولتصحيح معانيها لا بد من توافق هذه المتون مع القواعد العامة والنصوص الكلية، وللقيام بها الأمر لا بد من إعمال النظر الفقهي في المتون الحديثية واعتبار توافقها مع غيرها.

ثانياً: منهج الطحاوي في إيراد الآثار

بعد تقسيمه كتابه إلى أبواب يسوق الآثار المتعلقة بترجمة الباب - ولم نجد عنده استخدام ألفاظ رواية تدل على الانقطاع كبلغنا وغيرها - ثم يبين أن هناك تعارضاً، ويسوق الآثار التي يرى أنها متعارضة مع القسم الأول. وفي هذه المرحلة نستطيع القول بأن الطحاوي محدث فهو يسوق الأحاديث بأسانيد التي سمعها بنفسه، يجمع جميع ما في الباب من أحاديث/آثار، وبناء على ذلك يمكن القول بأن كتابه يشكل موسوعة للأحاديث والآثار الفقهية.

وكمثال على ذلك: ما أورده الطحاوي في باب حكم المني هل هو طاهر أم نجس؟ حيث بدأ بذكر الأحاديث التي تدل على نجاسة المني ومتابعاتها وشواهداها، ثم قال: " وخالفهم في ذلك آخرون ، فقالوا: بل هو نجس ، وقالوا: لا حجة لكم في هذه الآثار ، لأنها إنما جاءت في ذكر ثياب ينام فيها ولم تأت في ثياب يصلي فيها وقد رأينا الثياب النجسة بالغايط والبول والدم لا بأس بالنوم فيها ولا تجوز الصلاة فيها ، فقد يجوز أن يكون المني كذلك. وإنما يكون هذا الحديث حجة علينا لو كنا نقول: لا يصلح النوم في الثوب النجس فإذا كنا نبيح ذلك ونوافق ما روئتم عن النبي صلى الله عليه وسلم في

١ تكررت هذه العبارة في كتابه عدة مرات

٢ شرح معاني الآثار/١/٢٥٣

ذلك ، ونقول من بعد ، لا يصلح الصلاة في ذلك ، فلم نخالف شيئاً مما روي في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقد جاء عن عائشة رضي الله عنها فيما كانت تفعل بثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كان يصلي فيه إذا أصابه المنى " وأورد بعد ذلك الأحاديث التي تشهد لهذا^١

ثالثاً: الصنعة الحديثية في جمعه.

شخصية الطحاوي المحدث واضحة في كتابه، فكان يعتني بسوق الحديث بسنده، - خلاف ما رأينا عند محمد في الحجة حيث كان لا يشير أحياناً إلى سند ويكتفي بقوله بلغنا - ، كما كان يعتني بذكر بالمتابعات والشواهد، فيسوق الحديث ثم يسوق سنداً آخر ويقول بمثله أو ذكر مثله، وكان هذا المنهج شاملاً سواء بالنسبة لأحاديث المخالفين أم أحاديث مذهبه، وكان يبدأ بأحاديث المخالفين ثم يعقبها بأحاديث المذهب.

وعلى سبيل المثال وتحت باب: القراءة خلف الإمام ساق المؤلف عدة أحاديث مع بيان متابعتها وشواهدها، ثم قال: " فذهب إلى هذه الآثار قوم ، وأوجبوا بها القراءة خلف الإمام في سائر الصلوات بفاتحة الكتاب. وخالفهم في ذلك آخرون ، فقالوا لا نرى أن يقرأ خلف الإمام في شيء من الصلوات بفاتحة الكتاب ، ولا غيرها. وكان من الحجة لهم عليهم في ذلك...." ثم بين وجه اعتراضهم على هذه الأحاديث ثم ساق أحاديث مذهبه^٢.

لكن هذه البراعة الحديثية في سوق السند لم تؤثر عليه أثناء المناقشة الفقهية، حيث لم يعر اهتماماً بالصنعة الإسنادية ولم نر للصنعة الإسنادية أثراً يذكر في الترجيح، ومجمل ما ذكره في هذا الصدد لا يشير إلى تبنيه منهج النقد السندي لترجيح الحديث أو رده، حتى أن له عبارة تثير إلى عدم التفاته إلى هذه المرجحات وهذه العبارة هي قوله: " فإن كان هذا الباب يؤخذ من طريق الإسناد واستقامته...^٣ ونظن أن هذه العبارة كافية في الإشارة إلى رأيه في عدم تبني منهج النقد السندي. كما أن الطحاوي لم يشر إلى المدونات الحديثية الأساسية بالرغم من أنه عاصرها وهذا يشير إلى أن تأثيرها أو

١ المرجع السابق ٤٨/١ وما بعدها.

٢ شرح معاني الآثار ٢١٥/١

٣ تكررت هذه العبارة عدة مرات: ١٩/١، ٧٦/١، ٩٦/١، ٣١٢/١، وغير هذه المواضع

سلطتها لم تنشأ، وللتدليل على عدم حضور قواعد النقد السندي رأينا أنه لم يكرر هذه المصطلحات إلا مرات عدة: وكمثال كثر مصطلح "منقطع" ١٥ مرة^١، أما مصطلح "مرسل" فقد تكرر مرتين^٢، ورأينا أن مصطلح مضطرب قد تكرر ثلاث مرات^٣ ورد حديثا واحدا للتدليس^٤.

واستخدامه لهذه المرجحات كان يأتي على شكلين حسب ما لاحظنا:

- ١ للرد على الطرف الآخر - المقصود بهم الطرف الذي يتبنى المقولات السندية للنقد- فكان يورد عليهم أن هذه الأحاديث لا تتناسب مع منهجهم أنتم فكيف تحتجون بها؟.
- ٢ كان يستخدمه كدليل ثانوي - وهنا نركز على كلمة ثانوي - وكمثال ٧٦/١

رابعا: منهجه في تثبيت الأحاديث وردها "الصنعة الفقهية في النظر إلى الحديث" وكان منهجه في ترجيح الأحاديث التي يستشهد بها لمذهبه يعتمد الخطوتين التاليتين:

١. ذكر ما يشهد لتأويله من الآثار المروية عن الصحابة والتابعين فيعقب قائلا بعد إيراد الآثار التي تشهد لمذهبه بقول: " فهذا وجه الباب من الآثار"، ويورد في هذا القسم جميع ما يمكن أن يشهد للحنفية من أحاديث مرفوعة أو موقوفة أو مقطوعة، ثم يحاول أن يستخرج من هذه الروايات معنى واحدا مشتركا، ويؤول بقية الأحاديث المخالفة لذلك وفق هذا المعنى المشترك^٥.
٢. بيان أن روايتهم راجحة لكون روايتها -أي الصحابي- هو الأعلم بحال الرسول^٦.
٣. ذكر ما يقوي مذهبه من باب النظر حيث يقول: " وجه الباب من النظر" أي النظر الفقهي وهو ميدان عمله الحقيقي ففي هذا الميدان ظهر الطحاوي بشخصيته الفقهية.
٤. وكان أحيانا يثبت صحة حديث مذهبه نظرا لصحة سنده - وكما قلنا يكون كدليل ثانوي^١.

١ من هذه المواضع: ١٦/١، ٧٤/١، ٥٠/٣

٢ المرجع السابق ٧/٣، ١٦٤/٣

٣ المرجع السابق ٧٦/١، ٧٦/١، ٣٩٢/١٦٩، ٤/٢

٤ المرجع السابق ٣٧٨/١

٥ انظر مثلا: أحاديث القنوات في صلاة الفجر

٦ شرح معاني الآثار ٢٢٥/١

خامسا: معنى النظر

من خلال تتبعنا لهذا القسم وجدنا أن معنى النظر هو: فهم متن الحديث ضمن الكل العام من الآيات والأحاديث والمعقول، أي عرض الحديث على آيات القرآن وباقي الأحاديث والعقل وفهم الحديث بناء على ذلك، ومن هذا المنطلق كان الاعتبار لصحة الحديث الفقهية، ومثال على ذلك نضرب مثلا حديث ولوغ الكلب:

حيث ذكر ما في الباب من الأحاديث التي توجب غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب سبعا، ثم ذكر معارضة قوم لها محتجين بأن هناك أحاديث توجب غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء لاحتمال نجاستها من بول أو غائط وهما أشد نجاسة من الكلب فقال: " فلما روي هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطهارة من البول لأنهم كانوا يتغوطون أي يقضون حاجتهم ويبولون ولا يستنجون بالماء، فأمرهم بذلك إذا قاموا من نومهم؛ لأنهم لا يدرون أين باتت أيديهم من أبدانهم وقد يجوز أن يكون كانت في موضع قد مسحوه من البول أو الغائط فيعرقون فتنجس بذلك أيديهم، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بغسلها ثلاثا، وكان ذلك طهارتها من الغائط أو البول إن كان أصابها. فلما كان ذلك يطهر من البول والغائط وهما أغلظ النجاسات ، كان أحرى أن يطهر بما هو دون ذلك من النجاسات"^١، فهنا قاس الحكم المستفاد - غسل الإناء سبعا - بمثله - نجاسة اليد من بول أو غائط -، ثم قوى ذلك بما نقل عن أبي هريرة أنه أفتى بأن الإناء يغسل ثلاثا من ولوغ الكلب^٢، فهو ضعف حديث الغسل سبعا من منطلق أنه مناف لما هو أغلظ منه، ومن ثم دعم رأيه بما روي من ترك أبي هريرة العمل بما رواه.

سادسا: منهجه في رد أحاديث الخصوم:

١. بيان علة في إسناده كما رأينا قبل قليل وهذا المرجح ليس بمضطرر دائما.

١ المرجع السابق ٢٠٠/١ وانظر ٢٢٤/١

٢ المرجع السابق ٢٢/١

٣ المرجع السابق ٢٣/١

٤ المرجع السابق ١٦/١

٢. بيان أن عمل الصحابة على خلاف فعلهم^١، فالحديث المروي عن الصحابي يبين السنة العمل المتوارث.
٣. بيان أن الصحابي الذي روى حديث المخالفين لم يكن بأعلم من الصحابي الذي روى حديث الذي استشهد به الحنفية^٢
٤. بيان مخالفة راويها لرواية الجمع^٣
٥. بيان مخالفة الصحابي لها^٤
٦. بيان أن أحاديثهم منسوخة^٥، وقد تكرر هذا المرجح منه كثيرا
٧. يناقشها فقهيا ويبين فساد المعنى الذي استنبطوه من الحديث لمخالفته معاني الأحاديث الأخرى، وهذا يدخل في باب النظر الفقهي الذي تحدثنا عنه سابقا، وكمثال على ذلك مناقشته لحديث لا وضوء لمن لم يسم حيث قال: " وكان قوله: «لا وضوء لمن لم يسم» يحتمل أيضا ما قاله أهل المقالة الأولى ويحتمل «لا وضوء له» أي لا وضوء له متكاملًا في الثواب ، كما قال: «ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمرتان واللقمة واللقمتان» فلم يرد بذلك أنه ليس بمسكين خارج من حد المسكنة كلها حتى تحرم عليه الصدقة. وإنما أراد بذلك أنه ليس بالمسكين المتكامل في المسكنة الذي ليس بعد درجته في المسكنة درجة^٦ ثم أورد أحاديث كثيرة شبيهة بهذا الحديث ثم قال: " وأشبه هذا كثيرة ، يطول الكتاب بذكرها. فكذلك قوله: «لا وضوء لمن لم يسم» لم يرد بذلك أنه ليس بمتوضئ وضوء لم يخرج به من الحدث ، ولكنه أراد أنه ليس بمتوضئ وضوءا كاملا في أسباب الوضوء الذي يوجب الثواب. فلما احتتمل هذا الحديث من المعاني ما وصفنا، ولم يكن هناك دلالة يقطع بها لأحد

١ شرح معاني الآثار/١/٢٠٢

٢ المرجع السابق ١/٢٢٥

٣ المرجع السابق ١/٢٤٦

٤ المرجع السابق ٣/٨

٥ المرجع السابق ١/٤٤٨، ٣/١٦١

٦ المرجع السابق ١/٢٧

التأويلين على الآخر؛ وجب أن يجعل معناه موافقا لمعاني حديث المهاجر^١، حتى لا يتضادا. فثبت بذلك أن الموضوع بلا تسمية يخرج به المتوضى من الحدث إلى الطهارة^٢، فهو هنا رد على حكمهم الذي استنبطوه من الحديث ببيان أن المعنى الذي يجب أن يستنبط يجب أن يكون متوافقا مع نظرائه، وهنا فإن الحكم الذي سيستنبط من الحديث يجب أن يكون بالنظر إلى نظرائه، وهنا فإن المعنى الذي يجب أن نفهمه من "لا وضوء" يجب أن يكون متسقا مع "ليس المسكين" وبناء على أن المراد من المسكين - حسب الطحاوي- هنا المسكين الكامل المسكنة فإن النفي المراد في الحديث هو الموضوع الكامل، يعني لا وضوء كامل.

سابعا: خصائص هذه المدونات: نقد وتقييم.

يمكن القول بأن هذه المدونات كان من أهم المدونات في عرض وجهة الحنفية في موضوع الحديث من الناحية التطبيقية، فهي أظهرت أن عدول الحنفية عن بعض الأحاديث ليس لأن الحديث لم يصلهم أو لأن صحته لم تثبت عندهم، إنما عدولهم كان بناء على وجود ملحظ فقهي جعل في ثبوت الحديث ماضية شكا، أو بناء على وجود ما يخالف هذا الحديث من آثار الصحابة، وهذه الآثار هي امتداد لسنة النبي عليه الصلاة والسلام، أي هي عرض للعمل المتوارث ويمكن الإشارة إلى أهمية هذه الآثار بقياسها على العمل عند أهل المدينة، كما أن هذه الآثار لم تتأثر بأهل الحديث ولم تجاريهم في قواعدهم، فالطحاوي كان شافعيًا، لكنه وبالرغم من ذلك لم نلاحظ أي أثر لشافعيته السابقة على عمله. ويمكن سرد ميزات على الشكل الآتي:

١. تعطي الأولوية لتقد المتون وتوافق المعاني المستنبطة منها مع الأصول العامة والقواعد الكلية.

٢. إعطاء الأهمية اللازمة لآثار الصحابة، حيث تشكل هذه الأخبار في نظر الحنفية ثروة فقهية كما أنها تكسب بعدا مهما وتشغل حيزا كبيرا في تعريف الحنفية للسنة، وهي لها

١ عن المهاجر بن قنفذ أنه سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ، فلم يرد عليه، فلما فرغ من وضوئه قال: إنه لم ينعني أن أرد عليك إلا أنني كرهت أن أذكر الله إلا على طهارة " ثم علق عليه قائلا: ففي هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كره أن يذكر الله إلا على طهارة. المرجع السابق ٢٧/١

الأولية في فهم الحديث المرفوع لذلك رأينا الإمام محمد يقدمها في الذكر ورأيناه
يؤلف كتابا جامعا فيها.

٣. حاولت إظهار منهج الحنفية في التعامل مع الحديث، فلم يكن الاعتبار في هذه
المحاولات لمقولات السند، بل كان الاعتبار الظاهر فيها هو بيان الأحاديث التي احتج
بها الأحناف وليبيان قواعد الحنفية النقدية.

٤. ترجح بين روايات الصحابة من باب الحفظ والعلم الأكثر.

٥. محاولة جمع الروايات وتأويلها لاستخراج معنى صحيح واحد منها.

المبحث الثالث محاولات المحدثين

المطلب الأول: السياق العام لظهور هذه المحاولات .

إن القرن الرابع والخامس يعد بالنسبة لتاريخ الحديث عصرا مهما ومتمما للعصر
الثالث، حيث استمر تدوين الحديث في شكل فقهي مما يعطي الباحث عن الحكم
الحديث في باب الذي يليق بظاهره، كما أنا شهدنا استقرارا في منهج أهل الحديث حيث
بدأت كتب أصول الحديث وما يتعلق بعلومه بالظهور^١، إضافة إلى المؤلفات التي هدفت
للدفاع عن أهل الحديث ورفع مكانتهم^٢، ورأينا بداية الشروح الحديثية على تلك
المدونات كشرح الخطابي وغيره^٣، إضافة إلى أن ما شهدته الإمام أحمد من ظلم وجور
من قبل السلطة السياسية جراء محنة خلق القرآن كان له أثر مهم مع بقية العوامل في
نصرة أهل الحديث ومذهبهم وانتشاره^٤.

ونظرة بسيطة على المدونات الحديثية نستطيع أن نستشف منها ملامح من حال
القوة التي كسبها مذهب أهل الحديث، ففي سنن الدارمي يقول في باب "في كراهية
الأخذ بالرأي" قال لي الشعبي «ما حدثوك هؤلاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فخذ به، وما قالوه برأيهم، فألقه في الحش»^٥، ويورد في نفس الباب "عن عبد الله بن

1 Hadis tarihi 106

2 Hadis tarihi 104

3 Hadis tarihi 121

4 Hadis tarihi 103

مسعود قال: خط لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً خطاً ثم قال: «هذا سبيل الله» ثم خط خطوطاً عن يمينه، وعن شماله، ثم قال: «هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه» ثم تلا ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَكُمُ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^١، وإيراد هذا الحديث يدل في هذا الباب وفي هذا السياق يدل على ذم الرأي ووضعه في مقابل السنة ويدل على ذلك الباب التالي لهذا الباب وهو: باب الاقتداء بالعلماء ولفهم معنى العلماء سنقراً هذا الخبر الذي أورده عن عطاء: {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} [النساء: ٥٩] قال: "أولو العلم والفقهاء، وطاعة الرسول: اتباع الكتاب والسنة"^٢

إن هذا يشير بشكل واضح إلى الحالة العلمية التي ستسيطر في القرون اللاحقة، فالعلم هو ما كان عن حديث ثابت بالسند المتصل، أما الرأي فلا مكان له، بل هو من دون أهمية ويجب أن يترك على طرف. وهذه العوامل كان لها أثر لا ينكر على المذاهب الفقهية وخصوصاً المذهب الحنفي الذي كانت أصوله في الحديث مغايرة، وكان من آثار هذا أن استمر أهل الحديث بانتقاد الحنفية واتهامهم بترك السنة^٣، فكان من الطبيعي أن يحدث تحول في طبيعة المدونات الحديثية، وهذا ما سنراه في هذا القسم، وهذه المدونات هي في أغلبها جمعية تبحث عن الحديث وتحاول تثبيته والدفاع عنه من ناحية السند ورد أحاديث الطرف الآخر بنفس المنهج.

والمدونات الحديثية تنقسم حسب رأينا إلى عدة سياقات^٤

السياق الأول: وهو الكتب التي خرجت أحاديث كتاب فقهي ما.

السياق الثاني: الكتب التي اعتنت بالدفاع عن أحاديث المذهب وتعليل أحاديث الخصوم.

١ سنن الدارمي

٢ سنن الدارمي

٣ حيث نرى أن الخطيب البغدادي قد انتقد أبا حنيفة بشكل لاذع جداً وكمثال على ذلك: الفقيه والمتفقه ٣٨٥/١، ٤٦٤/١

٤ اعتمدنا في هذا التقسيم على الخاصية الأكثر ظهوراً في الكتاب، وإلا فالكل يشترك في الميزات الأربع.

السياق الثالث: كتب الفقه التي أولت للأحاديث المرفوعة مكانا خاصا في عملية الفقه والاستنباط.

السياق الرابع: الكتب التي هدفت لجمع الحديث المقبول.

المطلب الثاني: محاولات التخريج.

في هذه المحاولات سنلقي نظرة فاحصة على المدونات التي قامت بتخريج أحاديث كتب فقهية معينة، وهذه المدونات لم تكتف بعملية التخريج إنما أيضا أبدت صنعة حديثة مهمة؛ عبر ذكر المتابعات والشواهد والحكم عليها، وكانت بحق موسوعة حديثة ضخمة. والاهتمام بتخريج الحديث هو نابع من التأثر بأهل الحديث، فالتخريج صنعة تهتم بموقع الحديث في الكتب التي حازت على القبول كالصحيحين والسنن الأربعة، وبيان متابعاتها وشواهدا لتبين من خلال الطرق ومقايستها ببعضها صحتها.

وسنطالع في هذه المجموعة كتابين مهمين هما نصب الراية والتعريف والإخبار بتخريج أحاديث الإخبار لابن قطلوبغا

١. محاولة الزيلعي " ٧٦٢هـ " في نصب الراية

عاش الزيلعي في القرن السادس الهجري، وتلمذ الزيلعي على أيدي محدثين عدة وسمع منهم، فهو تلميذ للمزي "٧٤٢هـ" والذهبي "٦٤٨هـ" وابن التركماني "٧٥٠هـ"، وقال ابن حجر "٨٥٢هـ" عنه: "ولازم مطالعة كتب الحديث إلى أن خرج الهداية وأحاديث الكشاف واستوعب ذلك استيعابا بالغاً" وقد ذكر ابن حجر عن شيخه العراقي "٨٠٦هـ" أنه كان يرافق الزيلعي فيعملان على تخريج الكتب التي اختاروها فيخرج هو أحاديث الأحياء، ويخرج الزيلعي أحاديث الهداية والكشاف، ويعين كل واحد منهما الآخر^٣.

ومن خلال ما سقناه نستطيع القول بأن كتاب الزيلعي ألف في سياق أهل الحديث ووفق قواعدهم، فإن كان الطحاوي هو أكثر فقيه حاول إظهار مذهب الحنفية في نقد

١ ابن حجر، الدرر الكامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، دائرة المعارف العثمانية ط ٢ ١٩٧٢، ص ٩٥/٣، ونذكر هنا أن لابن تركماني تخريج على أحاديث الهداية وهو مخطوط، وقد وقعت على نسخة مخطوطة منه أسأل الله أن ييسر لنا تحقيقها وإخراجها.

٢ المرجع السابق

٣ المرجع السابق

الحديث وفق نظرتهم الفقهية، فإن الزيلعي هو صاحب أهم عمل حديثي لنصرة مذهب الحنفية حسب منهج أهل الحديث. كذلك يجب أن لا ننسى أن عصر الزيلعي وما قبله شهد ظهور مدونات في أصول الحديث وقواعد نقده، وكذلك فإن مصاحبته للعراقي صاحب الألفية وغيرها لا بد أن تترك عليه أثرا في تعامله مع الحديث.

عمل الزيلعي في نصب الراية على تخريج أحاديث هداية المرغيناني مع إيراد شواهدا ومتابعاتها وذكر أحوال رجالهما وما يتعلق بذلك، وهو بذلك حاول أن يجعل أدلة الفقه قريية من الحديث، فالفقيه يستدل إما بالقرآن أو الحديث، ولمعرفة صحة استنباطه من الحديث لا بد من معرفة مدى صحة الحديث الذي احتج به، ومكان حديثه في كتب السنة

وكان الزيلعي قدوة لغيره في منهج التخريج فقد قال ابن حجر: وقد بين ابن حجر أن الزركشي تأثر به في منهجه^١، وقال اللكنوي: "به استمد من جاء بعده من شراح الهداية، بل به استمد كثيرا الحافظ ابن حجر في تخاريج^٢"، وهذا يشير إلى أنه طبق القواعد المستقرة خير تطبيق، وأن منهجه لقي القبول من العلماء المشتغلين بالحديث.

أولا: منهجه في إيراد الحديث وتخريجه.

اعتمد الزيلعي أحاديث الهداية أساسا، ولذلك فهو يورد الحديث الذي أورده المرغيناني في الهداية كحديث الأصل، وبعد ذلك يخرج منه ويبين من رواه، ثم يعقب بيان حكمه وما فيه من علل، ثم يورد متابعاته وشواهدا، ويحكم عليها أيضا مع بيان مخرجها، وبذلك يمكن القول بأن الزيلعي لم يقصد فقط تخريج الأحاديث الواردة في الهداية بل قصد إلى جمع الأحاديث التي تشهد لمذهبه وشواهدا وتكوين موسوعة حديثية للأحناف.

وكمثال على ذلك: أورد المرغيناني في باب شروط الصلاة حديث "لا صلاة لحائض إلا بخمار"، فقام الزيلعي أولا بتخريجه وبيان مواضعه في كتب السنة مع بيان

١ المرجع السابق ٣/٩٦

٢ مقدمة تحقيق نصب الراية ١/٧.

أسماء الكتب التي أوردوه فيها، ثم عقب ذلك ببيان أقوال العلماء المتعلقة بصحته، ثم عقب ذلك ببيان شواهد، وبعد ذلك ذكر العلل الموجودة في بعض طرقه.^١

ويورد الشواهد بعد إيراد الحديث الأصل تحت عنوان "أحاديث الباب" ثم يورد كل حديث تحت عنوان: "حديث آخر" ويبين مواضعه في كتب الحديث ويورد طرقه ومتابعاته ويحكم عليه بما يليق.^٢

وكذلك حاول الزيلعي حاول أن يعتني بالرويات وألفاظها؛ ولذلك فإنه أظهر اهتماما بالغا بالاختلاف بين الروايات في الألفاظ فكان يثبت هذه الاختلافات مع الإشارة إلى أماكنها.^٣

وقد أشار ابن حجر إلى منهج الزيلعي في الكتاب فقال: "جمع تخريج أحاديث الهداية، فاستوعب فيه ما ذكره صاحب الهداية من الأحاديث، والآثار في الأصل، وما أشار إليه إشارة، ثم اعتمد في كل باب أن يذكر أدلة المخالفين، ثم هو في ذلك كثير الإنصاف، يحكي ما وجدته من غير اعتراض، ولا تعقب غالبا، فكثير إقبال الطوائف عليه".^٤

ثانيا: منهجه في الترجيح.

بما أن هذا الكتاب ألف وفق مبادئ أهل الحديث فإن المرجحات عنده كانت مقتصرة في الأعم الأغلب على المرجحات الحديثية التي تبحث عن صحة السند وثقة الراوي، وهو قد صرح بأن عمدة التصحيح تدور حول عدالة الراوي، وعليه فالمرجحات التي استخدمها الطحاوي ومن قبله محمد بن الحسن ليست صالحة ولا مقبولة في عصر استقرار علوم الحديث وقواعد نقده، فالحديث الصحيح يعمل به دون إعمال للرأي فيه، ولا يقبل إلا ما كان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولذلك فإنه من الطبيعي أن تكون المرجحات التي استخدمها الزيلعي هي المرجحات الحديثية المتوافقة مع روح ذلك العصر وسياقاته.

١ الزيلعي، نصب الراية، تحقيق محمد عوامة، مؤسسة الريان - بيروت ودار القبلية الإسلامية - جدة،

ط ١٩٩٧ / ١ / ٢٩٥

٢ المرجع السابق ١ / ٧١

٣ المرجع السابق ٣ / ١٩٢، ١ / ٢٨

٤ مقدمة نصب الراية ١ / ٦٧.

٥ نصب الراية ١ / ٢٦٨

أنواع المرجحات التي استخدمها الزيلعي:

١. وكان يرجح بتعدد الطرق^١
٢. بيان أن رواته من رواة الصحيحين أو أحدهما وبالتالي فهم ثقات^٢
٣. وكان يصححها بدفع العلة عنها أو بيان أن العلة غير مؤثرة^٣
٤. دفع التضعيف عن رجال الحديث^٤
٥. ولاحظنا أنه يحتج بالآثار - آثار الصحابة - عند وجود ضعف لم يستطع دفعه في الأحاديث^٥

لكن ما يجب أن نلفت النظر إليه هو أن الزيلعي كان يظهر بمظهر الضعيف فلا يستطيع الدفاع عن مذهب أصحابه، وهذا نتيجة الأخذ بقواعد أهل الحديث التي تقضي بضعف حديث ما لضعف ما في أحد رواته دون الالتفات إلى اعتبارات أخرى لها دور في عملية التصحيح والتضعيف، وكمثال على ذلك أحاديث عدم نقض الوضوء من مس الذكر، فهو لم يستطيع دفع العلل الواردة عليها ومن ثم احتاج إلى إيراد فتاوى الصحابة المتعلقة بهذا الموضوع^٦، وكذلك الحال في أحاديث رفع اليدين عند التكبير فقط فهو احتجاج إلى الآثار التي أورد بعضها الطحاوي ليدعم موقف الحنفية^٧.

ثالثاً: منهجه مع أحاديث "الخصوم"

كان الزيلعي يتعامل مع أحاديث الخصوم كما يتعامل مع أحاديث مذهبه، فيخرجها ويذكر متابعتها وشواهداها، وينقل أقوال الأئمة المتعلقة بحال صحتها، ومن ثم ينقدها وفق قواعد أهل الحديث التي تركز على السند، ويورد كل هذا تحت عنوان: "أحاديث الخصوم"^٨

١ المرجع السابق ٧/٢

٢ المرجع السابق ٣٩٤/١

٣ المرجع السابق ٣٩٥/١ و ٣٩٦/١

٤ المرجع السابق ٣٩٥/١، ٧٥/١

٥ المرجع السابق ١٢/٢

٦ المرجع السابق ٥٤/١ وما بعدها.

٧ نصب الراية ٤٠٥/١

٨ انظر كمثال المرجع السابق ٤٣/١

فكان يعللها بـ:

- ١ . بضعف راويها^١.
 - ٢ . بمخالفته الثقات^٢.
 - ٣ . بعدم متابعة على الرواية^٣.
 - ٤ . بانقطاعها^٤.
 - ٥ . بيان أنه ليس بمرفوع^٥.
 - ٦ . بيان أنه منسوخ^٦.
 - ٧ . بيان معارضته لحديث آخر^٧.
 - ٨ . بخطأ احد الثقات في روايتها^٨.
 - ٩ . كون المرجح الذين استخدموه ليس بمسلم لهم فهو لم يقبل ترجيحهم لحديث الجهر بالبسملة بناء على كثرة رواته بناء على أن الأحاديث ليست صحيحة ولا صريحة^٩.
 - ١٠ . عدم التسليم لهم بصحة المعنى المستفاد من الحديث^{١٠}.
- ومن النظر في هذه المرجحات نرى أنها دائرة حول السند ومتعلقة به، فلم نجد عنده محاولات لتأويل الأحاديث أو " تصحيح معانيها" وفق منهج تأويلي يقرأ الأحاديث في سياق واحد مع الأخذ بعين الاعتبار روايات الصحابة.

رابعا: تأثير الزيلعي فيمن بعده

- ١ المرجع السابق ٣٧١/١ ٤١٣/١
- ٢ المرجع السابق ٤٠٩/١ ٤١٤/١
- ٣ المرجع السابق ٤١٤/١
- ٤ المرجع السابق ٤١٠/١
- ٥ المرجع السابق ٤٠٨/١
- ٦ المرجع السابق ٦٨/٢
- ٧ المرجع السابق ٦٨/٢ ، ٦/١
- ٨ المرجع السابق ٣٧٠/١
- ٩ المرجع السابق ٣٥٩/١
- ١٠ المرجع السابق ٧٠/١

رأينا أن الزيّلعي نقل النقاش في الحديث من المتن إلى السند، وعلى هذا يمكن أن يقال بأن الزيّلعي كان بداية لحدوث تغيير في الفقه الحنفي، ومن آثار هذا التغيير أن رأينا أن كتب الفقه التي أعقبته كان تعتمد عليه في الحكم على الأحاديث كما سنرى بعد قليل، وقد ذكر البعض أن الكمال بن الهمام قد استفاد منه جميع ما ذكره في كتابه من أمور متعلقة بالحديث إلا في ثلاثة مواضع^١، وكذلك رأينا تأثيره في كتاب البناية للعينى حيث مر ذكره حوالي ٢٥ مرة وفي هذا دليل على مدى الأثر الذي أحدثه الزيّلعي في طريقة الحنفية في التعامل مع الحديث.

٢. محاولة القاسم بن قطلوبغا "٨٧٩هـ" في التعريف والإخبار بتخريج أحاديث الاختيار.

أولاً: السياق العام لظهور الكتاب.

القاسم بن قطلوبغا من علماء الفقه الحنفي الذين نشأوا في مصر وتأثروا بالجو العلمي الموجود هناك^٢، وهو عالم متأخر نسبياً عاش في القرن التاسع أي في زمان استقرار العلوم وتقعيدها، فلا بد أن يكون لهذا الاستقرار أثر على محاولته، حيث لن نرى فيها ما رأينا عند الزيّلعي من تسميات كأحاديث الخصوم وما شاكل ذلك، أي إن استقرار العلوم واستقرار التقليد المذهبي، انعكس على عمله فلم نر عنده اهتماماً بالغاً في التحقيقات التي رأيناها عند الزيّلعي وغيره، ولم نر حضوراً لأحاديث الخصوم وردّها، إنما كان عمله مختصراً مقتضباً.

ومما يلاحظ أن القاسم بن قطلوبغا له آثار كثيرة في تخريج أحاديث عدة كتب^٣، وهذا يدل - حسب رأينا - على أن الغاية من كتابه لم تكن مجرد نصره المذهب الحنفي، بل هو عمل حديثي ولذلك لم نر اهتماماً بالغاً بنصرة الأحاديث وخصوصاً مع استقرار التقليد المذهبي.

ثانياً: منهجه في إيراد الحديث وتخرجه.

١ انظر مقدمة نصب الراية ٨/١

٢ الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ١٨٠/٥

٣ انظر مقدمة التعريف والإخبار ٨٣

عمد ابن قطلوبغا إلى كتاب الاختيار ليخرج أحاديثه وقد استفاد جدا ممن سبقه وخاصة الزيلمي لذلك نراه يكرر كثيرا " المخرجون ومخرجو الهداية" في إشارة إلى الزيلمي وابن حجر، أو "حافظ العصر" في إشارة إلى الحافظ ابن حجر^١.

كان يذكر الحديث المذكور في الأصل، ويعطي لكل حديث رقما متسلسلا، ثم يبدأ بذكر من خرج من الأئمة بشكل مقتضب حتى أنه كان يكتفي بقوله في التعليق على الحديث "له طرق وألفاظ"^٢، ومن ثم يعقب عليه بيان متابعاته وما في الباب ويحكم عليها^٣، والغالب أنه في الحكم على الحديث ناقل عن الآخرين^٤، وكان يدلي برأيه أحيانا^٥، ولم يكن له كثير ترجيح، لكنه اعتنى بأمر - وهو المجال الوحيد الذي لمحنه يظهر فيه شخصيته- وهو التطابق بين الحكم المستنبط من الحديث والحكم المذكور في الكتاب، فكان يشير إلى ذلك وينتقد المؤلف - الموصلي - في حال عدم التطابق بين الحديث والحكم المستنبط منه^٦.

كما كان يولي أهمية لكون الحديث الوارد في الأصل حديثا أم لا، فقد علق على الحديث الذي أورده الموصلي "خللوا أصابعكم قبل أن تخللها النار" قائلا: لم يقف عليه المخرجون بلفظ الكتاب^٧، كما كان يعتني بمصدر الحديث فيبين كونه مرفوعا أم غير ذلك^٨.

كما أنه كان ينبه على الأخطاء التي وقع فيها المؤلف - الموصلي - في إيراد الحديث فمثلا نبه على خطأ الموصلي في قوله أن النبي كان يواظب على السواك أثناء

١ المرجع السابق ١٦، ٢٦، ٢٩

٢ القاسم بن قطلوبغا، التعريف والإخبار بتخريج أحاديث الاختيار، تحقيق د أحمد محمد نور يوسف، رسالة دكتوراه غير منشورة ٤١٧

٣ المرجع السابق ١٨٧، ٣١، ٣٤

٤ المرجع السابق ١١، ٣٠

٥ المرجع السابق ٨

٦ المرجع السابق ٢٧

٧ التعريف والإخبار ٣٣

٨ المرجع السابق ٤١٥

الوضوء فعقب قائلاً: " لا أعلم أنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على مواظبته على السواك عند الوضوء"^١

ثالثاً: منهجه في الحكم على الحديث

كان ابن قطلوبغا يورد أحكام الأئمة المتعلقة بصحة الحديث، أو يشير إلى علتها^٢ أو ضعف أحد رواته^٣ بشكل مختصر ومن دون إطالة دون الخوض في تفاصيل تلك العلة أو محاولة دفعها، وفي هذا المجال كان مقلداً يكتفي بالنقل عن الأئمة^٤.

رابعاً: الرد على أحاديث المذاهب الأخرى

لم نر عند ابن قطلوبغا اهتماماً بمناقشة أحاديث المذاهب الأخرى كما كان على ذلك سلفه الزيلعي بل لم يكن يذكر أحاديث الخصوم - حسب اطلاعنا-، وبناء على ذلك نراه هادئاً في المناقشة من غير تعصب - فالجو العلمي مستقر والتقليد المذهبي مسيطر-، ولذلك فقد انصب اهتمامه على ما يتعلق بصناعة تخريج الحديث، أي كان ملتزماً بذكر الحديث ومن خرجه ومتابعاته وشواهدة - إن وجد - ثم ينقل أقوال الأئمة المتعلقة بالحكم على الحديث كما رأينا.

المطلب الثالث: محاولات رد التهم وتعليل أحاديث الخصوم

ذكرنا فيما مضى أن كتب الحديث والسنن التي صُنفت في القرن الثالث وما تلاه كان لها أثر على الفقه الحنفي حيث ذمت الرأي والعمل به، بل إن ابن أبي شيبه خصص باباً خاصاً لهذا الأمر، لذلك عمد بعض المحدثين الحنفيين إلى تصنيف مدونات حديثة تعنى بمحاولة تثبيت أحاديث المذهب وفي نفس الوقت البحث عن طرق لتعليل أحاديث الخصوم بتثبيت ضعفها ومعارضتها للقواعد الحديثية الدائرة حول صحة السند وسلامة الراوي، فهذه المدونات تهدف إلى بيان اتساق أحاديث الحنفية مع القواعد المستقرة في النقد الحديثي مع بيان أن أحاديث الطرف الآخر - وهو الذي يتهم الحنفية بقلة الزاد في الحديث ونقده - مختلة ومضطربة.

١ المرجع السابق ١٦

٢ المرجع السابق ٩١٧، ٩١٠

٣ المرجع السابق ٤٢٦

٤ المرجع السابق ٣٧، ٤٢٦

١. محاولة ابن التركماني "٧٥٠هـ" في الجوهر النقي.

أولاً: السياق العام الذي ظهر فيه الكتاب

نشأ التركماني في مصر حيث المذاهب الكبيرة متجاورة وحيث كانت النقاشات العلمية تدور بينهم، وكان لهذا التعايش دور في تحريك النقاشات العلمية بين المذاهب كما رأينا عند الطحاوي، وكون التركماني حنفياً ومن أسرة حنفية إضافة إلى توليه القضاء للحنفية عوامل جعلت منه مدافعاً عن أحاديث مذهبه^١.

في مقدمة الكتاب يتبين لنا وبشكل واضح أن ابن التركماني أراد الدفاع عن مذهبه فبين أن كتابه يأتي للرد على سنن البيهقي حيث قال: "فهذه فوائد على السنن الكبرى للحافظ ابن بكر البيهقي رحمه الله تعالى أكثرها اعتراضات عيه ومناقشات له ومباحثات معه"^٢، وهذا يدل على أن سنن البيهقي قد أثرت في الفقه الحنفي بشكل استدعى الرد عليها بمثل القواعد التي استندت إليها^٣، وبما أن أفضل وسيلة للدفاع هي الهجوم فإن كتابه كان امتلاً بهجوم على البيهقي ومن يمثله لاستدلالهم بأحاديث ضعيفة أو معلولة كما سنرى، يعني أن كتابه كان له طابعان طابع الدفاع وطابع الهجوم وسنطالع منهجه في كلا هذين القسمين بالإضافة إلى منهجه في إيراد الأحاديث وتخريجها.

ثانياً: منهجه في إيراد الحديث وتخريجها

بيننا فيما سبق أن ابن التركماني قصد أن يناقش البيهقي في بعض أحاديثه التي أوردها في سننه، ولذلك فإنه لم يخرج عن إطار سنن البيهقي، فهو يورد الحديث الذي يرى فيه طعناً على المذهب، تحت اسم الباب الذي أورده البيهقي، ولذلك لم يعتن كثيراً بالتخريج.

وكمثال على ذلك ذكر ابن التركماني في باب منع التطهير بالنبذ أن البيهقي اعترض على حديث الوضوء بالنبذ - الذي يستدل به الحنفية - بحجة أنه غير صحيح ثم رد عليه قائلاً: قلت: أخرجه بهذا الطريق الدارقطني ثم قال - الدارقطني - علي بن زيد ضعيف، وأبو رافع لم يثبت سماعه من ابن مسعود، وليس هذا الحديث في مصنفات حماد بن

١ الدرر الكامنة ٤/١٠٠

٢ التركماني، الجوهر النقي، دار الفكر ١/٢

٣ المطالع لسنن البيهقي يرى غمزا بأبي حنيفة رحمه الله

سلمة انتهى كلامه، وعلي روى له مسلم مقرونا بغيره وقال العجلي لا بأس به وفي مواضع آخر قال يكتب حديثه وأخرج له الحاكم في المستدرک وقال الترمذي صدوق وقوله لم يثبت سماعه من ابن مسعود فهو على مذهب من يشترط في الاتصال ثبوت السماع وقد أنكر مسلم ذلك في مقدمته كتابه انكارا شديدا وزعم انه قول مخترع^١، فمن الملاحظ أنه لم يعتن بتخريجه إنما ذكر العلل التي أوردت عليه محاولات دحضها وتثبيت صحة الحديث.

ثالثا: منهجه في الدفاع

كان ابن التركماني يعتني بالدفاع عن أحاديث مذهبه التي انتقدها البيهقي في سننه، ولأجل تثبيت صحتها وبيان أنها غير ضعيفة كان يستخدم قواعد أهل الحديث في ذلك، ورغم أنه فقيه حنفي إلا أنه لم يظهر شخصيته الفقهية؛ فكانت غالبية ترجيحاته أو أدلته هي أدلة حديثية، ويمكن القول بأن منهجه في الدفاع عن أحاديث مذهبه اعتمدت الأمور التالية:

١. محاولة تثبيت صحة الحديث ببيان متابعاته وشواهد^٢، وبيان طرق صحيحة للحديث^٣ أو ببيان الطريق المتصلة^٤ أو ببيان الرواية المحفوظة^٥، أو ببيان عدالة الراوي^٦ أو ببيان أن جرحه من جرحه غير مقبول لأنه مبهم^٧.
٢. رد ما طعن على الحديث من علل، حيث يبين أن العلة غير صحيحة^٨ أو غير مؤثرة في صحة الحديث^٩، أو ببيان أن زيادته مقبولة^{١٠}.

١ الجوهر النقي ٩/١

٢ المرجع السابق ١/٢٤٧، ١/٢٥٤

٣ المرجع السابق ١/١٢٥

٤ المرجع السابق ٤/٣٢٣

٥ المرجع السابق ١/١٤٤

٦ المرجع السابق ١/١٢٥

٧ المرجع السابق ٢/١٢٨

٨ المرجع السابق ١/١٩٠، ١٠/٢٩٠

٩ المرجع السابق ١/٤٢٠، ٢/٧٧

١٠ المرجع السابق ١/١١٦

٣. يرد بعض القواعد المتفق عليها بين أهل الحديث لبيان أن الحديث مقبول والمثال الوحيد الذي وجدته لهذه القاعدة هو في بيان قبول المرسل وأن المرسل مقبول عند أهل المذهب^١.

رابعاً: منهجه في الهجوم ومحاولات تعليل أحاديث الخصوم.

وبنفس الطريقة التي يدافع بها عن أحاديث مذهبه كان يعلل أحاديث الخصوم
١. فقد كان يشكك في صحة الحديث، عبر التشكيك في اتصاله^٢ أو التشكيك بثقة راو
من رواته^٣.

٢. أو يحاول الطعن فيه بعله موجودة فيه^٤ أو أن المحفوظ فيه هو الإرسال^٥.

أخيراً، لاحظنا أن ابن التركماني قد استفاد من الطحاوي كثيراً وذكر اسمه أكثر من
١٥٠ مرة ولكن هذه الاستفادة كانت مقتصرة على آراء الطحاوي في بعض الأحاديث
فيما يتعلق بسندها أو في رواية الأحاديث، أي أنه لم يستفد من براعة الطحاوي في نقد
المتن فقهياً.

٣. محاولة المنبجي "٦٨٦هـ" في اللباب في الجمع بين السنة والكتاب.

حاول المنبجي في مصنفه هذا أن يجمع الأحاديث التي تشهد لصحة مذهب
الحنفية، فكان يورد الأحاديث مثبتاً صحتها ومدافعاً عنها وفي نفس الوقت مشككاً من
صحة أحاديث الطرف الآخر ومعللاً إياها.

أولاً: السياق العام الذي ظهر فيه الكتاب

إن من اللافت للنظر أن كتاب ابن التركماني والمنبجي قد ظهرا في فترة متقاربة في
القرن السابع الهجري؛ فوفاة كل من ابن التركماني والمنبجي متقاربتان، وهذا يعني أن
هناك شعوراً عاماً بين فقهاء الحنفية بضرورة تثبيت أحاديث المذهب والدفاع عنها ورد
أحاديث الخصوم. وقد ذكر المنبجي في مقدمة كتابه الدوافع التي ساقته لكتابة هذا

١ المرجع السابق ١٠٩/٥، وكان هذا ديدن كثير منهم، حيث كانوا يصرحون بقبول المرسل كما سنرى
بعد قليل.

٢ الجوهر النقي ١١٧/١، ٣٩٤/٣

٣ المرجع السابق ١٤٤/١، ١١٢/٤

٤ المرجع السابق ١٩١/٥، ١٢٨/٦

٥ المرجع السابق ٣٩٩/٢.

الأثر، وكانت هذه الدوافع تدور حول الاتهامات الموجهة للحنفية بسلب المعرفة بعلم الحديث عنهم، فقام هو بتأليف هذا الكتاب للرد عليه وإثبات حجم الأحاديث التي استدلووا بها^١، وقد كرر المنبجي في أثناء كتابه هذا الاتهامات الموجهة ضد الحنفية رادا إياها ومنتهما في نفس الوقت البعض بترك الحديث^٢، حيث يقول في أحد المواضع: " فهذه مسألة تفرد بها أصحابنا اتباعا لهذا الحديث، وتركوا القياس من أجله، وهذه شهادة ظاهرة لهم أنهم يقدمون الحديث على القياس، وهم أتبع للحديث من سائر الناس"^٣، كما أنه يلاحظ أن المنبجي كان يشير وبكثرة إلى موافقة أهل الحديث للحنفية في عدة مواضع^٤، وهذا ملمح يجب وضعه وقراءته ووضع في سياقه، فهو يبرز مدى توافق مذهبه مع مذهب أهل الحديث، وبالتالي فإن التهم الموجهة ضدهم بترك الحديث ليس لها أساس من الصحة.

ثانياً: منهجه في إيراد الحديث وتخريجه.

حاول المنبجي أن يصدر أبواب الكتاب بأحاديث البخاري أو مسلم أو أحاديث الموطأ أي حاول أن يبدأ بإيراد حديث من كتاب مشهود له بالصحة، وكانت هذه سمة بارزة في كتابه، وعند تعذر هذا الأمر يورد حديثاً ويورد بعدها حكماً من أحد الأئمة يفيد صحة الحديث.

وكمثال على ذلك: "في باب الأبواب كلها نجسة" أورد حديث مرور النبي بقبرين وإخباره بأنهما يعذبان بسبب البول والنميمة^٥. وفي باب لا يسن التثليث في المسح الرأس، قال: "الترمذي وأبو داود: عن أبي حية قال: " رأيت علياً رضي الله عنه توضعاً فغسل كفيه حتى أنقاهما، ثم تمضمض ثلاثاً، واستنشق ثلاثاً، وغسل وجهه ثلاثاً،

١ المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تحقيق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، دار القلم،

ط ٢ ١٩٩٤، ٣٧/١.

٢ المرجع السابق ٤٥/١، ٨٢/١ وغير ذلك

٣ المرجع السابق ١١٧/١

٤ المرجع السابق ٥٤/١، ٨٧/١، ١٠٦/١ وغير ذلك من المواضع

٥ المرجع السابق ٦٧/١

وذراعيه ثلاثا، / ومسح برأسه مرة،... " ثم قال: "قال أبو داود: " وأحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على أن مسح الرأس".^١

ومن عادته عند ذكره الحديث أنه يقتصر على ذكر اسم المصنف الذي ورد فيه الحديث دون إيراد سنده كما رأينا في المثال السابق

ثالثا: منهجه في الدفاع عن أحاديث المذهب.

بعد أن يورد الأحاديث ويورد ما يفيد صحته، يبدأ بذكر ما يمكن أن يرد على الحديث من علة ليردها مستخدما "الفتنة" ليرد على هذه العلة، وكان يدافع عن أحاديث المذهب مستخدما نفس الأدوات والمرجحات التي استخدمها ابن التركماني، فكان يدافع عن صحة الحديث بدفع ما يمكن أن يرد عليه من علة فيبين

١. أن راوته عدول غير مجهولين^٢.
٢. أو يرد بعض قواعد أهل الحديث في شروط الحديث الصحيح والتطبيق الوحيد الذي رأيناه هو في الحديث المرسل^٣.
٣. اتصاله وعدم انقطاعه^٤.
٤. أن الجرح مبهم غير مفسر^٥.
٥. أن للحديث شواهد^٦.
٦. أن العلة غير مؤثرة^٧.

رابعا: منهجه في تحليل أحاديث الطرف الآخر.

وفي أثناء الدفاع عن أحاديث الحنفية ينقد أحاديث الخصوم بنفس المحدث في الغالب فهو يبين لهم أن أحاديثهم غير صحيحة

١. بسبب راو ضعيف فيها^١

١ المرجع السابق ١/١٠٤

٢ المرجع السابق ١/٥٣

٣ المرجع السابق ١/٨١، ١/١١٧

٤ المرجع السابق ١/١١٨

٥ المرجع السابق ١/١٢٧، ٢/٤٧٥

٦ المرجع السابق ١/١٢٠

٧ المرجع السابق ١/٢٨٢

٢. أو بأنها غير متصلة ٢.

٣. بيان علة فيه ٣

٤. وكان المنبجي يحاول أن يظهر بشخصية الفقيه الذي يناقش متن الحديث فيرد بعضا من الأحاديث بناء على مخالفتها للقرآن الكريم^٤، أو لمخالفته لحديث آخر^٥.

من ناحية أخرى نرى أن استفادة المنبجي من الطحاوي اقتصرت على الأحاديث التي رواها في آثاره، أو في بعض أحكامه المتعلقة بصحة الحديث ولم نر أنه استفاد منه من ناحية نقد الحديث بناء على النظر إلا في مرات قليلة نادرة، وهذا يبرهن على أن الطريقة التي سلكها الطحاوي لم تنل القبول عند المتأخرين.

المطلب الرابع: محاولات كتب الفقه في تثبيت الفقه بالحديث

في هذه الكتب الفقهية نلاحظ وبشكل واضح محاولات أصحابها الجادة في استخدام ما جمعت المدونات السابقة من أحاديث والاستفادة منها في تثبيت الأحكام الفقهية، أي أنها حاولت دعم الفقه الحنفي وتثبيت أحكامه بذكر ما يمكن ذكره من أحاديث لإظهار أن الفقه الحنفي يستند على الحديث أثناء الاستنباط.

١. محاولة العيني "٨٥٥هـ" في البناية

أولا: السياق العام الذي ظهر فيه الكتاب.

ما يلفت النظر في كتاب العيني هذا هو معالجته لموضوع الحديث في المقدمة حيث تناول النقاط التالية:

١. حديثه عن ابتناء الفقه على الكتاب والسنة، وعدم جواز العدول عنهما.
٢. الذهاب إلى الرأي - وترك الحديث- في الفرائض عمل ليس عليه الرسول.
٣. بيان أن الفقهاء الأوائل كانوا يستدلون بالحديث بخلاف المتأخرين الذين أهملوا السنة وملؤوا كتبهم بـ"لأن" و"لكن".

١ المرجع السابق/١، ١٨٧/١، ٣٤٦/١

٢ المرجع السابق/ ١، ١٩١/١، ٣٤٣/١

٣ المرجع السابق/١، ١٤٦/١، ٣٤٢/١

٤ المرجع السابق/٢، ١/٢٢٦، ٤٠٣/٢

٥ المرجع السابق/١، ٤٢٣

٤. دور الرأي يأتي بعد " التأسيس بالخبر والتنقيص بالأثر "

٥. انتقاد الفقهاء لاحتجاجهم بالحديث الموضوع^١.

إن كل هذا النقد القاسي من فقيه ومحدث حنفي وشارح لصحيح البخاري تأتي في زمان ابن حجر ومن قبله من علماء حديث عملوا على استقرار علوم الحديث وقواعده وأصوله، فلا بد أن يجاريهم ويدافع عن مذهبه بأدواتهم، ولذلك صرح بأنه سيتمسك بالحديث الصحيح وسيعرض عن المجروح إضافة إلى التنبيه على الأخطاء التي وقعت للثقات في الأحاديث^٢. إن كل هذا يشير بأن العيني يحاول أن يبين الاتساق بين الفقه الحنفي والحديث عبر إعادة بناء الفقه الحنفي على الحديث الصحيح، فالحديث الصحيح هو الحجة التي يجب أن يفرع إليها عند الحاجة، ولذلك فإن كتابه يتميز عن غيره بأنه محاولة لتقريب الفقه الحنفي من الحديث.

ثانياً: منهجه في إيراد الأحاديث.

كان العيني يبدأ بذكر الحكم الفقهي المتعلق بالمسألة كأبي فقيه حنفي، ثم يبدأ بعد ذلك بسرد الأحاديث التي تشهد للمذهب، وهذا تطبيق لما ذكره في المقدمة من ضرورة أن يكون الفقه قائماً على القرآن والحديث، كما كان يعتني بتخريج الحديث، وكان الأحاديث التي يذكرها مقتصرة على الأحاديث المرفوعة في الأعم الغالب، فالحديث الحجة هو المرفوع.

وكمثال على ذلك: ما قاله في حكم جواز الوضوء قبل دخول الوقت: "واستدلت بظاهر الآية طائفة أن الوضوء لا يجوز إلا بعد دخول الصلاة، وكذلك التيمم، وهو فاسد؛ لأنه لم يقيد في النص دخول وقت الصلاة، ويؤيد ما ذكرناه ما رواه النسائي وغيره من حديث أبي هريرة - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قال: «من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة وراح في الساعة الأولى، فكأنما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشا، ومن راح في الساعة الرابعة فكأنما قرب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما

١ العيني، البناية شرح الهداية، دار الفكر ط ١٢٠٠٠، ١/١٠١ و ١٠٢

٢ البناية ١/١٠٢

قرب بيضة، فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر»، فهذا نص جلي على جواز الوضوء للصلاة^١.

منهجه في الدفاع عن أحاديث المذهب.

كان كلام العيني في المقدمة مؤشرا لمنهج الكتاب الذي سيكون عليه، فهو ثبت أحاديث مذهبه بناء على اعتبارات السند وما يتعلق برواياته، أما النظر الفقهي الذي تميز به الحنفية فم يكن له أثر يذكر، فكان يثبت أحاديث مذهبه ب:

١. رد تهمة الانقطاع ببيان رواية تبين الاتصال.^٢

٢. بيان قبول زيادة راو لأنه ثقة^٣.

٣. رد تهمة الجهالة عن الرواي^٤.

٤. بيان متابعات وشواهد للحديث^٥.

إن الصنعة الحديثية التي حاول أن يظهر العيني شخصيته في إطارها واضحة المعالم حتى أنها طغت على شخصيته الفقهية، وبخلاف الطحاوي فإن الصنعة السندية عنده تسبق الصنعة الفقهية وعملية التأويل في حال التعارض بين الأحاديث التي مارسها هؤلاء عملية تأويلية داخل المتن أي هي محاولة تأويلية لا تعتمد القياس على الأشباه أو النظائر أو فهمها ضمن القواعد العامة إنما عملية تأويلية تهدف إلى إيجاد تأويل بأي شكل وكمثال على ذلك تأويله لأحاديث القنوت في الصلاة حيث أولها ببيان أن كان يقنت أوقات النوازل أو كان يطيل الصلاة^٦.

منهجه في تحليل أحاديث الخصوم

نلمح عند العيني أن اهتم محاولة تضعيف أحاديث الخصوم عبر قواعد أهل الحديث ولم يخرج في هذا عن الزياعي ومن سبقه بل كان مقلدا لهم في تضعيف أحاديث الخصوم

١ المرجع السابق ١/١٤٧

٢ المرجع السابق ١/٢٦٤

٣ المرجع السابق ١/٢٤٢، ١/٥٩١

٤ البناية ١/٢٩١، ١/٥٩١

٥ المرجع السابق ٢٢٢

٦ المرجع السابق ٢/٤٩٦

١. فكان يرد حديثهم لضعف راويه^١.
٢. عدم اتصال السند^٢.
٣. بيان شذوذه^٣.
٤. بيان علته.
٥. معارضته للكتاب^٤ أو لحديث آخر^٥.
٦. بيان أنه موقوف^٦.

ورغم أنه ذكر الطحاوي مئات المرات إلا أنه كان كسابقه في الاستفادة منه فيما يتعلق بأمور رواية الحديث أو تبيان بعض علل أحاديث الخصوم المتعلقة بسند الحديث.

إن الهدف من تثبيت النص وتضعيف أحاديث الخصم إثبات صحة الحكم المستنبط من النص أو بتعبير آخر إثبات أقوال المذهب الحنفي عبر تثبيت صحة الأحاديث التي يمكن أن تشهد لهم والدفاع عنها.

٢. محاولة ابن الهمام "٨٦١هـ" في فتح القدير

أولاً: السياق العام لظهور الكتاب.

لم يبين الكمال ابن الهمام في مقدمة كتابه الدوافع التي ساقته لكتابة أثره، لكن وجوده في نفس العصر مع العيني، وذكره العيني في كتابه عشرات المرات، وما يقال عن استفادته الكثيرة من الزيّلعي فيما يتعلق بالحديث ونقده، دليل على أنه يجري في نفس السياق، وهو الشعور الضروري بضرورة إعادة بناء الفقه على الحديث الصحيح.

وعلى الرغم من أن ابن الهمام لم يكن له باع طويل في الحديث^٧ إذ لم نجد له في الحديث مصنفًا، إلا أن ما تميز به هو نقله تحقيقات الزيّلعي إلى كتابه الفقهي، أي أنه

١ المرجع السابق ١/١، ٢٩٧/٥٨٣

٢ المرجع السابق ١/٣٠٠

٣ المرجع السابق ٤/٣٢٠

٤ المرجع السابق ٦/٣٠٧

٥ المرجع السابق ١/١٩٦، ٢/٢٠٢

٦ المرجع السابق ١/٧١٦، ١/٧٣٨

٧ إذ أشار الشوكاني في البدر الطالع ٢/٢٠١، إلى أنه لم يتبحر في علوم الرواية

وظف هذه المعلومات في سياق كتاب فقه حنفي أي أنه - كما كان العيني - نقل الفقه الحنفي إلى إطار الحديث الصحيح لتثبيت آرائهم.

ثانيا: منهجه في تثبيت أحاديث المذهب

لم يختلف ابن الهمام عن غيره في هذا القسم، فهو كان يبحث عن توافر شروط الحديث الصحيح ويدافع عن توافرها في وجه العلل الواردة على الحديث فهو يثبت الحديث

١. لعدالة الرواة^١.

٢. واتصال السند^٢.

٣. سلامته من العلل^٣.

٤. بناء على ورود المتابعات والشواهد^٤.

ويرد الحديث بنفس الطريقة

فهو يشكك بصحته ل:

١. ضعف رواته^٥.

٢. انقطاعه^٦.

٣. علته^٧.

٤. معارضته للقرآن أو لحديث آخر^٨.

ثانيا: دور الحديث في الفقه والاستنباط عند العيني وابن الهمام

لم يكن للحديث الموجود دور في الاستنباط عند العيني أو ابن الهمام؛ فالأحكام قد قررت وفق الأصول التي وضعها مؤسسو المدرسة الحنفية، إنما المهمة الآن أن نبحث

١ الكمال بن الهمام، فتح القدير دار الفكر ١/٢٥٣، ١/٢٨٢

٢ المرجع السابق ١٧٩/٢، ٤٥/٣

٣ المرجع السابق ١٠١/١، ٣٣٠/٢

٤ المرجع السابق ٤٩/١

٥ المرجع السابق ٣٧٤/١، ٧٥/٢

٦ ٤٩١/٢، ١٩٣/٤.

٧ فتح القدير ٣/٢٥٩.

٨ فتح القدير ١/٤٧٣

لها عن دليل من الحديث الصحيح، ولهذا الاعتبار كان الحديث يرد بعد ذكر الحكم فيكون دور الحديث هو دور المثبت للحكم والمدلل عليه، وكانت المناقشات التي تعقب الحديث ليست نقاشات فقهية كما رأينا عند الطحاوي بل نقاشات حول سند الحديث ورواياته وطرقه وما شابه ذلك.

وكمثال على ذلك: في مسألة نقض الوضوء بالنوم سرد ابن الهمام رأي المذهب وفصل في الأقوال التي وردت والأحوال التي يمكن أن تقع، ثم بعد أن ذكر هذا قال: "ويشهد له ما في أبي داود «كان أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ينتظرون العشاء حتى تخفق رؤوسهم ثم يصلون ولا يتوضئون»، ثم بدأ يناقش الأحاديث التي وردت في هذا الصدد ويرجح بينها ويحاول تأويلها كما ذكرنا تأويلاً داخلية بجعل كل حديث أصلاً بحد ذاته ومحاولة إيجاد مخرج منها حيث يقول في حديث: "وأما ما في سنن البزار بإسناد صحيح: «كان أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ينتظرون الصلاة فيضعون جنوبهم، فمنهم من ينام ثم يقوم إلى الصلاة» فيجب حمله على النعاس". إنه هنا مارس عملية التأويل لدفع التعارض بين الحديثين ولكن تأويله للحديث كما رأينا مجرد احتمال لم يستند فيه على دليل فقط من أجل أن يظهر أن الأحاديث متسقة فيما بينها، ولم يستطع هنا رد الحديث بناء على سنده الصحيح، وكذلك أول حديث نوم الرسول في بيت ميمونة وصلاته من دون وضوء على أنه من خصائصه. ولدعم موقف حديث مذهبه ساق متابعات وشواهد لحديث: "عن ابن عباس «أنه رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - نام وهو ساجد حتى غط أو نفخ ثم قام وصلى، فقلت: يا رسول الله إنك قد نمت، قال: إن الوضوء لا يجب إلا على من نام مضطجعاً، فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله" وبين العلل التي وردت على الحديث ثم ردها بجهد حديثي واضح، ثم قال: "وأنت إذا تأملت فيما أوردناه لم ينزل عندك الحديث عن درجة الحسن" ^١

ونلاحظ من هنا أن النقاشات هنا دائرة حول تثبيت النص وتثبيت صحته وأنه أكثر صحة من الأحاديث الأخرى، وقد يلجأ إلى التأويل أثناء التعارض لكن التأويل كما

ذكرنا في هذه المرحلة يتم داخل الحديث النبوي الواحد أي دون فهم النص ضمن بقية المتون.

المطلب الخامس: محاولات جمع الحديث المقبول

هدف أصحاب هذه المحاولات إلى جمع الحديث المقبول - نقصد به الصحيح والحسن بشكل خاص-، حيث كانت هذه السمة هي السمة البارزة في مدوناتهم، وهذه المدونات تكمل ما بدأت المدونات السابقة حيث تمثل هذه المدونات نقطة الختام.

محاولة التهانوي "١٣٩٤هـ" في إعلاء السنن.

أولاً: السياق العام الذي ظهر فيه الكتاب.

جمع التهانوي كتابه في شبه القارة الهندية التي ظهرت فيها تيارات فكرية متعددة ومن أهمها مدرسة أهل الحديث والتي شنت هجوماً على المذهب الحنفي ودموا التقليد المذهبي كما نفهم من مقدمة الكتاب^١، فهدف التهانوي إلى رد هذه التهمة عبر جمع الحديث المقبول، فالرد على مثل هذه الدعاوي تقتضي جمع الأحاديث الصحيحة وخصوصاً أن هناك محاولات سابقة لهذه الفكرة، أي يمكن عد هذا السفر الكبير جهداً مستمراً لعمل دوؤب اشتغل فيه الكثير من علماء الهند^٢. كما يمكن ويمكن عد عمله هذا ثمرة المحاولات السابقة من تخريج وغيرها، فهو في النهاية استفاد منهم وبنى على ما قالوه.

ثانياً: منهجه في إيراد الحديث وتخريجه.

يورد التهانوي الأحاديث المرفوعة في الباب المناسب لها مقتصراً على ذكر اسم الصحابي الذي رواها ذاكراً من خرجها من الأئمة في كتب السنة المشهورة باقتضاب، وبعد ذلك يعقب ببيان متابعتها وشواهداها مع تخريجها وبيان مواضعها في كتب السنة.

١ من تقديم الشيخ عبد الفتاح أبو غدة للكتاب ٤/١.

٢ حيث كان تأليف هذا الكتاب امتداداً لجهود علماء كثر راجع مقدمة إعلاء السنن مقدمة المحقق ٢٨/١. نذكر هنا أن هناك كتاباً يحمل آثار السنن وهو كتاب يجمع الأحاديث الصحيحة فقط لكن الموجود منه حسب ما تيسر لي هو الجزء الأول المختص بالصلاة، ولذلك لم أدخله في حدود بحثنا بسبب عدم اكتماله.

وهذا الكتاب قد كان من مراجع الإمام التهانوي حيث كان يشير إليه كثيراً كمرجع لتصحيح الأحاديث

وكمثال على ذلك: ما أورده في باب كفاية مسح ربع الرأس من حديث المغيرة بن شعبة ومسح بناصيته... " ثم قال: " ورواه النسائي..وسكت عنه، وسنده سند مسلم...، وقد رواه الترمذي بسند مسلم...ورواه أبو داود بسند رجاله رجال مسلم..."

ثالثا: منهجه في الحكم على الحديث الصحيح.

كون هذا الكتاب في سياق جمع الحديث الصحيح فإن الصنعة الحديثية لا بد أن تكون ظاهرة فيه، وهذه الصنعة الحديثية موجهة لإظهار كون الحديث صحيحا، ويمكن القول بأن المؤلف في الحكم على الصحيح اعتمد في الغالب على أقوال العلماء في الحكم على الحديث^٢ ويبين مصادر أقوالهم، ويعقبه غالبا ببيان أسباب الحكم عليه بالصحة كبيانه لثقة رجاله^٣ واتصال سنده^٤ وما شابه ذلك ويفهم من إيضاح أسباب الصحة الاهتمام البالغ بالصحة الحديثية وفق الشروط الخمسة عند أهل الحديث، كما كان يعتني بذكر من خرجه من أصحاب المصنفات الحديثية، كما أنه أحيانا يبين ما طعن على الحديث من علل ويردها^٥، ويقوي الحديث أحيانا بمتابعاته وشواهد^٦ وكان أحيانا يدلي برأيه في الحكم على الحديث^٧، وكان من مقتضيات العناية بالحديث الصحيح تقديم روايات البخاري ومسلم على غيرها^٨، وإذا ذكر حديثا ضعيفا فإنه يذكره على أنه عاقد وشاهد لا على أنه أصل ويحاول أن يذكر له شواهد ومتابعات لتقويته^٩.

رابعا: المناقشة الحديثية للسند والمتن

ومن أجل إبراز أن الحديث المروي حديث صحيح، كان يعقد في القسم السفلي من الكتاب مباحث حديثية طويلة لإظهار صحة الرواية - أو لإظهار أن رواية الخصوم غير

١ التهانوي، إعلاء السنن، تحقيق محمد تقي عثمانى، ٤٣/١

٢ المرجع السابق ٣٨/١، ٧٢/١.

٣ ٢٢/٢، ٣٠/٢.

٤ المرجع السابق ٨٥/١

٥ إعلاء التهانوي ٧٢/١

٦ المرجع السابق ٣٩/٢.

٧ ٧٢/٢، ٧١/٢

٨ المرجع السابق ٨٤/١

٩ ٦٣/٢، ٣٩/٢

صحيحة- وكمثال على ذلك عقده مبحث حول الترجيح بين شعبة وسفيان إذا اختلفا^١، وعقد مباحث لتوثيق أحد رجال الحديث^٢، وكحديثه حول عمل الراوي بخلاف حديثه^٣، وغير ذلك من المباحث المهمة، وفي نفس الوقت كان يعتني بكيفية دلالة الحديث للمذهب، يعني أنه كان يفصل القول في الحديث من ناحيتين:

١. رد العلل والإشارة إلى ما يمكن ان يطرأ على أحاديث الخصوم من علل
٢. تثبيت دلالة متن الحديث حسب قول المذهب، وكمثال على ذلك: ما قاله بعد إيراده حديث عقبة في الأوقات المكروهة: "ثلاث ساعات كان رسول الله ينهانا عن الصلاة فيها"، "دلالتة على الباب ظاهرة.."^٤، وقوله في نفس الباب بعد إيراده حديث أبي مسعود: "لاصلاة بعد الصبح..،" يدل هذا الحديث بإطلاقه على كراهية الصلاة بعد الفجر إلى طلوع الفجر...."^٥

لكن الصنعة الحديثية في كتابه كانت لدعم موقف الحنفية ولذلك فإن هذه البراعة التي أظهرها التهانوي قد اصطدمت ببعض القواعد الحديثية التي لم يستطع التهانوي تجاوزها فاضطر إلى عدم قبولها ببيان أن مذهبه لم يلتف إليها، وهذا في قضية اتصال السند بشكل عام وقضية المرسل بشكل خاص، حيث صرح التهانوي مرات عدة بأن الحديث المرسل مقبول - رغم أنه كان ينتقد على الآخرين احتجاجهم بالمرسل- ويصرح أيضا بأن الانقطاع "غير مؤثر عندنا"^٦، وهذا إن أخذ على عمومه فهو نسف لكل قواعد مصطلح الحديث.

وقد يلحظ الناظر تناقضا في بعض المباحث الحديثية مع المتقدمين فهو يوثق ابن لهيعة^٧ مع أن المتقدمين كالمبجي وغيره قد ضعفوه، إن هذين التناقضين - الإرسال

١ المرجع السابق ٢٥٢/٢

٢ كبخته حول استقامة خارجة بن معصب، المرجع السابق ٥٧/٢

٣ المرجع السابق ٧٥/٢

٤ المرجع السابق ٥٦/٢

٥ المرجع السابق ٦١/٢

٦ المرجع السابق ٢١٠/٢

٧ إعلاء السنن ١٤٧/٢

واختلافهم في قضية توثيق راو- يظهر عيوب الاعتماد على قواعد مصطلح الحديث لدعم آراء الحنفية التي بنيت على غير هذا الأساس.

خامسا: منهجه في الرد على أحاديث الخصوم

وبعد ذلك يلتفت إلى أحاديث الخصوم ليناقشها من ناحيتين:

١. ناحية ثبوتها، عبر بيان ضعفها حديثيا كبيان عدم صحتها، أو بيان أن أحد روايتها ضعيف^٢ أو بيان علة فيها كشدوذ^٣.

٢. ناحية متنها حيث يبين عدم صحة استدلالهم بالحديث ككون الحديث فعليا يحتمل الوجوه^٤ أو بيان وجه استدلال آخر يشهد لقول المذهب^٥.

نقد وتقييم

رأينا بعد هذه الجولة، أن هذه المدونات ألقت من أجل تقوية المذهب الحنفي في وجه الاتهامات المتكررة من قبل أهل الحديث، وأنهم حاولوا بجد جمع مدونة ضخمة وتثبيتها حسب القواعد المستقرة في كتب أصول الحديث، لكن يجب أن نسأل أنفسنا السؤال التالي هل استطاعت هذه المحاولات الحديثية تقوية المذهب الحنفي؟ يعني هل استطاعت الوصول إلى الهدف؟ لعل الجواب بلا، فهم أثبتوا أحاديث لمذهبهم وردوا أحاديث، لكن ماذا لو كان للحديث الذي ردوه سند صحيح آخر في كتاب لم يكن مشهورا في وقتهم؟ هل سيتركون رأي مذهبهم لذلك؟ أو ما ذا لو ثبت أن لحديثهم علة قاذحة هل سيتركون الحديث؟ الجواب طبعا لا، فالغاية تثبيت المذهب وليس الاجتهاد وهذا سيوقعهم في تناقض.

إن مشكلة هذه المدونات أنها تجاهلت قواعد النقد الحديثي عند الأحناف وعمدت إلى تركيب قواعد أخرى من أجل إظهار الاتساق بين المذهب وقواعد أهل الحديث لكن هذا جرهم إلى الوقوع في تناقض؛ فهم حاولوا أن يجمعوا مدوناتهم وفق قواعد أهل الحديث لكنهم مع قبولهم للأحاديث التي فيها انقطاع ظاهر أو خفي -حيث صرح

١ المرجع السابق ٢١٨/٢

٢ المرجع السابق ٢٥٨/٢

٣ المرجع السابق ٢٥٨/٢، ٢٣٣/٢

٤ المرجع السابق ٢٤٠/٢

٥ المرجع السابق ٢٤٢/٢.

التهانوي بأن المدلس مقبول عندنا- أوقعوا أنفسهم في تناقض بين، إضافة إلى أنهم يعللون أحاديث الخصوم بأنها مرسلة ومن ثم يبينون أن مذهبهم يقبل المنقطع، أيضا يبينون أنهم يقبلون الحديث الضعيف وأنه أقوى من الرأي عندهم ثم نراهم يعللون تركهم لحديث ما بأنه ضعيف وفي كل هذا تناقض، ومنشأ هذا التناقض هو في العدول عن قواعد المذهب كما قلنا ومحاولة البحث خارجها.

النتائج

بعد هذه الجولة في المدونات الحديثية الحنفية نصل إلى نتائج مهمة يمكن سردها على الشكل الآتي:

١. إن الفقه الحنفي أحس منذ بداية تأسيسه بالحاجة إلى وجود مدونة حديثية لرد الاتهامات التي وجهها أهل الحديث لهم.
٢. وبناء على ذلك كان ظهور المدونات مبكرا إذا ما قيس لبقية المذاهب.
٣. إن الاستقرار الذي شهده مذهب أهل الحديث وخصوصا بعد رسالة الشافعي وتدوين المصنفات الحديثية الأساسية زاد من حدة التوتر بين الحنفية وأهل الحديث وزاد من الاتهامات الموجهة ضد الحنفية، وهذا أهم سبب ساق محدثي الحنفية لتغيير مقارباتهم في مجال الحديث.
٤. هذه المدونات اختلفت في تقييمها للحديث، ففي الوقت الذي كانت فيه المدونات الأولى ترى أن شروط الحديث الصحيح ليست محصورة في الشروط الخمسة وإنما تتعداها إلى "الصحة الفقهية"، تحولت المدونات الأخرى إلى ميدان تطبيقي لما استقر في كتب مصطلح الحديث.
٥. كما أن اختلاف بعض القواعد الأصولية كان له أثر واضح، ففي الحين الذي كانت فيه مدونات الفقهاء تنظر إلى مرويات الصحابة على أنها جزء من السنة وأن لها دورا مهما في شرح سنة الرسول، رأينا أن المدونات الأخرى أخرجتها من دائرة الاهتمام ولم تحتج بها إلا ثانويا، وهكذا لم يتم الاستفادة من هذا المخزون الفقهي لآثار الصحابة بشكل مناسب.
٦. مناهج الفقهاء في تثبيت أحاديث المذهب وفي رد أحاديث الخصوم كان قائما على مقارنتها بآثار الصحابة - التي تعد بمثابة شرح علمي للسنة- مع ملاحظة اتساقها أو

عدم اتساقها مع القواعد العامة والنصوص الكلية، أما محاولات المحدثين فكانت محاولاتهم في التصحيح والتضعيف قائمة على النظر إلى توافر شروط الحديث الصحيح الخمسة أو عدم توافرها.

٧. إن الاضطراب كان يعتري ما قام به أصحاب المدونات الحديثية ففي الوقت الذي كان مصطلح الحديث قائما على قضيتين أساسيتين هي اتصال السند وعدالة الراوي، رأينا أصحاب هذه المدونات يقبلون الحديث المرسل - أو حتى الذي فيه انقطاع كما رأينا عند التهانوي-، وهذا فيه نفس لأهم ركيزتين لمصطلح الحديث، وفي المقابل كانوا ينتقدون الطرف الآخر لاستخدامه الحديث المرسل دون أن يسوقوا له المبررات التي ساقوها لأنفسهم، ومن ناحية أخرى كان البعض يقبل أحاديث راوٍ ما في حين أن الآخر لا يقبله، وهذا ليس مجرد اختلاف في تعديل راوٍ بل هو اختلاف يشير إلى بحث عن ذريعة ما.

٨. أخيرا نلفت النظر إلى أن عملية التأويل في مدونات أصحاب الفقه كانت عملية تأويل شاملة بمعنى أنها تأخذ بعين الاعتبار القواعد العامة والقياس على الأشباه والنظائر، وهذا ما جعلها غير مقبولة من أصحاب الحديث، أما عملية التأويل الموجودة في المدونات الأخرى فقد كانت عملية تأويل داخلية تجعل من كل حديث كلا بحد ذاته وهذا جعل من عملية رد أحاديث الخصوم مهمة ليست بالسهلة.

المراجع:

أولاً: المراجع العربية:

١. البخاري عبد العزيز، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، دار الكتاب الإسلامي
٢. التركماني، علاء الدين علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى المارديني، الجوهر النقي، دار الفكر.
٣. التفتازاني، سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح مصر
٤. التهانوي، إعلاء السنن، تحقيق محمد تقي عثمان.

١ كانوا يبررون قبولهم للمرسل بحجتين الأولى أن أصول المذهب تقبل المرسل والثانية بدعوى أن من أرسل فقد تكفل لك بثقة الساقط

٥. ابن حجر، : أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، دائرة المعارف العثمانية ط ٢ .١٩٧٢.
٦. الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، السنن، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، دار المغني-السعودية، ٢٠٠٠.
٧. الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين.
٨. الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، نصب الراية، تحقيق محمد عوامة، مؤسسة الريان-بيروت ودار القبلة الإسلامية-جدة، ط ١ ١٩٩٧.
٩. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر ١٩٤٠.
١٠. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، شرح معاني الآثار، تحقيق: "محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق"، الطبعة: الأولى - ١٤١٤، ١٩٩٤.
١١. عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر ط ٣.
١٢. عطورة، عبد العزيز، الإمام الشافعي وأثره في علم الحديث، مكتبة الإرشاد استانبول.
١٣. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، دار الكتب العلمية ط.
١٤. العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، دار الفكر ط ١ ٢٠٠٠.
١٥. ابن قتيبة، أبو عبد الله مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي.
١٦. القاسم بن قطلوبغا، التعريف والإخبار بتخريج أحاديث الاختيار، تحقيق د أحمد محمد نور يوسف، رسالة دكتوراه غير منشورة.
١٧. الكمال بن الهمام، فتح القدير دار الفكر.
١٨. الكوثري محمد زاهد، الحاوي في سيرة الطحاوي، المكتبة الأزهرية ١٤١٥ - ١٩٩٥.
١٩. اللكنوي، عبد الحي، التعليق الممجد، تحقيق: تقي الدين الندوي، دار القلم ط ٤.

٢٠. مالك، الموطأ برواية محمد بن الحسن، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية.

٢١. محمد بن الحسن، الحجة على أهل المدينة، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب بيروت، ط ٣.

٢٢. المنجبي، جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تحقيق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، دار القلم، ط ٢ ١٩٩٤.

ثانيا: المراجع التركية:

1. ahmed duran, İmama muhaamed Eş-Şybanî'nin hayatı ve hanrfî fîkhının tedvinindeki yeri, İslâm hukuku araştırmaları dergesi, sy .9 2007.
2. Mehmet emin özaşar, hadisi yeniden düşünmek
3. tuzcu, receb, Hanefî usulünde hadis, m.h ilahiyat fakültesi vakfı
4. Ünal, İsmail haakı, İmam ebu Hanife'nin hadis anlayışı, DİB yayınları
5. Yücel, Ahmet, hadis tarihi, M.Ü. ilahiyat fakültesi vakıf yayınları

الأفق المَلّي في الفقه الأكبر وأبعاده الإنسانية

د. عبد الرحمن طيبي*

يجد المرء نفسه غارقا في عالم الأقرام معرفيا وسلوكيا، وهو يحاول الطواف على المنتج المعرفي لأحد عظماء الأمة الإسلامية، الذي كان بعطائه نقطة فارقة في التراكم المعرفي المسهم في بناء الحضارة الإسلامية بسواعد قصدت الارتقاء بها للثبات على منزلة الشهادة على الناس التي رسّخها النبي الخاتم سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم تحقيقا لوعده الله عزّ وجلّ: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} [البقرة: ١٤٣]، ولعلّ أبرز المبررات الموضوعية بعد مبادرة القائمين على هذا المؤتمر فكرة وإنجازا لولوج هذا المجال أمران؛ الأول متعلّق بتنزيل مفهوم من مفاهيم صلة الرّحم الإيمانية كما رسّخها الأستاذ بديع الزّمان سعيد النورسي^١، والثاني نزول منزلة من منازل الحفاظ على سلسلة السّند المعرفي إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عبر طريق الإمام أبي حنيفة التّعمان رضي الله عنه.

* جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي- الجزائر

^١ انظر: النورسي، بديع الزّمان سعيد، كليات رسائل النور: الكلمات، ترجمة: إحسان قاسم الصالح، ط ٣، شركة سوزلر للنشر، فرع القاهرة، مصر، ٢٠٠٠م. ص ٤٤٠.

^٢ بديع الزمان سعيد النورسي: [١٣٧٩-١٢٩٣هـ=١٨٧٦-١٩٦٠م] ولد لعائلة كردية صالحة تمتّهن الفلاحة شرق الأناضول في تركيا، عكف على طلب العلم مبكرا، وذاع صيته لقوة شكيته وقدرته على الحفظ المتقن والمناظرة حتّى أطلق عليه لقب بديع الزّمان اعترافا له بعلمه وذكائه، في خضمّ عصره الذي امتاز بضعف وهوان المسلمين، وانتشار الضلالات والإلحاد، ممّا أثر على وجهة الرّجل ومهامه التي انتصبت على مواجهة هذا الواقع. انظر: النورسي، بديع الزمان سعيد، كليات رسائل النور: سيرة ذاتية، إعداد وترجمة: إحسان قاسم الصالح، ط ٣، شركة سوزلر للنشر، فرع القاهرة، مصر، ٢٠٠٠م. ص ٣٥ وما بعدها.

والوقوف على الأمرين المشار إليهما بإيفاء حقّهما يستدعي الوقوف على حيثيات واقع الإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه (ت ١٥٠ هـ) في تأدية واجب الوقت، من خلال معرفة بمعالم واقعه زمانا ومكانا، وإبداعه في الإجابة على أسئلة راهنه المركزية، مستحضرين واقعا نحن اليوم مستأنسين بسلفنا في ذلك ومتلمسين الاستفادة من الخبرة المعرفية لأعلام الأمة عليهم الرّحمة والرّضوان، عبر بوابة الدّرس العقدي أو الكلامي أو الفقه الأكبر على تسمية الإمام الأعظم، وهو عبارة عن مساءلة للمنتج المعرفي (الفقه الأكبر) ومحاكمته إلى المنطلق (الوحي الشّريف والواقع) والمقاصد والغايات (الوحي) من خلال التّائج (على الواقع)، كلّها في إطار تمثّل الوحي الشّريف باعتباره ممثلا للرّسالة الخاتمة، المخاطبة للنّاس أجمعين، أو بعبارة أدقّ المخاطبة للإنسان من حيث هو مرتقيا عن ملوّنات الحاضنة بيئية وثقافية ودينية، وهو ما يستدعي الوقوف على الرّباعية المنهجية الآتية باعتبارها محاور الجهد المعرفي للإمام أبي حنيفة قبل التّفصيل في الأفق المليّ والأبعاد الإنسانية.

أولا: محرّكات المنهجية الحنفية في إنتاج وتنزيل المعرفة

وهي بمثابة الدّوافع الأساسية التي يمكن من خلالها حصر إشكالية موضوع المداخلة، والتي تعتبر في جانب كبير منها الطريق الموصل إلى المشترك الغائي في فهم الوظيفة الوجودية للإنسان مقاربا فهم مراد مجتمع القدوة، في شقيه النبوي والراشدي، وهي وإن تناولها منفردا من باب التّناول الوظيفيّ إلاّ أنها لا تُرى إلاّ مجتمعة بوجه من الأوجه، وفق الآتي:

١. سريان روح التّوحيد منطلقا ومصبّا:

أصل التّوحيد وما يصحّ الاعتقاد عليه هو الإيمان بالله تعالى وهو جوهر الفقه الأكبر، بالإضافة إلى باقي أركان الإيمان الأخرى^١، ومدار أفكاره ورؤاه انسجاماً مع لبّ الإسلام، وهو المفهوم المركزي الذي يعيش به المسلم «في كلّ مكان وفي كلّ فعل، وفي كلّ فكرة وفي كلّ زمان، فوعي المسلم ممتلئ بوجود الله تعالى على الدّوام، وهو شاغله الأسمى»^٢، ولاسيّما وأنّ الإمام يرى في مفهوم التّوحيد وإن لم يسمّه بذلك المحرّك الأساسي والدّافع الحيّ المستمر لحياة الإنسان لما يقول بالحرف الواحد لما سئل عن الفقه الأكبر فأجاب «أن لا تكفّر أحداً من أهل القبلة بذنب، ولا تنفي أحداً من الإيمان، وأن تأمر بالمعروف. وتنهى عن المنكر وتعلم أنّ ما أصابك لم يكن ليخطئك، وأنّ ما أخطأك لم يكن ليصيبك، ولا تتبرأ من أحد من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، ولا توالي أحداً دون أحد، وأن تردّ أمر عثمان وعليّ إلى الله تعالى»^٣، وفي هذا النّص من الإمام تصريح بسريان مفهوم التّوحيد وتجليّاته على مستوى الفرد والجماعة، على مستوى الماضي (النبي والصحابة) والحاضر والمستقبل (المسلمين)، في إشارة واضحة منه إلى أثر التّوحيد في وحدة المسلمين وتواصلهم وتوادهم وتراحمهم إيمانياً. بالإضافة إلى توجيه آخر إلى سريان التّوحيد في جميع مناشط الحياة ويكفي في ذلك ربط الصورة التي رسمها كما يجب أن تكون بين المسلمين كتجلّ من تجليات الإيمان ودور الإنسان في هذا الوجود والموقف اللازم تجاه مدرسة الصّحابة بالتأكيد على محورية الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر المفيد للسعي في الأرض لأداء أمانة الاستخلاف.

١ انظر : النّعمان بن ثابت، أبو حنيفة، الفقه الأكبر، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبوع ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام الكوثري، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م. ص ٦١٩.

٢ الفاروقي، إسماعيل راجي، التّوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م. ص ٤١.

٣ النّعمان بن ثابت، أبو حنيفة، الفقه الأبسط، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبوع ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام الكوثري، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م. ص ٥٩٩.

وهذا غير غريب عن الإمام في فهمه لأصول الدين أو التوحيد وتجلياته، ولا سيما مع الاعتبار أن مقصود الإمام هو الجمع بين الجانبين النظري والعملي، حينما أشار إلى أفضلية الفقه في الدين على الفقه في الأحكام، والبون شاسع بين من يتفقه في كيفية عبادة الله وبين الجامع للعلم على كثرته، والأفضلية الشرعية للأول بطبيعة الحال.^١

ويزيد أبو حنيفة بيان الأفضلية من خلال تعلم «الإيمان بالله، والشرائع، والسنن، والحدود، واختلاف الأمة واتفاقها»^٢، فرأس الأمر التوحيد والباقي تجل له وانعكاس لمضامينه، وكأن الإمام يفسر قول الله عز وجل: {قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ^٣ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ [الأنعام: ١٦٢-١٦٣]، وهو ما يقود إلى الحديث عن منهج تعامل الإمام مع الوحي الشريف.

٢. غلبة منطق الخدمة:

ما تمت معالجته في العنصر السابق يُظهر مركزية التوحيد في نشاط الإمام أبي حنيفة، وهو ما يجعل من الوحي باعتباره الوسيط والآلية المعتبرة في الفهم والتزول والإفهام، وقد عرف عصر الإمام هرجا ومرجا، وانشقاقا وتشتتا في أوساط المسلمين حاول كل طرف جزّ الوحي إلى جانبه، في الوقت الذي أسعف فيه الوحي أطرافا ولم يسعف آخرين في الفهم والتنزيل، ولعلّ مردّ الأمر إلى منطق التعامل مع الوحي الشريف، بين من يروم استخدامه وتوظيفه لنصرة آرائه وأفكاره بغضّ النظر عن المسلّمات اللغوية والشرعية، وبين من جعل نفسه في خدمة الوحي الشريف منطلقا منه ومحاكما إليه، وفي هذا يقول الإمام أبو حنيفة: «ولا الأمر إلا ما جاء به القرآن ودعا إليه محمّد صلى الله عليه وآله وسلّم وكان عليه أصحابه حتى تفرّق عليه الناس، وأمّا ما

١ انظر: المرجع نفسه، ص ٥٩٩.

٢ المرجع نفسه، ص ٥٩٩.

سوى ذلك فمبتدع ومحدث، فافهم كتابي إليك^١، وهو تلمس منه ونزول عند قوله عز وجل: {وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبَشْرَى^ج

فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ^ج أُولَئِكَ الَّذِينَ

هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٨﴾} [الزمر: ١٧-١٨]، فخدمة الوحي

طلب للهداية والنّجاة، والإنابة إلى الله يستدعي الاستماع للقول والخضوع للوحي للشريف والنهل منه في التأسيس للعلم والاستدلال له ونشره والعمل به^٢، لأنّ «العمل تبع للعلم، كما أنّ الأعضاء تبع للبصر، فالعلم مع العمل اليسير أنفع من الجهل مع العمل الكثير، ومثل ذلك الزاد القليل الذي لا بدّ منه في المفازة مع الهداية بها أنفع من الجهل مع الزاد الكثير»^٣، مستدلاً بقول الله عز وجل: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ

يَعْمَلُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ^ط إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٩﴾} [الزمر: ٩]، ولعلّ

دوران الأمر حول الوحي الشريف قرآناً وسنةً وجعلهما محور الرّحى في النشاط الإنساني المتلبس بمسؤولية أداء أمانة الاستخلاف، دعوة من الإمام إلى اعتبارهما وفهمهما بمراد صاحبها، وكأنّ الإمام الشاطبي^٤ عليه رحمة الله عبّر عن لسان الإمام أبي

١ التّعمان بن ثابت، أبو حنيفة، رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي عالم أهل البصرة، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبوع ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام الكوثري، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م. ص ٦٣٠.

٢ انظر: الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ. ج: ٢٦، ص ٤٣٧ وما بعدها.

٣ التّعمان بن ثابت، أبو حنيفة، العالم والمتعلم، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبوع ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام الكوثري، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م. ص ٥٧٢.

٤ إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٥٧٩٠هـ): أصولي حافظ من أهالي غرناطة بالأندلس، أحد أبرز أعلام المالكية من مؤلفاته التي وصلت إلينا الموافقات، والاعتصام، والإفادات والإنشادات.

حنيفة لما أوكل الأمر إلى القرآن الكريم وما جاء به محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وهو يقول: «القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما»^١، والعلم بهما مدعاة إلى فهمهما والعمل على مقتضى ما جاء فيهما ومقاصد صاحب الخطاب في إطار الرؤية التوحيدية لهذا الدين الحنيف.

٣. التزول منزلة من منازل التبليغ:

إن كل مسلم بمثابة رسول عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يسعى للإجابة عن أسئلة راهنه وواقعه بما يخدم المقصد الهدائي لهذا الدين الحنيف، وقد قال الله في محكم تنزيله: { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ } [إبراهيم: ٤] حيث أرسل نبينا عليه الصلاة والسلام «بلسان قومه- وإن كان رسولاً إلى الناس كافة- لأن قومه هم الذين سيحملون رسالته إلى كافة البشر. وعمره- صلى الله عليه وسلم- محدود. وقد أمر ليدعو قومه أولاً حتى تخلص الجزيرة العربية للإسلام. ومن ثم تكون مهدياً يخرج منه حملة رسالة محمد إلى سائر بقاع الأرض»^٢، واللسان في هذا المقام

انظر: التنبكتي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط

١، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٩م. ج: ١، ص ٤٨ وما بعدها.

١ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرجه أحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرجه آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد،

دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت. ج: ٣، ص ٢٢.

٢ قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط ١٧، دار الشروق، بيروت، القاهرة، لبنان، مصر، ١٤١٢هـ. ج: ٤،

ص ٢٠٨٧.

اللغة وما تحمله من معاني التّغمات والصور المعبّرة عن أحوال الإنسان المتكلّم بها^١، بمعنى إشارة إلى واقعه وأسئلته المركزية، فلمّا كان السّؤال المركزي عند الأنبياء مع أقوامهم هو الدعوة إلى التّوحيد ومحاربة الشّرك، مع اندراج أسئلة أخرى ضمنه لا تقل أهمية عن السّؤال المركزي وخادمة له، مما يجعل من العادات والتقاليد والتصرّفات والقيم والأحكام الإنسانية بمثابة الصّور المتعدّدة للسان، وهو ما يتطلب استدعاء التّزول منزلة من منازل التّبليغ من المسلم تأسّيًا بصاحب السنّة {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ

اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٦١﴾

[الأحزاب: ٢١]، وتلمّس هذا الأمر جليًا في موقف الإمام أبي حنيفة وهو يصف واقعه، أو بعبارة أخرى متحدّثًا بلسان قومه: «وقد ابتلينا بمن يطعن علينا، ويستحلّ الدّماء منّا، فلا يسعنا أن لا نعلم من المخطئ منا والمصيب؟، وأن لا نذبّ عن أنفسنا وحرماننا. فمثل أصحاب النّبّي صلّى الله عليه وآله وسلّم كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلا يتكلفون السّلاح، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحلّ الدّماء منّا، مع أنّ الرّجل إذا كفّ لسانه عن الكلام فيما اختلف فيه النّاس وقد سمع ذلك لم يطق أن يكفّ قلبه، لأنّه لا بدّ للقلب من يكره أحد الأمرين أو الأمرين جميعًا... فإذا مال القلب إلى الجور أحبّ أهله. وإذا أحبّ القوم كان منهم، وإذا مال القلب إلى الحقّ وأهله كان لهم وليًا»^٢، إشارة إلى اضطراب عصره وتموجه بالأفكار والآراء مما استدعى منه التّزول منزلة من منازل التّبليغ تأدية للأمانة، واستجابة لواجب الوقت وهذه صورة من صور اللسان في عهد أبي حنيفة، وما هذا الجهد منه إلا محاولة للتفاعل مع أسئلة راهنه.

٤. تفعيل الوظيفة الوجودية للإنسان:

١ انظر: الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط ١، دار القلم، الدار الشّامية، دمشق، بيروت، سوريا، لبنان، ١٤١٢ هـ. ص

٢ أبو حنيفة، العالم والمتعلّم، مرجع سابق، ص ٥٧٢.

وهي على وفق تعبير أستاذنا الدكتور عمار جيدل فقه حقيقة هذا الإنسان والعمل على تيسير سبل تأدية الوظيفة المطلوبة منه شرعا، من منطلق انسحاب التوحيد على جميع أنواع الفعل الإنساني^١، وبكفي في الإشارة إلى هذه الوظيفة تخصيص اجتهاداته في الفروع والأصول من أجل تسهيل سبل أداء الإنسان لوظيفته في الوجود، يقول أبو حنيفة: «أما بعد فأوصيك بتقوى الله وطاعته، وكفى بالله حسيبا وجازيا، ورزقنا الله حياة طيبة ومنقلبا كريما»^٢، فالحياة الطيبة هي أداء الإنسان لدوره في هذه الحياة بعمارة الأرض وعبادة الله عز وجل، والمنقلب الكريم هو تحصيل السعادة في الآجل والفوز برضوان الله والدخول في رحمته، إذ النظر إلى هذه المسألة من خلال الزاوية المرصودة يحقق للإنسان مرتبة الشهادة على الناس، والخيرية المقترنة بالعمل الصالح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي تتخلل جميع شعاب الحياة دون استثناء، وذلك عبر بوابة العلم.

ثانيا: مداخل الأفق الملى في الفقه الأكبر

لا يختلف المسلمون اليوم في توصيف حالة الضعف والشّتات والفرقة التي يعيشونها، والتي جعلت من البعض في سبيل انتصاره للرأي والمذهب والفرقة يعلو بها على الدين ذاته، بل ويجعل من الدين في خدمة المذهب، قافزا على حقيقة البون بين الدين كحائق إلهية وبين التدين كممارسة عملية خاضعة لسياقات الزّمان والمكان، ولعلّ شيئا من هذه الأمراض كانت سمة لعصر الإمام أبي حنيفة^٣، بالرّغم من أنّ المفروض أن المسلمين يشكّلون وحدة بأثر التوحيد، فكيف عالج الإمام أبو حنيفة هذا الإشكال من خلال الفقه الأكبر؟.

١. مدخل التسمية والعنوان:

١ انظر: جيدل عمار، ماهية الإنسان من خلال رسائل التّور، ط١، شركة نسل للنشر والطبع والتوزيع،

إستانبول، تركيا، ١٤٢٢-٢٠٠١م. ص ٥١.

٢ أبو حنيفة، العالم والمتعلم، مرجع سابق، ص ٥٧١.

٣ انظر: المرجع نفسه، ص ٥٧٢.

جدير بالباحث الوقوف عند دلالة مصطلح الفقه الأكبر، علّها تفتح لنا بعض المغاليق في هذا الجانب، ولا شك أنّ التسمية ابتداء هي في مقابل الفقه الأصغر أو فقه الفروع^١، ولولا الفقه الأكبر الذي يعتبر بمثابة الخلفية لغيره من الفقه ما استقام هذا الأخير، لارتباطه بمعرفة الله عزّ وجلّ وتوحيده وباقي مسائل الإيمان^٢، ولا شك أنّ للإمام أبي حنيفة دواعي أخرى وراء استعمال هذه المصطلحات.

والفقه في اللغة لا يخرج عن معنى الفهم^٣، وفي الاصطلاح هو «العلم بمقتضى الكلام على تأمله، ولهذا لا يقال إن الله يفقه لأنّه لا يوصف بالتأمل، وتقول لمن تخاطبه تفقه ما أقوله أي تأمله لتعرفه، ولا يستعمل إلا على معنى الكلام... وسمي علم الشرع فقها لأنّه مبني عن معرفة كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»^٤، ومن هذا الباب امتاز الفقه على العلم بمقتضى التأمل، وامتاز على المعرفة بمقتضى الوصل بين القول والفعل على اعتبار أنّ النّظر في الفقه تعامل مع الكلام مستحضر للسلوك^٥، وامتاز على الفهم بمقتضى تجاوز المعنى اللفظي إلى الوقوف على مقاصد اللفظ والكلام^٦، لذا يستوجب الفقه الدخول إلى دائرة التأمل، مع السعي في الوصل بين

١ انظر : المسير، محمد سيد أحمد، التمهيد في دراسة العقيدة الإسلامية، ط١، دار الطباعة المحمدية،

القاهرة، مصر، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م. ص ٢٧

٢ انظر : أبو حنيفة، الفقه الأبسط، مرجع سابق، ص ٥٩٩.

٣ انظر : الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي،

دار مكتبة الهلال، بغداد، العراق، ١٩٨٥م. ج: ٣، ص ٣٧٠.

٤ العسكري، أبو هلال الحسن، معجم الفروق اللغوية، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة

المدرسين، قم، إيران، ١٤١٢هـ. ص ٤١٢-٤١٣.

٥ انظر : طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، المغرب،

لبنان، ١٩٩٥م. ص ٢٧-٢٨.

٦ انظر : المرجع نفسه، ص ٢٨-٢٩.

القول والفعل، في ظل اقتضائه الوقوف على الأسباب الخفية والكامنة^١، بما يعني أنه يحيل على خصيصتين إضافيتين هامتين^٢:

أ. **خصيصة العمل**: حيث إنه من المسلم به من «أنه ليس في أسامي العلوم الإسلامية اسم أدل على معنى العمل من لفظ الفقه»^٣، والمؤكد أن الإمام أبا حنيفة التَّعمان تقصد هذا الأمر في جو ارتفعت فيه أصوات أهل الإرجاء جنبا إلى جنب مع أصوات المكفرين بالكبائر، وقبل هذا وذاك لفتة من الإمام على ملازمة الأحوال للأقوال، فهي منه تربية بالمصطلح.

ب. **خصيصة الشرف**: على اعتبار أن الفقه من أشرف العلوم الإسلامية، لأنه «مبني على النظر في كلام الله عز وجل وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولما كان علم الفقه كذلك فإن العلوم الأخرى تشرف بقدر استمدادها منه وانبنائها عليه، فيكون أكثرها استمدادا منه وأقواها ابناء عليه هو أعلاها منزلة»^٤، وقد قالها بصريح العبارة موضحا أفضل الفقه بأنه تعلم «الإيمان بالله، والشرائع، والسنن، والحدود، واختلاف الأمة واتفاقها»^٥، فالفقه في عرف الإمام كل متكامل، أسه الإيمان بالله وبها حاز الشرف، وتعلم الشرائع والسنن والحدود من أجل العمل، والوقوف على اختلاف الأمة واتفاقها من باب مد جسور التواصل بين أفرادها ومذاهبها طلبا للوحدة الناجمة عن التوحيد.

٢. مدخل الموضوعات:

وظف الإمام أبو حنيفة منهجا تقريريا في إثبات المباحث الإيمانية في الفقه الأكبر، جاعلا من سورة الإخلاص وروح الآيات التي بينت أركان الإيمان الستة المبدأ والمنطلق في ذلك، متشعبا بالإشارة إلى جملة القضايا التي مثلت الزهن آنذاك من قبيل

١ انظر: المرجع نفسه، ص ٢٩.

٢ الخصيصةتان مستفادتان من كتاب طه عبد الرحمن، انظر المرجع نفسه، ص ٢٩.

٣ انظر: المرجع نفسه، ص ٢٩.

٤ المرجع نفسه، ص ٣٠.

٥ أبو حنيفة، الفقه الأبسط، مرجع سابق، ص ٥٩٩.

الصفات الإلهية^١، ومسألة عدم كون القرآن الكريم مخلوقاً^٢، والصفات الخبرية^٣، والقضاء والقدر^٤، وصفات الأنبياء^٥، والمفاضلة بين الخلفاء الراشدين^٦، والموقف من الصحابة الكرام عليهم الرضوان^٧، والموقف من مرتكب الكبيرة^٨، ومسألة المسح على الخفين وسنّة صلاة التراويح في رمضان^٩، ومفهوم الإيمان ومتعلقاته^{١٠}، والشّفاة^{١١}، وبعض القضايا السمعية المتعلقة بالموت وما يصاحبه^{١٢}، وشيء من أشراف الساعة^{١٣}.

والملاحظ من خلال الموضوعات المتطرق إليها في الفقه الأكبر، أنّها معبرة عن أحداث زمان الإمام، وفيها بعض المواقف الدالة على الانتماء إلى المدرسة السنيّة في مقابل آخرين ويتجلى ذلك في الترتيب بين الخلفاء الراشدين الأربعة، والموقف المعدّل لمجموع الصحابة عليهم الرضوان، بالإضافة إلى تطرّقه إلى مسألتين فقهيّتين أقحمتا في مسائل التوحيد وهما جواز المسح على الخفين، وسنّة صلاة التراويح في رمضان، دون التّشغيب على المخالف أو الوقوع في عرضه، حتى أنّه لم يطلق الأحكام على المخالفين إلّا في موضع واحد لما وصف منكري معراج النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم بالابتداع

١ انظر: أبو حنيفة، الفقه الأكبر، مرجع سابق، ص ٦١٩.

٢ انظر: المرجع نفسه، ص ٦١٩.

٣ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢٠.

٤ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢٠.

٥ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢١.

٦ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢١.

٧ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢١.

٨ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢١.

٩ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢١.

١٠ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢٢.

١١ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢٣.

١٢ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢٣.

١٣ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢٤.

والضلال^١، رغم وصفه المتأخر في طلب العلم بخصوص بعض مسائل التوحيد بأنه مشرف على الكفر^٢ لكن هذا ليس بمقصود في إطار سياق الحديث عن التعامل مع المخالف، وفي هذا المنحى المقتصد منه في ألفاظ تجريح المخالفين رغم الإشارة إلى بعض موافقهم في أكثر من موضع دلالة على عقليته الاستيعابية، وبناء درسه الإيماني وفق أفق مليّ متعال عن المذهب والرأي المخصوص، بما يبقي على جسور التواصل ممدودة مع المخالف المذهبي، وهذا في حد ذاته إحدى تجليات خدمة الوحي التي تنتهي بصاحبها إلى خدمة الخلق بالتزول منزلة من منازل التبليغ.

٣. مدخل المقاصد والغايات:

من خلال المسح السريع لمحتوى رسالة الفقه الأكبر يتجلى البعد الهدائي في صياغتها ملتصقا من نور القرآن الكريم في ذلك، والتركيز على مسألة التوحيد ما هي في آخر المطاف إلا تركيز على الأصل وما يعقبه تحصيل حاصل يقول أبو حنيفة كنتيجة للعمل الذي قام به «ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة، إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان، ونسميه مؤمنا حقيقة، ويجوز أن يموت مؤنا فاسقا غير كافر»^٣، وقد ظهر من خلال رسالة الفقه الأكبر تساوقا مع أهدافها وغاياتها أنها حملت مضامين لخدمة البعد الهدائي تمثلت فيما يأتي:

البنية التقريرية للفقه الأكبر: بمعنى أنّ الفقه الأكبر هو إحدى مراحل التأسيس للدرس العقدي أو الإيماني في إطار ظروف الزمان والمكان التي ولد فيها، لذا جاء في صيغة تقريرية تستبطن الدفاع عن الخيارات الإيمانية المتبناة من قبل الإمام بعيدا عن الوقوع في الخصوم والمخالفين، وتجلى ذلك من خلال الإكثار من الجمل الخبرية مع الإحالة إلى النصوص الشرعية في بعض الحالات في مسألتي التوحيد وكلام الله عز

١ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢٤.

٢ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢٤.

٣ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢١.

٤ انظر: المرجع نفسه، ص ٦١٩.

وجل^١، واستعمال عبارات من قبيل ولا نذكر، ولا نكفر، ولا نقول^٢، ولا يجوز^٣، التي تنتهي عند الإشارة إلى الشبهات برفض تبنيها في سياق الأدب التام، وهذا إحالة منه إلى الدليل المتبني.

الطبيعة الحوارية: كما دلت عبارات [ولا نذكر، ولا نكفر، ولا نقول، ولا يجوز] إلى الشبهات السائدة في عصر الإمام أبانت عن الطبيعة الحوارية للفقهاء الأكبر مع الآخر، موافقا ومخالفا، والحديث عن الحوار استحضر لمنزلة التبليغ ولمقصد الإقناع، في إطار الاعتراف بالمحاور واحترامه؛ اعتراف الوجود واعتراف التواصل في إطار الاعتراف بالاجتماع الإنساني المتعدد، يقول الله عز وجل: {يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا} ^٤ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ ^٥ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ^٦ { [الحجرات: ١٣] وما ينجر عنها من سعي للحفاظ على القيم الإنسانية السامية المحددة لأصول العيش المشترك، المغلبة لمبدأ التعاون، والتي يكون فيها المحاور الذي هو الإمام نازلا منزلة من منازل الاشتغال والعمل كما تم الوقوف عند أبعاد استعمال مصطلح الفقه.

الفقه الأكبر صورة من صور تأدية الشهادة: ما دام الفقه الأكبر إحالة إلى التأمل وجمع بين العلم والعمل، وطلب لأبعاد الأمور وغاياتها في مباحث الإيمان، وفي ظل السياق الفكري المضطرب الذي وجد فيه الإمام، بما يميزه من كثرة المقالات وتعدد الفرق وتنازعها وتناحرها، يعتبر صورة من صور تأدية أمانة الشهادة للحق بالحق، حيث انتقد تأخير طلب العلم في جملة المسائل الإيمانية^٧، وهو لم يؤخر البيان عند الحاجة،

١ انظر : المرجع نفسه، ص ٦٢٠.

٢ انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢١.

٣ انظر : المرجع نفسه، ص ٦٢٣.

٤ انظر : المرجع نفسه، ص ٦٢٤.

يمكن اعتبار هذا السلوك من الإمام بمثابة تأدية أمانة الشهادة مصداقا لقول الله في محكم تنزيله: {وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ رِءَاثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا

تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٨٣]، وانسجاما منه في عيش عصره والتفاعل معه بما يحقق قيم التواصل والاستيعاب، بعيدا عن النظرة المذهبية الضيقة.

تبيّن للباحث من خلال هذه الدراسة الموجزة جملة من الأبعاد والمعاني المستنطقة من عبارات الإمام ومن إشارات، والتي أضفت بظلالها على تميز هذه الشخصية الفذة من حيث الاستجابة للإكراهات الواقعية الممثلة في أسئلة الراهن، والبعد عن الخصومة من خلال العمل على جمع الكلمة واستيعاب المسلمين بعد معرفة مواطن اتفاقهم ومواطن اختلافهم في الأصول والفروع، تقليصا لفجوة الشقاق والشّات عبر منتج الفقه الكبير وما حواه من أساليب حوارية وإقناعية رامت تحقيق التواصل بالاعتراف والاحترام وهي القيم الغائبة والمغيبة في مجتمعات الفتنة والفرقة، غذتها روح التقوى المعرفية التي ترفض الظلم المعرفي بل وتحاربه، كما حارب الظلم المادي والاستبدادي بكلّ أنواعه حتى أنّه دفع حياته ثمنا لمواقفه ومبادئه، فرحمة الله عليه، وجزاه عن المسلمين خير الجزاء.

قائمة المصادر والمراجع:

١. التنبكتي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط ١، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٩م.
٢. جبدل عمار، ماهية الإنسان من خلال رسائل النور، ط ١، شركة نسل للنشر والطبع والتوزيع، إستانبول، تركيا، ٥١٤٢٢-٢٠٠١م.
٣. الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ.

٤. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط١، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، سوريا، لبنان، ١٤١٢هـ.
٥. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرّج أحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرّج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
٦. طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، المغرب، لبنان، ١٩٩٥م.
٧. العسكري، أبو هلال الحسن، معجم الفروق اللغوية، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤١٢هـ.
٨. الفاروقي، إسماعيل راجي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.
٩. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، بغداد، العراق، ١٩٨٥م.
١٠. قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط١٧، دار الشروق، بيروت، القاهرة، لبنان، مصر، ١٤١٢هـ.
١١. المسير، محمد سيد أحمد، التمهيد في دراسة العقيدة الإسلامية، ط١، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، مصر، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
١٢. النعمان بن ثابت، أبو حنيفة، رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي عالم أهل البصرة، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبوع ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام الكوثري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
١٣. النعمان بن ثابت، أبو حنيفة، العالم والمتعلم، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبوع ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام الكوثري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
١٤. النعمان بن ثابت، أبو حنيفة، الفقه الأبسط، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبوع ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام الكوثري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٥. النعمان بن ثابت، أبو حنيفة، الفقه الأكبر، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبوع ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام الكوثري، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
١٦. النورسي، بديع الزمان سعيد، كليات رسائل النور: سيرة ذاتية، إعداد وترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط ٣، شركة سوزلر للنشر، فرع القاهرة، مصر، ٢٠٠٠م.
١٧. النورسي، بديع الزمان سعيد، كليات رسائل النور: الكلمات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط ٣، شركة سوزلر للنشر، فرع القاهرة، مصر، ٢٠٠٠م.

اللغة وحضورها في فقه أبي حنيفة

د. مصطفى طاهر الحيادة*

الملخص

يمثل أبو حنيفة النعمان قطبا من أقطاب الفقه عند أهل السنة، وانتشر مذهبه بين شريحة واسعة من أهل السنة في الأقطار الإسلامية المتعددة، وكانت له آراؤه التي انماز فيها عن غيره من علماء المذاهب الأخرى.

وتشكل اللغة ركيزة أساسية في بناء الرأي الفقهي الذي يعتمده هذا الفقيه أو ذلك، ولا يختلف أبو حنيفة رحمه الله عن غيره من الفقهاء في هذا الجانب؛ فكان له فهمه الخاص الذي جعله يختار رأيا يغاير ما ذهب إليه غيره من الفقهاء.

ويحاول هذا البحث الوقوف على الجوانب اللغوية التي احتكم إليها الإمام أبو حنيفة في المستويات اللغوية المتعددة، وما مدى اتساق اختياراته المبنية على الجوانب اللغوية، وهل أخذ بمنهج محدد من المناهج المتبعة عند علماء اللغة في فهم النص ومحاكمته.

أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠ هـ)

هو النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ولد ونشأ بالكوفة، طلب العلم في طفولته، ثم اشتغل بالتدريس والإفتاء، إلى جانب عمله ببيع الخبز. قيل: إنه كان فارسي الأصل. كان قويّ الحجة، حسن المنطق، كريما في أخلاقه، جوادا. وصفه الإمام مالك بقوله: رأيت رجلا لو كلمته في السارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجته. وكان ورعا، له قصص مع ابن هبيرة وأبي جعفر المنصور؛ حين أراده

* قسم اللغة العربية - جامعة اليرموك

كل منهما لتولي القضاء، فرفض ذلك ورعًا، وكان نتيجة ذلك أن حبسه أبو جعفر المنصور إلى أن مات. قال الإمام الشافعي في علمه وفقهه: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة.^١

روي عن عمر بن حمّاد بن أبي حنيفة، قال: أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي، فأما زوطي فإنه من أهل كابل، ولد ثابت على الإسلام، وكان زوطي مملوكًا لبني تيم الله بن ثعلبة، فأعتق، فولأوه لبني تيم الله بن ثعلبة، ثم لبني قفل، وكان أبو حنيفة خزازًا، ودكانه مغزوف في دار عمرو بن حريث بالكوفة^٢

وروي عن حمّاد بن أبي سليمان قوله: "كان أبو حنيفة رحمه الله يجالسنا بالسمت والوقار والورع وكنا نغذوه بالعلم حتى دقق السؤال فخفت عليه من ذلك وكان والله حسن الفهم جيد الحفظ حتى شنعوا عليه بما هو والله أعلم به منهم... وكان مسعر يقول من جعل أبا حنيفة إمامًا فيما بينه وبين الله، رجوت أن لا يخاف، ولا يكون فرط في الاحتياط لنفسه"^٣

ولم يسلم من الطعن عليه فقد نسب إلى أحمد بن حنبل أنه قال: أبو حنيفة يكذب. وروي عن يحيى بن معين، أنه سئل عن أبي يوسف، وأبي حنيفة؟ فقال: أبو يوسف أوثق منه في الحديث، قلت: وكان أبو حنيفة يكذب؟ قال: كان أنبل في نفسه من أن يكذب^٤.

^١ ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢، ج ٨، ص

^٢ أخبار أبي حنيفة وأصحابه، أبو عبد الله الضبيمر الحنفي (المتوفى: ٤٣٦هـ)، بيروت، عالم الكتب، ط ٢، ١٩٨٥م، ص ١٥

^٣ أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص ٢٣

^٤ ينظر: المختلف فيهم، ابن شاهين البغدادي (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق عبد الرحيم القشيري، الرياض، مكتبة الرشد، ط ١، ١٩٩٩، ص ٧٧

قال أبو حفص بن شاهين: "وهذا الكلام في أبي حنيفة، طريقه طريق الروايات، واضطرابها، وما فيها من الخطأ. لا أنه كان يضع حديثاً، ولا يركب إسناداً على متن، ولا متناً على إسناد، ولا يدعي لقاء من لم يلقه، كان أروع من ذلك وأنبل. وقد فضله العلماء في الفقه، منهم: القاسم، وابن معين، والشافعي، والمقرئ، وابن مطيع، والأوزاعي، وابن المبارك، ومن يكثر عدده، ولكن حديثه في اضطراب، وكان قليل الرواية، وكان بالرأي أبصر من الحديث، وإنما طعن عليه من طعن من الأئمة في الرأي، وإذا قلَّ بصيرة العالم بالسنن، وفتَّح الرأي تكلم فيه العلماء بالسنن، وكفاك بسفيان الثوري، وابن المبارك وأحمد بن حنبل، سادات من نقل السنن وعرف الحق من الباطل، والله أعلم".^١

وروي عن ابن المبارك قوله: "سمعت سفيان الثوري يقول كان أبو حنيفة شديد الأخذ للعلم ذاباً عن حرم الله أن تستحل يأخذ بما صح عنده من الأحاديث التي كان يحملها الثقات وبالأخر من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وبما أدرك عليه علماء الكوفة ثم شنع عليه قوم يغفر الله لنا ولهم".^٢

قال أبو حيان التوحيدي: "أبو حنيفة الدينوري من نواذر الرجال، جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب، له في كل فن ساق وقدم، وهذا كلامه في الأنواء يدل على حظ وافر من علم النجوم وأسرار الفلك. وأما كتابه في النبات، فكلامه فيه في عروض كلام أبدى بدوي، وعلى طباع أفصح عربي. ولقد قيل لي: إن له في القرآن كتابا يبلغ ثلاثة عشر مجلداً، وما رأيت، وإنه ما سبق إلى ذلك النمط مع ورعه وزهده وجلالة قدره، وله من الكتب كتاب الباء، كتاب ما تلحن فيه العامة، كتاب الشعر والشعراء، كتاب الفصاحة، كتاب الأنواء، كتاب في حساب الدور، كتاب البحث في حساب الهند، كتاب الجبر والمقابلة، كتاب البلدان كبير، كتاب النبات لم يصنف مثله في معناه، كتاب الجمع

^١ (المختلف فيهم، ص ٧٧)

^٢ (الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، أبو عمر يوسف القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، بيروت، دار

الكتب العلمية، ص ١٤٢)

والتفريق، كتاب الأخبار الطوال، كتاب الوصايا، كتاب نوادر الجبر، كتاب إصلاح المنطق، كتاب القبلة والزوال، كتاب الكسوف وله غير ذلك^١

هل كان أبو حنيفة لغويا؟

ارتبط الفقه وعلوم القرآن باللغة ارتباطا وثيقا؛ ذلك أن الفقيه والمحدث والمفسر يتكثرون اتكاء كبيرا على الفهم اللغوي للنص، ولا يمكن القول في هذه العلوم برأي دون معرفة واسعة باللغة وعلومها، وكلما كان الفقيه باللغة أعلم، كان في آرائه الفقهية أدرى وأحكم.

وعند النظر في مقدره أبي حنيفة اللغوية، نجد أن الآراء لا تختلف عنها في وصف أبي حنيفة نفسه، بين واصف له بالقدرة والتمكن، وآخر يصفه باللحن والضعف اللغوي؛ فوجد ابن عبد ربه في العقد الفريد يقول: "وكان أبو حنيفة لحنانا، على أنه كان في الفتيا ولطف النظر واحد زمانه، وسأله رجل يوما فقال له: ما تقول في رجل تناول صخرة فضرب بها رأس رجل فقتله، أتقيده به؟ قال: لا، ولو ضربه بأبا قبيس".^٢

وجاء في التذكرة الحمدونية "وكان أبو حنيفة يلحن، فسمعه أبو عمرو بن العلاء يتكلم في الفقه ويلحن، فاستحسن كلامه واستقبح لحنه، فقال: إنه لخطاب لو ساعده صواب، ثم قال لأبي حنيفة: إنك أحوج إلى إصلاح لسانك من جميع الناس".^٣

وزاد بعضهم في ذلك أن جعلوا أبا حنيفة يقر بأنه لا يهتم بأمر اللغة، وأنه كان "إذا سئل عن شيء من اللغة، يقول: إنها ليست من شأني، ويتمثل بهذا الشعر:

إِنَّ هَذَا الْقِيَّاسَ فِي كُلِّ فَنٍّ عِنْدَ أَهْلِ الْعُقُولِ كَالْمِيزَانِ

^١ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي (المتوفى: ١٠٩٣هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة مكتبة الخانجي، ط ٤، ١٩٩٧، ج ١، ص ٥٤

^٢ العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي (المتوفى: ٣٢٨هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٤هـ، ٣١٠/٢

^٣ التذكرة الحمدونية، بهاء الدين البغدادي (المتوفى: ٥٦٢هـ)، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٤١٧هـ، ج ٧، ص ٢٦٦

مَنْ تَحَلَّى بِغَيْرِ مَا هُوَ فِيهِ فَضَحَّتْهُ شَوْهْدُ الْإِمْتِحَانِ

وَجَرَى فِي السَّبَاقِ جَزِي سَكَيْتِ خَلَفَتْهُ الْجِيَادُ يَوْمَ الرَّهَانِ^١

ولكنه مع ذلك كان يتفنن في فهم أبعاد النص ودلالاته، فيروى أن رجلا قال له: "ما تقول في رجل قال: لا أرجو الجنة ولا أخاف النار، واكل الميتة وأشهد بما لم أر، ولا أخاف الله، وأصلي بلا ركوع ولا سجود، وأبغض الحق وأحب الفتنة؟ قال أبو حنيفة، وكان هو يعرفه شديد البغض له: يا فلان، سألتني عن هذه المسألة ولك بها علم؟ قال: لا، ولكن لم أجد شيئا هو أشنع من هذا، فسألتك عنه، قال: فقال أبو حنيفة لأصحابه: ما تقولون في هذا؟ قالوا: شرّ رجل، هذه صفة كافر. قال: فتبسّم أبو حنيفة وقال له: لقد شتعت القول فيه، ثم قال: هو والله من أولياء الله حقًا، ثم قال للرجل: إن أنا أخبرتك أنّه من أولياء الله حقًا تكفّ عني شرك، ولا تمل على الكتبة ما يضرك؟ قال: نعم، قال أبو حنيفة: أما قولك: إنّه لا يرجو الجنة ولا يخاف النار، فإنه يرجو ربّ الجنة ويخاف ربّ النار، وقولك: لا يخاف الله، فإنّه لا يخاف ظلمه ولا جوره وقال الله تعالى: وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ"^٢

ومن دهائه اللغوي قصته مع أبي جعفر المنصور حين دعاه لتولي القضاء، فأبى، فحبسه، ثمّ دَعَا به، فَقَالَ لَهُ: "أترغب عما نحن فيه؟ فقال: أصلح الله أمير المؤمنين، لا أصلح للقضاء. فقال: كذبت. فقال أبو حنيفة: قد حكم علي أمير المؤمنين أني لا أصلح للقضاء، لأنه نسبي إلى الكذب، فإن كنت كاذبا فأنا لا أصلح، وإن كنت صادقا، فإني قد صدقت عن نفسي أني لا أصلح. فرده إلى الحبس"^٣.

^١ (الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق عادل بن يوسف الغرازي، السعودية، دار ابن الجوزي، ط ٢، ١٤٢١هـ، ج ٢، ص ٤٠٢

^٢ (التذكرة الحمدونية ج ٨، ص ٢٩٢

^٣ (نثر الدر في المحاضرات، منصور بن الحسين الرازي (المتوفى: ٤٢١هـ)، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ج ٢، ص ١٢١

أبو حنيفة والقيد اللغوي:

القيد اللغوي ضابط من ضوابط فهم الدلالة وتوجيه القاعدة الفقهية؛ ذلك أن الزيادة، والنقص، والخروج، والتحديد لكل لفظ من الألفاظ؛ له دوره في اختيار الحكم الفقهي المتعلق به. وقد وجدنا ذلك حاضرا في فقه أبي حنيفة؛ يتضح ذلك في قول أبي حنيفة: "إذا قال لزوجه أنت علي مثل أمي لا يكون مظاهرا؛ لأن اللفظ مشترك بين الكرامة والحرمة، فلا يترجح جهة الحرمة إلا بالنية"^١.

فهنا استند أبو حنيفة إلى عموم اللفظ في الدلالة على المشابهة بين زوجته وأمه؛ ذلك أن لفظة (مثل) تقتضي دلالات متعددة لا تنحصر في النكاح، فذهب إلى أنه ربما قصد في التشبيه الكرامة والتقدير، ولم يقصد الحرمة، وبما أنه لم يحدد باللفظ (كظهر أمي)، فإنه قد خرج من الظاهر لاحتمالية اللفظ دلالة أخرى.

ومن ذلك قوله: "إذا قالت لزوجها (طلقني ولك ألف)، فطلقها، لا يجب له عليها شيء؛ لأن قولها (ولك ألف) لا يفيد حال وجوب الألف عليها، وقولها: (طلقني) مفيد بنفسه، فلا يترك العمل به بدون الدليل، بخلاف قوله: احمل هذا المتاع ولك درهم؛ لأن دلالة الإجارة يمنع العمل بحقيقة اللفظ"^٢

فهو هنا امتنع على إيجاب الألف لها، لعدم تقييدها إعطاء الألف منها أو من غيرها، وعدم ارتباط الألف بالطلاق، وعدم ترتب إعطاء الألف على الطلاق كما هي الحال في الإجارة؛ ذلك أن اقتضاء المال في الإجارة بمثابة عقد فيه طرفان؛ الطرف الأول: القيام بالعمل، والطرف الثاني: تقاضي الأجرة على هذا العمل، وهو ما تعارف عليه الناس، في حين أن اقتضاء المال في ما لا يمثل العقد بين الطرفين لا يقتضي الأداء.

^١ (أصول الشاشي، نظام الدين الشاشي (المتوفى: ٣٤٤هـ)، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت، ص ٣٩)

^٢ (أصول الشاشي، ص ١٩٣)

ومن ذلك قوله (في من قَالَ: إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ، لَا بِلِ ائْتَيْنِ، فَدَخَلْتَ): يكون حرف الواو للعطف، ويكون مقررا للأولى، ومعلقا الثانية بالشرط بواسطة الأولى، فعند وجود الشرط يقع مُتَّفَرِّقًا أيضًا، فتبين بالأولى قبل وقوع الثانية والثالثة، وفي مقابل ذلك تطلق ثلاثا بالاتفاق؛ لأنه مع تعلق الأولى بالشرط، بقي المحل على حاله، وهو بهذا الحرف تبين أنه تعلقُ التثنية بالشرط ابتداءً، لا بواسطة الأولى، لأنه راجع عن الأولى، فكأنه أعاد ذكر الشرط، وصار كلامه في حكم يمينين. فعند وجود الشرط تقع الثلاث جملة؛ لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة^١

وهذا الأمر يتعلق تعلقا مباشرا بأساليب العطف والشرط معا، فالعطف في اللغة له أحكامه، فهل يكون العطف على الشرط أم على جوابه. وهذا الخلاف ينبنى عليه جمع الجوابين معا، أو جمع الأسلوبين بجميع عناصرهما، وهذا الذي قاد إلى الخلاف بين أبي حنيفة وغيره من الفقهاء. واختار أبو حنيفة فصل الشرطين؛ الأول منهما عن الآخر، فأوقع الأول فقط، ورتب عليه بينونة الصغرى فقط، بينما اختار الآخرون جمع الشرط، فأوقعوا الطلاق ثلاثا مرة واحدة، باعتبار أن العطف بحرف العطف (بل) يدل على الإضراب الانتقالي، فلم يبطل الأول عندهم، بل جمع إليه ما بعده، فتحصل من ذلك ثلاث طلقات.

وَحِكْمِي عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ: (إِنْ تَكَرَّرَ لَفْظُ الأَمْرِ، نَحْوُ: صَلِّ غَدَا، صَلِّ غَدَا). اقتضى التكرار، تحصيلا لفائدة الأمر الثاني؛ إذ لولا ذلك، لكان ذكر الأمر مكررا كذكره غير مكرر؛ فيرجع الأمر إلى أنه كرر تأكيدا، وهو خلاف الظاهر، إذ فائدة التأسيس أولى من التأكيد "وإلا فلا"، أي: وإن لم يتكرر لفظ الأمر، نحو: صل غدا، لم يقتض التكرار^٢.

^١ ينظر: أصول السرخسي، شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، بيروت، دار المعرفة، د. ط، د. ت، ج ١، ص ٢١١

^٢ ينظر: شرح مختصر الروضة، نجم الدين الصرصري (المتوفى: ٧١٦هـ)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٧، ج ٢، ص ٣٧٥

وما قاله أبو حنيفة لم نجد له ما يسنده عند النحويين، فقد جاء عند ابن يعيش قوله: "فأما التوكيد اللفظي، فهو أمرٌ راجعٌ إلى اللفظ، وتمكينه من ذهنِ المخاطب، وسمعه خوفاً من توهم المجاز، أو توهم غفلة عن استماعه. فاللفظ هو المقصود في التأكيد اللفظي"، فلا يمكن أن نتوقع من التكرار تأسيس معنى جديد، إذ لو كان ذلك هو الغرض المقصود، لأتى واضع النص بألفاظ أخرى تقوم بالغرض. ولا يتأتى من تكرار اللفظ تأسيس لمعنى جديد.

ويقدم أبو حنيفة دلالة اللفظ على النية، وذلك نحو تعليقه على مسألة من يقول: أنت طالق أو طلقتك ونوى عددا، فيقول: "إذا نوى الثلاث، لزمه واحدة رجعية؛ لأن اسم الفاعل لا يفيد إلا أصل المعنى، فالزائد يكون بمجرد النية، والنية لا توجب طلاقا، وجوابه أن لفظ (ثلاثا) إذا لفظ بها، تبين المراد باللفظ، نحو قوله: قبضت عشرين درهما، فقوله: (درهما) يفيد اختصاص العدد بالدرهم، وإن كان لا يدل عليه لغة، فكذلك ثلاثا يخصص اللفظ بالبينونة، وكل ما كان يحصل مع المفسر وجب أن يحصل قبله؛ لأن المفسر إنما جعل لفهم السامع لا لثبوت ذلك الحكم في نفس الأمر، كقوله تعالى: (أقيموا الصلاة) الشرعية^١.

والناظر في هذا الحكم الذي يطلقه أبو حنيفة، يجد أنه يبني رأيه على الدلالة المتحصلة من اللفظ، ويستبعد النية التي يعقدها المتلفظ، وذلك أن الحكم عنده يبني على ما يسمعه السامع لا ما يعقده المتكلم من نية في قلبه. وهذا الوجه يخلص الأحكام من الخلل الذي ينتج عن التأويلات الناتجة عن تفسيرات المتكلم للنية، وما يتبع ذلك من مشكلات.

ويندرج في هذا السياق اللفظ الذي لا تتعد دلالاته بسبب التلفظ به لاستحضار أمر قد يكون غير المتلفظ به؛ وذلك نحو الجواب عن سؤال في قول القائل لعبده: يا بني، لا

^١ (الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، عالم

الكتب، د. ط، د. ت، ج ٣، ص ١٦٤

يعتق. ويرى أبو حنيفة أن هَذَا لا يَلْزَم؛ "لأن النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المنادى ألا ترى أنك تنادي رجلا فتقول يا حسن ويكون قبيحا. ولما لم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادى، لم نشتغل بتصحيحه بإثبات موجه اللغوي الحقيقي أو المجازي، فأما الخبر، فقد وضع لتحقيق المخبر به، فيجب تصحيحه بإثبات معناه الحقيقي أو المجازي إن أمكن".^١

وهنا نرى أن مجرد إطلاق لفظ معين لا يستدعي عنده الدلالة المعقودة على اللفظ، بل لا بد من استحضار الدلالة المقصودة من استخدامها، وذلك بالوقوف على القصد الذي أراده منشئ النص.

دلالات الألفاظ عند أبي حنيفة:

لا يتوقف الأمر عند القيد اللغوي، فثمة ألفاظ تحتمل دلالات، فيتوجه النص تبعاً لذلك لتأدية دلالات محددة في ذاتها، وفي هذا المعيار نقلوا عن أبي حنيفة "أن كل لفظ تملك به الرقاب ينعقد به النكاح والسلم في الحيوان ينعقد، حتى لو اتصل به القبض ينعقد الملك فاسداً لكن ليس كل ما يفسد المعنى الحقيقي للفظ يفسد مجازيه لعدم لزوم اشتراك المفسد فيهما".^٢

وهنا ينظر أبو حنيفة إلى الألفاظ التي تملك بها الرقاب، فيجربها مجازاً على عقد النكاح، باعتبار أن ما يدخل الرقاب في ملك الرجل، يدخل المرأة في ملك الرجل وعقد زواجه، وهنا يصح عنده العقد بالاشتراك في ألفاظ العقد، ولكن لا يصح الفسخ لأن ما يجري على اللفظ على حقيقته عقداً يجري على المجازي منه، وبالمقابل يذهب إلى أن ما يفسد المعنى لا يشترط فيه إفساد المجاز؛ ذلك أن الفساد هنا يلزمه الاشتراك في المفسد، وهذا ما لا يكون في نظر أبي حنيفة.

^١ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: ٧٣٠هـ)، دار الكتاب

الإسلامي، د. ط، د. ت، ج ٢، ص ٨٢

^٢ فتح القدير، الكمال ابن الهمام (المتوفى: ٨٦١هـ)، دار الفكر، د. ط، د. ت، ج ٣، ١٩٦

ومن وقوفه عند دلالات الألفاظ ما نجده في تحديد دلالة حرف الجر (من) في قولهم: إن الرجل إذا قال لزوجته: (اختاري من ثلاث تطليقات ما شئت)، فلها اختيار واحدة أو ثنتين عند أبي حنيفة لا غير؛ لأن من للتبعيض، وعندهما تملك أن تطلق نفسها ثلاثاً؛ لأنها للبيان، وهي معروفة^١.

أدى اختلاف دلالة اللفظ هنا إلى اختلاف الحكم، فأبو حنيفة يرى أن هذا الحرف جاء للدلالة على التبعيض، والتبعيض لا يشمل الكل، فاقضى ذلك ترك جزء حتى يضمن عدم الإحاطة والشمول، في حين اختار غيره أن تكون دلالتها للبيان، وينبني على ذلك إتاحة الفرصة لاستغراق الجميع.

وإذا اجتمع التعميم مع التخصيص في الشاهد اللغوي نجد أبا حنيفة يميل إلى اختيار الخصوص مع بقاء العموم معتبراً فيه؛ نجد ذلك في معالجه لقول القائل: (من شئت من عبيدي عتقه فهو حر)، فشاء عتقهم جميعاً، عتقوا، فيرى أبو حنيفة أن له أن يعتقهم جميعاً إلا واحداً منهم؛ لأن كلمة (من) للتعميم و(من) للتبعيض، وهو الحقيقة، فإذا أضاف المشيئة إلى خاص يبقى معنى الخصوص معتبراً فيه مع العموم، فيتناول بعضاً عاماً، وذلك في أن يتناولهم إلا واحداً منهم، ويذهب غيره إلى أن كلمة (من) تعم العبيد و(من) لتمييز هذا الجنس من سائر الأجناس، بمنزلة قوله تعالى {فاجتنبوا الرجس من الأوثان}، وإضافة المشيئة إلى خاص لا يغير العموم الثابت بكلمة (من)، كما في قوله تعالى {فأذن لمن شئت منهم}، وقال تعالى {ترجي من تشاء منهم}^٢.

ويذهب أبو حنيفة - رَحِمَهُ اللهُ - إلى هذا الرأي؛ لأن المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الأمر متناولاً بعضاً عاماً وإذا قصر عن الكل بواحد كان عملاً بهما وهذا حقيقة التبعيض وكذلك قوله ومن شاء من عبيدي عتقه فهو حر^٣.

^١ ينظر: فتح القدير للكمال ابن الهمام، ج ٤، ص ٨٧

^٢ ينظر: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٥٥

^٣ ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج ٢، ص ٦

ووجه صاحب كشف الأسرار^١ قول أبي حنيفة - رَجَمَهُ اللهُ - أن المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبويض، فوجب العمل بحقيقتهما؛ إذ الكلام محمول على حقيقته ما أمكن، لكن العموم هو الأصل؛ لأنه أضاف الفعل إليه، فوجب القول بالعموم إلا بقدر ما يقع به العمل بالتبويض، وذلك أن تنقص عن الكل واحدا، ليصير عاما بتناوله الأكثر، ويثبت العمل بالتبويض؛ لأن التسعة من العشرة بعضها، وقد أدخلت كلمة التبويض في العبيد دون غيره، فوجب أن تعمل في التبويض، فيه لا في غيره.

ووجه رأي القائلين بالتعميم أن كلمة (مَنْ) عامة للذي يعقل، وحرف (مِنْ) كما يكون للتبويض يكون للجمل، قال الله تعالى: {يغفر لكم من ذنوبكم} [نوح: ٤]، وقال تعالى: {ما اتخذ الله من ولد} [المؤمنون: ٩١].

ويجعل أبو حنيفة (مِنْ) في قوله تَعَالَى: {فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه} [المائدة: ٦] للابتداء، فقال رحمه الله: معناها ابتداء الغاية، أي: اجعلوا ابتداء المسح من الصعيد، أو ابتدئوا المسح من الصعيد. وقال الإمام أحمد والشافعي رضي الله عنهما: هي للتبويض، أي: امسحوا وجوهكم ببعض الصعيد؛ فلذلك اشترط عندهما أن يكون لما يُتِمُّ به غبار يعلق باليد، ليتحقق المسح ببعضه.^٢

ونجد لأبي حنيفة في موطن آخر رأيا مغايرا في معنى (مِنْ)، وذلك عند معالجته لقول من قال: (من شاء من عبيدي عتقه فهو حر)، فشاؤوا، عتقوا؛ يرى أبو حنيفة رحمه الله أن أصل (مِنْ) التبويض؛ لأن استعمالها فيه أكثر وكثرة الاستعمال تقتض مبادرة الفهم وهي أمارة الحقيقة فلا يكون غيره حقيقة دفعا للاشتراك. وهذا لا ينافي قول أئمة العربية: إن أصلها ابتداء الغاية؛ أي دخولها على مبدأ المسافة لأن المبدأ في الحقيقة بعض المذكور، فلا يخلو عن التبويض، أو معناه أصله التبويض بعد ابتداء الغاية، فلا

^١ ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج ٢، ص ٧

^٢ ينظر: شرح مختصر الروضة، ج ٢، ص ٦٥٢

يعدل عنه إلى البيان إلا لدليل، ويدخل في هذا الباب قوله تعالى: {فَأَجْتَبَيْتُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ} [الحج: ٣٠].^١

وفي معالجته للواو في قول المرأة لزوجها: (طلقني ولك ألف درهم)، حمل الواو هنا على أنها واو عطف الجملة، حتى إذا طلقها لم يجب له شيء، وذهب غيره إلى حملة على وجهين؛ أحدهما: أن الواو قد يستعار للباء كما استعير له في باب القسم، فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة، حتى إذا طلقها وجب له الألف؛ لأن حال الخلع حال المعاوضة، كما قيل في قول الرجل لآخر: (احمل هذا الطعام إلى منزلي ولك درهم)، أنه يحمل على الباء؛ أي بدرهم، والثاني: أن الواو للحال؛ بدلالة حال المعاوضة أيضا، ليصير شرطا وبدلا.^٢

ويرى أبو حنيفة - رَحِمَهُ اللهُ - أن الواو في الحقيقة للعطف، فلا تترك إلا بدليل، ولا تصلح المعاوضة دلالة؛ لأن ذلك في الطلاق أمر زائد. ألا ترى أن الطلاق إذا دخله العوض كان يمينا من جانب الزوج، فلم يستقم ترك الأصل بدلالة هي من باب الزوائد، بخلاف الإجارة؛ لأنها شرعت معاوضة أصلية كسائر البيوع.^٣

وفي هذه المسألة يفرق أبو حنيفة بين ما كان من المسائل قائما على المعاوضة كالبيع والإجارة، وبين ما هو غير قائم على المعاوضة كالزواج والطلاق. ولما كانت مسألة الطلاق غير داخلية في المعاوضة لم يقتض ذلك اقتران الطلاق بالعوض، فاختر أبو حنيفة إخراج المسألة من باب الشرط.

وفي قوله تعالى: {لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نَسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا} [البقرة: ٢٢٦]، فالفاء في قوله تعالى: {فإن فاءوا} [البقرة: ٢٢٦]، إنما دخلت لتبين حكم

^١ فصول البدائع في أصول الشرائع، شمس الدين الفناري الرومي (المتوفى: ٨٣٤هـ)، تحقيق محمد حسين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦، ج٢، ص (٧٤)

^٢ ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج٢، ص ١٢٤

^٣ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج٢، ص ١٢٥

المولى في زمن التربص بجمليتي الشرط بعدها، لا لتعقيها زمن التربص. وهكذا يقول أبو حنيفة: ولا يفصل بـ (ثم)، و(الفاء) في هذا المعنى ترتيب وجودي، بل تفصيل معنوي. ألا ترى أن قولك: اغتسل، فأفاض الماء على شقه الأيمن، ثم على شقه الأيسر، ليس القصد به إلا البيان لا الترتيب؟ فلو قدمت أو أخرت جاز، وكذا لو أتيت بالفاء موضع "ثم"، فإن كان الموضع يحتمل الترتيب جاز أن يقصد الترتيب، وجاز أن يقصد التفصيل، نحو توضأ، فغسل وجهه ثم يديه. فإن أردت الترتيب لا يجوز التقديم والتأخير، وإن أردت التفصيل جاز. وإنما استعملت (ثم والفاء) للتفصيل حملا على "أو" في نحو قولك: الجسم إما ساكن أو متحرك.^١

وفي الحقيقة أن هذا الاستشهاد من أبي حنيفة رحمه الله مرجوح وليس راجحا، فالترتيب في الغسل مطلوب؛ إن لم يكن على سبيل الوجوب، فهو على سبيل الاستحباب، ولو كان الأمر غير ذلك لقال: (فأفاض على أحد شقيه ثم أفاض على الآخر)، أو قال: (على كلا الشقين)، دون أن يذكر الأيمن أولا، والأيسر تاليا.

ويذهب أبو حنيفة إلى أن الحذف للحرف قد يُحدث معنى لا يكون مع إثباته؛ لأن " في " قد تفيد التبويض في الظرف الداخل عليه إلا أن يمنع مانع، ولهذا قالوا في قولهم: سرت فرسخا، وسرت في فرسخ. والظاهر في الأول الاستغراق في السير، وفي الآخر عدمه. وقوله: إلا أن يمنع مانع حتى يخرج صمت في يوم الجمعة، وأجرى أبو حنيفة على هذا الرأي قول من قال لزوجته: (أنت طالق في يوم السبت يقع بطلوع الفجر، ولو نوى وقوعه في آخره، فالرأي عند أبي حنيفة أنه يُقبل، وذهب آخرون إلى أنه لا يُقبل باعتبار أن حذف حرف الجر وإثباته سواء؛ لأنه ظرف في الحالين فصار كما لو قال:

^١ ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، دار الكتبي، ط ١،

صمت يوم الجمعة، وفي يوم الجمعة، فإن الحكم فيهما سواء من وجهة نظر القائلين بهذا الرأي.^١

وفي دلالة (حتى) في قوله تعالى: {حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ} [البقرة: ٢٣٠]، قال أبو حنيفة معناها الرفع والقطع كقوله تعالى: {حَتَّى تَغْتَسِلُوا} [النساء: ٤٣]؛ أي ترفعوا الجنابة، وتقطعوا حكمها، فمعناه في الآية حتى يرفع الزوج الثاني النكاح الأول، ويقطع أحكامه.^٢

وفهم هذه الآية بهذا الوجه مخالف لما تقتضيه مناسبة النص، ومقاصد الشريعة، فلا يكفي وقوع النكاح من الزوج الثاني حتى يحل للزوج الأول إرجاعها، ولو كان الأمر كذلك أمكن وجود عقد من زوجين بزوجة واحدة، وهذا مخالف للواقع. ولذلك جاءت تنمة الآية في قوله تعالى: {فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا}.

وبلغت أبو حنيفة إلى الخصوص والعموم في اختيار الحكم عند دلالة اللفظة على أحدهما، كما حصل في حكمه على تحرير الرقبة أخذاً بقوله تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}، فذهب إلى أن هذه الرقبة تجزئ سواء كانت مؤمنة أو كافرة، فهذا اللفظ يفيد العموم في جميع الرقاب.^٣

وعند اختلاف الرأي بين البصريين والكوفيين في مسألة من المسائل نجد أبا حنيفة يأخذ برأي الكوفيين؛ يظهر ذلك في موقفه من الأداة (إذا)، فمذهب أهل اللغة والنحو من الكوفيين فيها أنها تصلح للوقت وللشرط على السواء، فيجازى بها مرة، ولا يجازى بها أخرى، فإذا جوزي بها فإنما يجازى بها على سقوط الوقت عنها كأنها حرف شرط

^١ ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٣، ص ٢٥٢

^٢ ينظر: القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية، ابن اللحام الدمشقي (المتوفى: ٨٠٣هـ)، تحقيق عبد الكريم الفضلي، المكتبة العصرية، ١٩٩٩م، ص ١٩٧

^٣ ينظر: تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، فخر الدين الرازي (المتوفى: ٦٠٦هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠هـ، ج ٢٩، ص ٤٨٥

وهو قول أبي حنيفة رحمه الله، وأما البصريون من أهل اللغة والنحو فقد قالوا: إنها للوقت، وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل (متى)^١

الحقيقة والمجاز عند أبي حنيفة:

يقول أبو حنيفة رحمه الله: "المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم والنطق، لا في الحكم، بل المجاز في الحكم أصل نفسه، فاللفظ إذا وجد وتعدر العمل بحقيقته، وله مجاز مُتَعَيَّن، صار مستعاراً لحكمه بغير نيّة، كما قال في النكاح بلفظ الهبة، واحتج في ذلك بأن هذا تصرف في التكلم، فلا يتوقف على احتمال الحكم كاستثناء. فإن من قال لامرأته أنت طالق ألفا إلا تسعمائة وتسع وتسعين يقع عليها طلقة، وإن كنا نعلم أن إيقاع ما زاد على الثلاث من طريق الحكم غير ممكن، لكن لما كان من حيث التكلم صحيحاً صح^٢".

ويذهب إلى أنه لا يجوز إرادة الحقيقة والمجاز في حالة واحدة، بل إذا صارت الحقيقة مرادة خرج المجاز عن كونه مراداً، وإذا صار المجاز مراداً خرجت الحقيقة عن كونها مرادة، واحتج في ذلك بأن حد الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز على الضد منه، ويستحيل إرادة الشيء وضده بلفظ واحد^٣.

ويقرر أنه إذا كانت الحقيقة مرادة امتنع المجاز، وإذا كان المجاز مراداً امتنعت الحقيقة، فنجده يقول: الشرب من الفرات حقيقة مُعْتَادَة غير مهجورة، وإنما يتناول هذا اللفظ الماء بطريق المجاز عن قولهم جرى النهر؛ أي الماء فيها. وإذا صارت الحقيقة

^١ ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج ٢، ص ١٩٤

^٢ تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين الزنجاني (المتوفى: ٦٥٦هـ)، تحقيق محمد أديب صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٣٩٨هـ، ص ٣٨٨

^٣ ينظر: تخريج الفروع على الأصول، ص ٦٨

مرادا يتنحى المجاز. ويعتبر أبو حنيفة الظاهر من القول، فيقول: عين الحنطة مأكول وهو مراد مقصود، فيتنحى المجاز^١

وعند معالجة الشواهد نجد أبا حنيفة يقدم الدلالة اللغوية على غيرها، كقوله في التعليق على الحديث الشريف (من أكل لحم جزور فليتوضأ): "يحمل على اللغوي، إلا أن يدل دليل على إرادة الشرعي. قال: لأن الشرعي مجاز. والكلام لحقيقته، حتى يدل دليل على المجاز.^٢

ويقرر صاحب كشف الأسرار أنه، لما كانت الخلفية -عند أبي حنيفة رحمه الله- في التكلم به لا في الحكم؛ لأنه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث إنه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة، ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا، لا أنه خلف عن الحكم على ما عرفته، لا يثبت المزاحمة بين الأصل والخلف، فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الإمكان.^٣

والخلاصة في هذا الموضوع أن أبا حنيفة يميل إلى الأخذ بما لا يوقع في الخلاف، فيلجأ إلى تقديم اللغوي على غيره، ويقدم الحقيقة على المجاز؛ ذلك أن المجاز عرضة للتأويلات ولتعدد الفهم فيه بين من يتلقونه ويحاولون تفسيره.

ونسب إليه صاحب حاشية العطار أنه يخرج عن القياس اللغوي في تعامله مع النص ويعتمد على ما سماه دلالة النص ولا يخرج عنه^٤

الاستثناء عند أبي حنيفة

^١ ينظر: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٧٦

^٢ مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحنبلي (المتوفى: ٩٧٢هـ)، تحقيق محمد الزحيلي ورفيقه، مكتبة العبيكان، ط ٢، ١٩٩٧، ج ٣، ص ٤٣٥

^٣ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج ٢، ص ٩٤

^٤ حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن العطار الشافعي (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت، ج ٢، ص ٢٤٤

الاستثناء: مشتق من الثني بمعنى الصرف والمنع يقال: ثنى فلان عنان فرسه، إذا منعه وصرفه عن المضي في الصوب الذي يتوجه إليه، فسمي الاستثناء به؛ لأن الاسم المستثنى مصروف عن حكم المستثنى منه. والاستثناء عند النحاة إخراج الشيء عن حكم دخل فيه غيره بـ (إلا) وأخواتها؛ سواء كان ذلك الشيء المخرج داخلاً في صدر الكلام مندرجاً تحته أو لا.^١

وذهب أبو حنيفة رحمه الله وأصحابه إلى "أن الاستثناء لفظ يدخل على الكلام العام، فيمنعه من اقتضاء العموم والاستغراق، حتى يصير كأنه لم يتكلم إلا بالقدر الباقي بعد الاستثناء".^٢

ونسب صاحب نفائس الأصول إلى أبي حنيفة رحمه الله: "أن الاستثناء من النفي لا يكون إثباتاً؛ قال: لأن بين الحكم بالنفي، وبين الحكم بالإثبات واسطة، وهي عدم الحكم؛ فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه، لا بالنفي ولا بالإثبات... احتج أبو حنيفة رحمه الله بقوله صلى الله عليه وسلم: "لا نكاح إلا بولي"، و"لا صلاة إلا بطهور" ولم يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولي، ولا تحقق الصلاة عند حضور الوضوء؛ بل يدل على عدم صحتها عند عدم هذين الشرطين".^٣ ونسب صاحب المسودة في أصول الفقه إلى أبي حنيفة "أن الاستثناء من النفي إثبات".^٤

ويتفق أبو حنيفة مع غيره من العلماء "على أن (إلا) للإخراج، وأن المستثنى مخرج، وأن كل شيء خرج من نقيضه دخل في النقيض الآخر، فهذه ثلاثة أمور متفق عليها.

^١ دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الأحمد نكري (المتوفى: ق ١٢هـ)، تعريب حسن هاني فحص، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ١، ص ٦٤

^٢ تخريج الفروع على الأصول، ص ١٥٣

^٣ نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود ورفيقه، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ١، ١٩٩٥، ج ٥، ص ٢٠٠٦

^٤ المسودة في أصول الفقه، ابن تيمية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، د. ط، د. ت، ص ٣٥٤

وبقي أمر رابع مختلف فيه، وهو أنا إذا قلنا: قام القوم إلا زيدا، فهناك أمران: القيام والحكم به، فاختلفوا هل المستثنى مخرج من القيام أو من الحكم به، فنحن نقول من القيام فندخل في نقيضه، وهو عدم القياس. والحنفية يقولون: هو مستثنى من الحكم، فيدخل فيخرج عن نقيضه، وهو عدم الحكم فيكون غير محكوم عليه، فأمكن أن يكون، وأن لا يكون.^١

وفي الاستثناء المنقطع يذهب أبو حنيفة فيمن قال: (فلان علي ألف درهم إلا دينار) أن الاستثناء صحيح، لأن قوله: (علي)، يتناول ما (يثبت في) الذمة، (والدينار وإن لم يكن من جنس الدرهم، فإنه مما ثبت في الذمة)، فصح استثناءه منها^٢

ويقول أبو حنيفة فيما إذا قال: (لَهُ عَلِيّ أَلْفِ دِرْهَمٍ إِلَّا كَرَّ حِنْطَةً)، إِنَّهُ يَنْقُصُ مِنَ الْأَلْفِ قَدْرَ قِيَمَةِ كَرِّ حِنْطَةٍ، وَإِنِ الْإِسْتِثْنَاءُ يَصَحُّ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ^٣

ويقول أبو حنيفة رحمه الله: "إن الاستثناء يقتضي إزالة العموم عن ظاهره وهو خلاف الأصل... وأن الاستثناء لا استقلال له بالدلالة على الحكم، فلا بد من تعليقه بشيء لئلا يصير لغوا، وتعليقه بالجملة الواحدة يكفي في خروجه... وإذا ثبت النافي والفارق ثبت أنه لا يجوز عوده إلى الجمل الكثيرة، والخصم قال به، فصار محجوجا. يبقى أن يقال لم خصصتموه بالجملة الأخيرة، فتقول: هذا تفريع قولنا، ولنا فيه وجهان: الوجه الأول اتفاق أهل اللغة على أن للقرب تأثيرا في هذا المعنى.^٤

^١ إجابة السائل شرح بغية الأمل، عز الدين الحسني (المتوفى: ١١٨٢هـ)، تحقيق حسين السياعي وحسن الأهدل، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٦، ص ٣٢٥

^٢ الفصول في الأصول، أبو بكر الرازي الجصاص (المتوفى: ٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢، ١٩٩٤، ج ١، ص ٢٧٣

^٣ ينظر: أصول السرخسي، ج ٢، ص ٣٨

^٤ المحصول، فخر الدين الرازي (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طه العلواني، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٩٧م، ج ٣، ص ٤٨

ويتوقف أبو حنيفة في الاستثناء عند حديث الرسول عليه السلام «فلا حنث عليه»، والجواب أنه محمول على الاتصال بالعرف العملي، لأن عرف جميع الناس وصل الاستثناء لا فصله لو لم يكن في لفظ الحديث ما يدل عليه، فكيف ولفظه يدل عليه؛ حيث قال بالفاء الدالة على الوصل والتعقيب بلا مهلة «من حلف على يمين فقال: إن شاء الله»، ثم يوجب أيضاً اللوازم المذكورة في الأصل من أنه يستلزم أن لا يحكم بوقوع طلاق ولا عتاق ولا إقرار بمال ولا ما لا يحصى من اللوازم الباطلة، وبذلك أخاف أبو حنيفة أبا جعفر المنصور حين وشى به أعداؤه إليه بأنه يرد رأي جدك ابن عباس في جواز الاستثناء المنفصل، فردّ بأن مخالفته فيها تحصين الخلافة عليك، ومنع خروج المحالفين لك من الخروج عليك، وإلا جاز لهم أن يستثنوا إذا خرجوا من عندك.^١

ويتجسد ذلك في ما وقع لأبي حنيفة مع المنصور، وكان رجل - يبغض أبا حنيفة - قال له: أبو حنيفة يبغض جدك ابن عباس ويقول: إن الاستثناء المنفصل لا يصح، فقال أبو حنيفة: يا أمير المؤمنين هذا الرجل يريد أن يفسد عليك دولتك، فقال: وكيف ذلك؟ قال: لأن الاستثناء المنفصل لو صح لجاز لكل من بايعك عام أول أن يستثنى الآن، أو بعده مدة استثناء تحل به البيعة من عنقه، ثم يخرج عليك! فضحك المنصور، وقال له: الزم مقالتك.^٢

واختلف العلماء في الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة، هل يعود إلى الجميع، أو إلى الأخيرة كقوله سبحانه: {والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق} إلى قوله: {إلا من تاب}، وذهب أبو حنيفة، وجمهور أصحابه إلى أنه يعود إلى الجملة الأخيرة، إلا أن يقوم دليل على التعميم.^٣

^١ فتح القدير للكمال ابن الهمام، ج ٤، ص ١٤٠

^٢ ينظر: التجميع شرح التحرير، أبو الحسن المرادوي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، تحقيق عبد الرحمن الجبرين ورفاقه، الرياض، مكتبة الرشد، ط ١، ٢٠٠٠، ج ٦، ص ٢٥٦٥

^٣ ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، تحقيق أحمد عزو، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٩٩، ج ١، ص ٣٧١

وفي قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمِحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا}، خصص أبو حنيفة معنى هذا الاستثناء بنبذ الفسق والتسمية به، فالدقة فسقة، إلا من تاب، فسقط عنه بظهور التوبة اسم الفسق، وأما حكم الرد المستفاد من قوله تعالى: {وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا}، فلا ينعطف الاستثناء عليه، وهو مستدام على التأييد كما أشعر به قوله تعالى: {أَبَدًا}¹.

وينتقض رأي أبي حنيفة في مثل قولهم في الوصية: (ثلث مالي للفقراء بني بكر وتغلب وزهرة إلا من كان ملحفا في مسألته)، فيرجع هذا الاستثناء عنده إلى زهرة خاصة، وهي مسألة نحوية لا حظ لغير النحو فيها، وذلك أنه لا خلاف أن المعطوف يشرك المعطوف عليه فيما وقع الخبر به عنه. وظن أبو حنيفة أن ذلك بمنزلة الضمير الذي يرجع إلى اقرب مذكور، فيختص به، ومنها ما يحتمل الرجوع إلى ما تقدم، فيحكم كذلك به، وباب العطف بخلافه لأنه لا احتمال فيه لغير الاشتراك²

وَمَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ - رحمه الله - أَنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْعُودِ إِلَى الْأَخِيرِ (الجملة الأخيرة) لَوْجْهَيْنِ: الأول أن الجملة الأخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به، منقطعة عما سبقها من الجمل؛ نظرا إلى حكمها، وإن اتصلت به باعتبار ضمير أو اسم إشارة. ويحتمل أن يجعل القرب، والاتصال دليلا، والانقطاع عما سبق دليلا آخر³.

¹ البرهان في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، (المتوفى: ٤٧٨هـ)، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧، ج ١، ص ١٤١

² ينظر: المحصول في أصول الفقه، أبو بكر بن العربي (المتوفى: ٥٤٣هـ)، تحقيق حسين اليدري ورفيقه، عمان، دار البيارق، ط ١، ١٩٩٩، ص ٨٥

³ ينظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني (المتوفى: ٧٩٣هـ)، مكتبة صبيح بمصر، د. ط، د. ت، ج ٢، ص ٥٩

وإذا وقع بعد المستثنى منه والمستثنى جملة تصلح أن تكون صفة لكل واحد منهما، فعند أبي حنيفة أنها تعود إلى المستثنى. ويتخرج على هذا ما لو قال: له علي ألف درهم إلا مائة قضيته إياه^١.

الشرط عند أبي حنيفة:

فرّق أبو حنيفة رَحِمَهُ اللهُ بين الشرط والجزاء؛ فإذا قالت المرأة لزوجها: طلقني ولك ألف درهم، لم يجعل عنده بمعنى الشرط، وإنما جعله إخباراً حتى لو طلقها لا يلزمه شيء. والفرق أن قوله: افعل ولك كذا. تحتل معنى الشرط والجزاء، كقوله: احمل هذا الشيء ولك درهم، أو خُط هذا الثوب ولك درهم، فإذا حمل أو خاط لزمه الدرهم، ويحتل معنى الإخبار كقوله: افعل ذلك وأنت جالس أو قائم أو قاعد^٢.

وعند أبي حنيفة رحمه الله لو قال أحدهم: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثلثين

ولم يدخل بها، إنها تبين بالواحدة لأن الواو للعطف على تقدير الأول، فيصير

معطوفاً على

سبيل المشاركة، فيصير متصلاً بذلك الشرط بواسطة، ولا يصير منفرداً بشرطه لأن حقيقة الشركة في اتحاد الشرائط، فيصير الثاني متصلاً به بواسطة الأول^٣.

وعنده، لو أن أحدهم قال: بعثك هذا العبد بألف درهم، فقال المشتري: فهو حر. يرى أبو حنيفة أنه يصح العقد ويلزمه ألف درهم ويعتق العبد عليه. ولو قال: بعثك هذا العبد، فقال المشتري: هو حر لم يصح العقد، ولم يلزمه الثمن ولا يعتق^٤.

^١ البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٤، ص ٤٣٦

^٢ الفروق للكرائسي، ج ٢، ص ٣١٦

^٣ أصول البزدوي، ص ٩٩

^٤ ينظر: الفروق، جمال الإسلام الكرايبيسي (المتوفى: ٥٧٠هـ)، تحقيق محمد طوموم، وزارة الأوقاف

الكويتية، ط ١، ١٩٨٢، ج ٢، ص ٨٧

وأبو حنيفة في مثل هذا الموطن يعتمد لوازم الشرط قرينة دالة عليه، فوجود الفاء في جواب القائل: (فهو حر) دليل على أن رده جاء جواباً لشرط باعتبار أن الفاء رابطة لجواب الشرط، ومع غيابها، غابت القرينة الدالة على الشرط فكان ما بعدها إخباراً لا جواباً للشرط.

وعند النظر في الشرط الداخلة على الجمل، نجد أبا حنيفة يتفق مع الشافعي - رضي الله عنهما - في أن الشرط يعم الجمل، بخلاف موقفه من الاستثناء الذي خالف أبو حنيفة فيه غيره، وخصه بالعودة على الجملة الأخيرة، ويفسر القرافي ذلك بأن الشروط اللغوية أسباب، والسبب شأنه تضمن الحكم والمقاصد، فيتعين عموم تعلقه بجميع الجمل كثيراً لتلك المصلحة، بخلاف الاستثناء؛ إنما هو إخراج ما هو غير مراد، ولعله لو بقي لم يخل بحكمة المذكور المراد بالاستثناء ضعف^١.

وَوَجَّهَ شمس الدين الأصفهاني الاختلاف في رأي أبي حنيفة في الشرط عن الاستثناء بأن الاستثناء متأخر، والشرط وإن تأخر لفظاً فهو مقدم معنى^٢.

المراجع:

١. إجابة السائل شرح بغية الأمل، عز الدين الحسيني (المتوفى: ١١٨٢هـ)، تحقيق حسين السياغي وحسن الأهدل، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٦
٢. أخبار أبي حنيفة وأصحابه، أبو عبد الله الصَّيْمَرِي الحنفي (المتوفى: ٤٣٦هـ)، بيروت، عالم الكتب، ط ٢، ١٩٨٥م
٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، تحقيق أحمد عزو، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٩٩

^١ (ينظر: شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين القرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط ١، ١٩٧٣، ص ٢١٤)

^٢ (بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني (المتوفى: ٧٤٩هـ)، تحقيق محمد مظهر بقا، السعودية، دار المدني، ط ١، ١٩٨٦، ج ٢، ص ٣٠٣)

٤. أصول السرخسي، شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، بيروت، دار المعرفة، د.ط، د.ت
٥. أصول الشاشي، نظام الدين الشاشي (المتوفى: ٣٤٤هـ)، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت
٦. الأعلام، خير الدين الزركلي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢،
٧. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، أبو عمر يوسف القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت
٨. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، دار الكتبي، ط١، ١٩٩٤
٩. البرهان في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، (المتوفى: ٤٧٨هـ)، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧
١٠. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني (المتوفى: ٧٤٩هـ)، تحقيق محمد مظهر بقا، السعودية، دار المدني، ط١، ١٩٨٦
١١. التحرير شرح التحرير، أبو الحسن المرادوي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، تحقيق عبد الرحمن الجبرين ورفاقه، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ٢٠٠٠
١٢. تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين الزُّنْجاني (المتوفى: ٦٥٦هـ)، تحقيق محمد أديب صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٩٨ هـ
١٣. التذكرة الحمدونية، بهاء الدين البغدادي (المتوفى: ٥٦٢هـ)، بيروت، دار صادر، ط١، ١٤١٧ هـ
١٤. تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، فخر الدين الرازي (المتوفى: ٦٠٦هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠ هـ
١٥. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن العطار الشافعي (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت
١٦. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي (المتوفى: ١٠٩٣هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة مكتبة الخانجي، ط٤، ١٩٩٧
١٧. دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الأحمد نكري (المتوفى: ق ١٢هـ)، تعريب حسن هاني فحص، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، م ٢٠٠٠

١٨. شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني (المتوفى: ٧٩٣هـ)، مكتبة صبيح بمصر، د.ط، د. ت
١٩. شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط ١، ١٩٧٣
٢٠. شرح مختصر الروضة، نجم الدين الصرصري (المتوفى: ٧١٦هـ)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٧
٢١. العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي (المتوفى: ٣٢٨هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٤هـ
٢٢. فتح القدير، الكمال ابن الهمام (المتوفى: ٨٦١هـ)، دار الفكر، د.ط، د. ت
٢٣. الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، عالم الكتب، د.ط، د. ت
٢٤. الفروق للكرائسي، جمال الإسلام الكرايبيسي (المتوفى: ٥٧٠هـ)، تحقيق محمد طوموم، وزارة الأوقاف الكويتية، ط ١، ١٩٨٢
٢٥. فصول البدائع في أصول الشرائع، شمس الدين الفناري الرومي (المتوفى: ٨٣٤هـ)، تحقيق محمد حسين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٦
٢٦. الفصول في الأصول، أبو بكر الرازي الجصاص (المتوفى: ٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢، ١٩٩٤
٢٧. الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق عادل بن يوسف الغرازي، السعودية، دار ابن الجوزي، ط ٢، ١٤٢١ هـ
٢٨. القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية، ابن اللحام الدمشقي (المتوفى: ٨٠٣هـ)، تحقيق عبد الكريم الفضلي، المكتبة العصرية، م ١٩٩٩
٢٩. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: ٧٣٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د. ت
٣٠. المحصول في أصول الفقه، أبو بكر بن العربي (المتوفى: ٥٤٣هـ)، تحقيق حسين اليدر ورفيقه، عمان، دار البيارق، ط ١، ١٩٩٩
٣١. المحصول، بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طه العلواني، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٩٧م

٣٢. مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحنبلي (المتوفى: ٩٧٢هـ)، تحقيق محمد الزحيلي ورفيقه، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٩٩٧
٣٣. المختلف فيهم، ابن شاهين البغدادي (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق عبد الرحيم القشقرى، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ١٩٩٩
٣٤. المسودة في أصول الفقه، ابن تيمية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت
٣٥. نثر الدر في المحاضرات، منصور بن الحسين الرازي (المتوفى: ٤٢١هـ)، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م
٣٦. نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود ورفيقه، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٩٩٥

آراء أبي حنيفة الكلامية

د. شفيعة بليلى*

الملخص :

من قال أنه لا مكانة للعقل في الإسلام فهو جاهل به ،بدليل أن الإمام أبي حنيفة الذي يعد من أهم أصحاب المذاهب الأربعة رأي بأنه ضروري للدفاع عن العقيدة ضد المعارضين عليها ،ومنه فهو يؤيد قيام علم الكلام لإزالة الشبهة ومعرفة المخطيء والمصيب.فما هي أهم آرائه الكلامية؟

وجوب معرفة الله:

يولى الإمام أهمية للعقل حينما يرى وجوبه فى الاستدلال على وجود الله،ومعرفة صفاته، فالتأمل العقلي والتدبر في الكون يقودنا بالضرورة إلى وجود خالق وهو الله تعالى. وطريق النظر هذه حثنا عليها القرآن الكريم ، فالعالم وما فيه حادث متغير، وكل حادث له مُحدث، وهي طريقة اعتمد عليها عامة المتكلمين.

الإيمان:

ركنه الأساسى هو التصديق الذى تسبقه المعرفة ،أما الإقرار فهو متمم له ،فى حين أن العمل ليس له دخل فيه.

صفات الله تعالى:

لما كانت صفاته تعالى مخالفة لصفات المخلوقين، فهي أزلية ،سواء الذاتية منها أو الفعلية. ولما كان الله تعالى لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة ،فإن صفاته

* أستاذة محاضرة فى الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة - الجزائر.

الخبرية تثبت له كما وردت في القرآن دون أن تحمل على ظاهرها الحرفي، لتفادي الوقوع في التجسيم والتشبيه.

كلام الله :

خلافًا للمعتزلة القائلين بأن كلام الله تعالى مخلوق، فإن أبا حنيفة يرى بأنه غير مخلوق لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

مرتكب الكبيرة

خلافًا للمعتزلة القائلين بأن صاحبها في المنزلة بين المنزلتين يرى أبو حنيفة أنه يفوض أمره لله تعالى، إن شاء عذبه بعدله، وإن شاء عفى عنه بفضله.

أفعال العباد:

توسط أبو حنيفة بين القول بالجبر المطلق والقول بالقدر المطلق، فقال بالكسب للعبد والخلق والإيجاد لله تعالى.

هكذا ابتداءً أبو حنيفة حياته بالجدل في مسائل علم الكلام، ثم عدل عن ذلك إلى الفقه لأنه كره الجدل من أجل الجدل، ولأن نتائجه عدلت عن أهدافه لتي لأجلها قام، فأصبح قليل النفع بل خطير على الأمة.

منهج البحث : المنهج التحليلي والمنهج المقارن.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، العقل، الصفات، كلام الله، أفعال العباد

مقدمة:

لا نتطرق في بحثنا هذا إلى التعريف وترجمة أبي حنيفة النعمان (٨٠-١٥٠هـ/٦٩٩ -

٧٦٧م) فهو غني عن التعريف، فيكفي أنه صاحب مذهب من أهم المذاهب السنية الأربعة على الإطلاق، كما لا نتطرق إلى ذكر أخلاقه ومناقبه، فيكفي كتب الأقدمين والمحدثين الكثيرة التي أعتننا عن ذلك.

لقد كان أبو حنيفة من الأئمة الذين اعتمدوا الرأي والقياس، ووضع الأسس النظرية للفقهاء الإصلاحية، وساعده عدم توليه القضاء على نظرة أشمل فيما يتعلق بأحكام ومقتضيات التطبيق.

ويعتبر مذهبه بصفة عامة مذهبا مجددا احتوى على الكثير من الأفكار الجديدة، واعتمد على الإمعان في التعقل، من دون أن يخرج عن الحد المألوف عند مدارس الفقه الأخرى في الاجتهاد والرأي.

لقد كان طلاب علم الفقه عيال على أبي حنيفة كما قال الشافعي. فكيف كانوا عنده ياترى في علم الكلام؟ ماهي آراءه الكلامية؟ وماهي مواطن الاختلاف بينه وبين غيره من المتكلمين؟ وما هو تأثيره في مجرى تاريخ علم الكلام؟

خصائص منهج أبي حنيفة:

١- إعمال العقل باستعمال الرأي والاجتهاد بعد كتاب الله والسنة الشريفة، ثم أقوال الصحابة ثم القياس. لقد كان مذهبه الفقهي ذو صبغة عقلية يغلب فيه الأخذ بالرأي والقياس و كان هذا نتيجة لاشتغاله بعلم الكلام حقبة من الزمن في أول اشتغاله بالعلم.

٢- ملاءمته لروح العصر، وطبيعة البيئة التي عاش فيها، فلقد كان الحديث قليلا في العراق وفقهاء الصحابة الذين نزلوا به يكثرون من الرأي.

٣- الصبغة السنيّة والعملية الواضحة التي تصبغ منهجه مع الوقوف عند الغرض دون تجاوزه. وهو ما نجده في منهجه الفقهي القائم على الافتراض والتقدير، بينما منهجه الكلامي ليس كذلك، لأن الغرض من علم الكلام هو دفع الشبهات .

٤- العبرة بالمسميات لا بالأسماء عند تحقيق المذهب الكلامي، ولهذا يقول في اتهامه بالإرجاء الذي أرسل به إليه عثمان البتي يسأل هل صح ذلك عنه: "وأما ما ذكرت من اسم المرجئة فما ذنب قوم تكلموا بعدل، وسماهم أهل البدع بهذا الاسم، ولكنهم

أهل العدل وأهل السنة، وإنما هذا إسم سماهم به أهل شنآن،..." (أبو حنيفة، ص ٤١) فالعبارة دائما بالمسميات والمعاني وليس بالألفاظ.

٥- الاستدلال الفقهي أثناء البحث الكلامي، ومن نماذج ذلك قول الإمام رحمه الله تعالى في الوصية: "العمل غير الإيمان بدليل أن كثيرا من الأوقات يرتفع العمل عن المؤمن ولا يجوز أن يقال ارتفع عنه الإيمان، فإن الحائض يرفع الله تعالى عنها الصلاة ولا يجوز أن يقال: ارتفع عنها الإيمان أو أمرها بترك الإيمان، وقد قال الشارع: دعى الصوم، ولا يجوز أن يقال دعى الإيمان، ويجوز أن يقال: ليس على الفقير الزكاة، ولا يجوز أن يقال: ليس على الفقير الإيمان" (أبو حنيفة، ص ٧٣)

٦- الطريقة الحوارية في التصنيف، والتي ترجع في الحقيقة إلى تقدم الإمام أبي حنيفة زمانيا، وهذه الطريقة مع الطبيعة الجدلية لعلم الكلام ستترك أثرها واضحة على مناهج التصنيف الكلامية.

٧- الأخذ بالسنة النبوية الشريفة في مجالات الاعتقاد والسمعيات، فيقول مثلا: "ونقر بأن عذاب القبر كائن لا محالة وسؤال منكر ونكير حق لورود الأحاديث".
دفاعه عن النظر واشتغاله بعلم الكلام:

كان أبو حنيفة 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 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 ليرضي تلك النهضة العقلية، ويشبع ذلك النزوع الفكري بالبحث في تلك الأمور. (غاوجي، ١٩٩٣، ص ١١٩-١٢٠)

وبالفعل لقد أيد أبي حنيفة قيام علم الكلام والحاجة إليه، على الرغم من كثرة المعارضين للاشتغال به، محتجين بأنه لم يرد اشتغال النبي به ولا الصحابة من بعده، مؤكدا على ضرورة النظر والحاجة إلى علم الكلام في عصره، وهذه الحاجة متمثلة في

ظهور فرق عديدة عجت بها الأمة الإسلامية أغلبها انحرفت عن قواعد الدين الصحيح وأوقدت نار الفتنة و الخلاف بين المسلمين، مما استلزم ضرورة التعويل على علم الكلام، الذي يفيد معرفة الصواب من الخطأ ، ويساعد على إزالة الشبهة. كما يمد الحجج والبراهين العقلية المقنعة.

ويذكر الهيثمي المكي في "الخيرات الحسان" أن أبي حنيفة في بداية طلبه للعلم، اشتغل بعلم الكلام، وبلغ فيه مبلغا يشار إليه فيه بالبنان، وأعطى فيه جدلا، فمضى عليه زمن به يخاصم، وعنه يناضل حتى دخل البصرة لأن أكثر الفرق كانت بها، مثل الخوارج والمعتزلة والروافض والمرجئة، فكان ينازع هذه الفرق، لأنه كان يعد الكلام أرفع العلوم وأفضلها لكونه في أصول الدين (الهيثمي ، ١٣٠٤ هـ ص ٢٧) لقد كان نظارا، أغرم بالجدل والمناظرة منذ شب في طلب العلم.

يبين هذا الموقف تأييد أبي حنيفة لعلم الكلام واشتغاله به. ولقد ناظر طبقات الخوارج، وعارض الآراء المخالفة لأهل السنة، كما ذكر عنه قوله: قاتل الله جهم بن صفوان، ومقاتل بن سليمان، هذا أفرط في النفي وهذا أفرط في التشبيه. (المغربى، ١٩٨٥، ص ٣٣٥)

مؤلفاته في علم الكلام:

- أهم تصانيف أبو حنيفة رحمه الله في علم الكلام هي:
 - كتاب الفقه الأكبر: اشتمل على بيان أصل التوحيد وبعض القضايا الكلامية
 - الفقه الأبسط: عبارة عن إجابة لأسئلة تلميذ الإمام الأعظم وهو أبو مطيع.
 - كتاب العالم والمتعلم: استعمل القياس فيها استدلالاً على القضايا الكلامية في عدة مواضيع
 - رسالة إلى عثمان البتي: أراد الإمام في هذه الرسالة أن ينفي الإرجاء عن نفسه.
 - الوصية: ذكر الإمام فيها بعض القضايا الكلامية، وبدأها ببيان مذهبه في الإيمان.
- معرفة الله بالاستدلال:

آثر أبو حنيفة استعمال العقل والنظر ليس في أمور الشرع فقط، بل حتى في معرفة الخالق تعالى، ورأى أنه لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، وأن أول الواجبات على المكلف هو النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله وصفاته، ثم النظر والاستدلال المؤدي إلى جواز إرسال الرسل وتكليف العباد، ثم الاستدلال بالمعجزات على صدق الرسل، ثم الاستدلال المؤدي إلى تفصيل أركان الشريعة. إلا أن أبا حنيفة لا يقصد بالنظر على طريقة المتكلمين وتفصيلاتهم العسيرة على العامة، ولكن يعني استعمال منطق الفطرة. فالنظر والتأمل في الكون وما فيه يؤدي إلى معرفة الله تعالى، وهي طريقة في الاستدلال حث القرآن عليها في عدة آيات فكما قال ابن رشد: "كلما كانت معرفتنا بالمصنوعات أتم كانت معرفتنا بالصانع أتم". ويضرب أبو حنيفة مثلاً على ذلك أنه "كما يحيل العقل ويجزم الاستحالة في سفينة مشحونة بالأحمال، أحاط بها من جهة أمواج متلاطمة، ورياح مختلفة تهب من كل جهة، أن تجري بنفسها مستوية لا تميل إلى طرف ولا تقف وقفة مع تصادم الرياح، دون أن يقودها أحد، فكذلك يستحيل في العقل قيام هذا العالم من السموات والأرض وما فيهما بنفسه على اختلاف أحواله من حركات السموات والكواكب والأرض، واختلافها في الكيفيات، وما خص به الإنسان من الهيئات واستجماع أنواع الكمالات، وما يختص به سائر الموجودات، وتغير أموره من تعاقب الضوء والظلمات، وتغير أحوال الحيوانات والمعادن والنبات من غير صانع، واجب بالذات واحد موصوف بصفات الكمال، منزه عن سمات التغير والزوال، ومحدث يحدث العالم، وما اختلف فيه من الأحوال وتغير من الأعمال، وحافظ يحفظه من الاختلال". (القارئ، ٥١٤٠٤، ص ١٣٧-١٣٨)

وهذا يعني أن يبني الإنسان دليله على وجود الله تعالى عن طريق حدوث العالم إذ أن العالم وما فيه حادث متغير، وكل حادث فله مُحدث، وهي طريقة اعتمد عليها عامة المتكلمين.

لا يكتفى أبو حنيفة بالمثال السابق، بل يزيد آخر ليؤكد على أهمية الاستدلال والنظر في الوصول إلى معرفة الله وإثبات وجوده، وذلك بالنظر إلى خلق الإنسان وأطوار

خلقه، فيذكر أن خروج الجنين من بطن أمه بصورة حسنة من استواء القامة وتناسب الأعضاء، ليس من تأثير نجم من السيارة عديم الشعور كما زعم المنجمون والصابئون من أن الكواكب المتحركة بحركات الأفلاك هي العلل لحدوث الحوادث الواقعة في العالم من الجواهر والأعراض، ولا من تأثير طبع من القوى البسيطة المركبة وعديمة الشعور بالضرورة، بل من تقدير خالق حكيم عليم خبير. (البياضى، ١٣٦٨، ص ٩١-٩٢) (فالتأمل العقلي والنظر في الكون وفي الأنفس يدلنا على وجود الله تعالى، وهو طريق اعتمد عليه المتكلمون في أدلتهم لإثبات وجود الله تعالى، فمعرفة الله بالعقل واجبة عند أبي حنيفة.

الإيمان:

يرى أبوحنيفة في رسائله خاصة الموسومة منها ب: "العالم والمتعلم" أن الإيمان هو إقرار باللسان وتصديق بالجنان. والإقرار وحده لا يكون إيمانا، لأنه لو كان إيمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين، وكذلك المعرفة وحدها. أي مجرد التصديق لا يكون إيمانا لأنها لو كانت إيمانا لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين قال الله تعالى في حق المنافقين: "والله يشهد أن المنافقين لكاذبون" (سورة المنافقون، آية ١)، أي في دعواهم للإيمان حيث لا تصديق لهم وقال الله تعالى في حق أهل الكتاب: "الذين ءاتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم (سورة الأنعام، آية ٢٠). فالمعرفة إذن بإطلاق ليست إيمانا، ولذلك قرنها بالتصديق والإقرار واليقين والإسلام، والتصديق تسبقه المعرفة، والإقرار يحتاج إلى سبق المعرفة، والإسلام أيضا تسبقه المعرفة، وفي الحقيقة يصعب فصل المعرفة عن التصديق، لكن المعرفة وحدها في رأي أبي حنيفة ليست إيمانا. وكذلك الإقرار وحده ليس إيمانا، فلقد ذكر أبو حنيفة أن الناس في التصديق على ثلاث منازل، فمنهم من يصدق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه، ومنهم من يصدق بلسانه ويكذب بقلبه، ومنهم من يصدق بقلبه ويكذب بلسانه، الأول مؤمن، والثاني مؤمن عند الناس وكافر عند الله، والثالث كافر عند الناس مؤمن عند الله مثل حالة التقية. (أبو حنيفة، دون تاريخ، ص ١٣). ومنه فإن ركن الإيمان الأساسى عند أبي حنيفة هو التصديق، أما

الإقرار فهو متمم له، ولكن وحده لا يكون إيماناً، كما أن العمل ليس دخلاً في الإيمان، وليس ركناً فيه، فليس المضيق للعمل مضيقاً للإيمان.

ويشير أبو حنيفة في رسالته "الوصية"، أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأنه لا يتصور نقصانه إلا بزيادة الكفر، ولا يتصور زيادته إلا بنقصان كفر، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمناً وكافراً.

صفات الله :

ثبتت المجسمة لله الصفات ولا تنكر جواز نسبة الجسمية والأعضاء والجلوس والقعود والحركة وغيرها من صفات الأجسام إلى الله تعالى بل ثبتت المماثلة.

في حين تقر المعتزلة بأن الله تعالى لم يزل موجوداً قبل الخلائق، ولم يزل عالماً قادراً حياً، وأنه تعالى يتصف بهذه الصفات الأربعة لذاته، وليست زائدة على الذات، فراراً من تعدد القدماء. وما سوى هذه الصفات مما ورد في الكتاب والسنة فإنهم يتأولونه، ويصرفونه عن ظاهره إلى مجازه. قال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالماً قادراً حياً". (الأشعري، ١٩٩٩، ج ١، ص ٢٣٨). وتعتبر صفة القدرة عندهم هي أم الصفات، وعليها يترتب ما عداها. قال القاضي عبد الجبار: "اعلم، أن أول ما يُعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادراً، وما عداه من الصفات يترتب عليه". (عبد الجبار، ٢٠٠٦، ص ١٥١)

يرى أبو حنيفة أن الله تعالى مع صفاته سواء الذاتية أو الفعلية وأسمائه كلها أزلي لا بداية له، وأبدي لا نهاية له. لم تحدث له صفة ولا إسم، لأنه لو حدث له تعالى صفة من صفاته أو زالت عنه، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً وهذا محال. فثبت أنه لم يحدث له صفة سواء الذاتية أو الفعلية ولا إسم. وصفاته تعالى مخالفة لصفات المخلوقين، وذلك لأنه تعالى يعلم لا كعلم الإنسان، لأن علم هذا الأخير حادث لا يخلو من معارضة الوهم، وعلمه تعالى قديم أزلي، ويقدر لا كقدرة الإنسان، ويرى ويتكلم لا كرؤيتنا ولا ككلامنا، ويسمع لا كسمعنا، وكذلك القول في سائر صفاته

الذاتية والفعلية فصافته منزهة عن الكيفيات المحسوسة، وغير متعلقة بالحالات الانفعالية، ولا يجري عليها ما يجري على المخلوقات من التغير والانتقال. (البياضى، ٥١٣٦٨، ص ١٠٧-١١٤).

ثم أن الله واحد لا شريك له في حقيقة الألوهية وخواصها أي منزه الذات عن المشاركة والمشاركة، فالله تعالى لا حد له، ولا ضد له، ولا ند له، ولا مثل له. ويعتمد أبو حنيفة في إثبات الوجدانية على سورة الإخلاص الجامعة لأصول التنزيه.

ويذهب الدكتور سامي علي النشار إلى أن أبو حنيفة يميل إلى اعتبار صفات الأفعال الحادثة، وأن ما أضيف إليه من أنها قديمة إنما هو تأثير ماتريدي بناء على تمييزه في الفقه بين الحلف بصفة الذات والحلف بصفة الفعل وأن الكفارة تلزم إذا كان الحنث بصفة الذات لا صفات الفعل، ولكن هذه التفرقة الفقهية لا تقوم دليلاً قاطعاً على رأي أبي حنيفة في حدوث صفات الأفعال، وهذا ما يعترف به الدكتور النشار نفسه وإن أثارت بعض الشكوك حول نصوص الفقه الأكبر. (النشار، ١٩٩٥، ص ٢٣٦).

وبالنسبة للصفات الخبرية، فأبو حنيفة يسلم بها بلا كيف، فيقول: أي ما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف. وخلاصة رأي أبي حنيفة في الصفات الخبرية، أنه يثبت لله تعالى هذه الصفات كما ورد بها التنزيل، لكنه لا يحملها على ظاهرها الحرفي، إذ أن ذلك يؤدي إلى التشبيه والتجسيم، وهذا ما حاربه الإمام وفي نفس الوقت لا يتعرض للتأويل التفصيلي لهذه الصفات. ووفقاً لرأي أبي حنيفة في الصفات الخبرية يمكن القول بأن الله تعالى لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن والطعوم والروائح، وأيضاً لا يتصف بالانفعالات النفسية كالشهوة والحزن والغضب والفرح، ولا بالآلام الحسية لأن هذه الكيفيات والانفعالات تخص الأجسام والأنفس وهذه التغيرات والانفعالات محالة على الله تعالى. أيضاً لا يجري عليه تعالى ما يجري على المخلوقات من التغير والتطور والانتقال، فلا تتصف ذاته وصفاته بقبول التغير والانتقال لاستلزام ذلك الحدوث، والله

تعالى منزّه عن الحدود. أيضاً أنه الله تعالى لا يتحد بالأشياء ولا يحل فيها.
(البياضى، ١٣٦٨، ص ١٠٩-١١٢)

مسألة صاحب الكبيرة

لقد اختلفت آراء الفرق الكلامية بشأن مرتكب الكبيرة، فاعتبرته الخوارج كافراً وبالتالي أخرجته من دائرة الإيمان، واعتبرته المعتزلة ليس بمؤمن بإطلاق، أي ليس بمؤمن وليس بكافر بل هو في منزلة بين المنزلتين، (أبو زهرة، ١٩٤٧، ص ١٦١)، واعتبره أهل السنة والجماعة غير كافر بل مؤمن عاصي. في حين قالت المرجئة أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة. أما أبو حنيفة فإنه يقول: "أهل القبلة مؤمنون لست أخرجهم من الإيمان، فمن أطاع الله تعالى في الفرائض كلها مع الإيمان كان من أهل الجنة عندنا، و من ترك الإيمان و العمل كان كافراً من أهل النار، و من أصاب الإيمان و ضيع شيئاً من الفرائض كان مؤمناً مذنباً، و كان لله تعالى فيه المشيئة إن شاء عذبه، و إن شاء غفر له". (أبو حنيفة، دون تاريخ، ص ٣٧).

فأبو حنيفة: "لا يكفر أحداً بذنب ولا ينفي أحداً من الإيمان. فهو يتوقف في أمر صاحب الكبيرة ويفوض أمره لله تعالى، إن شاء عذبه بعدله بقدر ذنبه، و إن شاء عفى عنه بفضله.

ولقد كان من نتائج رأيه هذا في قضية مرتكب الكبيرة أن أطلق على أبي حنيفة وصاحبيه بالمرجئة، فكتب "رسالة إلى عثمان البتي" نفى فيها الإرجاء عن نفسه. و بين الفرق بين مذهبه ومذهب المرجئة.

أفعال العباد:

ترتبط مسألة أفعال العباد بمسألة القضاء والقدر ارتباطاً وثيقاً، فالأولى جزء من تلك المسألة الشائكة.

وقد وضع الإمام البيهقي - رحمه الله - العلاقة بين القضاء والقدر وبين أفعال العباد بقوله " :الإيمان بالقدر هو الإيمان بتقدم علم الله سبحانه بما سيكون من أكساب الخلق وغيرها من المخلوقات وصدورها جميعها عن تقدير منه ، وخلق لها خيرا وشرها " (البيهقي، ١٩٨٢ ، ص ٨٢). فالقضاء والقدر يرتبط بعموم مشيئة الله وخلقها وقدرته ، ولكن أفعال العباد هل هي مخلوقة لله تعالى من غير استطاعة من الإنسان فيكون مجبراً ؟ أم هي ليست مخلوقة لله ، وإنما العباد هم الخالقون ، وعليه يكون الثواب والعقاب بناء على ما قدمت أيديهم ؟.

ولعل سبب خلاف المسلمين في هذه القضية أن القرآن الكريم وردت فيه آيات يدل بعضها على حرية العبد واختياره و تحمل مسئولية ما يفعله ، وبعضها الآخر يدل على أن الله تعالى خالق كل شيء . مثل قوله تعالى : "كل نفس بما كسبت رهينة" (سورة المدثر ، آية ٣٨) وقوله : " قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا" (سورة التوبة، آية ٥١)

فأهل الجبر المحض وعلى رأسهم جهم بن صفوان بالغوا في إثبات القدر حتى هبطوا بالإنسان إلى مرتبة أقل وأدنى من مرتبة الحيوان ، بل النبات أيضاً ، فقد سلبوا الإنسان قدرته و اختياره و زعموا أنه لا قدرة للعبد على الفعل أصلاً ، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات ، لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار ، فالإنسان على مذهبهم مجبور على فعله ، لا اختيار له فيه ، فهو كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الريح كيف تشاء ، أما إسناد الفعل إليه فهو على سبيل المجاز ، كما يقال : سقط الحجر ، و تحرك الغصن ، و أثمرت الشجرة ، و طلعت الشمس لأن الفعل على زعمهم فعل الله تعالى أجراه على يد العبد بدون إرادة منه و لا اختيار (أبو زهرة، ١٩٤٧ ص ١٥٦-١٥٧).

إن القول بالجبر يؤدي إلى تعطيل جميع التكاليف الشرعية ، وبطلان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لأن الإيجاب يتنافى مع التكليف ، فالمجبر على فعل شيء لا يكلف بضده أو بنقيضه لأنه يصبح تكليفاً بالمحال ، ومن المعلوم أن من صفات الله تعالى العدل والحكمة ، ولم يعهد في عدل الله تعالى أو حكمته أن يكلف

مخلوقاً من مخلوقاته فوق وسعه وطاقته ، تكليفاً يراد منه التنفيذ الذي يعجز عنه ، ثم يعاقبه على المخالفة أو التقصير، لأنه تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها.

في حين ترى المعتزلة أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله ، وإنما العباد هم الخالقون لها، ولهم إرادة وقدرة مستقلة عن إرادة الله وقدرته ، فأفعالهم لا فاعل لها ومحدث سواهم.ومن قال: إن الله خالقها و محدثها فقد عظم خطؤه كما يقول القاضي عبد الجبار الهمداني (عبد الجبار ١٩٦٢، ج ٨، ص ٤٣). ومع ذلك لم تنكر المعتزلة علم الله الأزلي ، فالله عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه ، لا تخفى عليه خافية ، ولم يزل عالماً بمن يؤمن وبمن يكفر أو يعصي . وهذا القول يميزهم و يخرجهم عن دائرة القدرة الخالصة. كذلك لم تنكر المعتزلة أن القدرة التي يعمل بها الإنسان من الله تعالى.

ولقد استدلت فرقة المعتزلة لتدعيم رأيها على الآيات الكريمة التي تفيد خلق العباد لأفعالهم، كما اعتمدت على الأدلة العقلية ، ومنها:

١- أنه لو لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه لبطل المدح و الذم على ما ليس بفعل له، ولا واقع بقدرته واختياره.

٢- أن كثيراً من أفعال العباد قبيحة كالظلم و الشرك و الفسق و نحو ذلك ، والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه ، فلزم أن تكون مخلوقة للعبيد.

٣- إن الله تعالى لو كان موجداً لأفعال العباد لكان فاعلاً لها ، لأن معناها واحد ، ولو كان فاعلاً لها لكان متصفاً بها ، لأنه لا معنى للكافر الظالم مثلاً إلا الكفر والظلم ، وحينئذ يلزم أن يكون البارئ تعالى و تقدس كافرأ ، ظالماً ، أكلاً ، شارباً ، قائماً ، قاعداً، إلى غير ذلك من الفواحش. (التفتازاني، ١٩٨٩، ص ٢٤٨).

ثم لو كان العبد موجداً لأفعاله لكان متصرفاً في بدنه ولكان قد يمنع عن نفسه الموت والأمراض والغضب والغفلة كما قال الرازي.(عبد اللطيف، ١٩٩٩، ص ١٤٤)

أما أبو حنيفة فيفصل بين القضاء والقدر، فيجعل القضاء ما حكم الله به مما جاء به الوحي الإلهي، في الكون والقدر ما تجرى به قدرته، وقدر على الخلق من أمور في الأزل وتكليفهم بمقتضى الوحي، والأعمال تجرى على مقتضى القدر في الأزل، ويقسم إلى قسمين أمر تكوين وإيجاد، وأمر تكليف وإيجاب، والأول تسيير الأعمال في الكون على مقتضاه، والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه، ولكن تبقى المشكلة أين العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد؟ ويجيب أبو حنيفة: "وأني أقول قولاً متوسطاً لا جبر ولا تفويض ولا تسليط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاقبهم بما لا يعلموا ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما نحن فيه". (الإمام أبو زهرة، ١٩٤٧ ص ١٥٨)

فللعباد أفعال اختيارية يثابون عليها إن كانت طاعة، ويعاقبون عليها إن كانت معصية لا كما زعمت الجبرية أن لا فعل للعبد أصلاً كسبا ولا خلقاً، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة له عليها لا مؤثرة ولا كاسبة (القارئ، ١٤٠٤، ص ٦٧).

فإنه تعالى لم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، فالطاعة والمعصية لم يخلقها سبحانه تعالى في قلب العبد بطريق الجبر والغلبة، بل يخلقها في القلب مقرونة باختيار العبد وكسبه، فإن المكره على عمل هو الذي عمل ذلك العمل يكرهه في الأصل، وكان المختار عنده أن لا يعمل كالمؤمن إذا أكره على إجراء كلمة الكفر فأجراها بظاهر البيان وقلبه مطمئن بالإيمان، وكالمنافق حيث يجري الإيمان على اللسان وقلبه مشحون بالكفر (القارئ، ١٤٠٤، ص ٧٧).

قال أبو حنيفة: لم يجبر الله أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً، ولكن خلقهم أشخاصاً، والإيمان والكفر فعل العباد ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافراً، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً في حال إيمانه من غير أن يتغير علمه وصفاته، وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها" (الإمام أبو حنيفة، دون تاريخ ص ١٨، ١٩).

الكلام الإلهي ومشكلة خلق القرآن

من المسائل التي كثر الجدل حولها بين المتكلمين مشكلة الكلام الإلهي ولا خلاف بينهم أن الله متكلم وأن كلامه هو القرآن، ولكن الخلاف كان في طبيعة هذا الكلام الإلهي هل هو قديم أم محدث؟ أي هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟

لقد روي عن السلف أنهم كانوا يقولون: "القرآن كلام الله غير مخلوق" وقالت المعتزلة أن القرآن مخلوق لله، خلقه منفصلاً عنه، لنفيهم عنه سبحانه صفة الكلام. وإضافته إليه إضافة تشريف، كبيت الله، وناقة الله. ولقد استدلوا على رأيهم هذا بقوله تعالى: "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" (سورة الزمر، آية ٦٢). والقرآن شيء، فيكون داخلياً في عموم الأشياء المخلوقة!

نقد أبو حنيفة رأي المعتزلة، على الرغم من امتناعه عن الخوض في هذا الأمر ولكن خصومه أكثروا القول فيه. فكان المعتزلة يروجون لمذهبهم حتى ينتحله رجال ذوي مكانة وعلم وفقه. فقال عنهم أنهم يحرفون الكلام عن مواضعه! وقولهم باطل، فإن المضاف إلى الله تعالى معان وأعيان، وإضافة الأعيان إلى الله للتشريف، وهي مخلوقة له، كبيت الله، وناقة الله، بخلاف إضافة المعاني، كعلم الله، وقدرته، وعزته، وجلاله، وكبريائه، وكلامه، وحياته، وعلوه، وقهره - فإن هذا كله من صفاته، لا يمكن أن يكون شيء من ذلك مخلوقاً.

ثم أن الوصف بالتكلم من أوصاف الكمال، وضده من أوصاف النقص. فمن أعجب العجب أن أفعال العباد كلها عند المعتزلة غير مخلوقة لله تعالى، وإنما يخلقها العباد جميعها، فأخرجوها من عموم كل، وأدخلوا كلام الله في عمومها، مع أنه صفة من صفاته، به تكون الأشياء المخلوقة، إذ بأمره تكون المخلوقات، قال تعالى: "وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مَسْحَرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ" (سورة الأعراف، آية ٥٤). ففرق بين الخلق والأمر، فلو كان الأمر مخلوقاً لزم أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، والآخر بآخر، إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل، وهو باطل.

فالقرآن كلام الله ، منه بدا بلا كيفية قولاً ، وأنزله على رسوله وحياً ، وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً ، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة ، ليس بمخلوق ككلام البرية . فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر ، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالى: "سأصليه سقر" (المدثر، آية ٢٦) ، فلما أوعد الله بسقر لمن قال: "إن هذا إلا قول البشر" (المدثر، آية ٢٥) ، علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر ، ولا يشبه قول البشر

(ابن أبي العز، <http://library.islamweb.net>).

أكد أبو حنيفة أن الله تعالى متكلم وله كلام ، وكونه متكلم يعلم بالضرورة الدينية وبإجماع الأنبياء على أنه متكلم، وتواتر نقل ذلك عنهم. وكلامه تعالى غير كلامنا، فكلامنا مكون من حروف وأصوات، ونحن نتكلم في كلامنا الحسي بالآلات من المخارج المعهودة والعضلات الممدودة، والله متكلم بكلامه الذي هو صفته بلا آلة لتنزه ذاته عن القصور والاحتياج إلى الآلة، وإلى الحروف لتنزهه عن الصوت وكيفيته القائمة بالهواء لحدوثها. ويقول أبو حنيفة كما ذكر أبو المنتهي في شرحه للفقهاء الأكبر: "والحبر والكاغد والكتابة مخلوقة لأنها أفعال العباد، وكلام الله تعالى غير مخلوق، لأن الكتابة والأوراق دلالة القرآن وحاجة العباد إليها، وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الأشياء، فعلى هذا فكلامه تعالى معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت، لأن الحرف والصوت مخلوقان، وكلام الله صفة من صفاته غير مخلوق لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى". (البياضى، ٥١٣٦٨، ص ١٥٠-١٥١).

رجوع أبي حنيفة عن الاشتغال بعلم الكلام

رجع أبو حنيفة عن الاشتغال بعلم الكلام ولم يستمر فيه بل نهى عن الاشتغال به وانصرف إلى علم الفقه ، ويرجع سبب ذلك كما قال: "كنت أعد الكلام أفضل العلوم، وكنت أقول هذا الكلام في أصل الدين فراجعت نفسي بعدما مضى لى عمر ، وتدبرت فقلت إن المتقدمين من أصحاب النبي (ص) والتابعين لم يكن يفوتهم شئ مما ندرکه نحن وكانوا عليه أقدر وبه أعرف ، وأعلم بحقائق الأمور ثم لم ينتصبوا فيه منازعين ولا مجادلين، ولم يخوضوا فيه. بل أمسكوا فيه ونهوا عنه أشد النهي ، ورأيت خوضهم فى

الشرائع وأبواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا وإليه حضروا، كانوا يعلمون الناس ويدعونهم إلى التعلم ويرغبونهم فيه، ويفتون ويستفتون، وعلى ذلك مضى الصدر الأول من السابقين، وتبعهم التابعون عليه، فلما ظهر لنا من أمورهم هذا الذي وصفناه، 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 أن من ينتحل الكلام ويجادل فيه قومه ليس سيماهم سيما المتقدمين، ولا منهاجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم، غليظة أفئدتهم، لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح، ولم يكن لهم ورع ولا تقوى". (الموفق، ١٣٢١ هـ، ص ٦٠)

يرجع موقف معارضة أبي حنيفة -الظن الورع- لعلم الكلام إلى كرهه التعمق في الجدل الذي يضيع الوقت فقط ولا ينفع، فيكون الجدل من أجل الجدل، وأن يقصد به تكفير المخالف. قال أبو حنيفة: "نظرت فإذا عاقبته عاقبة سوء، ونفعه قليل، وإذا كمل الإنسان فيه، لا يستطيع أن يتكلم جهارا ورمى بكل سوء، ويقال صاحب هوى". (أبو زهرة، دون تاريخ، ص ٢٤)

فضل أبي حنيفة وأثره

- كان لأبي حنيفة تأثيره الواضح على الإمام الطحاوي والذي يقول في مقدمة عقيدته المشهورة: "هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم وما يعتقدون من أصول الدين ويدينون به لرب العالمين".

(الطحاوي، ١٣٩٤ هـ، ص ٣)

- كما كانت اختيارات الإمام أبي حنيفة الكلامية أحد المؤثرات المهمة في تنوع الآراء الكلامية بين الأشعرى والماتريدي، حيث تبنى الشيخ الماتريدي آراء الإمام أبي حنيفة الكلامية، كالقول بقدّم صفات الأفعال، وخالفهما الإمام الأشعرى.

-أول من حدد الصفات السبعة هو الإمام أبو حنيفة، ووافق عليها أهل السنة من الأشعرية وماتريدية، وقد كان لهذا التحديد أثره في مصنفات علم العقيدة فيما بعد، حيث أصبح هو التقسيم السائد فيها.

-كان لأبي حنيفة الفضل في وضع اللمسات الأولى لمذهب كلامي سني، حتى وإن لم يكن متكاملًا ، فلقد وضع الخطوط العامة والرئيسية لهذا المذهب، الذي أقامه على أسس متكاملة من بعده الإمام أبو منصور الماتريدي، وإن كانت هناك مؤثرات أخرى على الفكر الكلامي عند الماتريدي بسبب ظهور العديد من الفرق الكلامية بعد الإمام أبي حنيفة. فلإمام أبا حنيفة أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء، وأول من دَوَّن الأصول الدينية بقواطع البراهين اليقينية، وإلى هذا النحو ذهب بعض الباحثين المعاصرين، ومن بينهم الدكتور النشار الذي اعتبره أول فيلسوف في الإسلام.

-الحرص على الانتساب إلى الحنفية واستخدام هذا المصطلح عند متكلمي الماتريدية عبر القرون حتى القرن الحادي عشر، وهذا تأكيد على أن هذه المدرسة أكثر انتسابا لأبي حنيفة منها لأبي منصور الماتريدي، وأن أبا حنيفة هو أساسها ورائدها، وأن أبا منصور الماتريدي مقرر له، وأن الحنفية أنفسهم جروا على الانتساب إليه فرعا وأصلا واعتقادا. (<https://sites.google.com/site/esamanas>)

مصادر ومراجع البحث:

المصادر:

١-أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، مجلة الأزهر، عدد جمادى الأولى والآخرة ١٤٠٣ هـ.

٢-أبو حنيفة:

- العالم والمتعلم

-الفقه الأبسط

-الفقه الأكبر

- رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي

- الوصية

تعليق زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث-مصر

المراجع:

١- أبوزهرة الإمام محمد، أبوحنيفة حياته وعصره وآراءه الفقهية، دار الفكر العربي ١٩٤٧

٢- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت: محمد محيي

الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٩ ج ١

٣- ابن أبي العز الحنفى، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف

القاهرة الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة ١

٤- ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، <http://library.islamweb.net>

٥- البياضى كمال الدين، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرازق

الطبعة ١، الحلبي ١٣٦٨ هـ

٦- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ت: كمال

يوسف الحوت - عالم الكتب - بيروت - لبنان، ١٩٨٢

٧- التفتازاني سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب -

بيروت - لبنان - الطبعة ١، ١٩٨٩

٨- الطحاوى أبو جعفر، العقيدة الطحاوية، شرح وتعليق: محمد ناصر الدين

الألبانى، ١٣٩٤ هـ

٩- عبد اللطيف شمس الدين محمد، أبوحنيفة النعمان وآراؤه الكلامية، رسالة لنيل

درجة الماجستير فى الفلسفة، كلية الآداب جامعة الاسكندرية، ١٩٩٩

- ١٠- عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أحمد الأهواني، مراجعة إبراهيم مذكور، بإشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة الطبعة الأولى، ١٩٦٢ ج ٨.
- ١١- عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم: د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط ٤، ٢٠٠٦
- ١٢- غاوجي وهبي سليمان، أبوحنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، دار القلم، دمشق، الطبعة ٥، ١٩٩٣
- ١٣- القاريء ملا علي، شرح الفقه الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤ هـ
- ١٤- المغربي على عبد الفتاح، الفرق الإسلامية الكلامية مدخل ودراسة (سلسلة دراسات كلامية) مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٥
- ١٥- الموفق بن أحمد المكي، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن - الهند - الطبعة ١، ١٣٢١ هـ ج ١
- ١٦- النشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ١٩٩٥ ط ٩، ج ١
- ١٧- الهيثمي شهاب الدين حجر، الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، المطبعة الخيرية، القاهرة ١٣٠٤ هـ

المقالات:

- ١- ابن الباز <http://www.binbaz.org.sa/noor/1455>
- ٢- الزفتاوى عصام أنس، مناهج التصنيف في علم الكلام، الفصل الأول (<https://sites.google.com/site/esamanas>)

دراسة بيليوغرافية وصفية لأهم الدراسات الورقية والالكترونية

حول التراث الحنفي بالمكتبات الجزائرية

د. خالدة هناء سيدهم*

ملخصك

يمثل هذا العمل البيليوغرافي الذي بين أيدينا حصرا، ووصفا وتسجيلا، للإنتاج الفكري المنشور، عن أهم الدراسات بالمكتبات الجزائرية الورقية، والالكترونية المتواجدة حول "التراث الحنفي" ويُعرف العمل البيليوغرافي بأنه: " علم صناعة الكتاب، وفن سرد الإنتاج الفكري ووصفه وتسجيله " أي أنه عبارة عن قوائم وصفية للإنتاج الفكري، مرتبة وفق نظام معين.

يعد الهدف الرئيسي لإعداد هذا العمل البيليوغرافي، هو حصر الإنتاج الفكري من كتب، ورسائل علمية، ومقالات، دوريات منشورة، ورقية كانت أم إلكترونية، حول التراث الحنفي: نشأة أبي حنيفة، الأخلاق، العلاقات بين أبي حنيفة ومختلف المذاهب، المفاهيم والمبادئ، المؤلفات... الخ من معلومات حول التراث الحنفي.

يأتي إعداد هذا العمل البيليوغرافي من أجل حصر الإنتاج الفكري حول التراث الحنفي، ومقارنته بالدراسات البيليوغرافية المتواجدة في مختلف البلدان العربية والأوروبية.

تتلخص أهمية هذا العمل البيليوغرافي في الآتي:

- توفير قائمة شبه حصرية عن التراث الحنفي، يسهل الرجوع إليها من قبل الباحثين والمكتبات بأقل جهد وبسرعة.

* نائبة رئيس القسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات مكلفة بالدراسات العليا جامعة باتنة ١ - الجزائر

- التعريف بما نشر عن التراث الحنفي من مواد علمية وثقافية.
 - التعريف بنوعيات الأعمال المنشورة عن التراث الحنفي، وتوصيفها المادي.
 - توفير فرص إجراء مزيد من الدراسات الإحصائية والتاريخية والنقدية واتجاهات النشر عن الإنتاج الفكري المنشور عن التراث الحنفي.
- قد اعتمدت في عرض تسجيلات الوصف البليوجرافية، لهذا العمل التقييد بالقواعد والتقنيات الدولية، التي وضعت لهذا الغرض، التي تتمثل في التقنين الدولي للوصف البليوجرافي ISBD الذي صدر عن الاتحاد الدولي لجمعيات المكتبات IFLA.
- ومن خلال هذا الملخص، ارتأينا أن نطرح إشكالية أساسية، والتي سنحاول الإجابة عنها من خلال الدراسة الوصفية الميدانية وهي:

ما هي خطوات الإعداد للعمل البليوجرافي في التراث الحنفي؟ ما هي أهم الدراسات بالمكتبات الجزائرية الورقية والالكترونية حول التراث الحنفي؟

الكلمات المفتاحية:

دراسة بليوجرافية - وصفية - أهم الدراسات - المكتبات الجزائرية - الورقية والالكترونية - التراث الحنفي.

مقدمة:

تعتبر البليوجرافيا ذلك المجال الحيوى التقني والعلمي، وهي من بين الأسس والقواعد الجوهرية في دراسات المكتبات والمعلومات.

إن التاريخ فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت، وموضوعه الإنسان والزمان حسب العديد من العلماء والمؤرخين.

إذ تعد الدراسات البليوجرافية عملاً لازماً وضرورياً لكل بحث علمي جاد، رغم كونها حديثاً نشأ في الثقافة العربية، ذلك أن معاجم اللغة العربية لم تعرف هذا

الاصطلاح إطلاقاً، وإنما استعملت للدلالة على مفاهيم الوصف والسرد، وتكون الدراسات البليوغرافية عادة، في المرحلة التي تسبق مباشرة الدراسة.

يقول ابن خلدون : " وإما الكتابة وما يتبعها من الوراثة فهي حافظة على الإنسان حاجته ومقيتة لها عن النسيان ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف ورافعة رتب الوجود للمعاني".

ومن هذه المقولة: تعتبر الدراسات البليوغرافية الوصفية، الورقية والالكترونية من أهم الدراسات التي تهتم بتحليل وفهم الدراسات في المذهب الحنفي، عن طريق منهج يصف ويسجل ما مضى من وقائع وأحداث، يحللها ويفسرها، على أسس علمية واضحة بقصد الوصول إلى حقائق تساعد على فهم الماضي، الحاضر والتنبؤ بالمستقبل.

١. أهمية الدراسة:

- التعرف على الدراسات البليوغرافية حول التراث الحنفي، الورقية والالكترونية المعتمدة في الدراسات البليوغرافية الوصفية.

- مساعدة الباحثين في الحصول والتقصي، في مجال الدراسة العلمية، التاريخية والدراسات حول التراث الحنفي.

- التعرف على الصعوبات والحلول العلمية، في مجال الدراسة الورقية، والالكترونية البليوغرافية الوصفية، حول التراث الحنفي.

٢. أهداف الدراسة :

-الوصول لأهم العناوين الورقية، والالكترونية في الدراسات البليوغرافية، الوصفية حول التراث الحنفي.

- الوصول لنسبة اهتمام الباحثين الجزائريين بالدراسات البليوغرافية الوصفية، حول التراث الحنفي.

-دراسة صعوبات ومعوقات الدراسات البليوغرافية الوصفية، حول التراث الحنفي.

٣. إشكالية الدراسة:

ارتأينا أن نطرح إشكالية أساسية، والتي سنحاول الإجابة عنها من خلال الدراسة الوصفية الميدانية وهي:

- ما هي خطوات الإعداد للعمل البليوغرافي في التراث الحنفي؟
- ما هي أهم الدراسات بالمكتبات الجزائرية الورقية والالكترونية حول التراث الحنفي؟

٤. تساؤلات الدراسة:

- ما هي أهم الاهتمامات العلمية في مجال عناوين الكتب الورقية والالكترونية؟
- كيف يتم اختيار العناوين البليوغرافية الوصفية؟
- كيف تتم عملية التقصي، البحث، الجمع والتحليل في مجال الدراسات حول التراث الحنفي؟
- ما هي صعوبات وأهم الحلول في هذه النوع من الدراسات حول التراث الحنفي؟

٥. فرضيات الدراسة:

الفرضية الأولى:

قد يؤدي اهتمام الباحثين الجزائريين بالعمل الوصفي حول التراث الحنفي ، للدراسات العلمية الورقية والالكترونية، بداية جديدة لطريقة بحث وتحليل في مجال البحث العلمي، كإضافة مهمة، في مجال حول التراث الحنفي.

الفرضية الثانية:

رغم نجاعة الدراسات في مجال المنهج الحنفي، وأهميتها دوليا وعربيا، تبقى عملية التقصي، والبحث في المجال الوصفي البليوغرافي تواجه العديد من الصعوبات، والنقائص خاصة في المجال الورقي.

٦. منهجية الدراسة :

منهج دراسة الحالة يهدف إلى الحصول على أكبر قدر من المعلومات عن هذه الوحدة المفردة موضع الدراسة(١)، تطورها لتعميم النتائج من خلالها على مجتمع الدراسة ككل قد طبقناه في المكتبة المركزية لعدة جامعات، إضافة لمواقع الكترونية لمكتبات الكترونية عربية وجزائرية لتحقيق أفضل النتائج، والحصول على أدق التفاصيل والمعلومات.

قد استعملت الملاحظة في التعامل مع محافظة المكتبة والمستفيدين، وطرح الأسئلة المباشرة في المقابلة، قد تمت - جميع المقابلات بطريقة مباشرة والكترونية، مع مسؤولي المكتبات الورقية والالكترونية، وتقديم (٢٥) استمارة من أجل التعرف على واقع اهتمام الباحثين الجزائريين، بالدراسات البليوغرافية في مجال التراث الحنفي.

٧. مصطلحات ومفاهيم الدراسة:

١,٧. بليوغرافيا: Bibliographie

التعريف اللغوي والاصطلاحى بليوجرافيا: (بالإنجليزية: Bibliography) من الكلمات (٢)

(١). عبد الهادي، محمد فتحي. البحث ومناهجه في علم المكتبات

والمعلومات. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٩. ص. ١١٤.

(٢). ياسر يوسف عبد المعطي، عبد المجيد عبود مهنا. علم البليوجرافيا والضبط

البليوجرافي. الكويت : مكتبة الفلاح، ١٤١٨، ١٩٩٨. ص. ٣٦.

غير العربية التي دخلت إلى اللغة العربية معربة في العصر الحديث، وقد جاءت هذه الكلمة أصلاً من اللغة اليونانية، هي مركبة من كلمتين هما: **Biblion** كتيب، هي صورة التصغير للمصطلح **Biblios** بمعنى كتابة، وكلمة **Graphia** اسم الفعل المأخوذ من **Graphein** بمعنى ينسخ أو يكتب، قد كانت بيليوغرافيا، تعني منذ ظهورها خلال العصر الإغريقي، حتى القرن السابع عشر "نسخ الكتب"، ظلت تحمل نفس المعنى حتى تحول مدلولها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر من "نسخ الكتب" أو "كتابة الكتب" إلى "الكتابة عن الكتب".^(١)

عرف جمعية المكتبات الأمريكية **ALA** البيليوغرافيا بأنها: "تجميع للمطبوعات من وسائل الإعلام والتعلم والبحث في قوائم ذات نظام موحد، تربط بين موادها صلة أو صفحة مشتركة من حيث وحدة التجميع والتنظيم والترتيب".^(٢)

٢,٧. البيليوغرافيا المتخصصة: **Bibliographie spécialisée**

هي التي تهتم "بحصر ووصف الإنتاج الفكري المتخصص، في موضوع معين وعادة ما تحرص هذه البيليوغرافيات، على تغطية الإنتاج الفكري بكل أشكاله وعلي اختلاف لغاته، وذلك في إطار حدودها الموضوعية، مثل: (محمد فتحي عبد الهادي. الدليل البيليوغرافي للإنتاج الفكري العربي في العلوم الاجتماعية، محمد فتحي عبد الهادي. الدليل البيليوغرافي للإنتاج الفكري العربي في مجال المكتبات والتوثيق)."^(٣)

٣,٧. التراث الحنفي: **Recherche historique**

التراث عند حسن حنفي هو محاولة كل عصر أن يفهم أو أن يكون نظريات من خلال فهمه لأصول الدين (القرآن والسنة) من خلال الواقع. وأول ما يلاحظه قارئ كتاب حنفي هو صراخ الواقع الكامن في السطور. بل يمكن أن نقول إن حسن حنفي أسس ما يُسمى بـ«إيديولوجيا الواقع».

(١) ياسر يوسف عبد المعطي، عبد المجيد عبود مهنا. علم البليوجرافيا والضبط البليوجرافي. المرجع السابق. ص. ٣٦.

(٢) فيصل عايض الهاجري، المدخل إلى علم البليوجرافيا. جميع الحقوق محفوظة لموقع تكنولوجيا التعليم (تاريخ الاثاحة: ٢٠١٥، ٠٩، ٢٠).
<http://www.khayma.com/education-technology/LB12.htm>

(٣) الصرايره، خالد عبده. الكافي: في مفاهيم علوم المكتبات والمعلومات. الأردن: دار كنوز المعرفة العلمية. 2009. ص. ٢٧.

فقد انطلق في مشروعه من التراث بقتله بحثاً وفهمه، من أجل إعادة بنائه مرة أخرى من خلال علومه لأجل الواقع. والواقع هو الذي أنشأ علوم التراث ابتداءً، بل هو الذي على أساسه نزل الوحي كاستجابة للواقع. أي أن حنفي يعتقدُ بأسبقية الواقع على الفكر. (١)

وكل هذه تفيد كل باحث لان دراسة أي ظاهرة أو مشكلة لا بد وأن يكون لها تاريخ، ولذلك ظهرت أهمية البحث التاريخي في كافة العلوم. (٢)

٨. الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى:

الدراسة الثانية:

٩. نتائج الدراسة الميدانية في مجال الدراسات الوصفية حول التراث الحنفي الورقية

والإلكترونية:

نتائج الدراسة الميدانية الورقية:

أثبتت الدراسة الميدانية وجود عدد قليل جداً من مصادر ومراجع في مكتبات

الجزائر:

محدد كالتالي:

(١)

<http://rouyaturkiyyah.com/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AB-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D9%85%D9%88%D9%82%D9%81%D9%86%D8%A7-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF>

(٢). حسب الله، سيد ، الشامي، محمد أحمد. المعجم الموسوعي: لمصطلحات المكتبات والمعلومات انجليزي-عربي. دار المريخ: الرياض. ٢٠١٠. ص. ٢٢٠.

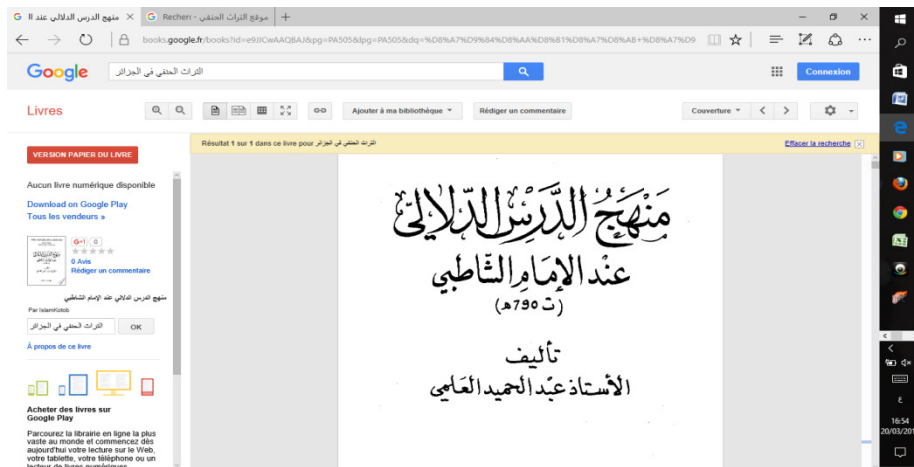
(٣). حسب الله، سيد ، الشامي، محمد أحمد. المرجع السابق. ص. ٢٢٠.

(٤) رباط الكتب: مجلة الكترونية متخصصة في الكتاب

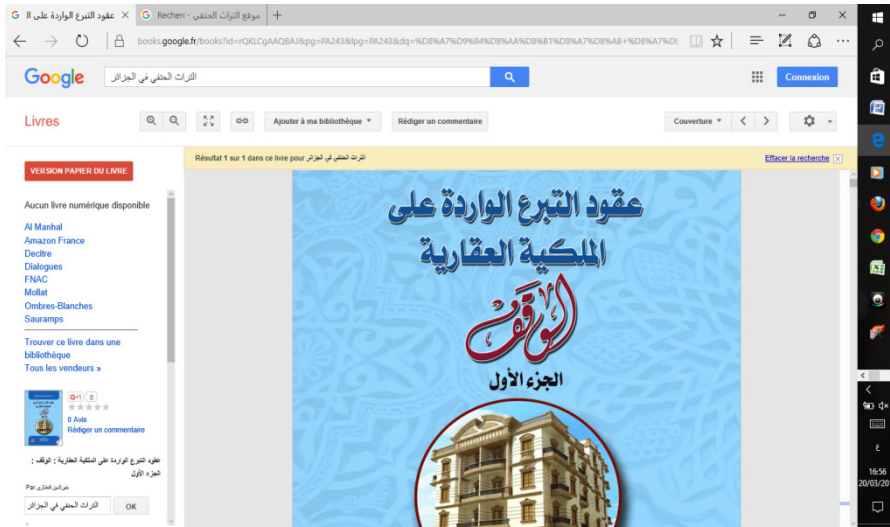
وقضاياها. <http://ribatalkoutoub.com>

١٠. أمثلة عن النماذج الجامعات الجزائرية الورقية والالكترونية:

نموذج (١):



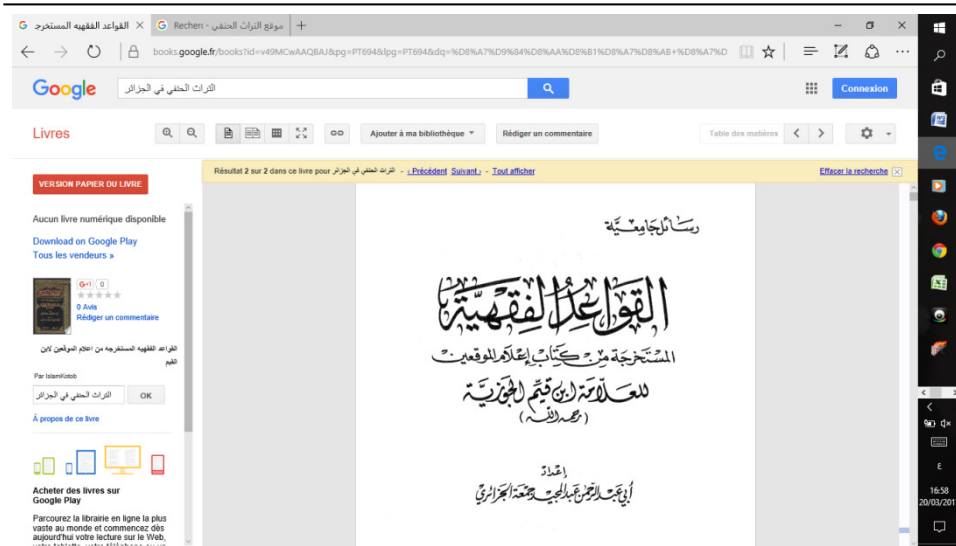
نموذج (٢):



نموذج (٣):



نموذج (٤):



نموذج (٥):



نموذج (٦):

مؤتمر الشيخ شعبان ولي الدولي الرابع (الحفنية والماتريدية)



نموذج (٥٧):



قائمة لموقع تسويق الكتروني للكتب في تخصص المنهج الحفني .

(١) موقع اللغة والثقافة العربية. ٢٠١٢. متاح على الخط: <http://www.langue-arabe.fr>

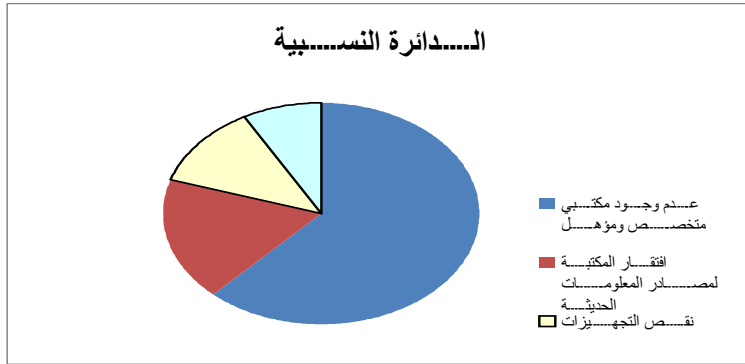
/arabe.fr

(٢) <http://revues.univ-biskra.dz/index.php/fshs/article/view/1000>

١٠. نسب المشاكل التي تعرقل الباحث في الوصول لأكبر مدى من الاستفادة من

البليوغرافيات الوصفية:

النسبة المئوية	التكرار	الاحتمالات
٧٤%	٣٧	١ عدم وجود مكتبي متخصص
18%	٠٩	٢ افتقار المكتبة لمصادر معلومات حديثة
06%	٠٣	٣ نقص التجهيزات والإمكانات المادية
02%	٠١	٤ مشاكل أخرى
١٠٠%	باحث ٥٠	المجموع



١١. الأفاق المستقبلية الممكنة لتطوير الدراسات البليوغرافية الوصفية:

١- محاولة تطبيق دراسات علمية: تقوم بالاعتماد على الدراسات البليوغرافية حول التراث الحفني الوصفي، مع وضع تحليلات علمية في مجال الدراسات العلمية.

- ٢- وضع بيليوغرافيا عربية تحليلية مطبوعة، والكترونية حول الدراسات حول التراث الحنفي.
- ٣- إنشاء مخابر علمية ومشاريع علمية حول: الدراسات العربية والعثمانية حول التراث الحنفي.
- ٤- حوسبة ورقمنة الدراسات البيليوغرافية الوصفية حول التراث الحنفي.

خاتمة:

يعتبر اهتمام الباحثين الجزائريين بالدراسات البيليوغرافية الوصفية، حول التراث الحنفي، من أهم النتائج المتحصل عليها بدراستي، ومن أهم العناوين الورقية والالكترونية بالدراسات البيليوغرافية الوصفية التي ستساعد الباحث في تقصي، جمع وتحليل معلوماته، عدد قليل من الكتب لكن عدد لا بأس من الدراسات الالكترونية، وقد تحققت الفرضية الأولى التي تسعى لاهتمام الباحثين الجزائريين بالعمل التحليلي البيليوغرافي، للدراسات حول التراث الحنفي الورقية والالكترونية، بداية جديدة لطريقة بحث وتحليل في مجال البحث العلمي، كإضافة مهمة، وتحققت أيضا الفرضية الثانية أنه رغم نجاح الدراسات حول التراث الحنفي، وأهميتها دوليا وعربيا، تبقى عملية التقصي، والبحث في المجال الوصفي البيليوغرافي تواجه العديد من الصعوبات، والنقائص خاصة في المجال الورقي.

قائمة المراجع والمصادر :

- (١). عبد الهادي، محمد فتحي. البحث ومناهجه في علم المكتبات والمعلومات. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٩. ص ١١٤.
- (٢). ياسر يوسف عبد المعطي، عبد المجيد عبود مهنا. علم البيليوغرافيا والضبط البيليوغرافي. الكويت : مكتبة الفلاح، ١٤١٨- ١٩٩٨.
- (٣) فيصل عايض الهاجري، المدخل إلى علم البيليوغرافيا. جميع الحقوق محفوظة لموقع تكنولوجيا التعليم (تاريخ الاثاحة: ٢٠١٥، ٠٩، ٢٠).
<http://www.khayma.com/education-technology/LB12.htm>

(٤). الصرايره، خالد عبده. الكافي: في مفاهيم علوم المكتبات والمعلومات. الأردن: دار كنوز المعرفة العلمية. 2009.

(٥). حسب الله، سيد، الشامي، محمد أحمد. المعجم الموسوعي: لمصطلحات المكتبات والمعلومات انجليزي-عربي. دار المريخ: الرياض. ٢٠١٠.

(٦) فاضل البيات. دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني، رؤية جديدة في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية. دار المدار الإسلامي: بيروت. ٢٠٠٣. ص. ٤٨٨. متاح على الموقع: (٢٠١٥، ٠٥، ٠٢)

<http://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=lbb115985-76145&search=books>

(٧) رباط الكتب: مجلة الكترونية متخصصة في الكتاب وقضاياها. <http://ribatalkoutoub.com>.

(٨) http://lisaanularab.blogspot.com/2015/06/blog-post_42.html

(٩) عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية. مصر. متاح على الخط <http://www.dar-ein.com/> ٢٠١٥

(١٠) موقع اللغة والثقافة العربية. ٢٠١٢. متاح على الخط: <http://www.langue-arabe.fr>

(١١) <http://revues.univ-biskra.dz/index.php/fshs/article/view/1000>

(١٢) <http://www.ahmadalhaso.com/16051583160816061577-1606158015751577-1603160815791585-15751608159416041608/1>.

(١٣) http://act.fondation.org.ma/fondation_ar/fondaplus_ara.asp?lango=1&selec46&spara=Arab%20historical%20review%20for%20Ottoman%20studies

(١٤) http://lisaanularab.blogspot.com/2015/06/blog-post_42.html

(١٥) http://www.caus.org.lb/Home/publication_popup.php?ID=3759.

(١٦) أبو بكر محمد الهواش ، المدخل الى علم المكتبات . طرابلس : قطاع الكتاب والتوزيع والاعلام والمطابع .1999.

الفكر الأصولي الحنفي من الاعتزال إلى الماتريديّة

د. هيثم خزنة *

Yard. Doç. Drç Mehmet Ata DENİZ **

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد.

فقد تأسست كثير من مباحث علم أصول الفقه عند الحنفية على ما وضعه مشايخ المذهب من العراقيين في القرن الرابع الهجري، وعلى رأسهم أبو الحسن الكرخي وتلميذه أبو بكر الجصاص، وتُعد أقوالهما من أقدم الآراء المروية في المسائل والمباحث الأصولية التفصيلية، فكان لهما أثر كبير في الفكر الأصولي الحنفي في بداية مرحلة تدوين علم الأصول، وكان لكثير من آرائهما اعتماد وقبول في المذهب، وقد كان لاعتزال هذين الإمامين أثر كبير وواضح في أصول المذهب وما يقرانه من آراء ومسائل في علم الأصول، فقد كانا على مذهب المعتزلة في الاعتقاد، فتأثرت آراؤهما الأصولية باعتزالهما.

إلا أن تحول مشايخ المذهب الحنفي في العراق وغيره -في بداية القرن الخامس إلى المذهب الماتريدي في الاعتقاد، حتى أطبق شيوخ المذهب الحنفي كلهم تقريباً في نهاية القرن الخامس على العقيدة الماتريديّة- قد أحدث تغييراً كبيراً في أصول الفقه الحنفي، فترك أصوليو المذهب -بدءاً بأبي زيد الدبوسي وانتهاءً بالبزدوي والسرخسي-

* جامعة Mardin Artuklu تركيا

** جامعة Mardin Artuklu تركيا

الكثير من المسائل الأصولية التي بنيت على الاعتزال وأسسوها تأسيساً جديداً يتفق مع مذهبهم الماثريدي.

ويأتي هذا البحث لبيان أثر اعتزال مشايخ العراق الحنفية المتقدمين في علم أصول الفقه الحنفي، من خلال اختياراتهم ووضعهم لمسائل الأصول، وكيفية تحول شيوخ الحنفية إلى المذهب الماثريدي، وتأثير ذلك في علم الأصول، كل ذلك بالتدليل والتمثيل من المسائل الأصولية.

وقد قسمت هذه الدراسة إلى مباحث، وهما على النحو الآتي:

المبحث الأول: نشوء الاعتزال عند الحنفية وأثره في أصول الفقه للمذهب

المبحث الثاني: تحول الحنفية إلى العقيدة الماثريدية وأثره في أصول الفقه للمذهب

والله تعالى نسأل أن يكون هذا الجهد خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به، وأن يجنبنا فيه الزلل والخطأ، وما كان فيه من حسن، فبتوفيق من الله عز وجل، وما كان فيه من تقصير أو خطأ، فلقللة البضاعة وقصر الباع، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: نشوء الاعتزال عند الحنفية وأثره في أصول الفقه للمذهب:

أنشأ الإمام أبو حنيفة (المتوفى ٥١٥٠هـ) المذهب أصولاً وفروعاً، لكنه لم يكن متفرداً في بناء المذهب، بل شاركه أصحابه في ذلك، وهذا مما تميز به المذهب الحنفي، فهو فقه جماعة خلافاً لباقي المذاهب التي كانت نتيجة آراء وأقوال أئمتها، ووقف التلاميذ منها موقف المتلقي.

أما مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، فقد جعله مذهباً شورياً وجعل تلاميذه يشاركونه الرأي ويدلون بآرائهم، يقول الكردي: "وضع إمام الأنام مذهبه شوري بينهم (أي بين أصحابه)، ولم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهاداً منه في الدين ومبالغة في النصيحة لله ولرسوله وللمسلمين، فكان يطرح مسألة ثم مسألة لهم، ثم يسأل ما عندهم ويقول ما عنده، وينظرهم في كل مسألة شهراً أو أكثر، ويأتي بدلائل أنور من السراج الأزهر، ثم

يثبتها الإمام أبو يوسف في الأصول بعد تلقيه الفحول بالقبول"^(١)، وإنما نُسب المذهب إلى أبي حنيفة؛ لأنه كان شيخهم وأستاذهم وعميدهم.

وأبرز أصحابه وتلاميذه الذين علمهم المشاركة في تقرير أحكام المذهب والاجتهاد فيها الصحابان، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (المتوفى ١٨٢هـ)، ومحمد بن الحسن الشيباني (المتوفى ١٨٩هـ)، فعليهما قام نشر المذهب وتدوين فروعه الفقهية. وآرائهما مدونة مع رأي الإمام أبي حنيفة في كتب ظاهر الرواية وغيرها.

أما الأصول التي قامت عليها تلك الفروع الفقهية، فلم تنقل عن الإمام وصاحبيه، إلا القليل من الروايات التي تدل على الأصول الإجمالية لمذهبهم، ولم تكن هذه الروايات كافية للدلالة على مذهبهم في القواعد والمسائل الأصولية على وجه التفصيل؛ لذلك اتجه المتأخرون إلى فروع الأئمة -الإمام وصاحبيه- لاستنباط أصولهم على وجه التفصيل، فكانت الفروع الفقهية مادة لاستخراج أصول المذهب منها.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن الإمام أبا حنيفة وصاحبيه لم يتأثروا بالمذاهب العقدية والآراء الكلامية المخالفة لما كان عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين خصوصاً الخوارج والمعتزلة، سواء في الفروع أو الأصول، بل سار الإمام وصاحبيه على عقيدة الصحابة والتابعين فروعاً وأصولاً^(٢).

وقد بين هذا الأمر أئمة المذهب، قال البزدوي: "ودلت المسائل المتفرقة عن أصحابنا في المبسوط"^(٣) وغير المبسوط على أنهم لم يميلوا إلى شيء من مذاهب

^١ - الكردي، مناقب أبي حنيفة ٥٧.

^٢ - انظر تفصيل الكلام في عقيدة الإمام أبي حنيفة: د. أحمد سعيد حوى، المدخل إلى مذهب أبي حنيفة النعمان ٧٠.

^٣ - أي كتاب المبسوط أو الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني، وهو أوسع كتب ظاهر الرواية.

الاعتزال وإلى سائر الأهواء"^(١). وقد استفاض كل من عبد العزيز البخاري وأبي البركات النسفي وغيرهما في سرد المرويات عن الإمام وصاحبيه في الفروع والأصول الدالة على انتفاء التأثير بهذه المذاهب الكلامية، بل تدل على مخالفتها^(٢). ولولا خشية الإطالة وخروج الأمر عن مبتغاه لأوردت هذه المرويات ودالاتها على مخالفة الإمام وصاحبيه لهذه المذاهب الكلامية.

ورغم جلاء مذهب أبي حنيفة وصاحبيه في رفض هذه المذاهب الكلامية -خصوصا المعتزلة- وعدم تأثر فروعهم وأصولهم بها، إلا أن الأمر مختلف فيمن تلاهم وهو عصر تلاميذ أصحاب أبي حنيفة وشيوخ المذهب في القرن الثالث، حيث مال بعضهم إلى مذهب الاعتزال أو إلى بعض مسائله.

حتى إذا دخل القرن الرابع الهجري شاع الاعتزال في شيوخ المذهب الحنفي، بل كان له تأثير واضح وجلي في أصول الفقه للمذهب إلى بداية القرن الخامس. وليبيان ذلك أذكر أئمة المذهب الحنفي الذين مالوا إلى الاعتزال مع بيان ما كان لاعتزالهم من تأثير في أصول المذهب.

أولاً: عيسى بن أبان

عيسى بن أبان بن صدقة، وكنيته أبو موسى، توفي ٢٢٠هـ، تتلمذ على الإمام محمد بن الحسن، وهو أقدم من يُروى عنه أصول مفصلة في المذهب، حيث نجد أقواله في أغلب كتب أصول الحنفية، وقد كان له أثر كبير وبارز في تقرير كثير من أصول

^١ - البزدوي، أصول البزدوي، مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ١/ ١٠.

^٢ - انظر هذه المرويات: البخاري، كشف الأسرار ١/ ٩-١١. النسفي، كشف الأسرار ١/ ٦-٩.

المذهب^(١)، وأول من وجدت يروي عنه تلك الأصول المفصلة الإمام أبو بكر الرازي الجصاص المتوفى ٣٧٠هـ في كتابه الفصول في الأصول.

له كتب في علم الأصول وهي: كتاب (خبر الواحد)، وكتاب (إثبات القياس)، وكتاب (اجتهاد الرأي)، وكتاب (الحجج الكبير)، وكتاب (الحجة الصغيرة)، وكتاب في الرد على بشر المريسي والشافعي في شروط قبول الأخبار^(٢)، وقد اطلع الجصاص على الكتب الثلاثة الأخيرة، وأثبت مضمونها في كتابه الفصول^(٣)، إلا أن كتب ابن أبان جميعها مفقودة الآن، ولم يرد منها إلا ما أثبتته الجصاص في فصوله.

أما عقيدته، فقد كان يقول بمسألة خلق القرآن موافقاً بذلك قول المعتزلة في عصره^(٤)، أما تأثير ذلك على الأصول التي قررها للمذهب، فالذي يظهر لي ضعف ذلك أو انعدامه، وذلك للأسباب الآتية:

الأول: أن أصول الحنفية في بداية تخريجها وتأسيسها كان ينظر إليها من جهة موافقتها للفروع الفقهية، وليس من جهة موافقتها للعقل وعلم الكلام.

الثاني: وهو الأهم، أن علم الكلام الذي كان منشأ الفكر الاعتزالي قد كان في مراحل الأولى، ولم يكن علم الكلام قد اختلط بعلم الأصول بخلاف القرن الرابع والخامس.

^١ - انظر تفصيل ذلك: د. هيثم خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تاريخية تحليلية تطبيقية ١١٦.

^٢ - انظر: المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١ / ١٤٠. ابن قطلوبغا، تاج التراجم ١٧٠، القرشي، الجواهر المضية ٢ / ٦٧٨.

^٣ - ومثال ذلك: ١٠٣/١، ١٥٦، ١٥٨ من كتاب الفصول للجصاص حيث ذكرها.

^٤ - انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ١٦ / ٣١٢. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١١ / ١٥٩.

ثانياً: بعض تلاميذ الأصحاب وشيوخ المذهب في القرن الثالث

أورد هنا أئمة المذهب الحنفي من تلاميذ الأصحاب وشيوخ المذهب في القرن الثالث الهجري ممن كان على عقيدة المعتزلة أو مال إلى بعض مسائلهم، مع بيان ما كان لاعتزالهم من تأثير في أصول المذهب. وهم على النحو الآتي:

١. إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة المتوفى ٢١٢هـ^(١)، كان يقول بمسألة خلق القرآن موافقاً للمعتزلة.

٢. محمد بن شجاع الثلجي المتوفى ٢٦٧هـ، أخذ العلم عن الحسن بن زياد اللؤلؤي المتوفى ٢٠٤هـ، أحد أصحاب أبي حنيفة، كان فقيه العراق في زمانه، وله آراء في الأصول وانفرادات خاصة فيها. أما عقيدته، فقد كان له ميل إلى المعتزلة^(٢).

٣. أبو سعيد أحمد بن حسين البردعي المتوفى ٣١٧هـ، انتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي، وقد أخذ العلم عن كبار تلاميذ الأصحاب^(٣)، وله آراء أصولية مبثوثة في كتب الأصول. أما عقيدته، فقد كان على مذهب المعتزلة^(٤).

وأما تأثير اعتزال هؤلاء على أصول المذهب، فلم يظهر لي ذلك، وربما يكون ضعيفاً، حيث لم يكن لهم تأثير واضح في تقرير مسائل الأصول للمذهب مقارنة مع غيرهم.

^١ - انظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ١ / ٥١٧.

^٢ - انظر: القرشي، الجواهر المضية ٣ / ١٧٣. ابن قطلوبغا، تاج التراجم ١٩١. اللكنوي، الفوائد البهية ١٣٩.

^٣ - انظر: القرشي، الجواهر المضية ١ / ١٦٣. التميمي، الطبقات السنية ١ / ٣٤١. اللكنوي، الفوائد البهية ١٥.

^٤ - انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ٢٣ / ٥٢٨. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٤ / ٩٩.

ثالثاً: أبو الحسن الكرخي

في بداية القرن الرابع الهجري ظهر الشيخ أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي المتوفى ٣٤٠ هـ، وانتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي في العراق بعد وفاة شيخه أبي سعيد البردعي المتوفى ٣١٧ هـ^(١).

وقد كان للكرخي دور بارز وكبير في أصول المذهب الحنفي، فإنه يعود الفضل في استكمال المناهج الأصولية وتقرير المسائل والقواعد الأصولية في أغلب مباحث الأصول، فكان إماماً مجتهداً في أصول المذهب.

وتعد أقواله الأصولية أقدم الآراء المروية في المذهب الحنفي إذا ما استثنينا المباحث التي تكلم فيها عيسى بن أبان، وتبرز أهمية آرائه الأصولية من جانبين:

الجانب الأول: إمامة الكرخي ومكانته العلمية المرموقة في المذهب، ورسوخ قدمه في العلوم كافة جعلته متصديراً بين شيوخ المذهب وعلمائه، وتخريجاته الفقهية معتمدة في المذهب، ومن أراد أن يعرف حقيقة مكانته العلمية، فليرجع إلى كتب التراجم، فإنها أبانت عن عظم هذه الشخصية العلمية^(٢).

الجانب الثاني: ما تميزت به هذه الآراء الأصولية من دقة في البيان وحسن تخريجها على الفروع الفقهية وقوة الحجة والاستدلال لها، وهذا ما يلحظه من تتبع آراءه وخصوصاً في كتاب أصول الجصاص، فكان لآرائه الأصولية قبول واعتماد كما كان لتخريجاته الفقهية.

اجتهادات الكرخي الأصولية وموقف المتأخرين منها

^١ - انظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم ١٣٩. القرشي، الجواهر المضية ٤٩٣/٢.

^٢ - انظر: القرشي، الجواهر المضية ٤٩٣/٢. ابن قطلوبغا، تاج التراجم ١٣٩. اللكنوي، الفوائد البهية ٩٢.

الإمام الكرخي إمام مجتهد في الأصول، فقد وضع كثيراً من المسائل الأصولية للمذهب، وبيّن القواعد والأصول التي بُنيت عليها الفروع الفقهية المروية عن الأئمة، كما خرج فروعاً فقهية لا نص عليها من الأئمة، وبنها على أصول المذهب، فهل كان اجتهاد الكرخي في الأصول وتخرجه للفروع التي لا نص عليها محل اتفاق في قبولها للمذهب؟. يقول الشيخ عبد الله المراغي في ترجمته للكرخي: "عده ابن كمال باشا في طبقة المجتهدين في المسائل، ونوزع في ذلك بأن الكرخي له آراء خاصة واختيارات تخالف أصول أبي حنيفة، وذلك مما يجعله في طبقة تعلو على طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن الإمام"^(١).

أما المنازعة في جعله من طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن الإمام فصحيح، فقد نازع بعضهم ابن كمال باشا ومنهم الكوثري وعدّ ذلك انتقاصاً من قدره وسعة علمه"^(٢).

وأما قول المراغي بأن له اختيارات في الأصول تخالف أصول أبي حنيفة، فلم أجد لهذه المقولة سنداً ولا أرى صحتها، ودليل ذلك أمران:

الأول: ليس للإمام أبي حنيفة مرويات في الأصول مفصلة حتى يقال: إن للكرخي اختيارات تخالف أصول أبي حنيفة.

الثاني: أن ما يذكره الكرخي من آراء في الأصول واختيارات فيها إنما ينسبها للمذهب وإمامه، وحين يذكر رأيه يدل عليه من فروع الأئمة، فهذه هي طريقة الكرخي في اختيار الأصول، أي أنه يخرجها على فروع الأئمة، فكيف يقال: إن اختياراته تخالف أصول أبي حنيفة، ولم أجد له مخالفة صريحة إلا في موضع واحد وهي مسألة العام المخصوص، فذهب الكرخي إلى أن العام المخصوص يسقط الاستدلال به ويصير

^١ - المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١ / ١٨٧.

^٢ - انظر: الكوثري، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي ٨٩.

حكمه موقوفاً على دلالة أخرى بمنزلة المجمل المفتقر إلى البيان، يقول تلميذه الجصاص في ذلك: "وكان يقول رحمه الله: إن هذا مذهبي ولا يمكنني أن أعزبه إلى أصحابنا"^(١)، فجاء اختياره هذا على خلاف عادته التي بيّنتها، ولا تكفي هذه المخالفة الواحدة لنقول: إن له اختيارات في الأصول تخالف أصول أبي حنيفة.

وقد وجدت له مخالفة أخرى لأبي يوسف وحده، وذلك في مسألة قول الصحابي الذي لا يعرف عن غيره خلافة إذا كان على خلاف القياس.

ولم تكن مخالفة الكرخي لأبي يوسف في هذه المسألة مخالفة للمذهب؛ لأن الكرخي لم يرتض قول أبي يوسف رأياً للمذهب وإمامه، فذهب إلى حجية قول الصحابي إذا لم يكن للاجتهاد فيه مدخل ولا سبيل إلى إثباته من طريق المقاييس والاجتهاد، واستدل لذلك من الفروع الفقهية المروية، يقول الجصاص: "ويعزي (الكرخي) ذلك إلى أصحابنا، ويذكر مسائل قالوا فيها بتقليد الصحابي ولزوم قبول قوله"^(٢).

وخلاصة الأمر أن لاجتهادات الكرخي الأصولية الكثيرة أثراً كبيراً في أصول المذهب، واعتمدت أكثرها للمذهب، ولم يقتصر أثر الكرخي على المذهب الحنفي، بل امتد إلى أصول المذاهب الأخرى، فأراؤه موضع بسط في كتب الأصول عامة، ومن أراد أن يتتبع آراءه وأقواله الأصولية يمكن أن يجمعها في مصنف^(٣).

^١ - الجصاص، الفصول في الأصول ١ / ٢٤٦.

^٢ - الجصاص، الفصول في الأصول ٣ / ٣٦٤.

^٣ - جمع د. حسين الجبوري آراءه في كتاب (الأقوال الأصولية للإمام أبي الحسن الكرخي) مستمداً من كتب الحنفية وغيرهم ذاكراً الأدلة ومناقشاتها.

مصادر تعرف منها آراء الكرخي الأصولية:

تنوعت المصادر التي تعرف منها آراء الكرخي الأصولية، ويمكن حصر المعتمد منها فيما يأتي:

أولاً: كتاب الفصول في الأصول لتلميذه الجصاص، وهو المرجع الأول والأكبر والأرجح لآراء الكرخي، فقد أكثر الجصاص النقل عن شيخه الكرخي في هذا الكتاب، فاستقصى آراءه ودونها فيه.

ثانياً: كتب أصول المعتزلة، وهي:

- كتب القاضي عبد الجبار الأصولية (شيخ المعتزلة في عصره)، منها: العمدة^(١)، والمغني في جزء الشرعيات.

- كتب أبي الحسين البصري الأصولية (شيخ المعتزلة في عصره)، منها: المعتمد، وشرح العمدة.

وسأبين بعد قليل سبب كون هذه الكتب مصدراً من مصادر آراء الكرخي الأصولية المعتمدة.

ثالثاً: رسالة صغيرة في الأصول للكرخي تكاد تكون في ثلاث ورقات، جمعت بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية وبعض الضوابط الفقهية، وعددتها ٣٩ أصلاً وهي شديدة الإيجاز، قال عنها الكرخي: الأصول التي عليها مدار كتب أصحابنا. ومن القواعد والمسائل الأصولية التي وردت فيها:

• "الأصل أن الظاهر يدفع الاستحقاق ولا يوجب الاستحقاق"^(٢).

^١ - ذكر فؤاد سزكين أن أجزاء مخطوطة من كتاب العمدة موجودة في الفاتيكان، وقد حققها د. عبد الحميد أبو زيد وبين أنها شرح العمدة لأبي الحسين البصري، انظر: سزكين، تاريخ التراث العربي ٤١٢/٢. أبو الحسين البصري، شرح العمدة ١/ ٢٢، تحقيق د. عبد الحميد أبو زيد.

^٢ - الكرخي، أصول الكرخي، ٨٠.

- "الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه" ^(١).
- "الأصل أنه يفرق بين علة الحكم وحكمته، فإن علة موجبة وحكمته غير موجبة" ^(٢)، وغيرها من القواعد الأصولية التي يوردها في هذه الرسالة.
- رابعاً: كتاب مسائل الخلاف للصيمري ^(٣)، أبو عبد الله الحسين بن علي المتوفى ٤٣٦هـ، الذي انتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي في عصره ^(٤).

اعتزال الكرخي:

- إن الناظر في ترجمة الكرخي يجد أنه شيخ المعتزلة في عصره حتى قال عنه الذهبي:
- "كان رأساً في الاعتزال" ^(٥)، وهذا فيما يتعلق باعتزاله.
- أما علاقته بأصول المعتزلة، فإن ابتداء وضعها وتقرير مسائلها واختيارها لمذهب المعتزلة ينسب إلى أربعة من رؤوس المعتزلة، وهم:
- أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتوفى ٣٠٣ هـ، ومن تلاميذه ابنه أبو هاشم والكرخي.
 - أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي المتوفى ٣٢١ هـ.
 - أبو الحسن الكرخي المتوفى ٣٤٠ هـ.
 - أبو عبد الله الحسين بن علي البصري المتوفى ٣٦٩ هـ، وهو من العراقيين وعلى مذهب أبي حنيفة وتلميذ الكرخي في علم الأصول والكلام، ومن أشهر تلاميذه

^١ - الكرخي، أصول الكرخي ٨٥.

^٢ - الكرخي، أصول الكرخي ٨٥.

^٣ - هذا الكتاب لا يزال مخطوطاً في مكتبة شستريبي في إيرلندا، وحقق الكتاب في فرنسا ضمن رسالة دكتوراة في عام ٢٠٠١، لكنه لم يطبع إلى الآن فيما أعلم.

^٤ - انظر: القرشي، الجواهر المضية ١١٦/ ٢. ابن قطلوبغا، تاج التراجم ٩٣. التميمي، الطبقات السنية ٣/ ١٥٣.

^٥ - الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥/ ٤٢٦.

أبي عبد الله القاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفى ٤١٥ هـ.
ف نجد أن آراء الكرخي الأصولية ركن من أركان أصول المعتزلة، ولهذا السبب فإن كتب أصوليي المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وتلميذه أبي الحسين البصري تعد مصدراً من المصادر التي تعرف منها آراء الكرخي الأصولية، فقد نقل أبو عبد الله البصري آراء شيخه الكرخي لتلميذه القاضي عبد الجبار ثم نقلها القاضي لتلميذه أبي الحسين البصري.

وعليه فإن الكرخي قد وضع للمعتزلة أصولهم، كما وضع للحنفية أصولهم، فكانت لآرائه موضع قبول واعتماد عند الطرفين، فتشابهت أصول المعتزلة والحنفية في عهده كثيراً.

وسأبين تأثير اعتزال الكرخي في المسائل الأصولية للمذهب الحنفي بعد بيان دور الجصاص في أصول المذهب، حتى يتبين أثر اعتزالهما معا في أصول المذهب.

رابعاً: الجصاص:

هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص توفي سنة ٣٧٠ هـ، انتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي^(١)، له في الأصول كتاب الفصول في الأصول وهو كتاب مشهور، ويُعد أول كتاب شامل لأصول الحنفية وصل إلينا، وبقي مخطوطاً لفترة طويلة، وقد خرجت بعض التحقيقات الجزئية للكتاب، ثم حققه كاملاً د. عجيل النشمي، ثم حققه غيره وطبع طبعات متعددة، وللكتاب قيمة علمية كبيرة، فهو أول كتاب صنف على طريقة الفقهاء، وذلك بضبط الفروع على قواعد أصولية تمتاز بمراعاة تطبيق هذه الفروع عليها.

وقد تلقى الجصاص علم الأصول عن شيخه الكرخي، فدوّن هذا العلم وحدد فيه مفاهيمه وقوانينه على أسس علمية متينة، وأعطى لأصول الفقه الحنفي نمطاً جديداً في التدوين غير سابقه، فقد تكامل التدوين عنده، وكان شاملاً لأغلب مباحثه الرئيسة،

^١ - انظر: القرشي، الجواهر المضية ١/ ٢٢٠. اللكنوي، الفوائد البهية ٢٢. التميمي، الطبقات السنية ١/ ٤١٢.

ومثبتاً آراء أصوليي الحنفية كشيخه الكرخي وعيسى بن أبان وغيرهم من الأصوليين، فكان أول مصنف شامل للأصول وصل إلينا.

وإن كتابه لم يكن "سرداً أو عرضاً فقط لآراء المتقدمين، بل أضاف المؤلف إلى هذا من اجتهاداته وترجيحاته وتصحيحاته الكثير النفيس حتى أصبح ذا رأي معروف عند المتأخرين من الأصوليين الأحناف يخصون آراءه بالذكر وينسبونها له"^(١)، بل لا يكاد يخلو كتاب من كتب أصول الحنفية إلا ويورد آراءه وترجيحاته.

وقد أظهر الجصاص في كتابه رسوخ قدم في الأصول جعل من آرائه موضع قبول واعتماد في المذهب، لكنه لم يرتق إلى مكانة شيخه الكرخي، فرغم استقلالية الجصاص العلمية واجتهاداته الكثيرة في الأصول، إلا أنه كان كثير الموافقة لشيخه فيما ينقله عنه من مسائل، فيذكر رأي شيخه ويستدل له ويرد على المخالف ويتنصر لشيخه، وهذا يدل على مكانة الكرخي عند تلميذه الجصاص.

وهذه الموافقة لشيخه لم تمنعه من مخالفته في بعض الاختيارات والترجيحات في المسائل الأصولية، لكنه التزم الأدب وحسن العرض والإجلال للشيخ، فصبغت مخالفاته للكرخي بالتوقير وعدم إظهارها على شيخه حتى بعد وفاته.

فإن خالف شيخه في مسألة ما، فإما أن يسكت عن رأيه في معرض النقاش ويستدل لقول شيخه ولقول المخالف من غير ترجيح في موضعه، ثم يذكر رأيه في موضع آخر، وإما أن يؤول كلام شيخه، فلا يحمله على المخالفة، وإما أن يلمح الجصاص بإذن شيخه في المخالفة، وإما أن لا ينص على رأي شيخه، فلا يقع في صريح المخالفة والرد على شيخه^(٢).

١- د. عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي ١٢٧.

٢- انظر تفصيل ذلك: د. هيثم خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تاريخية تحليلية تطبيقية ١٤١-١٤٢.

وهذا يدل على الاستقلالية العلمية للجصاص، إلا أنها صبغت بالتوقير والإجلال لشيخه، فلم يظهر نفسه على شيخه بترجيح آرائه حتى بعد وفاته رحمه الله تعالى.

ورغم الاستقلالية العلمية للجصاص ورسوخ قدمه واجتهاداته الكثيرة في الأصول، إلا أن المتأخرين عندما يذكرون رأي الكرخي ينسبونه إليه فقط -في الأغلب- دون ذكرٍ للجصاص، إن كان رأيه موافقاً لرأي شيخه، أما إذا كان ثمة خلاف بينهما، فيذكرون الرأيين، مما يدل على أن الجصاص لم يرتق إلى مكانة شيخه الكرخي في الأصول.

وخلاصة الأمر أن أثر هاتين الشخصيتين -الإمام الكرخي وتلميذه الجصاص- كبير في الفكر الأصولي الحنفي في بداية مرحلة التدوين، وكان لكثير من آرائهما اعتماد وقبول في المذهب، وقد أثبت الجصاص هذه الآراء في كتاب شامل لمباحث الأصول.

اعتزال الجصاص

ذكر الحاكم الجشمي الجصاص في الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة^(١)، وقال عنه شمس الدين الذهبي: "وقيل: كان يميل إلى الاعتزال، وفي توافقه ما يدل على ذلك في رؤية الله وغيرها"^(٢).

وبهذا نجد أن بعض أهل التراجم صرحوا باعتزال الجصاص، أما غيرهم من أهل التراجم -خصوصاً الحنفية منهم- فلم يذكروا شيئاً عن عقيدته.

وقد وجدت أحد الباحثين المعاصرين وهو د. محمد حسين الذهبي يقول عنه: "نجد الجصاص يميل إلى عقيدة المعتزلة"^(٣)، وعلل د. الذهبي ذلك بإنكار الجصاص رؤية

^١ - انظر: الحاكم الجشمي، شرح عيون المسائل ٣٩١.

^٢ - الذهبي، سير الأعلام ١٦ / ٣٤١.

^٣ - الذهبي، د. محمد حسين، التفسير والمفسرون ٢ / ٤٤١.

الله تعالى يوم القيامة^(١)، وإنكاره وجود حقيقة السحر وجعله إياه خدعاً وتمويهاً باطلاً، وبالتالي أنكر سحر الرسول ﷺ^(٢).

ومعلوم أن هاتين المسألتين -إنكار رؤية الله تعالى يوم القيامة، وإنكار حقيقة السحر وأنه خدع لا أصل له- من مسائل المعتزلة الكلامية، فنسب د. الذهبي الجصاص إلى الاعتزال بناء على قوله بهاتين المسألتين.

ثم جاء ثلاثة محققين لكتاب الفصول في الأصول (أصول الجصاص)، وادعوا جميعاً -في مقدمات تحقيقاتهم^(٣)- خطأ نسبة الجصاص إلى الاعتزال، وأقاموا دعواهم على ثلاثة أمور:

الأول: عدم وجود ذكر لاعتزال الجصاص في أكثر التراجم وخصوصاً تراجم الحنفية.

الثاني: أن قول الجصاص بالمسألتين السابقتين لا يكفي لصحة نسبته إلى المعتزلة.

الثالث: خلو كتابه الفصول في الأصول من أية تأثيرات وإشارات اعتزالية.

وإنني أجزم بصحة ما ذكره المترجمون السابقون في نسبة الجصاص إلى الاعتزال، وصحة مقولة د. الذهبي، وخطأ المحققين الذين حققوا كتاب أصول الجصاص في إنكارهم صحة النسبة، فما ذكره المحققون لا يصح بحال؛ لأن دلائل اعتزاله كثيرة، وهي أكثر مما أورده د. الذهبي، وأكثرها موجود في كتاب أصول الجصاص الذي ادعى محققوه خلوه من إشارات الاعتزال.

^١ - انظر: الجصاص، أحكام القرآن ٤ / ١٦٩.

^٢ - انظر: الجصاص، أحكام القرآن ١ / ٥١، ٦١.

^٣ - انظر: الشمي، د. عجيل، الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص الفقيه الأصولي المفسر ص ٥٠. الجصاص، الفصول في الأصول ص ٢٨، تحقيق سميح أحمد خالد أسعد، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة. كبي، زهير شفيق، الإجماع دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع، ص ٥٢. وهذا الأخير لم يفصل في الموضوع كسابقه لكنه أحال تفصيله إلى د. الشمي مشيراً إلى موافقته لكل كلامه.

إن كتاب الفصول في الأصول للجصاص لم يشتمل على إشارات اعتزالية فقط، بل اشتمل على دلائل قاطعة تكفي كل واحدة منها -على انفراد- لإثبات اعتزاله، فكيف إذا اجتمعت الدلائل القاطعة مع تلك الإشارات الدالة على اعتزاله؟!

أما الدلائل القاطعة فهي:

أولاً: يقول الجصاص: "إنه معلوم أن ما أمر الله به، فقد أراد منا فعله، وما نهانا عنه، فقد كره منا فعله؛ لأنه لو جاز ألا يكون مريداً لما أمر به"^(١)، ويقول أيضاً: "إنه (الله عز وجل) إذا أمر بأمر، فقد أراده منه (المكف)"^(٢).

وهذه المقولة لا يقولها إلا معتزلي صرف، ولا تتصور من غير المعتزلة؛ لأن إرادة الله تعالى عندهم لا تتعلق إلا بالحسن ولا يجوز تعلقها بالقيح، وبالتالي فإن الله تعالى إذا أمر بشيء، فقد أراده الله تعالى سواء وجد المأمور به أم لم يوجد، ولهذا فإن إرادة الله تعالى لا تستلزم الوجود؛ لأن بعض الموجود قبيح وهو غير مرادٍ لله تعالى.

أما غير المعتزلة، فإنهم يقولون: إن إرادة الله تعالى تتعلق بالحسن والقيح، فما أراد الله كان، وما لم يرد لم يكن، وعليه فإن إرادة الله تعالى تستلزم الوجود.

فكيف يقال بعد ذلك: إن الجصاص ليس معتزلياً، فلو لم يكن من كلام الجصاص غير هذا لقطعت باعتزاله، فإنها تكفي وحدها دلالة قاطعة على اعتزاله.

ثانياً: يقول الجصاص في مسألة عدم جواز إضافة التحريم إلى ما كان فعلاً لله عز وجل -أي خلقاً لله تعالى-: "إذا ورد لفظ التحريم والتحليل معلقاً في ظاهر الخطاب بما ليس من فعلنا، علمنا بذلك أن المراد به فعلنا في ذلك الشيء"، وعلل ذلك بقوله: "لا

^١ - الجصاص، الفصول في الأصول ٢ / ٢٣٤.

^٢ - الجصاص، الفصول في الأصول ٢ / ١٥٥.

يجوز أن يتناولها التحريم إذا كانت هذه الأشياء فعلاً (أي خلقاً) لله، ومحال أن ينهانا عن فعله" (١).

فسياق الكلام كله وتحديداً قوله (ومحال أن ينهانا عن فعله) يدل بشكل قاطع أن مذهبه في مسألة القدر الكلامية الشهيرة في الخلاف، هو مذهب المعتزلة، أي أن العباد يخلقون أفعالهم؛ لأنه يقول: إن الله ينهى عن فعلنا، ومحال أن ينهى عن فعله، فأفعالنا ليست من فعل الله تعالى أي ليست من خلقه، وهو مذهب المعتزلة عينه، فلا يقوله إلا معتزلي صرف ولا يتصور أن يقوله غير المعتزلة، فتكفي هذه المقولة وحدها دلالة قاطعة على اعتزاله.

ثالثاً: يقول الجصاص: "إن تكليف الفرض لطف من الله تعالى في التمسك بما في المعقول إيجابه ومن أجله حَسُنَ إيجابها ... " (٢).

فهذه العبارة لا يقولها إلا معتزلي صرف أيضاً، ولا تتصور من غير المعتزلة، إذ إن لطف الله تعالى صفة من صفاته، وهي واجبة على الله تعالى عند المعتزلة، فلا يجوز أن يوصف لطف الله تعالى بالجواز - أي ممكن الوجود أو العدم - بل هو واجب الوجود، أي يجب أن يتلطف الله بعباده.

وعند غيرهم من أهل السنة: إن لطف الله تعالى بالعباد جائز، أي أن الله تعالى قد يتلطف بعباده وقد لا يتلطف بهم.

لكن محل اللطف عند الطرفين مختلف، فعند المعتزلة محل اللطف التكليف بالفرائض مع القدرة عليها، فكان اللطف على الله تعالى واجباً.

١ - الجصاص، الفصول في الأصول ١ / ٢٥٧.

٢ - الجصاص، الفصول في الأصول ٣ / ٢٥٠.

ومحل اللطف عند غيرهم من أهل السنة هداية الله العباد للإيمان والطاعات، فجاز لطف الله بعباده بهدایتهم ولم يكن واجباً^(١).

وبناء على بيان معنى اللطف عند المعتزلة وغيرهم من أهل السنة، فإن كلام الجصاص واضح الدلالة على اعتزاله؛ لأنه لا يتصور أن يقول أحد من غير المعتزلة: إن تكليف الفرض لطف من الله تعالى، فكانت مقولته هذه دلالة قاطعة على اعتزاله، وإنها تكفي وحدها دلالة على اعتزاله.

أما الإشارات الدالة على اعتزاله فهي كثيرة، وتسميتي لها بالإشارات؛ لأن كلام الجصاص فيها يمكن تأويله بما يتوافق مع عقائد أهل السنة من غير المعتزلة.

وتفاوت هذه الإشارات قوة وضعفاً في دلالتها على اعتزاله حسب قوة وضعف تأويلها، وأورد بعض هذه الإشارات على وجه الإجمال دون تفصيل حتى لا يخرج الأمر عن مبتغاه^(٢)، ومن هذه الإشارات:

- وصفه للحسن بأنه ذاتي في الفعل وموجب للأمر، وكذا القبح ذاتي في الفعل وموجب للنهي^(٣).

- إقراره أن أفعال الله تعالى وأحكامه متعلقة بأغراض محمودة^(٤).

- قوله بجواز تخصيص العلة^(٥)، وغيرها من الإشارات.

^١ - إن نظرية الألفاظ أو اللطف الإلهي عند المعتزلة من أدق نظرياتهم الكلامية، انظر تفصيلها: القاضي عبد الجبار، المغني ١٣ / ٩٣. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ٥١٨. الباقلاني، محمد بن الطيب، التمهيد ٣٣٨.

^٢ - انظر تفصيل ذلك: د. هيثم خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تاريخية تحليلية تطبيقية ٣٢٠، ٤٣٠، ٤٨٥.

^٣ - انظر: الجصاص، الفصول في الأصول ٢ / ٢٣٣، ٢٣٨، ٣ / ٢٤٧، ٤ / ٦٩.

^٤ - انظر: الجصاص، الفصول في الأصول ٤ / ١٤٠.

^٥ - انظر: الجصاص، الفصول في الأصول ٤ / ٢٥٥.

وبعد بيان الدلائل القاطعة والإشارات الواضحة على اعتزال الجصاص، فكيف يقال: إن الجصاص ليس معتزلياً، ثم يُستدل بكتابه الفصول في الأصول ويُدعى خلوه من الاعتزال، بل ويدعى أن الجصاص ناصر في كتابه هذا أهل السنة والجماعة وخالف فيه المعتزلة؟!.

فأين الخلو والمناصرة والمخالفة التي يدعيها محققو الكتاب؟!، ولست أدري كيف جعلوا الكتاب دليلاً على عدم اعتزاله، فلم أجد لهم إلا موضعاً واحداً تمسكوا به للدلالة على عدم اعتزال الجصاص، لكنني أراه دليلاً ضعيفاً على دعواهم إذا ما تصورنا عدم وجود أدلة معارضة كثيرة تدل على اعتزاله، فكيف وهي موجودة وكثيرة وبعضها قاطع في الدلالة على اعتزاله، ولهذا يجب فهم كلامه في هذا الموضوع على وجه صحيح وبما يتوافق مع آرائه السابقة، لا أن نؤول كل تلك الآراء الدالة على الاعتزال؛ لتتفق مع كلام في موضع وحيد دالٍ بدلالة ضعيفة على عدم الاعتزال.

أما دليلهم فأخذوه من مسألة موجب العام، حيث ادعوا أنه يقول: بعدم خلود مرتكب الكبيرة في نار جهنم مخالفاً بذلك أصلاً من أصول المعتزلة، واستنبطوا هذا الرأي من بعض كلامه في هذه المسألة، وأسوق كلامه كاملاً -رغم الإطالة- لأبين خطأ استنباط هذا الرأي ونسبته إليه.

يقول الجصاص: "باب في إثبات القول بالعموم وذكر الاختلاف فيه، قال أبو بكر: اختلف المتأخرون في حكم اللفظ العام الظاهر إذا ورد مطلقاً عارياً من دلالة الخصوص، فقال جمهور أهل العلم: الحكم بعموم اللفظ في الأخبار والأوامر جميعاً، فلا يصرف شيء منها إلى الخصوص، ولا يتوقف فيها إلا بدلالة، وأبت طائفة هذا القول، واختلفت فيما بينها، فقال منهم قائلون: بالخصوص في الأوامر والأخبار جميعاً وحكموا فيها بأقل ما يتناوله الاسم حتى تقوم دلالة الكل ... وقال منهم آخرون: بالوقف فيهما جميعاً ... وفرقت طائفة بين الأخبار والأوامر، فوقفت في الأخبار وحكمت بالعموم في الأوامر، وطائفة وقفت في عموم الأوامر وقالت بالعموم في الأخبار، ومذهب أصحابنا: القول بالعموم في الأخبار والأوامر جميعاً وذلك كان شيخنا

أبو الحسن الكرخي رحمه الله يحكيه من مذهب أصحابنا جميعاً، وجميع من شاهدناهم من شيوخنا واحتجاجهم لمسائلهم في كتبهم بعموم اللفظ مجردة من دلالة تقترن إليه في إيجاب العموم يقتضي ذلك، وذلك غير خاف على من عرف مذاهبهم ... ومن الناس من يظن أن مذهب أبي حنيفة رحمه الله القول بالوقف في عموم الأخبار، وأنه لا يقطع فيها بعموم ولا خصوص إلا بدلالة؛ لأن مذهبه المشهور عنه أنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من أهل الصلاة، ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة. وأبو حنيفة وإن كان هذا مذهبه في الوعيد، فإنه لم يذهب إليه من جهة قوله بالوقف في عموم الأخبار، وإنما ذهب إليه؛ لأن عنده أن الدلالة قد قامت على أن الآي الموجبة للوعيد بالتخليد في النار إنما عنى بها الكفار آيات أوجبت خصوصها فيهم، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ۗ﴾ [سبأ: ٤] [محمد: ٤-٥]، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِسُّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَحُ إِلَّا الْأَشْقَى ۗ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [الليل: ١٥-١٦]، وإنما جعل التخليد في النار مقصوراً على الكفار بهذه الآيات ونحوها، وقد ذكر أبو موسى عيسى بن أبان هذا المعنى في كتابه في الرد على بشر المريسي والشافعي في الأخبار، وقال: إنا إنما وقفنا في وعيد فساق أهل الملة؛ لأن آي الوعيد بإزائها هذه الآيات التي تلوتها، مما يقتضي ظاهرها دخول فساق أهل الملة فيها، فجوزنا لهم الغفران بها وجوزنا التعذيب بالآي الأخر، وأرجينا أمرهم إلى الله تعالى، فلم نقطع فيهم بأحد الأمرين دون الآخر، وهذا تصريح منهم بالقول بعموم الأخبار أيضاً، ولم يحك عن أحد من أصحابنا خلاف ذلك، فدل أنه قولهم جميعاً^(١).

^١ - الجصاص، الفصول في الأصول ١/ ٩٩-١٠٣.

فيلاحظ أنه تكلم في مسألة مرتكب الكبيرة في سياق الكلام عن موجب العام، فادعى محققو الكتاب أنه يقول بعدم خلود مرتكب الكبيرة في نار جهنم، وأن أمرهم لا يقطع به بل يتوقف فيه، مما يدل على عدم اعتزاله.

وأرى أن دعواهم غير صحيحة وأجيب عليها بأمرين:

الأول: لم يذكر الجصاص مذهبه في هذه المسألة، بل ذكر مذهب أبي حنيفة من غير أن يصرح برأي فيها، والغاية من إيرادها التوفيق بين قول أبي حنيفة في هذه المسألة مع إثبات القول بعموم اللفظ العام للمذهب، إذ قد ظن البعض أن القول بإثبات العموم يتناقض مع القول بالوقف في وعيد أهل الكبائر، فبين أن لا تناقض بينهما لوجود لفظ عام في المغفرة يشمل أهل الكبائر، فجاز تخصيص عموم الوعيد بها، ثم ذكر أن مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة مبني على إثبات العموم؛ لإجرائه العموم في نصوص المغفرة وإبقاء عموم الوعيد على احتمال التخصيص، مما أداه إلى القول بالتوقف في عموم وعيد أهل الكبائر، فرد بذلك على من يدعي أن مذهب أبي حنيفة الوقف في العموم مطلقاً، وأثبت أن مذهبه القول بالعموم وأن ذلك لا يتناقض مع القول بالوقف في أهل الكبائر، بل مبني على القول بالعموم، ثم استدل الجصاص على صحة ما نسبه إلى أبي حنيفة بما أورده عيسى بن أبان في كتابه.

وإذا أمعنا النظر في كلامه السابق كله يتبين لنا أنه لا يذكر رأياً له في هذه المسألة الكلامية، بل يخبرها كفرع من الفروع المروية عن الإمام على القول بالعموم في الأخبار والأوامر، ثم إذا أمعنا النظر على وجه الخصوص في قوله: "وأبو حنيفة وإن كان هذا مذهبه في الوعيد، فإنه لم يذهب إليه من جهة قوله بالوقف في عموم الأخبار، وإنما ذهب إليه؛ لأن عنده أن الدلالة قد قامت... " يظهر لنا أنه يبين قول أبي حنيفة ومذهبه فقط.

الثاني: تعمد الجصاص عدم التصريح بمذهبه في هذه المسألة حتى لا يقع في صريح مخالفة إمام المذهب والرد عليه، فقد ذكرت أن الجصاص يسكت عن رأيه أحياناً

إذا كان مخالفاً لرأي شيخه الكرخي توكيراً لشيخه، فلا يظهر رأيه عليه التزاماً بالأدب وحسن العرض والإجلال للشيخ حتى بعد وفاته، فكيف إذا كان الخلاف مع إمامه أبي حنيفة، فهو من باب أولى، فهذه صفة أدب يتصف بها الجصاص عموماً، إضافة إلى ذلك، فإن البحث في هذه المسألة جاء عرضاً، فلم يحسن عرض الخلاف فيها مع إمامه وفي غير موضعها.

وخلاصة الأمر أن الجصاص معتزلي صرف، لكنه لم يكن شغوفاً ببيان مذهبه الكلامي واعتقاده الاعتزالي؛ لأن اهتمامه منصب على علمي الفقه والأصول، فصرف جهده وفكره إليهما دون علم الكلام الذي قل كلامه واهتمامه به رغم تمكنه الواضح منه، ولهذا لم يشر المترجمون إلى اعتقاده، إلا من كان عالماً بدقيق مذهبه وثنايا كلامه.

وبهذا انتهى من بيان اعتزال الجصاص، لكن لا بد من الإشارة إلى أن الجصاص قد خالف شيخه الكرخي في مدى الارتباط بالمعتزلة، فقد ذكرت أن الكرخي كان إماماً للمعتزلة كما كان إماماً للحنفية، ولهذا فقد كانت لأرائه الأصولية اعتبار وقبول عند المعتزلة خصوصاً القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري، أما الجصاص فكان على خلاف شيخه في ذلك حيث لم يكن قوله معتمداً لدى المعتزلة، ولم يذكره أحد منهم في مصنفاتهم الأصولية.

والسبب في ذلك يعود إلى أن معتزلة الحنفية في العراق في القرنين الثالث والرابع كانوا على ثلاثة أقسام من حيث مدى ارتباطهم وشغفهم بالاعتزال:

قسم: صرف جهده وفكره إلى الاعتزال وعلم الكلام، فجعله الغاية والمنطلق في وضع الأصول، وترك الفروع الفقهية وتخريج الأصول عليها، ومن هؤلاء أبو عبد الله البصري تلميذ الكرخي، وقد كان قوله في الأصول عمدة عند أصوليي المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري.

وقسم: صرف جهده وفكره إلى موافقة الفروع الفقهية والتخريج عليها في بناء الأصول وتقرير المسائل للمذهب الحنفي، فلم يكن علم الكلام غايته ومنطلقه الأساس

في بناء المسائل الأصولية رغم معرفته بعلم الكلام وتأثره به عند وضع الأصول، ومن هؤلاء أبو بكر الرازي الجصاص، ولهذا كان قوله مهماً عند أصوليي المعتزلة، فلم يذكروه ولم يوردوا آراءه، لكنه متأثر بأصوله الكلامية الاعتزالية عند وضع أصول المذهب.

وقسم: جمع بين القصدين، فأوفى الغاية في العلمين، ولا يقدر على مثل هذا إلا الكرخي صاحب المكانة العالية في العلوم، فكان قوله معتمداً عند الطرفين الحنفية والمعتزلة.

لكنني لاحظت أن القاضي عبد الجبار وأبا الحسين البصري يقدمان أبا عبد الله البصري على شيخه الكرخي، وأظن أن السبب يعود إلى هذا التقسيم.

أثر اعتزال الكرخي والجصاص في أصول المذهب الحنفي

ذكرت أن تلاميذ الأصحاب وشيوخ المذهب في القرن الثالث قد مال كثير منهم إلى الاعتزال أو إلى بعض مسائله، أما مدى تأثير اعتزالهم في أصول المذهب، فقد رجحت أنه كان ضعيفاً وإن كنت لا أجزم بذلك.

أما في القرن الرابع الهجري وتحديدًا عند الكرخي والجصاص اللذين انتهت إليهما رئاسة المذهب كل في عهده، فقد كان لاعتزالهما تأثير كبير وواضح في وضع أصول المذهب، وأجزم بذلك قاطعاً غير شك، وذلك لابتناء كثير من مسائل الأصول على اعتزالهم، وأورد هنا مذهبهم الاعتزالي في بعض المسائل الكلامية، وما بني عليها من مسائل في الأصول:

أولاً: مسألة التحسين والتقيح العقلين ووجوب تعليل أفعال الله تعالى

ذهب المعتزلة إلى وصف أفعال المكلفين بالحسن والقبح عقلاً، أي أنها صفات ذاتية في الأفعال، فيمكن للعقل بمجرد إدراك الحسن والقبح في أفعال المكلفين، وأن الشرع يأتي موافقاً لما أدركه العقل وقرره.

يقول القاضي عبد الجبار: "الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية ... فلا فرق بين أن يذكر بلفظ الحسن وبين أن يذكر بلفظ الوجوب ... إلا أن هذه الطريقة مما لا يطرد في جميع الواجبات الشرعية، فإن الزكاة قبل دخول الحول تحسن وإن لم تجب، وإن تعذر عنه، فالأولى أن يعتمد وجهاً آخر وهو أن الوجوب يتفرع على الحسن، فلا يكون الواجب واجباً حتى يكون حسناً، وإن جاز من العقل أن يكون حسناً وإن لم يجب إذا ثبت هذا"^(١)، فيلاحظ من كلامه أن الحسن أساس القول بالوجوب بل إن الوجوب فرع للحسن عنده.

وقد ذهب الكرخي والجصاص في هذه المسألة الكلامية إلى مذهب المعتزلة، يقول الجصاص في ذلك: "إن العبادات قد ترد من الله تعالى على أنحاء ثلاث:

- واجب في العقل: فيرد الشرع^(٢) بإيجابه، تأكيداً لما كان في العقل من حاله، وذلك نحو التوحيد وصدق الرسول ﷺ وشكر المنعم والإنصاف وما جرى مجراه.
- والثاني محظور في العقل: فيرد الشرع بحظره، تأكيداً لما كان في العقل من حكمه قبل وروده، نحو الكفر والظلم والكذب وسائر المقبحات في العقول، وهذان البابان لا يجوز ورود الشرع فيهما بخلاف ما في العقل، ولا يجوز فيهما النسخ والتبديل.
- وقسم ثالث: وهو واسطة بينهما ليس في العقل حظره ولا إيجابه، إلا على حسب

^١ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ٧٦.

^٢ - ورد في النسخة المعتمدة للبحث لفظ (العقل) بدل (الشرع) وهو خطأ في النسخة المخطوطة التي اعتمدها د. النشمي، والصحيح ما أثبتته، لأنه موافق لسياق الكلام، وقد ورد اللفظ الصحيح الذي أثبتته في أحد النسخ المخطوطة كما أثبت ذلك محقق آخر لأصول الجصاص (سميح أسعد) ص ٧٥٢.

ما تقتضيه حاله من حسن أو قبح، وفي العقل تجويز كونه من حيز الواجب أو المحظور أو المباح، فإذا حظره السمع علمنا قبحه، وإن أوجبه أو أباحه علمنا حسنه"^(١).

ويقول الجصاص في موضع آخر: "أحكام أفعال المكلفين الواقعة عن قصد على ثلاثة أنحاء في العقل: مباح وواجب ومحظور، فالمباح: ما لا يستحق المكلف بفعله ثواباً ولا بتركه عقاباً، والواجب: ما يستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب، والمحظور: ما يستحق بفعله العقاب وبتركه الثواب ... ونقول إن حكم الأشياء في العقل قبل مجيء السمع ثلاثة أنحاء منها:

- واجب لا يجوز فيه التغيير والتبديل نحو الإيمان بالله وشكر المنعم ووجوب الإنصاف
- ومنها قبيح لنفسه محظور لا يتبدل ولا يتغير عن حاله نحو الكفر والظلم، فلا يختلف حكمه على المكلفين
- ومنها ما هو ذو جواز في العقل، يجوز إباحتها تارة وحظره أخرى وإيجابه أخرى على حسب ما يتعلق بفعله من منافع المكلفين ومضارهم، فما لم يكن من القسمين الأولين، فهو قبل مجيء السمع على الإباحة ما لم يكن فيه ضرر أكثر مما يجتلب بفعله من النفع ويجوز مجيء السمع تارة بحظره وتارة بإباحتها وأخرى بإيجابه على حسب المصالح"^(٢).

وقد نسب أبو الحسين البصري هذا التقسيم إلى أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم

وإلى أبي الحسن الكرخي^(٣)، فكان الجصاص تابعاً لهم فيه وعلى مذهبهم.

^١ - الجصاص، الفصول ٤ / ٦٩

^٢ - الجصاص، الفصول ٣ / ٢٤٧.

^٣ - انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ٢ / ٣١٥.

أما المسألة الكلامية الثانية، فقد ذهب المعتزلة إلى وجوب تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه، وبنوا قولهم في هذه المسألة على أصلهم: وجوب الأصلح على الله تعالى، ثم ربطوها بمسألة التحسين والتقيح العقليين، وبيان ذلك:

ذهب المعتزلة إلى القول بالتحسين والتقيح العقليين، أي أن الأفعال توصف بالحسن والقبح ذاتياً، كما ذهبوا إلى وجوب الأصلح على الله تعالى، أي أن أفعال الله تعالى تتعلق بالحسن، ولا يجوز أن تتعلق أفعال الله تعالى التي تدل على الاختيار بالقبيح، وعليه فتنزيه الله تعالى يكون بنفي إضافة شيء من القبائح إلى أفعاله وأحكامه وصفاته التي تدل على اختياره لها، فالله تعالى لا يفعل القبيح ولا يأمر به ولا يخلقه ولا يريد، ولكنه يعلمه؛ لأن العلم لا يوجد المعلوم ولا يختاره بعلمه إياه، وكذا يبصره ويسمعه وغير ذلك^(١).

وعليه فإن الحسن موجب والقبح مانع لفعله تعالى، فكان الحسن والقبح علة أفعال الله تعالى، فوجب تعليل أفعال الله تعالى منعاً للفسف والعبث من لدن حكيم عليم، لا تجاوز أفعاله الحكمة.

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: "ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة"^(٢) فنلاحظ أن المعتزلة يوجبون على الله تعالى فعل الحسن ولا يجيزون فعل القبيح منه، ويجعلون الحسن بما يترتب عليه من مصالح علة لأفعاله تعالى.

وقد بين الجصاص مذهبه في هذه المسألة بشكل واضح وجلي، وذلك عند تفريقه بين علل المصالح وعلل الأحكام، حيث نص على وجوب أن تكون أفعال الله تعالى

١- انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ٣٠١ وما بعدها.

٢- عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ٣٠١.

وأحكامه متعلقة بأغراض محمودة، وأن ذلك جار في علل المصالح لا علل الأحكام^(١).
وهذا مذهب المعتزلة عينه^(٢).

كما أشار الجصاص إلى أن أفعال الله تعالى لا تتعلق بالقيح وذلك في قوله:
"ومحال أن ينهانا عن فعله"^(٣). فيلزم من ذلك أن أفعال الله لا تتعلق إلا بالحسن وجوباً.
وفي ذلك دلالة واضحة على أخذه بأصل من الأصول الكلامية التي لا يقول بها إلا
المعتزلة.

وبعد بيان هاتين المسألتين الكلاميتين أشعر في بيان ما ترتب عليهما من المسائل
الأصولية، وقد كان لاعتزال الكرخي والجصاص أثر في اختياراتهما في هذه المسائل
الأصولية ووضعها للمذهب الحنفي، أما هذه المسائل فأورد أهمها، وهي على النحو
الآتي:

المسألة الأولى: أن الحسن من مدلولات الأمر لا من موجباته

ذهب الكرخي والجصاص إلى أن الحسن من مدلولات الأمر لا من موجباته، أي أن
أمر الشارع بفعل ما يدل على حسن ثابت في الفعل قبل ورود الخطاب؛ لأن الحسن
عندهم صفة ذاتية في بعض الأفعال ويقابلها القبح في بعضها الآخر.

ومذهب الجصاص في هذا واضح فيما أوردته من كلامه آنفاً وتحديداً عند قوله: "إن
العبادات قد ترد من الله تعالى على أنحاء ثلاث: واجب في العقل، فيرد الشرع بإيجابه، تأكيداً

^١ - انظر: الجصاص، الفصول ٤ / ١٤٠.

^٢ - انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ٣٠١ وما بعدها.

^٣ - الجصاص، الفصول ١ / ٢٥٧.

لما كان في العقل من حاله، ... والثاني: محذور في العقل، فيرد الشرع بحظره، تأكيداً لما كان في العقل من حكمه قبل وروده ..."^(١).

المسألة الثانية: وجود حكم للأفعال قبل ورود الشرع

ذهب كل من الكرخي والجصاص إلى ثبوت الأحكام والتكليف بها قبل مجيء الشرع؛ لأن الأحكام معللة بالحسن والقبح وجوباً، وهو -أي الحسن والقبح- ثابت في الأفعال قبل ورود الشرع، فكان واجباً على الله تعالى أن تأتي أحكامه موافقة لهذا التعليل؛ لأنه حكيم لا تخرج أفعاله وأحكامه عن الحكمة، فإن أمكن إدراك الحسن أو القبح قبل الشرع، فالحكم يثبت به؛ لأن العقل مثبت للأحكام كما هو الحال في الشرع، فكلاهما يؤدي الغرض نفسه، وهو إيجاب الأفعال الحسنة وتحريم الأفعال القبيحة.

وهذا ما نص عليه الجصاص صراحة بقوله: "ونقول: إن حكم الأشياء في العقل قبل مجيء السمع ثلاثة أنحاء منها: واجب لا يجوز فيه التغيير والتبديل نحو الإيمان بالله وشكر المنعم ووجوب الإنصاف. ومنها قبيح لنفسه محذور لا يتبدل ولا يتغير عن حاله نحو الكفر والظلم، فلا يختلف حكمه على المكلفين. ومنها ما هو ذو جواز في العقل، يجوز إباحتها تارة وحظره أخرى وإيجابه أخرى على حسب ما يتعلق بفعله من منافع المكلفين ومضارهم، فما لم يكن من القسمين الأولين، فهو قبل مجيء السمع على الإباحة ما لم يكن فيه ضرر أكثر مما يجتلب بفعله من النفع، ويجوز مجيء السمع تارة بحظره وتارة بإباحتها وأخرى بإيجابه على حسب المصالح"^(٢).

^١ - الجصاص، الفصول ٤ / ٦٩.

^٢ - الجصاص، الفصول ٣ / ٢٤٧.

وهذا هو مذهب أبي الحسن الكرخي نفسه، وهو مذهب يعود في أصله إلى متقدمي أصوليي المعتزلة أبي علي وأبي هاشم الجبائين^(١).

المسألة الثالثة: الأصل في الأشياء الإباحة وهي ثابتة بالعقل

ذهب حنفية العراق إلى أن الأصل في الأشياء الإباحة، وهي حكم عقلي لا شرعي، فما سكت عنه الشرع، فهو باق على حكم الإباحة العقلية الثابتة قبل الشرع. وهذا ما نص عليه الجصاص بقوله: "ليس على النبي عليه السلام بيان كل شيء مباح، ولا توقيف الناس عليه بنص يذكره، بل جائز له ترك الناس فيه على ما كان عليه حال الشيء من الإباحة قبل ورود الشرع"^(٢). وهذا مذهب المعتزلة نفسه^(٣).

المسألة الرابعة: يجب على كل من النافي والمثبت إقامة الدليل على نفيه أو إثباته

ذهب الكرخي والجصاص إلى أن كلاً من النافي والمثبت عليه إقامة الدليل على نفيه أو إثباته، سواء في السمعيات أو العقليات. وهذا ما نص عليه الجصاص من مذهبه، ونسبه إلى شيخه الكرخي^(٤).

وسبب قولهما هذا أن ما من فعل إلا وله حكم إما شرعي وإما عقلي، وعليه فلا يصح عندهما قول القائل: إن النافي ليس عليه دليل وإن وافقهم في حكم الإباحة مثلاً؛ لأن القائل بهذا يذهب إلى الإباحة لانتفاء دليل الحظر، فلا يستدل بدليل غير انتفاء الحظر، بينما يذهب الكرخي والجصاص إلى الإباحة لبقائه على أصل الإباحة العقلية الثابتة قبل الشرع، فهي الدليل على الحكم، ثم لم يرد في الشرع خلافه، فبقي على

^١ - انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ٢/ ٣١٥. عبد الجبار، المغني ١٧/ ١٤٥. لم يذكر الجصاص مذهب

شيخه في ذلك بل ذكره القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري.

^٢ - الجصاص، الفصول ٣/ ١٢٢.

^٣ - انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ٢/ ٣٢٢، ٣٢٧.

^٤ - انظر: الجصاص، الفصول ٣/ ٣٨٥.

حكمه وأصله، ولذا لم يجز لأحد ادعاء حكم بإثبات أو نفي بغير دليل أو التمسك بأصل.

فهذا واضح الدلالة على أن مذهبهما في هذه المسألة قائم في أحد جوانبه على مذهبهم في إثبات الأحكام العقلية قبل ورود الشرع، وهذا مذهب المعتزلة أيضاً^(١).

المسألة الخامسة: عدم جواز نسخ الأحكام العقلية القطعية أو مجيء الشرع بخلافها

ذكرت أن الكرخي والجصاص قسما الأحكام العقلية قبل ورود الشرع إلى ثلاثة أنواع:

- ما ثبت حسنه قطعاً، فهو واجب عقلاً.

- ما ثبت قبحه قطعاً، فهو حرام عقلاً.

- ما كان محتملاً للحسن والقبح، فهو مباح عقلاً.

فأما الأوليان، فذهبا إلى أنه لا يجوز أن تأتي أحكام الشرع على خلافه، فما كان حسناً، فيأتي الشرع بإيجابه قطعاً، وما كان قبيحاً، فيأتي الشرع بتحريمه قطعاً، كما لا يجوز أن يتغير حكمه فيها بعد مجيء الشرع، أي لا يجوز فيه النسخ.

وأما الحكم الثالث وهو حكم الإباحة العقلية، فقد يأتي الشرع ويسكت عنه أو يقره، فيعد هذا استمراراً لحكم الإباحة العقلية، وقد يأتي الشرع بخلافه، فيتغير حكمه من الإباحة العقلية إلى الوجوب أو الحرمة ونحوه، ولكن لا يعد هذا التغيير والتبديل نسخاً بل تركاً لحكم الإباحة العقلية؛ لأن حكم الإباحة لم يتعين في الفعل على وجه القطع، بل قام فيه بغلبة الظن، فيجوز أن يأتي الشرع بخلافه لما علم الله تعالى من مصلحة كانت غائبة عن العقل، ثم يجوز بعد ذلك تغييره إن تغير وجه المصلحة فيه، فيكون حينئذ نسخاً، وهذا لا يكون إلا في الأحكام التي وردت من الشرع مما لا يقطع فيه بحسن أو قبح، وإلا فإن هذا لا يجوز فيه النسخ أو التغيير ابتداءً.

^١ - انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ٢/ ٣٢٣.

وهذا ما نص عليه الجصاص حيث يقول في باب ما يجوز نسخه وما لا يجوز: "الأصل في هذا الباب أن أفعال المكلفين إذا وقعت عن قصد فاعلها، فهي على ثلاثة أنحاء في العقل: منها واجب لا يجوز عليه التغيير والتبديل ... ومنها ممتنع محظور انقلابه عن حال ... فهذان البابان يجريان في حكم العقل على شاكلة واحدة لا يجوز عليهما التغيير والتبديل، ولا يصح مجيء العبادة فيهما بخلاف ما في العقول من حكمها، ومن أجل ذلك لم يصح نسخهما، وذلك لأن العقل حجة لله تعالى، فما حسنه من شيء فهو حسن، وما قبحه فهو قبيح، والسمع حجة لله تعالى أيضاً، وغير جائز أن تتضاد حجج الله تعالى، ولا يجوز أن تتنافيا، فثبت أن السمع لا يرد برفع ما في العقل وجوبه ولا إيجاب ما في العقل حضره، فلذلك قلنا: إن هذين الوجهين لا يجوز ورود النسخ فيهما.

وأما الوجه الثالث، فهو ما يجوز العقل إيجابه تارة وحظره أخرى وإباحته ... فهذا الضرب مما يجوز ورود النسخ فيه على الوجه الذي كان يجوز العقل مجيء الشرع به، وإنما صار النسخ يتطرق على هذا الوجه؛ لأن حكمه مردود إلى ما في علم الله تعالى من المصلحة، فإذا علم المصلحة في إيجابه أو جبهه، وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حضره ... فلذلك ليس يمتنع أن يتبعنا الله تعالى بفعل هذه الأشياء على وجه الإيجاب، ثم ينسخه بحظرها أو إباحتها"^(١)، وهذا مذهب المعتزلة عينه^(٢).

المسألة السادسة: منع التكليف بالمستحيل

ذهب الجصاص إلى منع التكليف بالمحال عقلاً وشرعاً، وأورد رأيه في هذه المسألة عند تفريقه بين التكليف بفعل ممكن في ذاته وإن لم يقدر العبد على فعله لعله أو عارض أو كان في علم الله تعالى أنه لا يمكن من فعله من جهة، وبين الأمر بفعل مستحيل في ذاته من جهة أخرى، فالأول يجوز التكليف به والثاني لا يجوز. يقول الجصاص عن الأول: "كان هذا معنى سائغاً وتكليفاً جائزاً يستفيد به المأمور توطين النفس على فعله إن وجد الشرط، وعلى

^١ - الجصاص، الفصول ٢ / ٢٠٣.

^٢ - انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ١ / ٣٧٠.

تركه إن لم يوجد، فيستحق الثواب عليه، وليس هذا بمنزلة أمرنا بصعود السماء وقلع الجبال على شرط التمكين؛ لأن هذا وقع الإيأس من وجوده، فلا يكون الأمر به إلا عبثاً لا فائدة فيه، والأول الذي قد يجوز عندنا وجود التمكين منه ويجوز غيره غير ممتنع مثله في عادات الحكماء على الشرط الذي وصفنا^(١). وهذا هو مذهب المعتزلة إذ التكليف بالمستحيل ينافي الحسن فكان ممنوعاً^(٢).

المسألة السابعة: تكليف الكفار بفروع الشريعة

ذهب الكرخي والجصاص إلى تكليف الكفار بفروع الشريعة، وقد ذكر الجصاص مذهبه في تكليف الكفار بالشرائع ونسبه إلى شيخه الكرخي فقال: "والكفار مكلفون بشرائع الإسلام وأحكامه، كما هم مكلفون بالإسلام، وكذلك كان شيخنا أبو الحسن رحمه الله يقول"^(٣).

وهذا هو حقيقة مذهب المعتزلة، فقد ذكر مذهبهم أبو الحسين البصري ونسبه إلى أبي علي وأبي هاشم الجبائيين من متقدمي أصوليي المعتزلة^(٤)، ومذهبهم هذا قائم على التحسين والتقيح العقليين، وما ترتب عليه من إثباتهم الأحكام قبل ورود الشرع، وبيان ذلك: أن الأحكام إن كانت ثابتة قبل ورود الشرع لمن لم تصلهم شريعة من الله تعالى، فالأولى أن تكون كذلك في حقهم بعد ورود الشرع، فتتعلق أفعالهم بالخطاب سواء أدخلوا في الإسلام أم لم يدخلوا، ذلك أن علة التكليف واحدة في الحالتين: قبل ورود الشرع وبعده، فأحكام الأفعال وجب إثباتها لتحقق الحسن والقبح فيها، وسواء أثبت هذا من جهة العقل أم من جهة الشرع.

١- الجصاص، الفصول ٢/ ١٥٥.

٢- انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ١/ ١٦٤.

٣- الجصاص، الفصول ٢/ ١٥٨.

٤- انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ١/ ٢٧٣.

المسألة الثامنة: منع جواز النسخ قبل التمكن من الفعل مطلقاً

ذهب الجصاص إلى منع النسخ قبل التمكن من الفعل، وتحقق المسألة عنده في صورتين، الأولى: أن يرد الناسخ بعد تمكن المكلف من إدراك الحكم المنسوخ وقبل دخول وقته، كما إذا قيل: صوموا غداً، ثم قيل قبل الفجر: لا تصوموا.

أما الصورة الثانية فإن يرد الناسخ بعد دخول وقت الحكم المنسوخ وقبل انقضاء زمان يسع المكلف أدائه فيه، كما إذا قيل: صوموا غداً ثم شرع في الصوم وقبل الانقضاء والإتمام قيل: لا تصوموا. ففي هاتين الصورتين لا يجوز النسخ عند الجصاص^(١). وهذا هو مذهب أبو الحسين البصري^(٢).

ونقل بعض متأخري الحنفية مذهباً للكرخي مفاده: أن النسخ لا يجوز إلا بعد دخول وقت الفعل المكلف به وشروع المكلف بالفعل^(٣)، والفارق بين مذهبه ومذهب الجصاص أن الأخير لا يجيز النسخ إلا بعد دخول وقت الفعل المكلف به وتمكن المكلف من الفعل ومرور زمان يسع أداء الفعل كاملاً، سواء شرع المكلف بالفعل أو لم يشرع، أما الكرخي فلا يجيز النسخ إلا إذا شرع المكلف بالفعل وإن لم يكمله.

وقد استفاد الجصاص في الاستدلال على منع جواز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو ما يسميه (قبل مجيء وقته) وأحياناً (قبل التمكن من فعله)، وأقام مذهبه على استدلالين أساسيين:

الاستدلال الأول: عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في محل وحالة ووقت واحد، لأنهما (الأمر والنهي) يقومان على الحسن والقبح، واجتماعهما على هذه الصورة تناقض ظاهر فوجب امتناعها، وقد بين الجصاص هذا الاستدلال بقوله: "قد علمنا أن الله عز

^١ - انظر: الجصاص، الفصول ٢/ ٢٣٣.

^٢ - انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ١/ ٣٧٦.

^٣ - انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ٣/ ٤٩. أمير باد شاه، تيسير التحرير ٣/ ١٨٧.

وجل لا يأمر إلا بحسن ولا ينهى إلا عن قبيح، فكل ما أمر الله به، فقد دل بأمره على حسنه وعلى قبح تركه، وكل ما نهى عنه، فقد دل على قبحه بنهيه، فجرى ذلك مجرى الإخبار فيه، فيكون المأمور به حسناً ويكون تركه قبيحاً، وإذا صح هذا لم يجز أن ينهى عما ورد الأمر به مما هذا وصفه؛ لأنه لو نهى عنه لكان نهيه دلالة منه على قبحه وعلى حسن تركه، وكان ذلك بمنزلة الإخبار منه بكونه قبيحاً إذا وقع من فاعله، وغير جائز أن يدل على فعل شيء في وقت بعينه أنه حسن ثم يدل عليه أيضاً أنه قبيح الوجه الذي دل عليه حسنه؛ لأن هذا يقتضي تناقض دلالاته وتنافيها، تعالى الله عن ذلك" (١).

الاستدلال الثاني: وهذا الاستدلال هو الأبرز عند الجصاص لاستفاضته في إقامة المنع عليه، حيث جعل الأمر مستلزماً للإرادة والنهي مستلزماً للكراهة، فلا تجتمع إرادة الله تعالى وكرهه في محل وحالة ووقت واحد إلا على وجه البداء، والله تعالى منزه عنه، يقول في بيان هذا الاستدلال: "معلوم أن ما أمر الله به فقد أراد منا فعله، وما نهانا عنه فقد كره منا فعله؛ لأنه لو جاز ألا يكون مريداً لما أمر به، لجاز أن يكون مريداً بضده، ولو جاز ذلك لما كان المأمور مطيعاً بفعل ما أمر به؛ لأنه إنما يكون مطيعاً له بفعل ما أراد منه، وكان لا يكون عاصياً بفعل ما نهاه عنه؛ لأنه قد أراده منه، فكان يجب أن يكون مرتكب النهي مطيعاً لله تعالى؛ لأنه فعل ما أراده منه، وهذا يوجب سقوط معنى الأمر والنهي ويجعل ورودهما عبثاً وسفهاً، فإذا صح هذا ثم ورد الأمر مقتضياً لإرادة الفعل لم يجز أن يكرهه منه بعد ذلك من الوجه الذي أراده منه، وفي النهي عنه بعد الأمر به كراهة لذلك الفعل بعينه من الوجه الذي أراده، وهذا هو البداء الذي هو منفي عن الله تعالى؛ لأنه لا يكرهه بعد إرادته له إلا وقد استحدث علماً لم يكن علمه وقت إرادته، أو أن يكون الأمر عبثاً وسفهاً في الابتداء، والوجهان جميعاً منفيان عن الله عز وجل ... وهذا هو حقيقة النسخ قبل مجيء وقت الفعل الذي أجازته مخالفونا في ذلك" (٢).

١ - الجصاص، الفصول ٢ / ٢٣٣.

٢ - الجصاص، الفصول ٢ / ٢٣٤.

ويلاحظ أن هذين الاستدلاليين يقومان على اعتزال الجصاص وخصوصاً الاستدلال الثاني، فلا يقول بهذا الاستدلال إلا معتزلي صرف، وهو لازم على أصول المعتزلة، إذ إن من أشهر المسائل التي تميز بها مذهب المعتزلة قولهم: إن الأمر يستلزم الإرادة، وإرادة الله تعالى تتعلق بالحسن ولا يجوز أن تتعلق بالقيح عملاً بأصل جامع عندهم وهو وجوب الأصلح على الله تعالى.

فإن من أصولهم أن الله تعالى منزه عن القبيح، فلا يتعلق القبيح بأفعاله تعالى التي توجد القبيح وتختاره، كالخلق والإيجاد والتقدير والإرادة والأمر به، فلا يخلق الله تعالى القبيح ولا يوجد ولا يقدره ولا يريد ولا يأمر به، وإنما يتعلق الحسن بأفعال الله تعالى تلك دون القبيح، وبناء على ذلك فإن الله تعالى يريد من البشر الحسن فيأمر به، ولا يريد منهم القبيح بل يكرهه فينهى عنه، وما يقع من قبائح أفعال البشر إنما يكون بفعلهم وخلقهم وإرادتهم لها، ولا يجوز نسبة إرادتها إلى الله تعالى.

وعليه فإن مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل جمعت المتناقضات عند المعتزلة: إرادة الله تعالى للفعل والأمر به لحسنه، وكراهة الله تعالى للفعل نفسه والنهي عنه لقبحه، فكانت صورة باطلة، وهذا ما نص عليه الجصاص صراحة في أصوله.

ثانياً: مسألة خلق أفعال العباد

ذهب المعتزلة إلى أن أفعال العباد ليس لله فيها صنع ولا تقدير ولا خلق، لا بإيجاد ولا نفي، وإنما ذلك إلى العبد، فهو خالق فعله وموجده من العدم، ولكن الله تعالى عالم أولاً بأفعال خلقه؛ لأن العلم لا يتعلق به اختيار العبد وخلق له لأفعاله، فالعلم بالشيء لا يستلزم إرادته أو إيجاداه.

وقد قام مذهب المعتزلة على ثلاثة أسس، وهي:

أولاً: ذكرت من مذهبهم في مسألة وجوب تعليل أفعال الله تعالى، أن من تنزيه الله تعالى عندهم نفي تعلق القبيح في كل أفعاله تعالى التي توجد القبيح أو تختاره كالخلق

والتقدير والإيجاد والإرادة والأمر به، ومن هنا ذهبوا إلى أنه لا يجوز في حق الله تعالى عندهم تقدير القبيح، فالله تعالى لا يقدره ولا يخلقه ولا يريده من أصله، فهو لا يخلق أفعال المعاصي القبيحة الصادرة من العباد، بل هم خالقوها وموجدوها من العدم، ويستوي في ذلك عندهم أفعال العبد الحسنة والقبيحة؛ لأن العبد الذي يقدر على خلق فعله القبيح قادر على ضده وهو فعل الحسن، فنسبوا خلق الأفعال إلى العباد، فهم المقدرون لها والموجدون لها من العدم، فنفوا بذلك قدر الله تعالى في أفعال العباد ونسبوا إلى العباد أنفسهم.

ثانياً: إن من أعظم أصول المعتزلة العدل، ولذا قالوا بوجود الوعد والوعد أي وجوب إثابة الطائع وعقاب العاصي تحقيقاً لمبدأ العدل عندهم، ومنه أيضاً نسبة القدر إلى العباد في أفعالهم بخلقها؛ ليحسن ثوابهم وعقابهم عليها، ولو كان الله تعالى خالقها ومقدرها لما حسن إثابته المطيع ومعاقبته العاصي، ولاعرض العاصي على العقوبة التي لحقته بسبب معصيته محتجاً بأنه لم يكن له يد في إيجاد المعصية ولم يكن منه سبب في إيجادها وخلقها.

ثالثاً: إن العلم الأزلي للأفعال لا يستلزم منع اختيار العبد لأفعاله، فالله تعالى يعلم ما يقع في المستقبل من الأفعال، لكنه لا يقدرها على العباد، بل يجعل لهم القدرة على الفعل، فيخلقوا بقدرتهم واختيارهم أفعالهم، فعلم الله تعالى لا يستلزم اختياره تعالى لأفعال عباده، وإلا لكان هو المقدر والخالق لأفعال العباد.

وبيين القاضي عبد الجبار مذهبه هذا فيقول: "إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وإنهم هم المحدثون لها، والذي يدل على ذلك أن نفضل بين المحسن والمسيء ... فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته" ثم يرد على من يقول بخلق الله للأفعال: "ويلزمهم أيضاً أن يكون هو (الله تعالى) فاعل القبائح؛ لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح لزم ما ذكرناه، وذلك يوجب ألا تقع لهم ثقة ألبته بكتاب الله تعالى، وأن يجوزوا أن يبعث إليهم رسولاً كاذباً ويدعوهم إلى الكفر ... لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها ... فكذلك يلزمهم أن لا يثبت لرسول الله حجة

على الكفرة؛ لأن للكافر أن يقول: ... كيف تدعوننا إلى الإسلام ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقنا فينا"^(١).

وقد نص الجصاص على مذهبه في هذه المسألة صراحة حيث قال: "إذا ورد لفظ التحريم والتحليل معلقاً في ظاهر الخطاب بما ليس من فعلنا، علمنا بذلك أن المراد به فعلنا في ذلك الشيء"، وعلل ذلك بقوله: "لا يجوز أن يتناولها التحريم إذا كانت هذه الأشياء فعلاً (أي خلقاً) لله ومحال أن ينهانا عن فعله"^(٢).

وقد ترتب على هذه المسألة الاعتزلية استشكال العراقيين النصوص الشرعية التي أضافت الأحكام الشرعية إلى أعيان مخصوصة، ذلك أن التحريم يتعلق بالقبيح وهو من فعل البشر وخلقهم، فإذا أضافه الشارع إلى أعيان هي من خلق الله تعالى، فلا يستقيم ذلك عندهم، ولا يكون مراداً منه الظاهر، بل بعض أفعالنا في هذه العين، وذلك كقول الله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ... ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْيَتَةُ وَالذَّمُّ... ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لهنَّ ﴾ [المتحنة: ١٠].

فهذه الآيات لا يجوز أن يفهم منها تعلق التحريم بالأم والميتة ونساء المؤمنين؛ لأنها من خلق الله تعالى، والتحريم لا يتعلق إلا بالقبيح الذي لا يكون إلا من فعل الإنسان وخلقته، ولهذا ذهب الكرخي وتلميذه أبو عبد الله البصري إلى أن إضافة التحريم في هذه الآيات إلى الأعيان يجعلها من قبيل المجمل؛ لأن الفعل الذي تعلق به التحريم لم تعينه الآيات، فاحتاج النص إلى بيان.

وبناء على ذلك فإن دلالة اللفظ على معناه غير ظاهرة عندهما في هذه الآيات، فيجب التوقف فيها حتى ترد الدلالة على أحد الأفعال. وقد بين أبو الحسين البصري مذهبه فقال: "ذكر الشيخ أبو الحسن رحمه الله وأبو عبد الله رحمه الله أن ذلك مجمل

^١ - عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ٣٣٢.

^٢ - الجصاص، الفصول في الأصول ١/ ٢٥٧.

لا يصح التعلق بظاهره؛ لأن التحريم متعلق بنفس الأمهات وليس ذلك في مقدورنا لو كان معدوماً، فكيف وهو موجود، فلم يجوز أن تحرّم علينا، ووجب أن يكون المراد به فعل من أفعالنا يتعلق بالأمهات، وإذا لم يكن ذلك الفعل مذكوراً في الآية لم يمكن أن يستدل بها على تحريم فعل دون فعل، ولأن الآية لو اقتضت تحريم فعل معين لكان المراد بتعليق التحريم بالأعيان، تحريم ذلك الفعل بعينه، ولا يختلف ذلك الفعل بحسب اختلاف الأعيان وليس الأمر كذلك؛ لأن المراد بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] تحريم الاستمتاع، والمراد بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [المائدة: ٣] تحريم الأكل، فأحد الفعلين مخالف للآخر^(١).

أما الجصاص فقد بنى رأيه في هذه المسألة على أصله الاعتزالي أيضاً، حيث قال في باب خاص للمسألة: "الأصل في ذلك أن التحليل والتحريم إنما يتعلقان بأفعال المأمورين والمنهيين، وما لم يكن فعلاً لهم لا يجوز أن يتعلقا به ... وإذا كان ذلك كذلك، ثم ورد لفظ التحليل والتحريم معلقاً في ظاهر الخطاب بما ليس من فعلنا علمنا بذلك أن المراد به فعلنا في ذلك الشيء نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿هِنَّ جُلُودٌ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهَا﴾، ومعلوم أن غير الأم ومن ذكر معها، وغير الميتة وما عطف عليها، لا يجوز أن يتناولها التحريم إذا كانت هذه الأشياء فعلاً لله تعالى ومحال أن ينهانا عن فعله؛ لأن ذلك عبث وسفه والله تعالى منزّه عن ذلك، ويستحيل أيضاً من جهة أخرى، وهي أن هذه الأشياء أعيان موجودة، فلا يصح النهي عنها ولا الأمر بها .."^(٢).

فيلاحظ في تعليقه قوله: إن الأعيان فعل الله تعالى وأن الله لا ينهى عن فعله، فمعنى ذلك أن النهي لا يرد إلا على القبيح، والقبيح لا يكون فعلاً لله تعالى وإنما يكون من

^١ - أبو الحسين البصري، المعتمد ١ / ٣٠٧. وانظر: عبد الجبار، المغني ١٧ / ١٣٨.

^٢ - الجصاص، الفصول ١ / ٢٥٧.

البشر، فلا يرد النهي إلا على أفعالهم القبيحة التي لم تكن فعلاً لله تعالى، فهذه دلالة صريحة على أخذه بمذهب المعتزلة في أصلهم العقدي: خلق أفعال العباد.

إلا أنه لم يوافق شيخه الكرخي وأبا عبد الله البصري في كون هذه الآيات من قبيل المجمل، بل ذهب إلى أن دلالة ظاهرة، أما في كيفية تعيين الفعل الذي تعلق به التحريم عنده، فبيان مذهبه قد يطول، إلا أنه يمكن تلخيصه، فأقول: إن الجصاص جعل تعيين الفعل الذي تعلق به التحريم عن طريق دلالة الاقتضاء في أحد نوعي المقتضى عنده. وأحيل تفصيل كلامه إلى مواضعه^(١) حتى لا يخرج الأمر عن مبتغاه، إذ الغاية هنا بيان أثر اعتزله في هذه المسألة الأصولية، وقد ظهرت جلية.

ثالثاً: وجوب الوعد والوعيد:

إن من أصول المعتزلة الوعد والوعيد، أي وجوب تحقيق الوعد على الله تعالى للمطيع بإثابته، ووجوب تحقيق الوعيد للعاصي والكافر بعقابه تحقيقاً لمبدأ العدل عندهم، فمن مقتضيات العدل أن يثاب المحسن ويعاقب المسيء، ولا يتساويان في الجزاء، فلا يحسن من الله تعالى ترك الثواب والعقاب.

وإن من أصولهم أن مرتكب الكبيرة يعد في منزلة بين المنزلتين -الإيمان والكفر- لكنه مخلد في نار جهنم تحقيقاً لوعيد الله تعالى لأصحاب الكبائر في نصوص كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، فلا يجوز في مرتكب الكبيرة عفو الله تعالى ولا شفاعة عبد^(٢).

^١ - انظر: الجصاص، الفصول ١ / ٢٥٧-٢٦٠. د. هشام خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي ٣٩٥-٣٩٩.

^٢ - انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ٦٠٩ وما بعدها.

وإن مما استدل به المعتزلة على وجوب تحقيق الوعد والوعيد على الله تعالى استدلالهم بموجب العام وتناول اللفظ العام لأفراذه في نصوص الوعد والوعيد^(١).

وقد ترتب على هذا الأصل العقدي أن جاء تعريف الواجب والحرام عندهم بالأثر المترتب عليه، وهو استحقاق الثواب في الواجب، واستحقاق العقاب في الحرام، فعرف أبو الحسين البصري الواجب بأنه فعل مستحق للمدح والإخلاق به مستحق للذم، والحرام بأنه فعل مستحق للذم^(٢).

وقد أخذ الجصاص بهذه الطريقة في تعريف كل من الواجب والحرام، مستنداً في ذلك إلى أصله العقدي، وهو وجوب الوعد والوعيد، فقال: "والواجب: ما يستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب، والمحذور: ما يستحق بفعله العقاب وبتركه الثواب"^(٣).

وبهذا أختتم هذا المبحث، وقد ظهر جلياً من خلال المسائل الأصولية التي أوردتها عن أئمة المذهب الحنفي في العراق في القرن الرابع الهجري أن أصول المذهب الحنفي قد تأثرت بشكل كبير باعتزال أئمة المذهب في هذه الفترة، إلا أن الأمر قد تغير بعد ذلك، وهذا ما أبينه في المبحث الثاني.

المبحث الثاني: تحول الحنفية إلى العقيدة الماتريدية وأثره في أصول الفقه للمذهب

ساد مذهب المعتزلة وكانت له الكلمة الأولى في العراق في بداية القرن الثالث، حيث حظي بدعم الخلفاء العباسيين، فكان الدعم السياسي معيناً له في الظهور والانتشار، ثم بدأ مذهب المعتزلة في منتصف القرن الثالث بالانتقال من مرحلة الدعم

١ - انظر: القاضي عبد الجبار، المغني ١٧ / ٥٤-٥٨، أبو الحسين البصري، المعتمد ١ / ١٨٩ وما بعده، التفتازاني، سعد الدين مسعود، شرح العقائد النسفية ٧١-٧٧، العروسي، د. محمد، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ٢٠١-٢٠٥.

٢ - انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ١ / ٣٣٥.

٣ - الجصاص، الفصول ٣ / ٢٤٧.

السياسي الذي انقضى زمنه إلى مرحلة التأصيل الفكري والبناء المذهبي العقدي بأسس علمية متينة، فأصبحوا سادة علم الكلام بلا منازع قوي، في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع.

وترافق مع ذلك بناء أئمة مذهب الحنفية في العراق أصول مذهبهم الفقهي وفق اعتزالهم في القرنين الثالث والرابع كما سبق بيانه، إلا أن هذا التأثير كان أكثر وضوحاً في القرن الرابع، فترافق التأسيس والتأصيل العلمي لأصول الفقه عند كل من المعتزلة وأئمة المذهب الحنفي في العراق. وقد أصبحت المدرسة الأصولية الحنفية العراقية ظاهرة المعالم وبارزة في مناهجها الأصولية وأسسها العلمية في هذه الفترة، وكانت الأقوى حضوراً والأشد تأثيراً في وضع أصول المذهب.

إلا أن مذاهب عقديّة جديدة بدأت بالظهور في بداية القرن الرابع عند ظهور الإمامين أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي، فبدأ مذهباهما بمنافسة مذهب المعتزلة في الاعتقاد، فما كاد القرن الرابع ينتهي حتى كان لمذهبيهما الريادة في علم الكلام، ولما كانت بداية القرن الخامس استقر الأمر للعقيدة الأشعرية والماتريدية عند علماء الأمة وانحسر الاعتزال انحساراً كبيراً.

وقد كان الإمام أبو منصور الماتريدي على مذهب الحنفية فروعاً وأصولاً، وصنف كتابين في علم الأصول، هما: مآخذ الشرائع والجدل، وانتشرت آراؤه وأقواله الأصولية في بلاد ما وراء النهر عموماً وسمرقند خصوصاً، إلا أنها لم تلق في زمنه قبولاً واعتماداً عند أئمة المذهب في العراق، فقد كانت أقوالهم وآراؤهم عمدة المذهب وإليه تنتهي رئاسته، وهم مخالفون له في المذهب العقدي.

لكن الأمر اختلف بعد ذلك حيث تحول المذهب الحنفي كله تدريجياً عن عقيدة العراقيين الاعتزالية إلى عقيدة السمرقنديين الماتريدية في نهاية القرن الرابع إلى بداية القرن الخامس، وبهذا انتهى عهد الاعتزال في المذهب الحنفي، وأطبق المذهب على العقيدة الماتريدية، حتى أصبح الوصفان -الحنفي والماتريدي- متلازمين في أصحابها

على مدار القرون اللاحقة، يقول أحمد تيمور باشا: "ويتبع الحنفية في الأصول الإمام أبا منصور الماتريدي الحنفي"^(١).

ونتيجة لهذا التحول العقدي في القرن الخامس حدثت تغييرات كثيرة في أصول المذهب، وبدأت هذه التغييرات عند الإمام أبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي المتوفى ٤٣٠ هـ^(٢).

قدم الدبوسي العراق من بلاد ما وراء النهر، فكان من مشايخ سمرقند وتلقى العلوم الشرعية عندهم، وعند نزوله بغداد أخذ علوم العراقيين ومذهبهم، فاجتمع بذلك عنده مذهب الطرفين ومناهجهما، وكان من كبار علماء أصولي المذهب.

ولما قرر المسائل الأصولية للمذهب في كتابه تقويم الأدلة وضع مناهج أصولية جمع فيها بين المدرستين، لكنه كان أقرب إلى مشايخ العراق، فأخذ من العراقيين تتبعهم الفروع الفقهية لتخريج الأصول عليها، فأكثر من إيرادها والاستشهاد بها حتى غدت سمة بارزة في كتابه، وتبع العراقيين في كثير من المسائل الأصولية.

ورغم موافقة الدبوسي العراقيين في كثير من مناهجهم الأصولية، إلا أنه خالفهم في بعضها، فخالفهم في الأصول الكلامية الاعتزالية التي بنوا عليها كثيراً من مسائل الأصول موافقاً فيها السمرقنديين، لكنه لم يأخذ من السمرقنديين شدة اهتمامهم بعلم الكلام وبناء المسائل عليه وتغليب ذلك على تخريج الأصول على الفروع.

ولم يكن الدبوسي مجرد جامع بين المدرستين ومرجح بينهما، بل تجاوز ذلك بكثير، فقد فتق مسائل في الأصول لم يسبقه إليها أحد وكان مبدعاً فيها، يقول ابن خلدون: "وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم (أي الحنفية)، فكتب في القياس بأوسع من

١ - أحمد تيمور باشا، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ٦٠.

٢ - انظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم ١٣١. اللكنوي، الفوائد البهية ٩٢. القرشي، الجواهر المضوية ٢/ ٤٩٩.

إسماعيل باشا، هدية العارفين ١/ ٦٤٨.

جميعهم وتم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه وكملت صناعة أصول الفقه بكماله وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده"^(١)، حيث كان فيه متفنناً مدققاً محققاً، وليس هذا في أصول المذهب فقط بل في المذاهب الأخرى.

ولم يكن الدبوسي مجرد مُفَصِّل للمباحث والمسائل الأصولية، بل فتق مسائل ومباحث في الأصول لم يسبق إليها كان فيها مبدعاً ومتقناً ومتفنناً، وتلقفها من بعده من الحنفية وغيرهم، فقد تكلم في مسالك في العلة لم يسبق إليها كالشبه والمخيل والملاءمة، ووضع أبواباً في القياس لا نجد لها عند من سبقه، منها باب القول في بيان الاعتراضات الصحيحة على العلل المؤثرة من الفاسدة، وباب الفرق بين العلة والسبب والشرط والعلامة، وغير ذلك من أبواب القياس خصوصاً ومباحث أصول الفقه عموماً^(٢).

ثم جاء الإمامان أبو الحسن فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين البزدوي المتوفى ٤٨٢هـ^(٣)، وأبو بكر شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى ٤٨٣هـ على الأرجح^(٤)، فتمما عمل الإمام الدبوسي في وضع الأصول وتقرير المسائل وإتمام المباحث وتحديد المدلولات والاصطلاحات.

وكان أبرز ما في دورهما أنهما حققا المسائل الأصولية للمذهب كاملة، وقررا مباحث الأصول وأتمّاهما، فكان قولاهما المعتمد متى اتفقا، ولم يخرج المتأخرون عن قول أحدهما إذا اختلفا، وبنيت المتون الأصولية المتأخرة على ما صنفا.

^١ - ابن خلدون، المقدمة ٤٢٠.

^٢ - انظر تفصيل أثر الإمام الدبوسي في أصول الفقه الحنفي: د. هيثم خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي ١٦٥.

^٣ - انظر: المراغي، الفتوح المبين ١/ ٢٦٣. القرشي، الجواهر المضية ٢/ ٥٩٤. ابن قطلوبغا، تاج التراجم ١٤٦. اللكنوي، الفوائد البهية ١٠٥.

^٤ - انظر: القرشي، الجواهر المضية ٣/ ٧٨. اللكنوي، الفوائد البهية ١٢٩. ابن قطلوبغا، تاج التراجم ١٨٢.

وأشار أبو الوفا الأفغاني إلى أهمية قوليهما حيث قال: "صنف فخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي كتابيهما الجليلين، فهذبنا هذا الفن ونقحاه فيهما، فصار معول الفقهاء بعدهما، حتى إذا اتفقا على شيء يقولون اتفق الشيخان على هذا القول"^(١)، وبذلك فإن المسائل الأصولية قد استقرت على يديهما مما يدل على عظم أثرهما ومكانتهما.

وقد اعتمدت المتون الأصولية المتأخرة في ترتيب المباحث على ترتيب البزدوي دون ترتيب الدبوسي والسرخسي، ذلك أن البزدوي فاق الحنفية جميعاً في حسن تنظيم وترتيب وبناء المسائل والمباحث الأصولية، يقول أبو البركات النسفي المتوفى ٧١٠هـ في شرحه لمتن المنار مبيناً سبب وضعه: "ورأيت المحصلين ببخارى وغيرها من بلاد الإسلام مائلين إلى أصول الفقه لفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي تغمدهما الله برحمته، فاختصرتهما بعد التماس الطالبين، ملتزماً جميع الأصول، مومياً إلى الدلائل والفروع، راعياً ترتيب فخر الإسلام، إلا ما دعت الضرورة إليه، ولم أزد شيئاً أجنبياً، إلا ما كان بالزيادة حرياً"^(٢)، وهذا المتن أشهر متون المتأخرين الأصولية وأكثرها اعتماداً.

ومن أهم ما تميز به البزدوي والسرخسي عن الدبوسي وضوح تأثرهما بعلم الكلام عامة وبالعقيدة الماتريدية خاصة في وضعهما لمسائل الأصول واختيارهما لها، فكانا أكثر وضوحاً في مخالفة الأصول الكلامية الاعتزالية للعراقيين التي بنوا عليها كثيراً من مسائل الأصول موافقين فيها السمرقنديين، واستقرت المسائل الأصولية المتعلقة بالخلاف العقدي على ما وضعاه وما قرراه واختاراه للمذهب، وذلك لاكتمال التحول العقدي للمذهب الحنفي من المذهب الاعتزالي إلى المذهب الماتريدي في عهدهما، أي في نهاية القرن الخامس، وقد ذكرت أن بداية هذا التغيير في أصول المذهب كانت

١- السرخسي، أصول السرخسي، مقدمة التحقيق ١ / ٣.

٢- النسفي، كشف الأسرار ١ / ٤.

عند الإمام الدبوسي لكنه لم يكتمل، فأكمله البزدوي والسرخسي واستقرت أقوالهما في المذهب.

أثر تحول أئمة المذهب الحنفي إلى العقيدة الماتريدية في المسائل الأصولية

بعد أن تحول أئمة المذهب الحنفي إلى العقيدة الماتريدية تأثرت آراؤهم في المسائل الأصولية المبنية على المسائل الكلامية بمذهبهم الماتريدي، فتغير قول المذهب في هذه المسائل الأصولية أو التأصيل والتعليل لها، واستبدلت الآراء الأصولية المبنية على العقيدة الماتريدية، بتلك الآراء المبنية على الاعتزال.

وأشعر الآن في بيان تلك التحولات في أهم هذه المسائل الأصولية، وهي على النحو الآتي:

المسألة الأولى: أن الحسن من مدلولات الأمر لا من موجباته

ذهب الماتريدية إلى قبول مبدأ التحسين والتقبيح العقلين، بمعنى وصف الأفعال بالحسن والقبح الذاتي فيها، وإن لم يرتبوا على ذلك ما رتبته المعتزلة كما سيأتي بيانه في المسألة التالية، وبناء على ذلك وافق الدبوسي ومن بعده من أئمة الحنفية وخصوصاً البزدوي مذهب الكرخي والجصاص في أن الحسن من مدلولات الأمر لا من موجباته، فإذا أمر الشارع بفعل ما دلّ ذلك على حسن ثابت في هذا الفعل قبل ورود الخطاب، لأن الحسن عندهم صفة ذاتية، وهي موجودة في الفعل قبل الخطاب وبعده، وكذلك نهى الشارع يدلّ على قبح ثابت في الفعل قبل ورود الخطاب.

وهذا المذهب هو صريح قول الدبوسي والبزدوي، وأرجئ نقل كلامهما في ذلك إلى المسألة التالية لارتباطهما معاً، فلا يقع التكرار في النقل، وقد استقرت أصول

المذهب الحنفي على مذهب الماتريدية وما ذكره البيزدي تحديدًا في أن الحسن من مدلولات الأمر^(١).

المسألة الثانية: حكم الأفعال قبل ورود الشرع

ذكرت أن الكرخي والجصاص ذهبوا إلى وجوب إثبات أحكام الأفعال قبل ورود الشرع، وأنها على ثلاثة أقسام: الوجوب والحرمة والإباحة، وأنها أحكام عقلية تثبت وجوباً للأفعال قبل ورود الشرع وأنا متعبدون بها.

أما الدبوسي فقد أقر الكرخي والجصاص على إثبات التحسين والتقبيح العقلين وأن الحسن من مدلولات الأمر لا من موجباته، فنص على ذلك في أكثر من موضع، ومن ذلك قوله: "ولا يجوز في الحكمة أن يجب علينا إيجاده لله تعالى إلا لحسنه على الحقيقة، فإن القبيح في الحكمة اسم لما ينبغي أن يعدم، والله تعالى هو الحكيم الذي لا سفه له، فلا يأمرنا به"^(٢)، لكنه في المقابل لا يثبت أحكاماً للأفعال إلا بالشرع، فيقول في ذلك: "إن أداء الواجب في الذمة لا يجب بحق الوجوب بل بالطلب من مستحقه، وذلك بالخطاب، والوجوب بأسباب شرعية غير الخطاب عرفنا شرع الله تعالى على هذا بدليله (أي بدلالة العقل والاهتداء إلى سبب الوجوب) مع استقامة الإيجاب بمجرد الأمر"^(٣).

وبناء على ذلك، فإن الدبوسي قد أخذ بمذهب التحسين والتقبيح العقلين، وأنها صفات ذاتية في الأفعال، وأن العقل يدركها قبل ورود الشرع، لكنه يصرح بشكل قاطع أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع، فكان بذلك موافقاً لأصول العقيدة الماتريدية.

^١ - انظر: السفي، الكشف ١ / ٩١. ابن ملك، شرح المنار ١٩٣. ابن نجيم، فتح الغفار ١ / ٥٣. الحصكفي، إفاضة الأنوار ٧٤.

^٢ - الدبوسي، تقويم الأدلة ٤٤.

^٣ - الدبوسي، تقويم الأدلة ٤٤.

ولما جاء البزدوي سار على خطأ الدبوسي في ذلك، فصرح بعدم ثبوت أحكام للأفعال إلا بالشرع، وإن عُرف وجه الحسن والقبح فيها عقلاً، فالأحكام الشرعية تأتي موافقة للتحسين والتقييح، لكنها لا تثبت إلا بالشرع، يقول البزدوي في ذلك: "اعلم أن الأمر والنهي على الأقسام التي ذكرناها إنما يراد بها طلب الأحكام المشروعة وأداؤها، وإنما الخطاب للأداء، ولهذه الأحكام أسباب تضاف إليها شرعية وضعت تيسيراً على العباد، وإنما الوجوب بإيجاب الله تعالى لا أثر للأسباب في ذلك"^(١).

أما السرخسي فكان مذهبه قريباً من ذلك^(٢)، وقد استقر المذهب على ما أسسه الدبوسي وفصله البزدوي، فكان ابتناء هذه المسألة في المذهب الحنفي على العقيدة الماتريديّة^(٣).

المسألة الثالثة: الأصل في الأشياء الإباحة

ذكرت أن مذهب الكرخي والجصاص في قاعدة (الأصل في الأشياء الإباحة) أنها حكم عقلي لا شرعي، فما سكت عنه الشرع، فهو باق على حكم الإباحة العقلية الثابتة قبل الشرع؛ مستنديين في ذلك إلى ثبوت الأحكام العقلية قبل الشرع واستمرارها بعد الشرع.

ولما جاء الدبوسي أقر هذه القاعدة ونص على أن الأصل في الأشياء الإباحة، فيستصحب حكم الإباحة مادام أن الشرع لم يأت بما يؤكد أو ينقضه، لكنه في المقابل

^١ - البخاري، كشف الأسرار ٢ / ٣٣٩.

^٢ - انظر: السرخسي، أصول السرخسي ١ / ١٠٠، ٢ / ٣٣٩.

^٣ - انظر: الأخصيكي، المنتخب ٢ / ٧٥. النسفي، كشف الأسرار ١ / ٩١، ٢ / ٤٥٤. ابن ملك، شرح المنار ١٩٣، ٩٣٠. ابن نجيم، فتح الغفار ١ / ٥٣، ٣ / ٧٦. الحصكفي، إفاضة الأنوار ٧٤، ٣٠٦. الخبازي، المغني ٨٠، ٣٦٤.

ينكر إثبات أي حكم إلا بالشرع، ولو كانت هذه الأحكام تستند إلى أسباب عقلية من تحسين أو تقيح^(١).

وخلاصة قوله أنه يرى أن الأصل في الأشياء الإباحة، لكنها ليست حكماً عقلياً؛ لإنكاره إياه جملة، ويفهم من هذا أن هذه الإباحة حكم شرعي عنده.

ولما جاء البزدوي والسرخسي كانا أكثر وضوحاً في هذه المسألة، فنصا على أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأنها ليست حكماً عقلياً، بل حكم شرعي؛ لأن سكوت الشرع عنها دليل إباحتها، وهي تستند إلى الشرائع السماوية السابقة حتى وصل حكم الإباحة إلى زمن شريعتنا، فكانت بذلك حكماً شرعياً لا عقلياً.

يقول البزدوي في الرد على من قال بالإباحة العقلية: "وهذا بناء على قول من جعل الإباحة أصلاً (ويقصد العراقيين)، ولسنا نقول لهذا في أصل الوضع، لأن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان، وإنما هذا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا"^(٢).

ويقول السرخسي: "إن الموجب للإباحة يُقي ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا (يقصد العراقيين) لكون الإباحة أصلاً... وعلى أقوى الطريقتين باعتبار أن قبل مبعث رسول الله ﷺ كانت الإباحة ظاهرة في هذه الأشياء، فإن الناس لم يتركوا سدى في شيء من الأوقات، ولكن في زمان الفترة الإباحة كانت ظاهرة في الناس، وذلك باق إلى أن ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا"^(٣)، وهذا تصريح واضح منهما برفضهما تأصيل العراقيين القائم على الاعتزال، واعتمادهما التأصيل الجديد الذي أورده الدبوسي القائم على العقيدة الماتريدية.

^١ - انظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ٤٥١، ٤٥٨.

^٢ - البخاري، الكشف ٩٤/٣. وانظر: السرخسي، أصول السرخسي

^٣ - السرخسي، أصول السرخسي ٢٠/٢.

وقد استقر المذهب عند المتأخرين على ما أثبتته البزدوي والسرخي، وسارت المتون المتأخرة عليه^(١).

المسألة الرابعة: يجب على كل من النافي والمثبت إقامة الدليل على نفيه أو إثباته

ذكرت أن مذهب الكرخي والجصاص وجوب إقامة الدليل على كل من النافي والمثبت في نفيه أو إثباته؛ لأن ما من فعل إلا وله حكم: إما شرعي وإما عقلي.

أما الدبوسي ومن بعده البزدوي والسرخي فوافقوا العراقيين على وجوب إقامة الدليل على كل من النافي والمثبت، لكنهم خالفوهم فيما يمكن الاستدلال به، حيث جاز الاستدلال بالأحكام العقلية عند العراقيين، بينما نفى ذلك الأئمة الثلاث، فلم يجوزوا إلا الأحكام المستندة إلى الشرع؛ لأن الشرع لم يترك البشر زمناً بلا تشريع، وعليه فيلزم النافي والمثبت إقامة الدليل لعدم خلو الحادثة من حكم، والحكم لا يثبت إلا بسبب من أسباب الشرع، فوجب إقامة الدليل الشرعي للحكم^(٢).

فيلاحظ هنا أنهم جميعاً متفقون في النتيجة العملية وهي وجوب إقامة الدليل على كل من النافي والمثبت، لكن الخلاف في التأسيس النظري للمسألة المستند إلى علم الكلام.

المسألة الخامسة: نسخ الأحكام العقلية القطعية أو مجيء الشرع بخلافها

ذكرت أن العراقيين لا يجوزون أن تأتي الأحكام الشرعية مخالفة للأحكام العقلية القطعية، وهي ما ثبت حسنه فكان واجبا، وما ثبت قبحه فكان حراماً، بل يجب أن يأتي

^١ - انظر: البخاري، المغني ٢٢٨. النسفي، الكشف ٢/ ٩٩. ابن ملك، شرح المنار ٦٧٩. ابن نجيم، فتح الغفار ٢/ ١١٤. الحصكفي، إفاضة الأنوار ٢١٣.

^٢ - انظر: الدبوسي، التقويم ٣١٩. البخاري، الكشف ٣/ ٤١٦. السرخي، أصول السرخي ٢/ ٢١٥.

الشرع على وفقها، كما لا يجوز أن يتغير الحكم فيها بعد مجيء الشرع، أي لا يجوز فيها النسخ.

أما الدبوسي والبزدوي والسرخسي، فنصوا جميعاً على أن النسخ لا يرد إلا على الأحكام التي تحتمل أن تكون مشروعة أو غير مشروعة، أما الأحكام التي لا تحتمل إلا أن تكون مشروعة أو غير مشروعة في كل أحوالها كوجوب الإيمان وحرمة الكفر، فهذه لا يتصور نسخها ولا تغييرها ولا تبديلها، أي أن الشرع لا يأتي بخلافها ولا ينسخها بعد ثبوتها^(١).

وقد يبدو في الوهلة الأولى اتفاق الأئمة الثلاث مع العراقيين في هذه المسألة وأن لا تغيير يذكر في هذه المسألة، إلا أن الأمر ليس كذلك، بل بينهم خلاف في التأصيل النظري والبناء العقدي، وإن كانوا متفقين في تقييد محل النسخ، فالخلاف يتمثل في علة منع نسخ هذه الأحكام، وإن كانوا متفقين في النتيجة.

أما العراقيون فيمنعون نسخ هذه الأحكام لثبوتها عقلاً قبل ورود الشرع، ووجوب أن تأتي أحكام الشرع على وفقها، مؤسسين ذلك على وجوب تعليل أفعال الله تعالى، وهي بدورها مؤسّسة على قولهم بوجوب الأصلح على الله تعالى، فكانت المسألة متفرعة من أصلهم الكلامي الذي اعتموده وهو وجوب الأصلح على الله تعالى.

أما الأئمة الثلاث، فما كانوا ليؤسسوا المنع على هذا الأصل الكلامي الاعتزالي، بل لأصل مبني على العقيدة الماتريدية وهو إثبات التحسين والتقييح العقلين، وأن أحكام الشرع تأتي موافقة له، من غير إيجاب، بل منة وتفضلاً، وهو تأسيس جديد أحدثه الإمام أبو منصور الماتريدي وسار عليه الحنفية من بعده، مفاده: أن أفعال الله تعالى معللة، لكن لا على سبيل الوجوب الذاتي في موافقة الحكمة كما قالت المعتزلة، وإنما على سبيل

^١ - انظر: الدبوسي، التقويم، ٦١، ٢٢٩، ٢٣٥. البخاري، الكشف ٣/ ١٦٣. السرخسي، أصول السرخسي ٢/ ٥٩.

التفضل والإحسان بالعباد لنفعهم وصلاحهم، وبالتالي فإن الحسن ليس بموجب للأحكام وإن كانت موافقة له، بل الموجب الله تعالى وهو الحاكم لا حاكم سواه.

ويبين الإمام الماتريدي مذهبه هذا بوضوح، فيقول في مسألة أفعال الله تعالى: "من عرف الله حق المعرفة... عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة إذ هو حكيم بذاته... فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة"، فنفي عن الله تعالى خلو أفعاله عن الحكمة، ثم قال: "فأما الله سبحانه إذ ثبت غناه وقدرته بطل أن يعتريه حاجة أو يعتريه همة، وعلى ذلك لما ثبت قدرته وسلطانه وعلمه بطل وصفه بألا يقدر على فعل شيء ابتداء لا عن شيء، إذ ذلك علم الحاجة وآية الضعف"، فنفي عن الله الحاجة إلى العلة والحكمة في أفعاله وأحكامه، ثم قال عن الأمرين: "وقد ثبت تعاليه عن الأمرين (خلو أفعاله عن الحكمة، وكون فعله محتاجاً إلى الحكمة) إذ هما يسقطان الربوبية ويزيلان التدبير"، ثم أثبت لله عز وجل نقيض الأمرين جميعاً فقال: "فلذلك لزم القول بضرورة العقل لجواز كون العالم لا عن شيء، وخروج فعله على الحكمة"^(١)، أي أنه تعالى لا يحتاج إلى علة (حكمة) في أفعاله، وإن كانت لا تخرج عن الحكمة، ولا منافاة بينهما.

وقد اصطلح المتأخرون على تسمية ذلك بتعليل أفعال الله تعالى على سبيل التفضل والإنعام والإحسان لا على سبيل الوجوب^(٢)، وقد أفاض كمال الدين البيضاوي الحنفي في التفريق بين الأمرين في فصل من كتابه إشارات المرام^(٣).

^١ - الماتريدي، التوحيد ٢١٥-٢٢٠.

^٢ - انظر مثلاً: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ٣/ ١٤٢. ملا خسرو، محمد بن قراموز، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ٢٤١.

^٣ - انظر: البيضاوي، كمال الدين أحمد، إشارات المرام من عبارات الإمام، وهذا الكتاب شرح لكتاب (الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة) للمؤلف نفسه، حيث جمع فيه أقوال الإمام أبي حنيفة في الاعتقاد، ثم شرحها في إشارات المرام؛ ليظهر أصل العقيدة الماتريدية، وأن الماتريدي لم يكن مبتكراً لعقيدته بل مفصلاً مذهب أبي حنيفة وأصحابه.

وبذلك يظهر أن التأسيس لهذه المسألة مختلف جذرياً بين الطرفين، وإن اتفق قولهم في النتيجة العملية.

المسألة السادسة: التكليف بالمستحيل

ذهب العراقيون إلى منع التكليف بالمحال عقلاً وشرعاً؛ لأن التكليف بالمحال قبيح وهو غير جائز، فوجب على الله تعالى عدم التكليف بالمحال، وهذا من قبيل وجوب الأصلاح على الله تعالى.

أما الدبوسي والبزدوي والسرخسي، فقررُوا منع التكليف بالمحال أيضاً، لكن على التأصيل الجديد الذي سبق بيانه في المسألة السابقة، فكان الاختلاف في علة المنع المبني على التفريق بين الأصل الاعتزالي القائم على وجوب الأصلاح على الله تعالى ووجوب تعليل أفعاله، والأصل القائم على تعليل أفعال الله تعالى على سبيل التفضل والإنعام والإحسان لا على سبيل الوجوب المؤسس على العقيدة الماتريدية.

المسألة السابعة: تكليف الكفار بفروع الشريعة

ذكرت أن العراقيين ذهبوا إلى تكليف الكفار بفروع الشريعة مستندين إلى أصل التحسين والتقبيح العقليين، وما ترتب عليه من إثباتهم الأحكام قبل ورود الشرع، فعلة التكليف بوجوب فعل هو حسنه، وعلة تحريمه هو قبحه، وهذا ثابت قبل ورود الشرع وبعده في حق المؤمنين والكفار من غير تفريق.

ولما جاء الدبوسي نص على منع ثبوت الأحكام إلا بالشرع، فاقضى ذلك أن يبني مذهبه في هذه المسألة على دليل من أدلة الشرع.

وقد نص الدبوسي على منع هذا التكليف لكونه من باب تكليف ما لا يطاق، فالكافر عنده يقوم في ذمته أصل الوجوب، أما وجوب الأداء فممتنع لعدم توجه الخطاب

بالتكليف نحوه؛ لانعدام الجزاء بالثواب في أداء العبادات، فغاية خطاب تكليف الأداء تحقق الثواب، وهذا ممتنع في حق الكافر.

وعليه فإن الكفر مانع من وجوب الأداء، فكان الخطاب في حقه ممتنعاً، وهذا بخلاف خطاب وجوب الإيمان وحرمة الكفر، فإن وجوب أدائه حاصل في حقه، فبأدائه يحصل الثواب وبامتناعه يحصل العقاب^(١).

وقد وافقه البزدوي والسرخسي على هذا القول^(٢)، فاستقر المذهب على ذلك، وسارت المتون المتأخرة عليه^(٣).

المسألة الثامنة: النسخ قبل التمكن من الفعل مطلقاً

ذكرت أن العراقيين منعوا النسخ قبل التمكن من الفعل مستندين في ذلك إلى امتناع اجتماع الأمر والنهي في محل وحالة ووقت واحد؛ لأن ذلك يؤدي إلى اجتماع الحسن والقبح، وهو تناقض ظاهر، كما استندوا إلى أن أمر الله يستلزم إرادته، ولا يصح عندهم أن يكون الله مريداً وغير مريد في محل وحالة ووقت واحد إلا على وجه البداء، وهو ممتنع أيضاً.

ولما جاء الدبوسي وافق العراقيين في منع النسخ قبل التمكن من الفعل، لكنه لم يستدل بالاستدلال الثاني، وهو أن الأمر يستلزم الإرادة؛ لأنه يقوم على أصل من أصول المعتزلة، لكنه أقام مذهبه على الاستدلال الأول وهو قائم على امتناع اجتماع الحسن والقبح، وهو بهذا التأصيل يتوافق مع العقيدة الماتريدية، يقول في بيان مذهبه: "الحكمة والصلاح مما يختلف باختلاف الأزمنة والقرون، فحسن التبديل فيما احتمل التبديل ...

^١ - انظر: الدبوسي، التقويم ٤٣٧.

^٢ - انظر: البخاري، الكشف ٤/ ٢٤٣. السرخسي، أصول السرخسي ١/ ٧٣، ٢/ ٣٣٨.

^٣ - انظر: الأحيثي، المنتخب ٢/ ٨٣. الخبازي، المغني ٣٦٣. النسفي، الكشف ٢/ ٤٦٤. الحصكفي، إفاضة الأنوار ٣٠٩.

وعلى هذا يجب أن يقال: إن الله تعالى إذا أمر بأمر وجعل الأمور به حسناً منا فعله غير معلق بشرط أن لا يرد عليه نسخ بعينه بحال؛ لأنه بعينه متى صار حسناً بالنص لم يجوز أن يكون قبيحاً، وهو شيء واحد إلا بغلط من المخبر وفي النسخ إثبات قبح ... قلنا: إنه لا يجوز النسخ عندنا إلا بعد التمكن من الفعل"^(١).

ولما جاء البزدوي والسرخسي رفضاً لهذا القول، فأجازا النسخ قبل التمكن من الفعل، وعللا الجواز بتحقق أدنى وجه للفائدة من التكليف بالخطاب المنسوخ، وهو عقد القلب أو العزم على الأداء أو توطين النفس، وفي ذلك يقول البزدوي في بيان شرط النسخ: "وهو التمكن من عقد القلب، فأما التمكن من الفعل، فليس بشرط عندنا، وقالت المعتزلة: إنه شرط، وحاصل الأمر أن حكم النص بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعاً، أو لعمل القلب بانفراده، وعمل القلب هو المحكم في هذا عندنا، والآخر من الزوائد"^(٢).

وهذا القول الذي أحدثه البزدوي والسرخسي يتوافق مع عقيدتهما الماتريدية، وهو ضرورة وجود حسن في الفعل؛ ليصح الأمر به، وأقل هذا الحسن عقد قلب المكلف وعزمه على الأداء، ولذا جاز هذا النسخ على أصلهما العقدي.

وقد تحول المذهب بهما إلى القول بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل، فاستقر المذهب على قولهما، وسارت المتأخرة عليه"^(٣).

المسألة التاسعة: إضافة التحليل والتحریم إلى الأعيان

^١ - الدبوسي، التقيوم ٢٣٦.

^٢ - البخاري، الكشف ٣ / ١٦٩، وانظر: السرخسي، أصول السرخسي ٢ / ٦٣.

^٣ - انظر: الأحيسي، المنتخب ١ / ١٨١. الخبازي، المغني ٢٥٣. النسفي، الكشف ٢ / ١٤٤. ابن ملك، شرح المنار ٧١٣. ابن نجيم، فتح الغفار ٢ / ١٣٢. الحصكفي، إفاضة الأنوار ٢٢٧.

ذكرت أن العراقيين استشكلوا إضافة التحريم والتحليل إلى الأعيان؛ لأن التحريم يدل على قبح تلك الأعيان، وهي من خلق الله تعالى، وهذا لا يتصور على أصلهم العقدي الاعتزالي، ومفاده: أن القبح لا يتعلق بأفعال الله تعالى التي توجده وتختاره.

أما الدبوسي فلم يورد هذه المسألة ولم يتطرق إليها مطلقاً، وأما البزدوي والسرخسي، فلم يستشكلوا إضافة القبح إلى العين، لرفضهما الأصل العقدي الذي كان سبباً لهذا الاستشكال، فذهبا إلى أن إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان حقيقة، ولا حاجة لادعاء الإجمال أو المجاز أو الإضمار فيها هروباً من الأصل العقدي الاعتزالي، وأقاما دعواهما على أن العين محل الفعل ولازم له، وأن من أمارات الحقيقة اللزوم، فإذا كان المعنى لازماً للفظ دل على أنه حقيقة فيه، يقول السرخسي في بيان مذهبه: "فهذا الطريق تقوم العين مقام الفعل في إثبات صفة الحرمة والحل له حقيقة"^(١)، فوصف العين بالحرمة يلزم منه وصف الفعل فيها بالحرمة أيضاً، ولا يكون ذلك إلا على الحقيقة.

وقد أخذ أكثر المتأخرين بمذهبيهما حتى استقر المذهب على اعتبار إضافة التحريم والتحليل إلى العين حقيقة^(٢)، إلا أن بعضهم قبل دعوى المجاز فيها باعتبار أن العين محل الفعل، وإضافة التحريم والتحليل إلى العين يقصد منها الفعل، فهي علاقة مجازية باعتبار المحلية، فينتقل المعنى من الحقيقة إلى المجاز للعلاقة المحلية بينهما، ويكون العرف المعتاد الدلالة الصارفة، ولم يجعل هؤلاء قولهم هذا مبنياً على أصل المعتزلة العقدي، بل من باب التأصيل اللغوي فقط؛ لأنهم يجيزون وصف العين بالحرمة، لكن

١- السرخسي، أصول السرخسي ١/ ١٩٥، وانظر: البخاري، الكشف ٢/ ١٠٦.

٢- انظر: السفي، الكشف ١/ ٢٧٦. ابن ملك، شرح المنار ٤٣١. ابن نجيم، فتح الغفار ١/ ١٤١. الحصكفي،

إفاضة الأنوار ١٣١.

حكم التحريم لا يتعلق بهذه العين على الحقيقة؛ لأن العين موجودة ولا يتصور إعدامها فيتعلق الحكم بالفعل^(١).

المسألة العاشرة: تعريف الواجب والحرام

ذكرت أن الجصاص عرف الواجب والحرام بالأثر المترتب عليهما استناداً للأصل العقدي الاعتزالي، وهو وجوب الوعد والوعيد.

ولما جاء الدبوسي ومن بعده البزدوي والسرخسي عرفوا الواجب بما ثبت لزومه، أي ما ألزم الشارع فعله، أما استحقاق الثواب بالفعل واستحقاق الذم بالترك، فيفهم من كلامهم أنه من حكم الواجب أي من أثره الذي يترتب عليه، وفيه أحوال واستثناءات^(٢)، فأثر الواجب استحقاق المدح بالفعل واستحقاق الذم بالترك، وهذا لا يكون واجباً على الله تعالى، وفي هذا دلالة على رفضهم للأصل الاعتزالي.

وبعد سرد هذه المسائل الأصولية، وكيفية تحول قول المذهب الحنفي فيها أو التأسيس والتعليل لها، يظهر جلياً تأثير أصول المذهب الحنفي بالعقيدة الماتريدية وما أحدثته من تغييرات فيها.

الخاتمة

بعد هذا العرض التاريخي التحليلي لتحول الفكر الأصولي الحنفي من الاعتزال إلى الماتريدية، أخلص إلى نتائج هامة، وهي على النحو الآتي:

١. تأسست كثير من مباحث أصول الفقه عند الحنفية على ما وضعه مشايخ المذهب

^١ - ذكر مذهبهم ابن الهمام في التحرير، انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير ١/ ١٦٤. أمير باد شاه، تيسير التحرير ١/ ١٦٦. وقد فصل مذهبهم عبد العلي الأنصاري تفصيلاً دقيقاً في كلام نفيس في شرحه فواتح الرحموت على مسلم الثبوت ٢/ ٣٣.

^٢ - انظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ٧٧-٧٨. البخاري، الكشف ٣٠١/٢. السرخسي، أصول السرخسي ١/ ١١١.

- من العراقيين في القرن الرابع الهجري، وعلى رأسهم أبو الحسن الكرخي وتلميذه أبو بكر الجصاص.
٢. تُعد أقوال الكرخي والجصاص الأصولية من أقدم الآراء المروية في المسائل والمباحث الأصولية التفصيلية، وكان لكثير من آرائهما اعتماد وقبول في المذهب.
٣. مال بعض تلاميذ أصحاب أبي حنيفة وشيوخ المذهب في القرن الثالث إلى مذهب المعتزلة أو إلى بعض مسائلهم.
٤. كان شيوخ المذهب في القرن الرابع وعلى رأسهم الكرخي والجصاص على مذهب المعتزلة في الاعتقاد.
٥. كان لاعتزال هذين الإمامين أثر كبير وواضح في أصول المذهب وما يقرانه من آراء ومسائل في علم الأصول.
٦. تحول مشايخ المذهب الحنفي في العراق في بداية القرن الخامس إلى المذهب الماتريدي في الاعتقاد، حتى أطبق شيوخ المذهب الحنفي كلهم تقريباً في نهاية القرن الخامس على العقيدة الماتريدية.
٧. أحدث هذا التحول العقدي في المذهب تغييراً كبيراً في أصول الفقه الحنفي.
٨. ترك أصوليو المذهب -بدءاً بأبي زيد الدبوسي وانتهاءً بالبزدوي والسرخسي - الكثير من المسائل الأصولية التي بنيت على الاعتزال وأسسوها تأسيساً جديداً يتفق مع مذهبهم الماتريدي.

المصادر والمراجع

١. أمير باد شاه، محمد أمين (٩٧٢هـ)، تيسير التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد (٨٧٩هـ)، التقرير والتحبير، ط ١، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق، مصر، ١٣١٦هـ.
٣. الأنصاري، عبد العلي (١١٨٠هـ)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لمحبه الله البهاري، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣٢٥هـ، بهامش المستصفي للغزالي.
٤. الباقلاني، محمد بن الطيب (٤٠٣هـ)، التمهيد، المكتبة الشرقية بيروت، ١٩٥٧م.
٥. البخاري، عبد العزيز (٧٣٠هـ)، كشف الأسرار، بهامش أصول البزدوي، دار

- الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٤م.
٦. البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، وكالة المعارف، إستانبول، ١٩٥٥م.
٧. البياضي، كمال الدين أحمد، إشارات المرام من عبارات الإمام، ط ١، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٤٩م.
٨. التفتازاني، سعد الدين مسعود (٧٩١هـ)، شرح العقائد النسفية، ط ١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٧م.
٩. التميمي، تقي الدين بن عبد القادر (١٠٠٥هـ)، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تحقيق د. عبد الفتاح الحلو، دار الرفاعي، الرياض، ط ١، ١٩٨٣م.
١٠. تيمور باشا، أحمد، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة وانتشارها عند جمهور المسلمين، دار القادري، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.
١١. الجبوري، د. حسين، الأقوال الأصولية للإمام أبي الحسن الكرخي، مطابع الصفا، مكة المكرمة، ط ١، ١٩٨٩م.
١٢. الجصاص، أحمد بن علي (٣٧٠هـ)، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ١٩٨٥م.
١٣. الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (٣٧٠هـ)، الفصول في الأصول، تحقيق د. عجيل النشمي، ط ٢، منشورات وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٩٤م، ونسخة أخرى بتحقيق سميح أحمد خالد أسعد، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية المدينة المنورة ١٤٠٣هـ.
١٤. الحاكم الجشمي، شرح عيون المسائل، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٧٤م، مطبوع مع كتابين فضل الاعتزال، وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار.
١٥. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (٨٥٢هـ)، لسان الميزان، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦.
١٦. أبو الحسين البصري، محمد بن علي (٤٣٦هـ)، شرح العمدة، تحقيق د. عبد الحميد أبو زيند، ط ١، دار المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤١٠هـ.
١٧. أبو الحسين البصري، محمد بن علي (٤٣٦هـ)، المعتمد، دار الكتب العلمية،

- بيروت.
١٨. الحصكفي، محمد بن علي (١٠٨٨هـ)، إفاضة الأنوار على أصول المنار، تحقيق محمد بركات، ط١، حقوق الطبع للمحقق، ١٩٩٢م.
١٩. حوي، د. أحمد سعيد، المدخل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الأندلس الخضراء، جدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢هـ.
٢٠. الخبازي، عمر بن محمد (٦٩١هـ)، المغني في أصول الفقه، تحقيق د. محمد مظهر، ط١، جامعة أم القرى، ١٤٠٣هـ.
٢١. خزنة، د. هيثم عبد الحميد، تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تاريخية تحليلية تطبيقية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
٢٢. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢٣. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٨٠٨هـ)، المقدمة، دار الشعب، مصر.
٢٤. الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر (٤٣٠هـ)، تقويم الأدلة، تحقيق خليل الميس، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.
٢٥. الدهلوي، عبد الحق بن محمد، النامي شرح الحسامي، شرح المنتخب في أصول المذهب لحسام الدين الأخصيكي، دهلي، الهند، ١٣٢٦هـ.
٢٦. الذهبي، محمد بن أحمد، (٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام، ط١، دار الكتب العربي، بيروت، ١٩٨٩م.
٢٧. الذهبي، محمد بن أحمد (٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م.
٢٨. الذهبي، د. محمد حسين، التفسير والمفسرون، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط٢، ١٩٧٦م.
٢٩. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد (٤٩١هـ)، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.
٣٠. سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨م.
٣١. أبو سليمان، د. عبد الوهاب، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، دار

- الشروق، جدة، ط ١، ١٩٨٣ م.
٣٢. القاضي عبد الجبار، أبو الحسن (٤١٥هـ)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، ط ٣، مكتبة وهبي، القاهرة، ١٩٩٦ م.
٣٣. القاضي عبد الجبار، أبو الحسن (٤١٥هـ)، المغني، تحقيق د. طه حسين وأمين الخولي، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
٣٤. العروسي، د. محمد، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ط ١، دار حافظ، جدة، ١٩٩٠ م.
٣٥. القرشي، عبد القادر (٦٩٦هـ)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ط ٢، هجر للطباعة والنشر، مصر، ١٩٩٣ م.
٣٦. ابن قطلوبغا، زين الدين قاسم (٨٨١هـ)، تاج التراجم، ط ١، دار المأمون للتراث، بيروت، ١٩٩٢ م.
٣٧. كبي، زهير شفيق، الإجماع : دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع، ط ١، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣ م.
٣٨. الكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن حسين (٣٤٠هـ)، أصول الكرخي، مطبوع مع تأسيس النظر للدبوسي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤ م.
٣٩. الكردي، حافظ الدين بن محمد (٧٢٨هـ)، مناقب أبي حنيفة، مطبوع مع مناقب أبي حنيفة للموفق المكي، دار الكتاب العربي، ١٩٨١ م.
٤٠. الكوثري، محمد زاهد بن حسن (١٣٧١هـ)، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، حقوق الطبع للمؤلف، ١٣٦٨هـ.
٤١. اللكنوي، عبد الحي (١٣٠٤هـ)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، وبهامشه التعليقات السنوية على الفوائد البهية لنفس المؤلف، مكتبة ندوة المعارف، الهند، ١٩٦٨ م.
٤٢. الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (٣٣٣هـ)، التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، المطبعة الكاثوليكية، لبنان، ١٩٨٢ م.
٤٣. المراغي، عبد الله مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، دار الكتب

- العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٧٤ م.
٤٤. ملا خسرو، محمد بن قراموز (٨٨٥هـ)، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، دار الطباعة العامرة، استنبول، ١٣٠٨ هـ.
٤٥. ابن ملك، عبد اللطيف بن عبد العزيز (٨٨٥هـ)، شرح المنار، المطبعة العثمانية، ١٣١٥ هـ.
٤٦. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (٩٧٠هـ)، فتح الغفار بشرح المنار، ط ١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٣٦ م.
٤٧. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (٧١٠هـ)، كشف الأسرار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٦ م.
٤٨. النشمي، د. عجيل، الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص الفقيه الأصولي المفسر، ط ١، دار القرآن الكريم، الكويت، ١٩٨٠ م.

رعاية السلاطين السلاجقة للحنفية والماتريديّة

د. زهير يوسف عليوي حسين*

الملخص

احتلت الماتريديّة حيزا كبيرا ومهما في تاريخ العقائد الدينية وقد كان لها اثر في تطور المذاهب الفقهيّة سواء في المشرق الاسلامي أو في مكان اخر في العالم كما كان لدعاتها دورهم في انتشارها في ارجاء العالم الاسلامي ويعود الفضل في ذلك الى انتشارها في ارجاء العالم الاسلامي ويعود الفضل في ذلك الى مؤسسها ابو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ/٩٤٤م) اذ يعد من اهل السنة الكبار في علم الكلام وعالم معروف في الحنفية فهو تابع ومقلد لابي حنفية النعمان واليه يعود الفضل في انتشار المذهب الحنفي في بلاد المشرق الاسلامي ولد في ماتريد احدى مدن سمرقند التابعه لاقليم ماوراء النهر وعاش فيها وتلمذ علي يد اساتذتها وقد تمكن ابو منصور من تكوين مذهبه بعد ان بلغ العلم فيه مرحلة الكمال واصبح عالم معروف وثقة ثبت ان اهم مايميز المذهب الماتريدي هو اعتماده الطريفة العقلانية للدفاع عن المذهب السني ومن سماته ايضا انه كان يمثل المدرسة الوسطية للدفاع عن اهل السنة والجماعة والماتريدي بصفتها المذهب الاقرب الذي يمثل المذهب الحنفي لذا فقد وجدت ترحيبها لها في بلاط السلاطين السلاجقة الاوائل دعاة المذهب الحنفي، ومعلوم ان السلاجقة من البدو الاثراك وظهروا في المشرق الاسلامي فيما وراء النهر اولا ثم في خراسان ثانيا ثانيا ثم استقروا بدولتهم واصبحوا من الدول التابعة للخلافة العباسية واعتنقوا الاسلام على المذهب الحنفي لقد كان اسلام السلاجقة نقطة تحول في تاريخهم فقد ازيل الحاجز

* قسم التاريخ كلية التربية جامعة القادسية العراق.

بينهم وبين المسلمين فيسر لهم الحياة في بلاد المسلمين والدخول في خدمة خلفاء الاسلام واصبحوا حمادة للدين ورعين لمذهبه ونلاحظ بذلك ارتفاع شانهم باعتناقهم الاسلام فقد رفع الاسلام من شانهم كما ارتفع شان المسلمين بالسلاجقة لانهم التفوا حول راية الاسلام وجاهدوا من اجل نصرته ومن الثابت ان السلاطين السلاجقة الاوائل دعموا العلم والحركة الفكرية ذلك باستعانتهم برجال اكفاء اسسوا لهم مدارس تخدم مذهبهم الرسمي ولعل النظاميات خير مثال على ذلك وفي عهدهم ايضا انتشر بناء المساجد ورفعوا مكانته الفقهاء فقاموا بحماية الفقهاء الحنفية ممن مثل المذهب الحنفي فيذكر عن الوزير الكندي وزير السلطان طغرلبك انه كان يباليغ في اهتمامه بائمة المذهب الحنفي .

هذا البحث محاولة لتسليط الضوء على اهتمام السلاجقة الاوائل ورعايتهم الحنفية والماتريديه ورجالها ومكانة هذه الفرقة في العصر السلجوقي

Summary

Maturidism occupied a large space and importance in the history of religious beliefs, and has had an impact on the development of schools of Islamic jurisprudence, both in the Islamic Eastern region or elsewhere in the world, Its proponents played their role in spreading and expanding throughout the Muslim world, A great credit goes to its founder Abu Mansur Al maturidy As he is one of the Sunna's greatest in theology and is well known in the religious hanafiya sect. for he is a follower and emulator of Abi HanifaAnn'umman and to him goes back the credit of spreading the Hanafi school in the Eastern Islamic country. he was born in Matured one of Samarkand's cities affiliated to the province Tranoxanian where he lived and was educated by his professors. And Abu Mansur was able to create his own doctrine after reaching a stage of perfection in his knowledge, he became a known and trusted(reliable) savant. he proved that what mostly differentiates the Maturidy doctrine is adopting a rational way in defending for the Sunni sect. As the Maturidy is the closest doctrine to the Sunnis which

represents the Hanfai doctrine it was welcomed by the courts of the Seljuk sultans, the top advocates of the Hanafi school.

Its known that the Seljuk from the Bedouin Turks appeared at first in the eastern Islamic country Transoxania then in Khurasan next, and then they settled in their country and became from the affiliated nations of the Abbassi caliphate and they converted to Islam in the Hanafi school. Islam was a turning point in the Seljuk history as it removed the barriers between them and the Muslims. It made life easier for them in the Muslim countries and entered the service of Muslim caliphates. they also became protectors of religion and sponsors of its doctrine.

the Seljuk sultans supported knowledge and intellectual movements by relying on competent men who founded schools that served them with their doctrine. In their era ,the building of mosques spread and the jurists raised its stature and so they protected these Hanafi jurists and whoever represented the Hanafi doctrine with them.

This research is an attempt to shed the light on the early Seljuks interest and care for the Maturidism beliefs and men as well as this sects status and position in the Seljuk era.

البحث:

اولا/انتشار المذهب الحنفي في المشرق الاسلامي

يعد المذهب الحنفي واحد من اكبر المذاهب الدينية التي انتشرت في العالم الاسلامي وقد تظافت عوامل عدة لانتشاره في العالم وان من بين اهم هذه العوامل هو تبني الخلافة العباسية والسلطات الحاكمة لهذا المذهب باعتباره المذهب الرسمي للدولة.

مات ابو حنيفة عام (١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) وكان مذهبه مقتصرًا على بعض الكوفيين ثم شاع بعد وفاته وكان لتلاميذه دور كبير في ترسيخ المذهب الحنفي وانتشاره^١ ولقد استطاعت الخلافة العباسية بعد وفاة ابا حنيفة ان تحتوي وترعى اكبر تلامذته امثال ابو يوسف القاضي صاحب الافتاءات المثيرة، كما كان له دور في انتشاره ذلك من خلال تعيين القضاة في الاقاليم والامصار لذلك كانت له اليد الطولى في نشر مذهب ابي حنيفة واعلاء شأنه^٢، فكان لا يولي قاضيا الا من أصحابه والمنتسبين الى مذهبه يقول ابن حزم: (مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان مذهب ابي حنيفة النعمان فانه لما ولي القضاء ابو يوسف يعقوب صاحب ابي حنيفة كانت القضاة من قبله فكان لا يولي قضاء البلدان من اقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقيا الا أصحابه والمنتسبين اليه والى مذهبه ومذهب مالك بن انس..... والناس سراع الى الدنيا فاقبلوا على ما يرجعون بلوغ أغراضهم به^٣ وهذا يعني ان المذهب الرسمي للدولة العباسية هو مذهب ابو حنيفة النعمان. ولقد تطورت المدرسة الحنفية بعد وفاته وحدث لها تغير كبير في الخصائص حيث ارتبط المذهب بالسلطة السياسية مباشرة من خلال مؤسسة القضاء التي أصبح لا

^١ يذكر من تلاميذه الذين عملوا على نشر المذهب هما القاضي يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الانصاري الذي يكنى ابا يوسف قاضي القضاة ومؤلف كتاب الخراج والثاني محمد بن الحسن الشيباني ت ١٨٩ هـ غيرهم، ينظر، محمد ابو زهره تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي ج ص ١٧٠ ص ١٧١

^٢ - شاکر وادي جابر، الفتن المذهبية في العصور العباسية ١٣٢-٦٥٦هـ/٧٥٠-١٢٥٨م، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية التربية للبنات جامعة البصرة، ٢٠١٤، ص ص ٥٥-٥٦.

^٣ - ابن حزم، ابي محمد علي بن احمد (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٦٣ م)، الأحكام في أصول الأحكام، ضبطه واخرج أحاديثه محمد محمد ثامر، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٧٠٨، ابن خلکان، ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد (ت ٦٨١ هـ / ١٢٨٢ م) وفيات الأعيان بأبناء أبناء الزمان، تحقيق أحسان عباس، بيروت، دار صادر، ج ٦، ص ١٤٤ المقري، ابي العباس احمد بن محمد، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، دار صادر، ط ٢، ٢٠٠٤، ج ٢، ص ١٠ .

يتولاها إلا أصحاب المذهب الحنفي منذ أيام خلافة الرشيد ودور القاضي ابو يوسف
وقدر لهذا المذهب الانتشار والغلبة في العراق وماوراء النهر وكثير من مدن خراسان و
الأندلس والذي ظهر بافريقية ظهور كثير الى قريب من اربعمائة عام وانتقل منها الى
جزيرة الاندلس^١ .

لقد قدر للمذهب الحنفي أانتشار الواسع في المشرق الاسلامي فكانت له غلبه فيه
وخصوصا في ماوراء النهر وخراسان، يقول المقدسي في حديثه عن عموم اقليم
المشرق (وبه يهود كثيرة ونصارى قليلة وهو اكثر الاقليم علماً وفقها... ومذاهبهم
مستقيمة غير ان الخوارج بسجستان ونواحي هرات وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة
وللشيعه والكرامية بها جلبة والغلبة في الاقليم لاصحاب ابي حنيفة إلا في كور الشاش
وطوس ونسا وايورد فانهم شافعية وبهذا الإقليم بين الشيعة والكرامية وبين الشافعية
والحنفية وقد يهرق في هذه العصبيات الدماء ويدخل بينهم السلطان^٢ .

وهذا النص يوضح لنا وجود التيارات الفكرية المختلفة اسلامية وغير اسلامية لان
بينها نزاع شديد ومحتدم على الوظائف ألدنيه في البلاد ورتاسة البلد وهذا الوضع بلا
شك له اثر كبير في تكوين المذهب الماتريدي في الربع الأول من القرن الرابع الهجري
الذي يمثل المذهب الحنفي هناك.

يرجع انتشار المذهب الحنفي في مناطق المشرق الإسلامي الى بداية القرن الثالث
الهجري/التاسع الميلاد حيث يذكر ابن ابي الوفا في ترجمة للحسين بن الفضل بن يحيى
بن ذكوران الأصفهاني انه نقل هذا المذهب الى اصفهان وقد كانت وفاة هذه الشخصية

^١- ابن فرحون، المالكي ابراهيم بن نور الدين (ت ٧٩٩ هـ / ١٣٩٦ م) الديباج المذهب في معرفة اعيان

علماء المذهب ،تحقيق مأمون بن محي الدين الجنائي الكتب العلمية ص ٤٧ .

^٢-المقدسي ابو عبدا الله محمد بن احمد البشاري (٣٨٠ هـ / ٩٩٠ م) أحسن التقاسم في معرفة الأقليم

بيروت، دار احياء التراث ١٩٨٧ ، ص ٢٥٢ .

في عام ٢١٢ هـ/٨٢٧م^١. وهذا يرجح لنا انتشار المذهب في بداية القرن الثالث الهجري، يضاف الى ما تقدم ان انتشار المدارس الحنفية هناك وخصوصا على يد القضاة والدعاة ومجالس المناظرات التي كانت تعقد بين كبار اتباع المدرستين من وقت لآخر دورها في تشجيع من ولاة الحكم ساعد في انتشار هذا المذهب فكان للحنفيه في القرنين الثالث والخامس الهجريين نشوء مدرستان كلاميتان بين اتباعهما واحده حنفيه الفروع الا انها حنفيه ماتريديه في الاصول التي يعود الى تأسيسها الاصولي المتكلم ابو منصور الماتريدي واخرى حنفيه سابقه لها على مذهب الاعتزال والتي تعتبر في حقيقتها مكمله لما ظهر من حجج كلامية في بغداد ما قبل القرن الرابع الهجري .

يعد ابو منصور الماتريدي المتكلم واحد من اكبر دعاة المذهب الحنفي في ما وراء النهر وخراسان وهو يمثل اهمية كبيره في الفكر الاسلامي اذ يعد مؤسس الفرع الثاني لعلم الكلام السني يقول طاش كبرى زاده (اعلم ان رئيس اهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان احدهما حنفي والاخر شافعي اما الحنفي فهو ابو منصور محمد بن محمود الماتريدي امام الهدى واما الاخر الشافعي شيخ السنة)^٢ وقد قيل عنه ايضا (واما الإمام ابو منصور الماتريدي فهو محمد بن محمود الحنفي المتكلم.... كان اماما جليلا مناضلاً عن الدين موطد العقائد السنة قطع المعتزلة وذوي البدع في مناظراتهم وخصمهم في محاوراتهم حتى اسكتهم)^٣.

^١- ابن ابي الوفاء، عبد القادر بن محمد بن نصر الله (ت ٧٧٥ هـ/١٣٧٣ م) الجواهر المضئية في طبقات

الحنفية اعتنى به محمد عبد الله الشريف بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٣٨.

^٢- طاش كبرى زاده، احمد بن مصطفى، مفاتيح السعادة، تحقيق كامل البكري عبد الوهاب ابو

النور، دار الكتب الحديثه، ج ٢، ص ١٥١، ص ١٥١ .

^٣- محمد بن محمد الزبيدي الشهير المرتضى اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين، بيروت

مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤، ج ٢، ص ٦ .

لذا فهو تابع وتلميذ لأبي حنيفة النعمان وهو من نشر المذهب الحنفي على الطريقة الماتريديّة في ديار ماوراء النهر وبلاد الترك والأفغان والهند والصين وماوالاها^١

يقول ابو عذبه عن مكانة الماتريدي (اعلم ان مدار جميع عقائد اهل السنة والجماعة على كلام قطين احدهما ابو الحسن الأشعري والثاني ابو منصور الماتريدي فكل من اتبع واحد منها اهتدى وسلم من الزيع والفساد في عقيدته)^٢.

يرجع اصل ابو منصور الماتريدي الى قرية ماتريد وهي احدى قرى سمرقند لذا يعرف الماتريدي السمرقندي^٣. الحنفي المتكلم الملقب بامام الهدى علم الهدى امام المتكلمين مصحح عقائد المسلمين قدوة اهل السنة ورافع اعلام السنة والجماعة وهو امام من ائمة الكلام وعلم من اعلام التعطيل والتاويل. ولم تشير المصادر الى تاريخ ميلاده وبدايات حياته الاولى. كما لم نعثر على ترجمة وافية لحياته الا ان المؤرخين يؤكدون تاريخ وفاته كانت سنة ٣٣٣هـ والبعض يرى انها كانت سنة ٣٣٢ هـ. وهذا المتفق عليه عند اغلب الذين ترجموا اليه كما انه توفي من سمرقند ودفن فيها^٤.

وقد ظلت حياته غامضة ومجهولة حتى يومنا هذا فلم نجد في كتب التراجم ما يعطي صورة مفصلة عن حياته وبداياته العلمية على الرغم من انه اماماً لفرقة كلامية مهمة كان لها دور ها بين الفرقه الكلامية في التاريخ. ولعل السبب في ذلك بعد

^١-ابن عساكر، ابو القاسم علي ابن الحسن (ت ٥٧١هـ / ١١٧٥ م) تبين كذب المفتري فيما نسب الى

الامام ابي الحسن الاشعري تحقيق، احمد حجازي السقا، بيروت دار الجبل، ص ١٢.

^٢-ابو عذبه، الحسن بن عبد المحسن، الروضة البهية فيما بين الاشاعره والماتريديه، حيدر اباد

الدكن، دائرة المعارف، ط ١، ١٣٢٢هـ، ص ٣.

^٣- ابن قطلوبغا، ابي العدل زين الدين قاسم (ت ٨٧٩هـ) تاج التراجم في طبقات الحنفية، بغداد، مطبعة

العاني، ١٩٦٢، ص ٥٩؛ الافغاني، الشمس السلفي، عدا الماتريديه للعقيدة السلفية، الماتريديه

وموقفهم من توحيد الاسماء والصفات الطائف، مكتبة الصديق، ط ٢، ١٩٩٨، ص ٢٣

^٤- محمد جواد مشكور، موسوعة الفرق الاسلامية، ترجمة علي هاشم، بيروت، مجمع البحوث

الاسلامية، ط ٥، ١٩٩٥، ص ٤٣٧

الماتريدي عن مركز الخلافة حيث يتوافد اليها اكثر العلماء من مختلف البقاع الاسلامية فقد كانت تعاليم الماتريدي في سمرقند أي بلاد وراء النهر ولم يشهد له بقيام رحلة خارج بلاده . او لربما عدم دعم الماتريدي في بداياتها باي قوه سياسية متنفذه^١ ولكن على الرغم من ذلك ظلت الماتريديه هي الداعم الاول للمذهب الحنفي في المشرق .

اما بالنسبة للعلاقة بين الماتريديه والمذهب الحنفي فهناك عدة شواهد تؤكد العلاقة الوثيقة بين انتساب الماتريديه بشخص ابو منصور الماتريدي للمذهب الحنفي منها تلقي مؤسس المذهب العلم والحديث على يد علماء وائمة المذهب الحنفي امثال نصير بن يحيى البخلي^٢ وابي نصر محمد العياض^٣ . محمد بن مقاتل الرازي^٤ .

يذكر ان سمرقند في الحقبة التي عاش بها ابو منصور كان السامانيون هم من يحكم المقاطعة والأسرة السامانية عرفت بتشجيعها للعلم والعلماء ولكن لا توجد معلومات وافية عن طبيعة علاقاته مع استاذته ، كما يذكر ان الماتريدي كان محترماً ومقدراً بشكل عالي من قبل السكان المحليون ومن قبل طلبته وجميع سكان ماوراء النهر^٥

^١ -جهاد عزت عبد الله ،الحركة الفكرية العربية في سمرقند في القرنين الرابع والخامس الهجري اطروحة دكتوراة غير منشورة كلية الاداب جامعة بغداد ١٩٩٠ ص ٣٨١ ، وكذلك الافغاني ،عداء الماتريدي ص ١

^٢ -الأفغاني ، عداء الماتريديه للعقيدة السلفية ، ص ٢٣ .

^٣ - ابو نصر العياضي وهو من اهل ماتريد، يقال انه لما استشهد خلف بعده اربعين رجلاً من اصحابه كل واحد منهم من اقران ابو منصور الماتريدي . ينظر: ابن ابي الوفاء، الجواهر المضيئة ، ص ٥٦١ .

^٤ - الافغاني ، عداء الماتريديه للعقيدة السلفية، ص ٢٣ .

^٥ -Farouq omarABd-Allah Al-omar, the doctriines of the Maturidite school with special reference to as-sawad al-azam of al-Hakim As-Samarqandia . thesis presented to university of Edinburgh 1974. P. 18.

كانت بداية انتشار المذهب الماتريدي في سمرقند وماوراء النهر ثم تطورت المذاهب نتيجة لظهور الجدل وعلم الكلام وبذلك اخذت الماتريديه له دورها في التوسع والانتشار بفضل دعائها من تلاميذ ابو منصور الماتريدي حتى اصبحت تعد من اكبر الفرق الكلامية في المذهب السني¹.

لذا نلاحظ من خلال المصادر مع بداية النصف الثاني من القرن الرابع الهجري بدأ المذهب الماتريدي بالظهور شيئاً فشيئاً وتداخل مع المذهب الحنفي حتى انه ناقش مذهب الاعتزال الذي كان قد تغلغل داخل المذهب الحنفي في وقت مبكر، وفي بداية القرن الخامس الهجري وطوال هذا القرن حصل تحول تدريجي داخل المذهب الحنفي من الاعتزال الى الماتريديه، واصبح وصفا ملازما للحنفيه وهكذا أصبحت الماتريديه ملازما للحنفيه وللمذهب الحنفي واقواله في النظر والخلاف والمسائل الفقهية المتعددة.

كان انتشار المذهب الحنفي في المشرق يرافقه انتشار المذهب الشافعي وكان ذلك الانتشار كبير جدا من حيث نمو وازدهار المؤسسات التعليمية والفقهية والقضائية الى جانب انتشار مجالس الجدل والمناظر فكان للمذهب الحنفي في خراسان شيوخ وفقهاء نشروا المذهب واسسوا المدارس منهم شيخ الحنفية في خراسان زكريا بن يحيى النيسابوري الفقيه العابد الذي توفي سنة ٢٩٨ هـ / ٩١٠ م وفقه نيسابور القاضي ابو الهيثم محمد بن جعفر بن اسماعيل وقد اخذ عنه فقهاء نيسابور مثل القاضي ابو محمد الناصحي (ت ٤٤٧ هـ / ١٠٥٥ م) والقاضي ابو العلاء صاعد بن محمد الاستوائي ومن اشهر فقهاء الحنفية ايضا في نيسابور ابو الحسين قاضي الحرمين وابو سهل الزجاجي وتفقه عنهم شيوخ الحنفية في خراسان².

¹ - Madelung, Wilferd, The spread of Maturidism and the Turks, in religious schools and sects in medieval Islam, London 1985 . P.109.

² - ايهاب نبيل رفاعي، الصرعات المذهبية والاجتماعية في المشرق الاسلامي القاهرة دار الافاق

العربية ط ١، ص ٧٣ .

كما ومن اشهر علماء الماتريديه ابو القاسم محمد بن الحكيم السمرقندي الماتريدي تولى القضاء يسمرقند زمنا طويلا حيث كان مشتغلا بمسائل الكلام اكثر من الفقه توفي (٣٤٢هـ/٩٥٣م) ويعد كتابة السواد الاعظم على مذهب الامام ابي حنيفة النعمان وهو اقدم مختصر في مذهب الماتريديه في علم الكلام^١ ومنهم ايضا ابو محمد عبد الكريم بن موسى بن عيسى البزدوي (ت ٣٩٠هـ/٩٩٩م) الف اصول البزدوي تفقه على الامام ابي منصور الماتريدي^٢. ومنهم ايضا ابو الحسن علي بن سعيد الرستغني كان من كبار مشايخ سمرقند من أصحاب الماتريدي الكبار له ذكر في الفقه والأصول، ومنهم ايضا ابو عصمة بن ابي الليث البخاري إذ يعد من أقران القاضي اسحاق الحكيم السمرقندي وقد درس عند الماتريدي^٣.

كان المذهبان الحنفي والشافعي قد توسعا في مدن خراسان وما وراء النهر وغيرها وقد كان العلماء من كلا المذهبين في خراسان قاسموا في الفتوى والتدريس مع ان المذهب الحنفي كان له سلطان وغلبه ففي العصر الساماني كانوا سنة على المذهب الحنفي لانه مذهب الدولة الرسمي ولم يختلف الحال بالنسبة لمذهب الدولة الغزنوية فقد اتخذوا المذهب الحنفي مذهبا رسميا وقد تجلى اهتمام السلطان محمود الغزنوي بالمذهب عندما اتخذ المذهب رسميا للقضاء والفتاوى بل واهتم بقضاتهم وخاصته الفقيه ابا صادق التباني المقيم بنيسابور حيث كان السلطان محمود يقول عنه وعن

^١ - ينظر: جهاد عزت عبد الله، الحركة الفكرية العربية في سمرقند في القرنين الرابع والخامس الهجريين اطروحة دكتوراه غير منشورة كلية الاداب جامعة بغداد ١٩٩. ص ٣٨٦ وكذلك Farrq om,opcit. P.29-31.

^٢ - ابي الوفاء القرشي، الجواهر المضنية، ص ٢٥٣-٢٥٥.

^٣ - السلفي الافغاني، عدا الماتريدي، ص ٢٢

تلاميذه (هم اصدق أتباع الحنفية و لا يمكن الطعن فيهم بأي حال وكان يأمر بالعطف عليهم ويجيء بهم مجلساً)^١.

والتبانيون ينتمون الى الامام ابي العباس التباني وهو جد الامام ابي صادق التباني وهو عالم كبير ويعد من تلاميذة الامام ابي حنيفة^٢. كما وقد حظيت اسره آلصاعد الحنفية باهتمام ورعاية السلطان محمود الغزنوي وهي من الاسر العريقة في نيسابور وقد اشتهرت بالتفقه في العلوم الدينية وتقلد رجالها الكثير من المناصب الادارية والقضائية في الدولة الغزنوية فكان ابو العلاء صاعد رئيساً للاحناف في مدينة نيسابور، يذكر المستشرق بوزورث (Bosworth) ذلك بقوله (في السنوات الاربعون الاولى للقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي القاضي صاعد بن محمد الاستوائي قاد الاحناف في نيسابور، وحكمته معلية ان يكون معتمداً عالمياً)^٣. ولقد نال صاعد هذه المكانة لما يتميز به من قدرة وموهبه فبرز في نيسابور وخراسان عالماً وشاع ذكره في الآفاق وأصبح امام المسلمين^٤.

ثانياً: السلاجقة في العالم الاسلامي

شكل ظهور السلاجقة في المشرق الاسلامي حدثاً تاريخياً وسياسياً نظر للدور الذي لعبه هؤلاء في تغير مجرى الاحداث في المنطقة، ولم يكن ظهورهم في منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي على شكل امارة تتحكم في شؤون ايران

^١ - البيهقي، ابو الفضل محمد بن الحسين، تاريخ البيهقي، ترجمة، يحيى الخشاب، صادق نشات

بيروت، دار النهضة العربية ص ٢٢٥

^٢ - البيهقي، تاريخ البيهقي ص ٢٢٥ .

^٣ - Bosworth, C.E. the Ghaznids, their empire in Afghanistan and eastern Iran, Edinburgh, 1963, p. 175.

^٤ - عبد الغافر، المختصر، ص ٢٥٧.

والدولة الایمنزلة بداية لمرحلة جديدة في تاريخ المنطقة فقد جاء الغزو السلجوقي باوضاع وخصائص جديدة لم تكن تعرفها ايران في الحقبة البويهيه والغزنوية يقول المستشرق كلود كاهن عن اهمية هذا الظهور (اتخذ ظهور الاتراك بدأ من القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي في معظم انحاء العالم الاسلامي ومن ثم الامبراطوريهالبيزنطيه طورا جديدا وعميقا في التاريخ ليس فقط للمسيحيه الشرقيه بل ايضا للاسلام) ¹.

لقد اخذ التاريخ يذكر اسم السلاجقه منذ اواخر القرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي غير انهم لم يظهر او بمظهر القوة التي يخشى بئسها ويعمل حسابها الا منذ اوائل القرن الخامس الهجري /الحادي عشر الميلادي ثم ازادت قوتهم حتى تمكنوا من الانتصار على الغزنويين واقامة دولة لهم في عام ٤٢٩ هـ /١٠٣٧ م ^٢.

وبعد اقامة دولتهم دخلوا الاسلام واصبحوا من اكثر الدويلات والأسر الحاكمه التي تعمل على انتشاره في المشرق الاسلامي كما اصبحوا دعاة له وحامين لحدوده واعد البعض ان اسلام السلاجقة كان مكسباً جديدا للاسلام .

يذكر الحسيني ان (تقاق جد السلاجقة هو اول من اعتنق الإسلام ، فقد كان شهما صاحب راي وتديير وكان ملك الترك القوي في بداية زمانه وكان يستضيء بمصباح رأيه وتدييره وكان اسم ملك الترك تقاق انه عبي عساكره ذات يوم ليتوجه لتقاء بلاد الاسلام

¹ -canhen.clud. The Turkish Invasion, the selchukids,ahistory of the crusades (ed) kennth settoh, university of Pennsylvania press, 1955, vol 1, p.135.

^٢- عبد النعيم حسين ،ايران والعراق في العصر السلجوقي ،دار الرايه البيضاء ص٩ -١٠ اشور ،التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمشرق الاوسط في العصور الوسطى ترجمة عبد الهادي غلبه ،مراجعة غسان سيانو ،دمشق ،دار قتيبة ١٩٨٥ ص٢٧١ .

Hillenbrand, carole , Turkish myth am muslim symbol the battle of Manzikert, Edinburgh, 2007, p.5.

فنهاه الامير تقاق عن ذلك فكشف ملك الترك يبعوا وجه المخالفة فاطال تقاق مراسه ولطم وجه ملك الترك^١ .

وعلى اثر ذلك نشبت معركة بين جنود ملك الترك و جنود ملك الامير تقاق ثم صحح الأمر بينهم وفيما بعد كان الامير سلجوق قد عاش في ظل ملك الترك فقربه ولقبه سوباشي أي قائد الجيش واجازله ملك الترك حضور مجالسه وان يحضر الى حرمة^٢ ولكن زوجة ملك الترك كان تخوف الملك من سلجوق فحثت زوجها على قتل سلجوق الامر الذي دفع سلجوق ترك بلاد الترك والتوجه نحو بلاد الاسلام فذهب الى ماوراء النهر حيث اقام بالقرب من سمرقند في مدينة جند التي اعتنق فيها سلجوق الدين الاسلامي على المذهب الحنفي ومنذ العقد الاخير من القرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي بدا تحول السلاجقة الى الاسلام .وسعد سلجوق واتباعه بالدين الجديد واختار نواحي جند فطرد منها عمال الكفر .^٣ كان لدخول السلاجقة في الاسلام اثر كبير في التقرب بينهم وبين السامانيين الذين عهدوا اليهم بالدفاع عن اراضيهم من غارات الترك الغير مسلمين لقاء المراعي التي اعطيت لهم كما اعان السلاجقة السامانيين في صد هجمات القراخانيون ضدهم وهذا بدوره ساهم في الاستعانة بهم للدفاع عن حدود الاسلام وقد اكسبهم ذلك احترام الحكام المسلمين المجاورين لهم.

وبعد وفاة سلجوق والنزاع الذي حدث بينهم وبين الغزنويين والذي انتهى بانتصار السلاجقة في معركة داندقان والتي انتصروا فيها على الغزنويين أصبحوا هم الراعي الاول للدين الاسلامي ذلك منذ اعلان قيام دولة الاتراك السلاجقة في نيسابور ١٠٣٧هـ/ ١٠٣٧م بزعامة طغرلبيك ذلك انهم عملوا على الحصول بالاعتراف الشرعي بقيام

^١-الحسني، صدر الدين ابي الحسن علي، اخبار الدولة السلجوقية، تصحيح محمد اقبال لاهور ١٩٣٣، ص٢.

^٢-ابن الاثير، ابو الحسن علي بن ابي الكرم (ت٦٣٠هـ) الكامل في التاريخ، مراجعة محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، ط٤، ٢٠٠٣، ج ٨، ص٢٣٦.

^٣- الحسيني، المصدر نفسه، ص٢.

دولتهم فكتبوا الى الخلفية القائم بامر الله (٤٢٢ هـ ٤٦٧ هـ / ١٠٣٠ م - ١٠٧٠ م) رسالة جاء فيها (اننا معشر ال سلجوق قوم اطعنا دائما الحضرة النبويه المقدسة . واحبيناهم من صميم قلوبنا ولقد اجتهدنا دائما في غزو الكفار واعلان الجهاد) ^١ دخل السلاجقة الاسلام على المذهب الحنفي وساعدوا على انتشاره وعززوا مكانه علمائه وفقهائه يذكر الراوندي عن مكانة ابي حنيفة في عند الاتراك يجعل راية الاستسلام ذلك بقوله (تعلق الامام الاعظم ابو حنيفة الكوفي رضي الله عنه بحلقات الكعبة في حجته الاخير ودعا الله قائلا: اذ كان اجتهادي صحيحا ومذهبي حقا فانصره فلقد وضحت مسائل الشريعة الاسلامية من اجل وجهك فصاح هاتفا من الكعبة قائلا: حقا قلت مازال مذهبك مادام السيف في يد الاتراك وحمدا الله تعالى ان قوي ظهر الإسلام به وهام اصحاب ابي حنيفة هائثون ناعمون قريري الاعين لان السيف بيد الاتراك في بلاد العرب والعجم والروم والروس وقد رسخ سلطانهم في القلوب وهم سلاطين ال سلجوقي رحم الله الماضيين منهم وابق الباقيين فلطا لما اختصوا العلماء من اصحاب ابي حنيفة بالعطف والرعاية بحيث استقرت محبتهم في قلوب الناس جميعا شيباً وشباباً) ^٢ .

ياخذ المذهب الحنفي اهميته في منطقة المشرق وما وراء النهر عن انتشاره المبكر بين سكان الاتراك الوثنيين بعد تبني اقوامهم الاسلام ومن انتشاره في خراسان وعموم مدن خراسان لذلك كان للسلاجقة دورهم في توسيع المذهب وانتشاره .

كما وفي الوقت نفسه ساعد السلاطين السلاجقه احياء الحركة العلمية وتوسيع افق العلوم الدينية وذلك باقامة مجالس النظر والجدل الكلامي ويذكر ان مدينة نيسابور كانت ايام السلاجقه مركز علميا مهما استقطبت الكثير العلماء والفقهاء.

^١ - انظر نص الرسالة الراوندي، محمد بن علي بن سليمان ، راحة الصدور واية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية، ترجمة ابراهيم امين الشواربي واخرون، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص ١٦٦ .

^٢ - الراوندي راحة الصدور ص ٥٦ .

ثالثا /رعاية السلاطين السلاجقة للمذهب الحنفي والماتريدي

اتسع افق الفكر الاسلامي في عصر السلاجقة اتساعا كبيرا فقد راعى السلاجقة العلم والعلماء الحركة الفكرية بشكل عام . كما كان للنزاعات المذهبية اثرها الواضح في حركة الفكرية ونضجت الثقافة الاسلامية في بلاط السلاجقة كان علم الكلام من اهم العلوم التي اهتم بها السلاطين وكثرت في عهدهم مجالس النظر والجدل فشجعوا العلماء الشافعية والحنفية وكثرت المذاهب الفقهية في ظلهم كما كان للجانب الديني أثره الواضح . ففي عهد السلطان طغرلبيك (٤٢٩ هـ - ٤٥٥ هـ / ١٠٣٧ - ١٠٦٣ م) انتشر بناء المساجد كما كان وزيره عميد الملك الكندي يحترم الفقهاء ويجعلهم في حياتهم ومماتهم و كان يرعى المذهب الحنفي وعلمائه وكان شديد التعصب على الشافعية .^١

كانت نيسابور مركز لمجالس النظر والمجادلة بين الشافعية والحنفية وقد احتوت على مدارس الحنفية والشافعية معا ، فكثرت المدارس الحنفية فيها منها المدرسة الصاعدية وهي من مدارس نيسابور المشهورة انشأت قبل سنة ٤٠٤ هـ / ١٠٣١ م كوقف للقاضي الحنفي ابو العلا صاعد.^٢ وكذلك مدرسة ابو القاسم البيهقي وهي المدرسة التي تسب الى علي بن الحسين بن البيهقي (٤١٤ هـ / ١٠٢٣ م) وقد بناها وانفق على ممارستها الاموال الكثيرة وكذلك المدرسة الصندليه وهي المدرسة المنسوبة الى الامام ابي الحسن علي بن الحسن الصندلي (٤٨٤ هـ ، ١٠٩١ م) الإمام الحنفي المعتزلي عرفت هذه المدرسة بكونها من المدارس الحنفية واستمرت قائمة تؤدي الخدمة لطلبة العلم حتى منتصف القرن السادس الهجري^٣ ، ظهرت هذه المدارس في اوقات مختلفة من الخامس الهجري /الحادي عشر ميلادي وجميع هذه المدارس متخصصة لاصحاب المذهب الحنفي أصلا وفرعا .

^١ انظر ترجمة ابو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل (ت ٥٢٩ هـ / ١١٣٤ م) المختصر من كتاب السياق

تحقيق محمد كاظم المحمودي طهران ص ٣٧٤ ص-٣٧٥

^٢ ابي الوفاء القرشي ، الجواهر المضئبة ، ص ١٧١ .

^٣ عبد الغافر الفارسي ، المختصر ، ٣٧٥ .

لقد راعى السلاجقة رجال هذه المدارس وعينوا بها عناية فائقة ، فيذكر ان السلطان طغرلبيك قام بإنشاء المساجد فكان يقول استحي من الله ان ابني دارا ولا ابني بجانبها مسجدا^١، في حديثه عن أهمية المسجد يرى جورج مقدسي ان المسجد هو اول مؤسسة تعليمية في الإسلام وأقيمت فيه المجالس العلمية ودروس الحديث ومن هنا شرع السلاطين السلاجقة ببناء المساجد لكي تكون تلك المساجد مركزا للنشاط الفكري والديني^٢.

ويؤكد ويلفريد مادولنغ ان الأحناف ساهموا اسهاما واضحا مع السلطان في بناء هذه المساجد في مدينة الري ونيسابور وغيرها^٣ كما ويذكر دور وزير السلطان طغرلبيك عميد الملك الكندري (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٦٣ م) فقد كان يحترم الفقهاء ويجعلهم في حياتهم ومماتهم وانه كان يبالغ في اهتمامه بأئمة المذهب الحنفي مذهبه وكان شديد التعصب على الشافعية^٤

ونلاحظ الدور البارز ايضا للمعتزلة الى جانب الاحناف والماتريديه فقد كان لهم الدور في تطور حكومة الادارة السلجوقية والنشاط الديني الخاص بفقهاء الحنفية وباهتمام السلطان طغرلبيك فينذكر ان في بداية عصر السلاجقة كان واحد من اكبر الوجهاء المحترمون والمقدرون من علماء الحنفية في الري وهو اسماعيل بن علي السمانى عالما معتزليا نشطا في مدينة الري^٥

^١ - محمد سعد السيد عذب، الحياة الفكرية في إقليم خوارزم في العصرين السلجوقي والخوارزمي ٤٢٩هـ-٦٢٨هـ/١٠٣٧-١٢٣٠م، القاهرة، شركة نوايح الفكر، ص ٨١ .

^٢ - Makdisi, Gorge, the rise of colleges institutions of learning in Islam and west, Edinburgh university press 1981. Pp 10, 20-23..

^٣ -Madleung, the spread of Maturidism , p. 114.

^٤ - عبد الغافر، المختصر، ص ٣٠٥.

^٥ -Madleung, the spreadof Maturidism, p. 114

كان النشاط واضحاً في إقليم خوارزم ذلك بفعل الدور الذي لعبه الوزير الكندري الذي ولاه السلطان طغرلبيك امر خوارزم فقد خطي الفقهاء الأحناف والأدباء باهتمامه ورعايته ويتضح ذلك من اغداق الاموال عليهم فأصبح الكندري ممدوحاً عندهم^١ ولعل اهم ما يلاحظ على سياسيه تشجيع الأحناف ورعايتهم في ظل السلطان طغرلبيك اهتمامه بالقضاء وتعيين القضاة الاحناف وقد شجع الاحناف في المساجد من القاء الخطب والدرس وعين قضاة ورجال من الاحناف حصراً ففي نيسابور حظي القاضي ابو العلا صاعد الاستوائي بمنزلة واهتمام السلطان طغرلبيك وقد وكان معتمدا لدى السلاجقة في نيسابور كما ويذكر ان السلطان طغرلبيك عزل القاضي الحنفي . في مدينة نيسابور وعين مكانه ابو عثمان الصابوني القاضي الحنفي . وفي مدينة الري عين ابو الحسن اسماعيل بن صاعد وابن اخيه ابو سعد يحيى بن محمد من اسرة الصاعدين قضاة .

وقد لعبت خراسان وعاصمتها نيسابور دورا كبيرا في انتشار المذهب الحنفي فيذكر من علمائها البارزين قاضي القضاة محمد بن عبد الله الناصحي (٤٨٤ هـ / ١٠٩١ م) كان إمام الحنفية في وقته وله المكانة الكبيرة في الفقه والمناظرة والادب تولى قضاة نيسابور والري^٢.

اما في عهد السلطان الب ارسلان فعلى الرغم من انتشار المدارس الشافعية وذلك بفضل جهود وزيره نظام الملك الطوسي الا ان المدارس الحنفية كان لها الدور المؤثر فكانت المدارس الحنفيه موازيه لنشاط الشافعية، فيذكر ان ابو سعد محمد بن منصور الخوارزمي المستوفي (ت ٤٩٤ هـ / ١١٠٠ م) كان قد بني مساجد الحنفية بجوار مساجد الشافعية في اقيم خوارزم وساهم فقهاء الحنفية في التدريس بهذه المساجد كما ويذكر ان عبد الخالق بن عبد الحميد بن عبد الله الوبري الخوارزمي الضريير الفقيه كان من

^١ - ابن ابي الوفاء، الجواهر المضيئة، ص ١٠٥-١٠٦.

^٢ - انظر ترجمة ابن ابي الوفا الجواهر، ص ٣٣٦

رؤساء الحنفية وأئمتهم عالماً مناظراً متكلماً أصولياً فصيحا إليه كان الفتوى والتدريس بمساجد خوارزم.^١

ولعل من الملاحظ على سياسة السلطان الب أرسلان انه تمكن من انهاء حالة الفتنة والاضطهاد التي شهدتها خراسان ايام سلطته طغرل بك اذ اوقف السلطان سياسة التعصب في المذاهب بين الأحناف والشافعية ولكن على الرغم من ذلك الا ان الوزير نظام الملك عمدا الى مناصرة الشافعية والاشعرية ومن الملاحظ أيضا على مدرسة الأحناف في خراسان ان من اهم خصوصياتها هو تبني السلطنة السلجوقية لها منذ بداية تشكيلها لمذهب الحنفية ودعم موافقه المذهبية تجاه الطوائف والفرق الاخرى ولم يتضح هذا الحال سوى ايام سلطنة الب أرسلان (٤٥٥ هـ - ٤٦٥ هـ - ١٠٦٣ - ٧٢ - ١ م) الذي استمر حتى بعد وقت التعصب للانحياز صوب الحنفية للصلة الوثيقة بين السلطان السلجوقي الحنفي المذهب والمدرسة الحنفيه^٢

لقد عرف عن السلطان الب أرسلان بانه سلطانا مميون الطالع موفقا وحاكما محقق الرغبات مظفراً وكانت شجاعته معروفه في ارجاء العالم مشهورة ومذكورة وسماته مكتوبه في صحائف الزمان مسطوره^٣.

هذا بالإضافة الى تطور الماتريديه واهتمام السلاجقة بعقائدها وذلك لأنها الفرقة الممثلة للمذهب الحنفي الى جانب دو المعتزلة فقد تطور علم الكلام في ظل السلاجقة وكان ذلك نتيجة مجالس التنظر والجدل لقد كانت الماتريديه ملازمة إلى الحنفية اذ نمت هذه الفرقة وتطورت وبسطت سلطانها على الحنفية حتى كادتا تساوي كلمة الحنفية بل اذا أطلقت الحنفية في علم الكلام فلا يراد بها الا الماتريديه فكانت

^١- ابن ابي الوفا الجواهر، ص ١٩٤ .

^٢- نور سعد محسن، تطور المذهب الحنفي في خراسان حتى عام ٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ م اطروحة دكتوراه غير منشوره . كلية الاداب جامعة بغداد ٢٠١١ ، ص ٢٢٥ .

^٣- ابن النظام الحسيني محمد بن محمد بن عبد الله (ت ٧٤٣ هـ) العراضة في الحكاية السلجوقية، تحقيق عبد النعيم محمد حسنين وحسين امين، بغداد مطبعة جامعة بغداد ١٩٧٩ . ص ٤٥ .

الماتريديه لكثرة نفوذها في الحنفية وسرعة انتشارها فيهم تمثل الحنفية لذا فكل ماتريدي حنفي^١

ان الحديث عن الماتريديه في العصر السلجوقي يرتبط ارتباطا مباشرا بالدور الذي لعبه دعاة الماتريديّة اذ يمتاز هذا الدور بان الماتريديّة في هذا العصر تكونت كفرقة كلامية ظهرت على مسرح الفكر وامتازت بوجود تلامذة الماتريديّة الذين نشروا أفكار شيخهم وامامهم والدفاع عنه .لذا فالحديث هنا مرتبط بدعاة المذهب مرت الماتريديه في الحقبة السلجوقية بدورين الاول الدور البزدوي (٤٠٠ هـ - ٥٠٠ هـ) وهذا الدور تمديدا للمراحل السابقة وممثلا بموسسة ابو اليسر البزدوي (٤٩٣ هـ)^٢

وهو ابو اليسر محمد ابن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي كان يلقب بالقاضي الصدر وهو شيخ الحنفية ولد عام ٤٢١ هـ ويغلب الظن انه درس على يد ابيه الذي اخذ عنه جده عبد الكريم الذي تلميذاً عن ابو منصور الماتريديه وله مصنفات كثيرة منها كتاب اصول الدين قيل عنه (كان ابو اليسر امام الاثمة على الإطلاق والموفود اليه من الآفاق ملا الكون بتصانيقه في الاصول والفروع وولي قضاء سمر قند املي الحديث مدة)^٣ .

اما الدور الثاني للماتريديه في العصر السلجوقي متمثلا بالدور النسفي (٥٠٠ هـ - ٧٠٠ هـ/١١٠٦ م - ١٣٠٠ م) وهذا الدور متمثلا بدعائه وهم ابو المعين النسفي (٥٠٨ هـ/١١١٤ م) ونجم الدين عمر النسفي (٥٣٧ هـ/١١٢٤ م) وحافظ الدين عبد الله النسفي (٧١٠ هـ/١٣١٠ م) وهو اكبر ادوار العقيدة الماتريديّة السابقة^٤

١-السلفي الافغاني ،عداء تريديه ص ٢٨٤ - ص ٢٨٥ .

٢-النسفي ،نجم الدين عمر بن محمد (ت ٥٣٧ هـ)القند في ذكر علماء سمر قند تحقيق يوسف

الهادي طهران ط ١ ، ١٩٩٩ ، ص ٧٠٤ ، اللهيبي الحزبي ،

٣- اللهيبي الحزبي ، احمد ابن عوض الله بن داخل ، الماتريديّة دراسة وتقويما الرياض ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ط ، ١٤١٣ ، ص ١١٥ ، ص ١١٦ .

٤- السلف الافغاني ، عداء الماتريديه ، ص ٢٨٧ .

كان ابو المعين النسفي المفكر الأكثر بروزا في مدرسة الكلام لعلماء الحنفية في سمرقند بعد تأسيس ابو منصور الماتريدي لها ، وبعد كتابة تبصره الأدلة مصدر غزير في علم الكلام¹

هو ميمون بن محمد بن معتمد بن محمد ابو المعين النسفي يرجع الى نسف وهي مدينة كبيرة بين جيحون وسمرقند ، يعد ابو المعين من اشهر علماء الماتريديه فقد قيل عنه (كان عالم الشرق والقرب يغترب من بحار ويستضيء بأنواره)²

لقد تآثر ابو المعين النسفي في الحالة السياسية الخاصة بالقرن الخامس الهجري كما ان الأوضاع السياسية الدنية لبلاد ماوراء النهر كان لها اثرها في نشأة الإمام ابي المعين ميمون النسفي وفكرة لذا فان الإمام النسفي معظم حياته في حالة الاستقرار التي تشهد ها عصر السلاجقة منذ النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ونهاية أحداث الفتنه التي ظهرت في نيسابور ولذلك فقد أمضى حياته العلمية كلها في عصر استقرت فيه الأمور السياسية لأهل السنة والجماعة خالية إلى حد كبير من الفتن والاضطرابات والصراعات التي كانت سائدة³.

كانت تلك الأحداث لها اثر الكبير في حياة وفكرة ونتاج ابو المعين النسفي يضاف الى ان العصر الذي عاش فيه النسفي شهد اهتمام ورعاية الخلفاء والامراء للعلم والعلماء وقد نال علم الكلام في المشرق الإسلامي نصيبا وافراً من تلك الرعاية فكان ذلك العصر حافلا بالعديد من علماء الكلام سواء من المعتزلة او من اهل السنة

¹ -Madelung, wilferd, Abul-muin al-nasfi and ashari theology in studies in honour of Clifford EdmundBoswarthvol 2 the sultan's turret (ed) carole Hillenbrand, brill 200, p 318.

² - النسفي، القند في ذكر علماء سمرقند، ص ٧٠٩ ؛ اللهيبي الحربي، الماتريديه، ص ص ١١٨-١١٩.

³ - عبد الحي قابيل مقدمة كتاب التمهيد في اصول الدين لأبي المعين النسفي، القاهرة، دار الثقافة

للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥، ص ١٨.

والجماعة او من الشيعة او الكرامية وغيرهم ممن تعرضوا لمسائل الكلام و الأصول والقول فيها الكتب^١.

الخاتمة:

من خلال هذا البحث يبدو جليا إن المذهب الحنفي هو أكثر المذاهب الإسلامية انتشارا في العالم ويعود الفضل في ذلك إلى دور تلاميذ ابو حنيفة في نشره إضافة إلى احتواء ورعاية الخلافة العباسية فقد أصبح مذهب الدولة الرسمي وهذا بدوره عزز

^١ - عبد الحي قابيل مقدمة كتاب التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥، ص ١٨.

مكانته في الدولة العباسية والأقاليم الخاضعة لها، يضاف إلى ماتقدم يمكن القول ان السلاجقة على الرغم من صفة البداوة التي كانت سمه لهم إلا إن عصرهم كان عصرأ ثقافيا ، فقد لعب السلاطين السلاجقة ووزرائهم دورا بارزا في تطور الحياة الفكرية ، من خلال اهتمامهم بالعلم والعلماء ، وتطور نشاط العلم والتعليم ، وازدهرت العلوم ، وساعدوا على انتشار العلوم الدينية ونشطت المذاهب في عهدهم فكان المذهب الحنفي موضع رعاية واهتمام من قبلهم إضافة الى المذاهب الأخرى كالمذهب الشافعي وغيره وانتشرت المدارس الحنفية والى جانبها الشافعية.

كان لجهود ابو منصور الماتريدي أثرها في نشوء الماتريدية وتطورها حتى أصبحت فرقة كلامية لها شأنها ومكانتها ، لذا استحق الماتريدي ان يكون مؤسس علم الكلام في المشرق الإسلامي، كما والملاحظ اغفال دور وأهمية الماتريدي من قبل المؤرخين إنما يعود بالدرجة الأساس الى لعدم قيام الماتريدي برحلات كثيرة الى مركز الخلافة العباسية ولكن على الرغم من ذلك عد المدافع عن العقيدة الاسلاميه ضد الشافعية وغيرهم، كماو تمكن تلامذته من نشر المذهب الماتريدي وتوسعة في مختلف المناطق الإسلامية ، والى هؤلاء الدعاة يعود الفضل في الحفاظ على المذهب الحنفي واستمرارية وجوده لأنهم نالوا مكانة هامة رعاية خاصة من قبل السلاجقة.

صفة التكوين عند الماتريدية - معناها وعلاقتها بالصفات الذاتية

د. إبراهيم الديوب*

مقدمة:

يعدُّ الخلافُ بين الماتريدية وجمهور المتكلمين حولَ صفةِ التكوينِ لله تعالى أساساً لخلافاتِ تبني على قواعد كلِّ مدرسة كلامية، وفهمها لعلاقة الصفات الإلهية بذات الله تعالى وأفعاله من جهة، وأفعال الإنسان واختلاف مسمياتها وأشكالها من جهة أخرى، وقد تفرَّد الماتريدية بالقول بأنَّ صفة التكوين لله تعالى صفة قديمة، وأنَّ الأحكام المرتبطة بها لا تختلف عن الأحكام المرتبطة بصفات الذات، فالخلق والترزيق والإفضال والإنعام والإحسان والرحمة والمغفرة والهداية عندهم مسميات لصفة واحدة هي التكوين، وهي قديمة لله تعالى مثلها مثل صفات القدرة والإرادة والعلم والحياة، وقد أفرزَ ذلك عدَّة إشكالات وأسئلة حول موقف الماتريدية من صفات الذات وصفات الفعل، وعلاقة التكوين بالقدرة الإلهية، وكيف يمكن فهم قِدَم التكوين مع القول بحدوث المكوّنات، لذلك تناول الماتريدية صفة التكوين ومتعلقاتها بشيء من التفصيل، يتضمن موقفهم من حقيقة الصفة وارتباطها بالذات الإلهية والفعل الإنساني، ثم الردَّ على خصومهم المخالفين لهم الذين شنعوا عليهم وبالغوا في نقدهم والرد عليهم، وقد تناولتُ ذلك في بحثي هذا الذي أسميته (صفة التكوين عند الماتريدية - معناها وعلاقتها بالصفات الذاتية) وقد حاولتُ من خلال مباحثه عرض موقف الماتريدية من كتبهم الأصلية، ثم بينتُ أبرزَ الشبهات التي أثيرت حول موقفهم، ثم بينت ردَّ الماتريدية عليها، وحرصتُ على تناول ذلك بمنهج علمي وصفي تحليلي بالإضافة إلى المقارنة التي

* أستاذ مشارك في كلية العلوم الإسلامية - جامعة آرتقلو - ماردين

اقتضتها طبيعة الخلاف حول مدلول التكوين والأحكام المترتبة عليه، وقد جاء البحث بعد هذه المقدمة في تمهيد وأربعة مباحث، كما يلي:

المبحث الأول: الصفات الذاتية والصفات الفعلية بين الماتريدية وغيرهم

أولاً: صفات الذات والفعل عند الماتريدية

ثانياً: صفات الذات وصفات الفعل عند المعتزلة

ثالثاً: صفات الذات والفعل عند الأشاعرة

المبحث الثاني: الرد على القائلين بأن التكوين هو القدرة

المبحث الثالث: هل المكوّن والتكوين واحد

المطلب الأول: موقف جمهور المتكلمين من علاقة المكون بالتكوين

المطلب الثاني: موقف الماتريدية من علاقة التكوين بالمكون

أولاً: الرد على أدلة الخصوم

ثانياً: الأدلة السمعية والعقلية للماتريدية على أن التكوين غير المكون

المبحث الرابع: إثبات قدم التكوين عند الماتريدية والرد على المخالفين

المطلب الأول: أدلة إثبات قدم التكوين عند الماتريدية من السمع والعقل

المطلب الثاني: ردّ الماتريدية على لوازم القول بقدم التكوين

تمهيد:

في البداية لا بدّ من القول بأن حقيقة الخلاف بين جمهور المتكلمين، وبين الماتريدية، حول صفة التكوين، يرجع إلى اختلافهم حول علاقة الصفات الإلهية بكثرة الأفعال الحاصلة واختلاف أساميها وتنوع آثارها، فالأفعال الحاصلة هي مفعولات الله تعالى، فما كان الحاصل به حياة يسمّى إحياء وما كان الحاصل به موتاً يسمّى إماتة، وما

كان الحاصل به حركة يسمّى تحريكاً، وهكذا الأمر في سائر المفعولات فهي إيلام وكسر وقطع وقتل وجرح وإطعام وإشراب وإكرام ومنع وإعطاء وترزيق وتصوير... إلخ، ومنشأ الخلاف بين المتكلمين أولاً يتعلق بحقيقة تلك الصفات وعلاقتها بذات الله تعالى، وثانياً يتعلق بحقيقة ارتباط الأفعال الحادثة بصفة القدرة والإرادة والتكوين، وثالثاً يتعلق بالإشكالات التي أثارها المتكلمون حول صفة التكوين وعلاقتها بالحوادث.

إنَّ صفة التكوين عند الماتريدية صفة واحدة قديمة لله تعالى، فالله تعالى فاعل بفعل واحد، كما هو قادر بقدرة واحدة، عالم بعلم واحد، واختلاف الأسماء على فعله يكون لاختلاف آثاره ومفعولاته، لا لاختلافه في ذاته، وتعدّد أساميه وكثرتها لتعدد مفعولاته وكثرتها لا لتعدّد ذاته وكثرتها^(١)، قال أبو المعين النسفي "اعلم أنّ التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود فنخص استعمال لفظة التكوين اقتفاء لآثار أسلافنا رحمهم الله في ذلك"^(٢).

وقد أفرد الماتريدية لهذه الصفة في كتبهم مساحاتٍ واسعةً من العرض والمناقشة والردّ على المخالفين لهم، وسبب ذلك كما قال النسفي: لأنهم تفرّدوا بها عن سائر المتكلمين، وأنّ من خالفهم بذلك أراد التشعيب عليهم والتشنيع، فأراد الماتريديةً تبيين حقيقة الصفة وقدمها، وأنّ مآلوه هو الحق، وأنّ الحق لا يضعف بقلة أعوانه، والباطل لا يقوى بكثرة حزبه وأنصاره^(٣).

وسأتناول تفصيل ذلك في مباحث أربعة، توضح موقف الماتريدية وردودهم على

المخالفين لهم:

(١) راجع: النسفي (أبو المعين ميمون بن محمد ت ٥٠٨هـ): تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: أ.د. حسين آتاي، نشر رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة سنة ٢٠٠٤م، ٤٨٩/١، البياضي (الشيخ كمال الدين، أحمد بن حسن ت ١٠٩٧هـ): إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م، ص ١٨١.

(٢) النسفي: تبصرة الأدلة في أصول الدين ٤٠٠/١.

(٣) راجع: تبصرة الأدلة ٤٨٩/١.

المبحث الأول: الصفات الذاتية والصفات الفعلية بين الماتريدية وغيرهم

لعلّ تقسيم الصفات الإلهية والتفريق بين أحكامها من أهم أسباب الخلاف بين الماتريدية وجمهور المتكلمين، فكلّهم يتفقون على تقسيم الصفات إلى قسمين رئيسيين: صفات الذات، وصفات الفعل، ولكنهم اختلفوا في مضمون كل قسم وما يترتب عليه من أحكام، كما سنوضح ذلك بالتفصيل.

أولاً: صفات الذات والفعل عند الماتريدية:

لا يفرق الماتريدية بين صفات الذات وصفات الفعل، فكلها صفات أزلية للذات، كما قرّر ذلك إمامهم أبو منصور الماتريدي فقال: "صفته التي هي الفعل هي صفة ذاته"^(١)، وقد تابعه على ذلك أتباعه، واتفقوا على تقسيم الصفات إلى قسمين ثم سوا بين أحكامها، فقال أبو المعين النسفي في بحر الكلام، إنما الصفات على وجهين: صفات ذات وصفات الفعل:

- صفات الذات: كالحيّة والقدرة والسمع والبصر والعلم والكلام والمشية والإرادة.

- صفات الفعل: كالخلق والترزيق والإفضال والإنعام والإحسان والرحمة والمغفرة والهداية.

والله تعالى بجميع صفاته وأسمائه واحد^(٢)، بجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي^(٣)، فصفات الذات والفعل كلها أزلية^(٤)، لذلك خلص الماتريدية إلى أنّ التكوين وسائر

(١) أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ): التوحيد، تحقيق: د.فتح الله خليف، دار الجامعة المصرية-الإسكندرية، ص ٥١.

(٢) هذا رأي أبي منصور الماتريدي وأكثر أصحابه، وقد خالف في ذلك بعض علماء ماوراء النهر، فزعموا أنّ كلاً من الترزيق والإحياء والإماتة والتصوير وغيرها صفات حقيقية ولكن ليست واحدة، أي كل واحدة منها صفة قديمة، وهو رأي مهجور بين الماتريدية ويذكر تنبيهها على شذوذه وعدم قبوله (راجع: شرح الخيالي على النونية للمولى خضر بن جلال الدين، تحقيق: عبد النصير ناتور أحمد المليباري، مكتبة وهبة، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٢١٠)

الصفات الفعلية ليست صفات اعتبارية؛ بل هي صفات حقيقية أزلية^(٣)، بها التأثير والإيجاب عند تعلق الإرادة والاختيار.

كما إنَّ صفات الأفعال عندهم ليست هي الأفعال؛ بل هي منشؤها، فالصفات الفعلية قديمة والأفعال حادثة، وهي صفة واحدة في ذاتها، تختلف أسماؤها لاختلاف تعلقاتها^(٤).

ثانياً: صفات الذاتِ وصفات الفعل عند المعتزلة:

إنَّ أخصَّ وصف لله تعالى عند المعتزلة هو القَدَمُ، لذلك نفوا أيَّ صفة تخالف القدم، وقالوا بأنَّ إثبات قدم أي صفة معنى أو فعل يؤدي إلى التعدد في الذوات، ويعارض التوحيد الذي جعلوه من أهمِّ أصولهم؛ لهذا نجد أنهم يقولون بأنَّ الله عالم وقادر وحي وسميع وبصير لذاته، أي لا لمعنى زائد على الذات؛ وبذلك نفوا العلم والقدرة والسمع والبصر، أمَّا الكلام فهو عندهم فعل من أفعال الله تعالى يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق، فهو محدث مخلوق، قال ابن المرتضى: "فقد أجمعت المعتزلة على أنَّ للعالم محدثاً قديماً، قادراً عالمًا حيًّا لا لمعانٍ"^(٥)، وقال صاحب ديوان الأصول: "والله تعالى قادر لا بقدرة"^(٦)، والإرادة عندهم في ذلك كالكلام حادثة، ولا

(١) أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ): بحر الكلام، تحقيق محمد السيد البرسيجي، دار الفتح، الطبعة الأولى ٢٠١٤م، ص ١٠٤.

(٢) تبصرة الأدلة ١/ ٤٠٥.

(٣) راجع: القاسم ابن فطوبغا الحنفي (ت ٧٧٨هـ): حاشية على المسامرة على المسامرة، ص ٩١.

(٤) إشارات المرام ص ١٨١، ١٨٣، ١٨٢، ١٨٧.

(٥) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص ٧، تحقيق: سوسنة ديفلد - فلزر، الطبعة الثانية ١٩٨٨م، دار المنتظر، بيروت. وراجع: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، تحقيق: الدكتور محمد عمارة، دار الهلال، (مع رسائل العدل والتوحيد) ١ | ١٨٢، ١٩٣، ١٩٥، والمحيط بالتكليف ١٧٢ - ١٩٥، وأحمد بن الحسين: شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ وما بعدها.

(٦) أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري: ديوان الاصول ص ٦٣، تحقيق: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية.

يمكن أن تكون قديمة كما يقول القاضي عبد الجبار^(١)، بل هي من صفات الأفعال^(٢)، والإحياء والإماتة والتكوين والتصوير والترزيق كلها صفات فعل حادثة.

ولكن ما هي القاعدة التي يستند إليها المعتزلة في التفريق بين الحادث والقديم وبين صفات الذات وصفات الفعل؟:

ذكر المعتزلة في التفريق بين صفات الذات والفعل تعريفين:

١- كل ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل، وما لا يدخل تحت القدرة فهو صفة ذات.

وقد ردّ عليهم الماتريدية لنقض تعريفهم فقالوا: هل يوصف الله تعالى بالقدرة على أن لا يخلق الخلق، فإن قالوا: لا، ثبت أن الخلق والتكوين صفة ذات، وإن قالوا: نعم يوصف بالقدرة على أن لا يخلق، قيل لهم: أتجعلون ترك التخليق فعلاً أم لا؟ فإن قالوا: نعم، لزم وجود الفعل في الأزل، إذ ترك خلق العالم في الأزل وهو فعل، فكان الفعل قديماً، وإن قالوا: لا، فقد أثبتوا القدرة على ما ليس بفعل؛ فبطل قولهم إن ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل.

٢- قال المعتزلة في التعريف الثاني: إن ما ينفي ويثبت فهو صفة فعل وما يثبت ولا ينفي فهو صفة ذات، فإنه يقال: يعلم كذا، ولا يقال لا يعلم كذا، ويقال: يقدر على كذا، ولا يقال: لا يقدر على كذا، ويقال يبصر فلاناً ولا يقال: لا يبصر فلاناً وكذا يسمع صوت فلان ولا يقال: لا يسمع صوت فلان، ثم يقال: إنه تعالى خلق لزيد ولداً ولم يخلق لعمرو، ورزق عبد الله مالاً ولم يرزق خالداً، فدلّ على أن الفرق هذا هو، ثم يصح أن يقال إنه تعالى كلّم موسى عليه السلام ولم يكلم فرعون دلّ أنه من قبيل صفات الفعل، فلم يكن الله موصوفاً به في الأزل^(٣).

(١) راجع: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ١/ ٢٧٤-٢٧٦.

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار: المغني: الجزء السادس ٤/٢، تحقيق: الأب ج. ش. قنواتي، مطبعة مصر، القاهرة.

(٣) راجع: الماتريدي: التوحيد ص ٥٠، النسفي: تبصرة الأدلة ١/ ٤٠٣-٤٠٤.

وقد ردّ عليهم الماتريدية بأننا عندما نقول لم يرزق فلاناً مالا فالمراد نفي المال وليس نفي الصفة، وكذا في قولنا لم يخلق لفلان ولداً فالمراد منه نفي الولد لا نفي الصفة عن ذاته^(١)، وهكذا يقال في سائر الصفات الفعلية الأخرى.

ثالثاً: صفات الذات والفعل عند الأشاعرة:

من خلال استقراء موقف الأشاعرة من الصفات الإلهية نجد أنهم يثبتون صفات الذات والفعل، إلا أنهم يفرقون بينهما تفريقاً يجعل الأساس في ذلك هو صفات الذات فهي صفات حقيقية قائمة بالذات، وتكون الصفات الفعلية صفات اعتبارية، أي: متعلقات لصفات الذات، وليس صفات حقيقية، وتوضيح ذلك يحتاج لشيء من البسط والشرح.

فالصفات الذاتية أو صفات المعاني عند الأشاعرة - والماتريدية يوافقونهم^(٢) - هي الصفات السبع: " العلم - القدرة - الحياة - الإرادة - السمع - البصر - الكلام " ، وهي صفاتٌ قديمةٌ قائمة بذاته تعالى^(٣)، ويلحق بهذه الصفات ما يلزم عنها من كونه تعالى عالماً قادراً مريداً حياً سميعاً بصيراً متكلماً، وتسمى بالصفات المعنوية^(٤)، فهذه صفات

(١) راجع: تبصرة الأدلة ١/٤٨٤.

(٢) راجع: البياضي: إشارات المرام ص ١١٨ ، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، الطبعة الأولى ١٩٤٩م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

(٣) راجع تفصيلات تلك الصفات وأدلتها عند الأشعرية في: الأشعري: رسالة أهل الثغر ص ٦٧. الباقلاني: الإنصاف ص ٢٣، الإسفراييني: التبصير في الدين ص ٩٩ ، الجويني: النظامية ص ٢٤ وما بعدها، الغزالي: إحياء علوم الدين ١/١٤٣-١٤٥ ، الشهرستاني: نهاية الأقدام ص ١٨١ ، الأمدى: أبكار الأفكار ١/١٩٢ ، الدسوقي: حاشية على أم البراهين ص ٩٦ ، الباجوري: تحفة المريد ص ٤٠ وما بعدها، الدردير: شرح الخريدة ص ٢٤١ - ٢٥٠ .

(٤) سميت هذه الصفات بالمعنوية ؛ لأنّ الانتصاف بها فرع الانتصاف بالسبع الأولى التي هي المعاني؛ فإنّ انتصاف محل من المحال بكونه عالماً أو مريداً مثلاً لا يصحّ إلا إذا قام به العلم والإرادة، وهذه الصفات هي صفاتٌ حقيقيةٌ ثبوتيةٌ إن قلنا بثبوت الأحوال - وهي صفات ثبوتية ليست بموجودة ولا معدومة تقوم بوجود - أمّا على القول بنفي الأحوال وأنّه لا واسطة بين الوجود والعدم - كما هو مذهب الأشعري - فالثابت من الصفات التي تقوم بالذات إنّما هو السبع الأولى وهي صفات المعاني، أمّا هذه فعبرة عن قيام المعاني بالذات لا أنّ لها ثبوتاً في الخارج عن الذهن. (راجع:

متفق عليها بين الأشاعرة ، والماتريديّة أيضاً؛ إلا أنّ الماتريديّة زادوا عليها صفةً ثامنة وهي "صفة التكوين" فألحقوها بالصفات السبع وأعطوها أحكامها^(١)، بخلاف الأشاعرة الذين لم يعدّوها من الصفات الذاتية، بل أرجعوها إلى صفات الأفعال، فالله تعالى خالق رازق معطي محيي مميت، بمعنى أنه يفعل ذلك، فالخلق والرزق والإحياء والإماتة كلها أفعال مخلوقة لله تعالى، وهي متعلقات الصفات الذاتية القديمة.

ولكن كيف يفرّق الأشاعرة بين صفات الذات وصفات الفعل؟

إنّ صفات الذات عند الأشاعرة هي الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والحياة... وغيرها من الصفات السبع، وأنّ صفات الفعل هي الصفات الحادثة غير القائمة بذات الله تعالى كالتكوين والإحياء والإماتة، فهي حادثة من خلال النظر إلى آثارها وتقلباتها في المخلوقات، فهي بالنسبة لله تعالى صفات اعتبارية غير حقيقية، لأنها متعلّقات الصفات القديمة وليست مثلها^(٢)، وقد اعتمدوا على قاعدة للتفريق بينهما:

- ما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة تلزم نقيصة الموت، ولو نفيت القدرة تلزم نقيصة العجز، وكذا هذا في العلم مع الجهل، والبصر مع العمى، والسمع مع الصمم.

- وما لا يلزم بنفيه نقيصة فهو من صفات الفعل؛ فإنك لو نفيت عنه الإحياء أو الإماتة أو التحريك أو التسكين، لم تلزم نقيصة العجز، لأنها من الصفات الفعلية الحادثة، بخلاف صفات الذات التي لو نفيت للزم النقص والعجز، فلو نفي عنه الكلام للزمته نقيصة الآفة كالعجز والخرس فكان من صفات الذات^(٣).

السنوسي: شرح أم البراهين مع حاشية للدسوقي ص ١١٨، ١١٩، الطبعة الأخيرة ١٩٣٩م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر).

(١) راجع: التفنازاني: شرح المقاصد ١٦٩/٤-١٧٠.

(٢) أبو البركات النسفي (ت ٧١٠): شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة، تحقيق د. عبد الله

محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث-القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١١م، ص ١٩٦

(٣) تبصرة الأدلة ١/ ٤٠٤-٤٠٥.

وبالطبع لم يقبل الماتريدية هذا التفريق واعترضوا عليه بإيراد الأمثلة التي تنقضه، فقالوا: يقال للأشاعرة: هل يجوز أن يقال: إن الله تعالى ليس بعدل ولا متفضل، فإن قالوا: نعم، تسارع الناس إلى إكفارهم، وإن قالوا: لا، قيل لهم: ما تقولون إنَّ الفضل والعدل من صفات الذات أم من صفات الفعل؟ فإن قالوا: من صفات الذات تركوا مذهبهم ولزمهم أن يصفوه بالأزل بالعدل والفضل، وإن قالوا: من قبيل صفات الفعل أبطلوا التفريق الذي ذكروه، لك أن تقول إنَّ الله تعالى كان في الأزل خالقاً لقيام صفة الخلق به، كما نقول كان عالماً قادراً مريداً ولا نقول كان العالم في الأزل مخلوقاً، لأنَّ العدم لا يكون مخلوقاً؛ لأنه يصير مخلوقاً بقبوله أثر التخليق، فقبل تعلق الخلق به لا يكون مخلوقاً، وما لم يصر مخلوقاً لا يضاف الخالق إليه، فلا يقال كان خالقاً للعالم؛ لأنَّ الإضافة تثبت بتعلق الخلق بالمخلوق، فكانت الإضافة من مقتضيات التعلق، لا من مقتضيات وجود صفة الخلق.

وكذلك الإرادة فإن الله تعالى كان في الأزل مريداً، ولا يقال كان في الأزل مريداً وجود العالم، ووجود العالم مراده في الأزل^(١).

المبحث الثاني: الرد على القائلين بأنَّ التكوين هو القدرة

بعد أن أوضحنا تقسيم الصفات عند المتكلمين، والقاعدة التي اعتمدت عليها كل مدرسة، لا بد من توضيح ارتباط الصفات الفعلية بالصفات الذاتية، فالأشاعرة القائلون بأنَّ الصفات الفعلية اعتبارية وليست حقيقية، قالوا بأنَّ الصفات الحقيقية هي صفات الذات وإليها ترجع كل الصفات الفعلية أي أنَّ الصفات الفعلية متعلقة لصفات الذات، فالأفعال حادثة بالقدرة وليست بصفة مستقلة هي التكوين، وهذا ما سنوضحه ثم نبين رأي الماتريدية وأجوبتهم.

قال جمهور المتكلمين بأنَّ إخراج الشيء من العدم إلى الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بالإرادة، فإنَّ القدرة تؤثر على وفق الإرادة،

(١) راجع: تبصرة الأدلة ١/٤٤٧٦-٤٨٧.

أي: إنما تؤثر في الفعل ويجب صدور الأثر عند انضمام الإرادة، وقالوا بأن القدرة والإرادة تكفيان في وجود الأشياء فلا حاجة لوجود صفة أخرى هي التكوين أو التخليق^(١).

وقد فصل الماتريديّة الإجابة على ذلك في عدّة نقاط، كما سنوضح:

١- قوله تعالى: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [يس: ٨٢] وبيانه أنه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد وعبر عن تكوينه الأشياء بأن يقول (كن) وهو مجاز عن سرعة الإيجاد^(٢)، ودال على إيجاده تعالى الأشياء وتكوينه عند تعلق إرادته بلا تراخ ولا تعذر، ودال على أن الإرادة غير الفعل؛ لأنّ المعلق غير المعلق به، ودال على الوجود والتأثير في الأزل، ودال على أن تعلق القدرة غير تعلق التكوين^(٣).

٢- إنّ التخليق والتكوين غير القدرة والإرادة، فإنّ التخليق يتوقف على القدرة، والقدرة لا تتوقف على التخليق^(٤)، والتكوين صفة قائمة بذات الله تعالى تتعلق بتكوين العالم وكل جزء منه لوقت وجوده^(٥).

٣- إنّ وصف الله تعالى بالتكوين في الأزل وتقييد ذلك بتعلق الإرادة، يدل على أن الإيجاد يكون في الوقت المراد، وبذلك يكون تعلق التخليق غير تعلق القدرة المقارنة بالإرادة.

٤- إنّ صفة الفعل لو لم تكن مستقلة وكانت راجعة إلى تعلق القدرة والإرادة، للزم إخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ، والخلو عن صفة الكمال^(٦).

(١) راجع: أبو البركات النسفي: شرح العمدة ص ٢٠٢.

(٢) تأويلات أهل السنة ٤٥٤٨/١.

(٣) إشارات المرام ١٨٤.

(٤) إشارات المرام ص ١٨٢، ١٨٤.

(٥) أبو البركات النسفي: شرح العمدة ص ١٩٥.

(٦) إشارات المرام ص ١٨٥.

٥- العالم وما فيه مخلوق لله تعالى لدخوله تحت التكوين ، فالتكوين صفة أزلية فعلية، يتصف بها الإله في الأزل، وهي غير الترك، لأن الفاعل يفعل مع قدرته على الترك، فتميز الفعل عن الترك، إذ هي لا توجب الجزم تميزاً لا يلزم منه الإيجاب بالذات لتوسط الفعل الاختياري وهو الإيجاد في وقت كذا^(١)، لا فرق في ذلك بينها وبين الصفات الذاتية الأخرى كالقدرة والإرادة، فإنرادته تتعلق بها المرادات لوقت وجودها على الترتيب والتوالي، وكذا قدرته الأزلية مع مقدوراتها، وكذلك الأمر في التكوين^(٢).

٦- لو كان الفعل والتكوين راجعاً إلى القدرة المقارنة بالإرادة ؛ فإنهما قديمتان قد أوجبهما الذات فهما معاً لو كانتا كافيتين لوجود المقدور بلا احتياج إلى إيجاد اختياري لزم قدم الحوادث^(٣).

وبذلك تكون كل من صفة القدرة والإرادة والتكوين صفات مستقلة، كل منها صفة ذاتية قديمة، أما التميز بينها فيكون في تعلق كل منها، لأن تعلق القدرة والإرادة بصحة التأثير والترك، أما تعلق التكوين فيكون بالتأثير والإيجاد في الوقت المحدد، أي: تعلق القدرة والإرادة بصحة وجود المقدور واختياره، وتعلق التكوين بوجوده في الوقت المحدد^(٤).

المبحث الثالث: هل المكوّن والتكوين واحد

المطلب الأول: موقف جمهور المتكلمين من علاقة المكون بالتكوين:

قال جمهور المعتزلة والأشاعرة إنَّ التكوين والمكوّن واحد^(٥)، وذلك من أبرز الإشكالات التي أثيرت حول صفة التكوين، فخصوم الماتريدية يقولون: لو كان التكوين

(١) إشارات المرام ص ١٨٥ .

(٢) أبو البركات النسفي: شرح العمدة ص ١٩٥ .

(٣) إشارات المرام ص ١٨٦ .

(٤) إشارات المرام ١٨٤ .

(٥) أبو البركات النسفي: شرح العمدة ص ١٩٧ .

ثابتاً في الأزل وكان الله تعالى مكوّناً خالقاً للعالم لكان المكوّن موجوداً مخلوقاً في الأزل، واستدلّوا على قولهم بأدلة سمعية عقلية، نذكرها ثم نبين ردّ الماتريديّة عليها:

أولاً- الأدلة السمعية:

١- الله تعالى: {فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ} [البروج: ١٦] والفَعَال للمبالغة والتكثير ثم علّق به الإرادة على أنّ الإرادة متناولة لأفعاله، وما تناولته الإرادة فهو حادثٌ مخلوق^(١).

٢- قوله تعالى: {هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} [لقمان: ١١] فاستدلّ سبحانه وتعالى على توحده بالألوهية -دون غيره- بأفعاله التي أوجدها بقدرته بعد العدم.

٣- {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} [آل عمران: ١٩٠-١٩١].

فالله تعالى جعل في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات وعلامات على وحدانيته لذوي العقول؛ ليستدلوا بما فيها من علامات الحدوث على أنّ له محدثاً أحدثه وإنما يستدل على ذلك بمفعولاته لا بصفاته التي هي غير مرئية، ثم إنّ التفكير يكون في خلق السماوات والأرض فهي مخلوقاته ومفعولاته، وذلك يدل على أنها ليست صفاته؛ بل هي من مخلوقاته، ثم إنّ الآيات بدأت (إن في خلق) وانتهت (ما خلقت هذا باطلاً) فلا يمكن أن يكون هناك مجاز؛ بل هو تأكيد على أنّ المراد بذلك المخلوقات وليس صفة الخالق، فلو كان مجازاً لما كرّر هذا الاسم عليه^(٢).

٤- قوله تعالى: {يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ} [الزمر: ٦] فجعل خلقاً من بعد خلق، والقديم لا يجوز أن يتأخر في الوجود حتى يكون قبله.

(١) تبصرة الأدلة / ١ / ٤٠٩.

(٢) تبصرة الأدلة / ١ / ٤٠٦ - ٤٠٧.

٥- { قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ } [الرعد: ١٦] يعني خالق كل خلق.

٦- { أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ } [النمل: ٦٤] فجعل للخلق ابتداء وإعادة وكل واحد منهما دليل الحدوث.

٧- { لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ } [غافر: ٥٧] فما وصف بالقدم لا يوصف بالأصغر والأكبر.

٨- قوله تعالى عن إبليس: { وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْتَبِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ } [النساء: ١١٩] فما جاز عليه التغيير كان مخلوقاً^(١).

ثانياً- أدلة المعقول:

استدل خصوم الماتريدية على أن المكون والتكوين واحد بأدلة عقلية نجملها في الآتي:

١- إذا كانت قدرة الباري شاملة لجميع المقدورات استغني عن الخلق والإيجاد.

٢- لا يجوز إثبات صفة لله تعالى لا فائدة فيها؛ لأن ما لا فائدة فيه وجوده وعدمه سواء^(٢).

٣- إن وجود الضرب ولا مضروب ووجود الكسر ولا مكسور، ووجود الجرح ولا مجروح محال؛ لأن الفعل مع المفعول متلازمين، لا يتصور ثبوت أحدهما بدون الآخر، فكان القول بوجود التكوين ولا مكوّن كالقول بوجود المكوّن ولا تكوين وذلك محال، فكذا هذا^(٣).

المطلب الثاني: موقف الماتريدية من علاقة التكوين بالمكون:

(١) تبصرة الأدلة ١ / ٤٠٨.

(٢) تبصرة الأدلة ١ / ٤١٠.

(٣) تبصرة الأدلة ١ / ٤٠٥.

قال الماتريدي إن القول بأن التكوين عين المكوّن قول باطل، والصحيح إن التكوين غير المكوّن، لذلك سلكوا في إثبات ذلك طريقين، الأول الرد على أدلة خصومهم، ثم إثبات أن التكوين غير المكوّن بالأدلة السمعية والعقلية^(١):

أولاً: الرد على أدلة الخصوم:

١- الردّ على استدلالهم بقوله تعالى: {هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} [لقمان: ١١] إن المراد بالخلق هنا مخلوق الله تعالى، وهو من باب إقامة المصدر مقام المفعول في اللغة، كما في العلم والقدرة إذ هما يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور.

٢- أما استدلالهم بقوله تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} [آل عمران: ١٩٠-١٩١]. فقالوا إنما يستدل على الصانع بمفعولاته لا بصفاته غير المرئية، والرد على ذلك لما كان المفعول المرئي دالاً على فاعل فعله كان دالاً على فعله، فيصير فعله معلوماً بدلالة مفعوله، ثم فعله يدلُّ على الفاعل إذ لا فعل يتصور بدون الفاعل، فكانت دلالة المخلوق على صنع الصانع.

وقولهم ما دلّ على الصانع فهو مصنوعه، هذا ممنوع، بل ما دلّ على الصانع فهو صنعه، وما دل على الصنع فهو المصنوع، فكانت دلالة المصنوع على الصانع بواسطة دلالته على الصنع.

٣- وكذلك الجواب على استدلالهم بالآيات الأخرى، ثم إن قوله تعالى: {لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ} [غافر: ٥٧] من أدل الدلائل على بطلان مذهبهم؛ لأن الأمر لو كان على ما زعموا لكان تقدير الكلام: السماوات والأرض أكبر من الناس ولا فائدة فيه، إذ كل أحد يعرف هذا بالمشاهدة وليس مراد الباري جلّ وعلا

(١) أبو البركات النسفي: شرح العمدة ص ١٩٧.

من الآية هذا؛ بل مراده أن خلقهما في تقدير عقولكم أكبر من خلق الناس، إذ في الشاهد كلما كان المفعول أكبر كان الفعل أكبر، فيستدل بخلق السماوات والأرض على قدرته على خلق الناس عند الإعادة، فأما لو كان الخلق والمخلوق واحداً فلا تحصل هذه الفائدة^(١).

٤- أما استدلالهم بقوله تعالى: {فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ} [البروج: ١٦] فالفعال يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله، كما أن العلام يدل على كثرة معلوماته دون علمه، وكذا القدير يدل على كثرة مقدراته دون قدرته^(٢).

٥- قال الماتريدي في تفسير قوله تعالى: {بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [البقرة: ١١٧] "الآية ترد على من يقول: بأن خلق الشيء هو ذلك الشيء نفسه؛ لأنه قال: (وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا) ذكر "قضى" وذكر "أمرًا"، وذكر "كُنْ فَيَكُونُ" ولو كان التكوين والمكُونُ واحداً لم يحتج إلى ذكر (كن) في موضع العبارة عن التكوين فال "كن" تكوينه، فيكون المكُونُ؛ فيدل أنه غيره"^(٣).

٦- والقول بأن التكوين عين المكُون باطل يؤدي إلى تعطيل الصانع^(٤)، وهو قول فاسد؛ لأن القول باتحاد الفعل والمفعول يؤدي إلى القول باتحاد الضرب والمضروب والأكل والمأكول والقتل والمقتول وجميع الأفعال مع مفعولاتها، والقول بذلك مما يعرف فساده بديهية^(٥)، لأن الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول، لا يكون الفاعل فاعلاً إلا باعتبار قيامه به كما لا يكون المفعول مفعولاً إلا بوقوعه عليه^(٦).

ثانياً: الأدلة السمعية والعقلية للماتريديّة على أن التكوين غير المكون:

(١) تبصرة الأدلة ٤١٩/١-٤٢٠.

(٢) تبصرة الأدلة ٤٢٢/١.

(٣) تأويلات أهل السنة ٤٥٤٨/١.

(٤) أبو البركات النسفي: شرح العمدة ص ١٩٧.

(٥) تبصرة الأدلة ٤٣٤/١.

(٦) تبصرة الأدلة ٤٢٩/١.

استدل الماتريديّة بأدلة سمعية وعقلية على أن التكوين غير المكون:

١- الأدلة السمعية:

من أظهر الأدلة التي استدل بها الماتريديّة على أن التكوين غير المكون قوله تعالى:

{إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [النحل: ٤٠]

فالله تعالى عبّر عن التكوين بـ (كن) وعن المكوّن بقوله (فيكون) ، فكلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، والمكونات جواهر وأعراض حادثة غير قائمة بذات الله تعالى، ولا شك في ثبوت التباين بين الأزلي والحادث، وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى، وبين ما ليس بصفة قائمة بات الله تعالى، والتكوين ما يتعلق به التكون، والإيجاد ما يتعلق به الوجود بـ (كن) فكان هو إيجاداً وتكويناً وخلقاً، وهو غير المكوّن الموجد المخلوق، وقوله (كن) عبارة عن سرعة الإيجاد من غير تعذّر^(١).

ثم إنَّ الأشاعرة أنفسهم -كما يقول الماتريديّة- استدلوا بهذه الآية على إثبات أزلية كلام الله تعالى، وقالوا بأنَّ الله تعالى أخبر بأنه خلق المخلوقات بـ (كن) فلو كان خطابُ كُن مخلوقاً لاحتاج إلى خطاب آخر، وكذا الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى فدل على أن الكلام غير مخلوق، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنهم أثبتوا لله تعالى صفة أزلية يتعلق بها حدوث العالم ، وهذا هو التكوين والإيجاد والخلق^(٢)، فالأشياء الموجودة نعلل وجودها بخلق الله تعالى لها، أي أن الله تعالى خلقها^(٣).

٢- الأدلة العقلية:

إنَّ خالق العالم هو الله تعالى، ولا شك أنَّ الخالق وصفٌ منا لله تعالى، ولا بدَّ من وجود معنى يكون به خالقاً، ثم عند المخالفين للماتريديّة من المعتزلة والأشعرية لم يكن من الله تعالى إلى العالم معنى يتصف هو بكونه خالقاً والعالم بكونه مخلوقاً إذ

(١) تبصرة الأدلة ١ / ٤١٣-٣١٤.

(٢) تبصرة الأدلة ١ / ٤١٤-٤١٥.

(٣) إشارات المرام ١٨٥.

المعنى لو كان لكان هو الخلق والإيجاد وذلك هو عين الموجد المخلوق لا معنى قائم بذات الله تعالى، فإذا كان وجود العالم بالعالم لا بالله تعالى؛ إذ لم يكن منه إليه معنى سوى أنه أقدم من العالم ووجود شيء ما لا يجعل من أقدم منه خالقاً له إذا لم يكن منه معنى إليه يكون به خالقاً كتكون زيد بعد عمرو، لا يجعل عمراً خالقاً لزيد، وإن كان أقدم منه إذا لم يكن منه صنع، وكذا القدرة لا توجب كون القادر فاعلاً قادراً إذا لم يتصل به الفعل ألا ترى أنه تعالى في الأزل كان قادراً ولم يكن خالقاً عندهم ولم يثبت مخلوق وكذا العلم لا يوجب وجوده.

وقد مثل لذلك الماتريدي بصفات السمع والبصر والكرم والوجود والعلم والقدرة فهو موصوف بها في الأزل، وإن كان ما يسمع أو يبصر وما يعلم أو يكرم حادثاً^(١).

وإذا تقرّر هذا ثبتَ أولاً: أن عند هؤلاء الخصوم لم يكن وجود العالم بالبارئ جل وعلا؛ بل كان وجوده بنفسه^(٢)، وما كان وجوده بنفسه لا بغيره فهو قديم، فكان القول بهذا موجباً القول بقدم العالم، فكانوا هم القائلين بقدم العالم لا نحن-الماتريدية- والثاني: أن وجوده لو كان بنفسه أو بمعنى راجع إلى ذاته لا إلى غيره لكان حادثاً لا بغيره، فلم يدل على غير أوجده، فكان القول به قولاً بنفي الصانع جلّ وعلا، يحقّقه أن الخالق اسم مشتق من الخلق كالأكل من الأكل والضارب من الضرب وكذا الموجد من الإيجاد^(٣). ثم عند الماتريدية الاسم المشتق من معنى يكون وصفاً لمن قام به المعنى أو لمن له المعنى^(٤)، قال الماتريدي "والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه، يلزم الوصف به في الأزل"^(٥).

(١) راجع: التوحيد ص ٤٧

(٢) تبصرة الأدلة ٤٢٨/١

(٣) تبصرة الأدلة ٤٢٩/١

(٤) تبصرة الأدلة ٤٢٩/١

(٥) راجع: التوحيد ص ٤٧

- الخلق لو كان هو المخلوق لكان خلق السماء هو السماء وخلق الأرض هو الأرض وكذا هذا في جميع أجسام العالم، فالله تعالى كان خالقاً لها في ابتداء أحوال وجودها لوجود هذا الذات الذي هو خلقه، وهذا الذات بعينه في الزمان الثاني والثالث فصاعداً موجود، فيكون خلقاً، فيكون الله تعالى خالقاً لها في كل حال^(١).

المبحث الرابع: إثبات قدم التكوين عند الماتريدية والرد على المخالفين

إنّ الخلاف بين الماتريدية وغيرهم يرجع إلى تفرد الماتريدية بالقول بقدم التكوين، وهو أمر أكد عليه الماتريدي وغيره من شيوخ الماتريدية، واستدلوا لذلك بأدلة كثيرة، قال الماتريدي: "ثبت أن الإحداث والتكوين ليس بحادث، وأن الله تعالى موصوف في الأزل أنه محدث، مكن؛ ليكون كل شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه"^(٢)، فالتكوين صفة قائمة بذاته تعالى في الأزل لأنها لو لم تكن قائمة بذات الله تعالى في الأزل لكانت ذات البارئ محلاً للحوادث^(٣)، قد استدلل الماتريدية على إثبات قدم التكوين بدليل سمعي وأدلة عقلية، ثم إنهم ردوا على المخالفين لهم في ذلك، لذلك سأتناول ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: أدلة إثبات قدم التكوين عند الماتريدية من السمع والعقل:

أولاً: الدليل السمعي:

استدل الماتريدية على قدم التكوين بقوله تعالى: {هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [الحشر: ٢٤] فالله تعالى وصف نفسه في الأزل بأنه الخالق البارئ المصور إذ كلامه أزلي ووصفه نفسه بما ليس له من المحامد استهزاء بنفسه^(٤)، كما أن الله تعالى تمدح نفسه في كلامه

(١) تبصرة الأدلة ١/٤٢٩.

(٢) تأويلات أهل السنة ١/٥٤٨.

(٣) راجع: النسفي: بحر الكلام ص ١٠٦

(٤) تبصرة الأدلة ١/٤٨٧.

الأزلي بالأسماء التي يشتق منها صفات الأفعال كما تمدح نفسه بالأسماء التي يشتق منها صفات الذات^(١).

ثانياً: الأدلة العقلية:

فصل الماتريدية في الدليل العقلي على قدم التكوين فقالوا: إذا ثبت أن التكوين غير المكون فهو إما أزلي أو محدث، ولا وجه لكونه محدثاً لأنه:

١- إما أنه حدث في محل سوى ذات الله تعالى

٢- إما حدث لا في محل.

٣- أو حدث في ذات الله تعالى

وكل قسم ينقسم إلى قسمين: إما حدث بنفسه، أو بإحداث الله تعالى، ولا وجه للقول بأنه حدث بإحداث الله تعالى؛ لأن الكلام في التكوين الثاني كالأول فيؤدي إلى إحداث التكوين الثاني بالثالث والثالث برابع إلا ما لا يتناهى وهو باطل، إذ القول بتعلق حدوث العالم بما لا يتناهى من الأسباب يمنع من حدوثه ووجوده، وهو موجود بالحس، محدث بالدليل الضروري، فكان ذلك دليلاً على بطلان هذه المقالة، والقول بصحته قول بقديم العالم والقول بقديم العالم يوجب بطلان التكوين^(٢)، وقد لخص ذلك الماتريدي بقوله: " ثم لا يخلو التكوين: إما أن لم يكن فحدث، أو كان في الأزل، فإن لم يكن فحدث، فإما أن يحدث بنفسه -ولو جاز ذلك في شيء لجاز في كل شيء- أو بإحداث آخر، فيكون إحداث بإحداث، إلى ما لا نهاية له. وذلك فاسد"^(٣).

(١) راجع: إشارات المرام ١٨٦ وراجع: شرح الخيالي على النونية للمولى خضر بن جلال الدين، تحقيق: عبد النصير ناتور أحمد المليباري، مكتبة وهبة، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٢٠٥. القاسم ابن قطلوبغا الحنفي (ت ٧٧٨هـ): حاشية على المسامرة على المسامرة، ص ٩٥.

(٢) راجع: القاسم ابن قطلوبغا الحنفي (ت ٧٧٨هـ): حاشية على المسامرة على المسامرة، ص ٩٥. تبصرة الأدلة ٤٥٤/١-٤٥٦.

(٣) تأويلات أهل السنة ٤٥٤٨/١.

ولا وجه إلى القول بحدوثه لا بإحداث أحد؛ لأنه لو جاز هذا في التكوين لجاز في العالم وهو باطل بأدلة إثبات الصانع.

فإذا بطل القسمان، وكل قسم من الأقسام الثلاثة ينقسم إلى أحد هذين القسمين بطلت الأقسام كلها^(١).

كما أن القول بأنه حدث لا في محل ففاسد من وجهين:

- أحدها أن التكوين الحادث عرض ووجود العرض قائم بنفسه محال كما في سائر الأعراض كالسواد والبياض والحركة والسكون.
الثاني أن التكوين لو كان قائم لا في محل لم يكن لله تعالى به اختصاص فلم يكن هو به مكوناً، ولو جاز أن يوصف الله تعالى به وإن لم يقيم التكوين به لجاز أن يوصف به غير الله وفساد هذا لا يخفى^(٢).

أمّا القولُ بحدوثِ التكوين في ذات الباري - كما يذهب إليه الكرامية - فمحال، فهم يقولون بأن كل ما يريد الله إحداثه في العالم يحدث في ذاته إحداثه وتكوينه ويحدث أيضاً إرادة حدوثه فيريد بإرادات حادثه ويتكلم بكلام حادث في ذاته من جنس الحروف، فيحدث بقوله (كن) كاف ونون^(٣)، فالتكوين - عندهم - حادث قائم بذات الله تعالى وإن ذاته تعالى محل الحوادث^(٤).

وفي الرد على الكرامية قالوا: إن المعنى الحادث في ذاته، إما أن يكون جائز العدم، أو يكون ممتنع العدم، فإن كان جائز العدم أدى ذلك إلى القول بتعاقب الحوادث عليه وهو من أمارات الحدث، وإن كان ممتنع العدم فهو أزلي؛ لأنه إن كان ممتنع العدم كان

(١) تبصرة الأدلة ١/٤٥٤-٤٥٦.

(٢) السابق.

(٣) تبصرة الأدلة ١/٤٦٠.

(٤) راجع: تبصرة الأدلة ١/٤٠٠-٤٠١.

واجب الوجود وما كان واجب الوجود فهو أزلي ، وبذلك يثبت القول بقدم التكوين وباستحالة كون واجب الوجود حادثاً وبذلك ثبت بطلان حدوث التكوين في ذاته^(١).

المطلب الثاني: ردُّ الماتريدية على لوازم القول بقدم التكوين

إن إثبات قدم التكوين أثار شبهتين، الأولى بأن قدم التكوين يؤدي إلى قدم المكونات وقد تقدم تفصيل ذلك لكن نلخص رد الماتريدية هنا لارتباطه بالموضوع، والثانية: إن إثبات قدم التكوين ولا مكونات يلزم منه العجز، وسنبين موقف الماتريدية من ذلك.

أولاً: هل القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم المكونات:

المخالفون للماتريدية قالوا: إن القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم العالم، وقد قامت الدلالة على حدوثه فكان القول بما يؤدي إلى قدمه باطلاً فكان القول بقدم التكوين باطلاً^(٢).

قال الماتريدية في الرد عليه:

- إنَّ العالم حادث وليس بقديم، لأن ما تعلَّق وجوده بسبب من الأسباب هو المحدث لا القديم، لأنَّ القديم هو المستغني في وجوده عن غيره، فما لم يستغن عن غيره وتعلَّق وجوده به كان محدثاً ضرورة، والمكوّن وجوده بالتكوين فكيف يكون قديماً.

- القول بقدم العالم تناقض، لأن القول بقدم العالم يعني أن لا يكون له صانع، والقول بوجود الصانع ينفي أن يكون قديماً، وبذلك يكون العالم حادثاً وغير مستغن في وجوده عن غيره .

(١) راجع: تبصرة الأدلة ١/٤٦٣.

(٢) راجع: تبصرة الأدلة ١/٤٠٠.

- إن القدرة الأزلية لم توجب قدم ما تعلق وجوده بها^(١)، وقد قيدت تلك المتعلقة بأوقات لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء^(٢). قال النسفي: " وقال أهل الحق نصرهم الله إنَّ التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر فكان التكوين أزلياً والمكون حادثاً كالقدرة كانت أزلية والمقدور حادثاً وكذلك الإرادة والمراد"^(٣).

ثانياً: الجواب على قولهم إن وجود التكوين ولا مكون عجز:

قال خصوم الماتريديّة إن وجود التكوين ولا مكون يؤدي للعجز، وقد أجاب عن ذلك الماتريديّة بقولهم:

- إنما يكون كذلك لو وجد التكوين ليكون المكون في القدم فلم يكن، وما كان التكوين لهذا بل ليوجد في وقته، ألا ترى أنه لا يقال وجود الإرادة ولا مراد عجز واضطرار، لأنه إنما يكون كذلك أن لو كانت الإرادة ليكون المراد في الأزل فلم يكن، فأما إذا كانت ليكون المراد في وقته لم يلزم بعدم المراد في الأزل ضرورة وعجز فكذا هذا^(٤).

وبذلك يظهر موقف الماتريديّة من قدم التكوين دون أن يلزم منه قدم المكونات، كما أنّ القول بوجود التكوين صفة قديمة لله تعالى لا يلزم منه القول بعجز الإله، لأنّ المكونات متعلقات الصفة القديمة، فكما أنّ القول بقدم الإرادة لا يلزم منه قدم المراد وقدم القدرة لا يلزم منه قدم المخلوقات وكذلك الأمر في صفة التكوين، فإنّ قدم الصفة لا يلزم منه قدم المتعلقة، ولعل ذلك من أبرز وأقوى أدلة الماتريديّة في إثبات صفة مستقلة لله تعالى اسمها التكوين.

(١) راجع: تبصرة الأدلة ١/٤٧٧.

(٢) راجع: الماتريدي: التوحيد ص ٤٧.

(٣) راجع: تبصرة الأدلة ١/٤٠٢.

(٤) راجع: تبصرة الأدلة ١/٤٨٠.

والحمد لله رب العالمين

إسهامات الماتريدي في النقد النصي والمصدري للديانة المسيحية

د/ آسيا شكيرب*

إن علم الأديان هو علم أصيل نشأ في حضان المدارس الكلامية الإسلامية، التي أسهمت في وضع أسسه ومرتكزاته؛ فظهرت العديد من مباحثه كالجدل والمناظرة وتاريخ الأديان الذي خصصت له مصنفات عديدة، بالإضافة إلى نقد الأديان.

رغم أن الغرب يدعي الأسبقية والريادة في وضع قواعد نقد الأديان، إلا أن البحث حفرا في تراثنا الفكري الإسلامي يبين أن المسلمين هم من وضعوا أسس علم النقد الكتابي، في المستويين النصي والمصدري. وتبرز لنا جهود الماتريدي في نقده للمسيحية قدرة العقل المسلم على وضع الأسس العلمية والمنهجية لنقد الأديان.

من هنا نتساءل ما هي إسهامات الماتريدي والمدرسة الماتريديية في النقد النصي والمصدري للديانة المسيحية؟ وما الجديد الذي أضافه لصرح النقد الإسلامي؟

لقد قمنا بتفكيك أطراف هذه الإشكالية بالاستخدام المنهج التحليلي الذي نعمل من خلاله إلى تفكيك الأفكار وإعادة بنائها وفق منطق يضمن فهم أبعادها المختلفة، كما استعنا بالمنهج الاستقرائي لجمع جزئيات الموضوع بغية الوصول إلى نتائج علمية.

حاولنا أن نقدم بحثا لم يدرس من قبل على حد اطلاعنا، وقد قسمنا البحث إلى تمهيد تناولنا فيه: المدرسة الإسلامية ودورها في نقد الأديان. ومطلبين؛ المطلب الأول معنون ب: " النقد النصي للمسيحية وإسهامات الماتريدي. "؛ أما المطلب الثاني: " النقد المصدري للمسيحية وإسهامات الماتريدي. "؛ وقد عدنا إلى المصادر المختلفة المسيحية والإسلامية.

* بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية الجزائر

تمهيد: المدرسة الإسلامية ودورها في نقد الأديان:

شغلت المسيحية حيزا مهما من اهتمام المسلمين منذ خرجوا من الحجاز مهد الإسلام، إلى الشام والعراق وبلاد فارس وغيرها. فقد اتصل الفاتحون بجاليات نصرانية في منطقة الشرقين الأدنى والأوسط وفي شمال إفريقيا وإسبانيا مدة الحكم الإسلامي لأندلس، تعين عليهم التعامل معها والتعايش، وقد كانت الحروب بين المسلمين والنصارى مظهرا آخر من مظاهر العلاقات بينهما. لقد كان التجذر التاريخي للإيمان المسيحي على امتداد ستة قرون سابقة للإسلام، وادعاء المسيحية الانتساب إلى الوحي النهائي الأكمل، وصبغتها التبشيرية والكونية عوامل تهيئتها للتصادم مع الإسلام في توفقه إلى استيعاب الأديان التي ظهرت قبله وتجاوزها وجمع شتات الموحدين على اختلاف أجناسهم وألوانهم تحت راية الإسلام.

ولم يكن الجدل العقائدي عملا ذهنيا، بل كان سجالا نضاليا لبلوغ أغراض دينية ودينية معا. لقد كان يستجيب لضرورة الدفاع عن النفس ودعم تماسك البنية الاجتماعية القائمة، كما يستجيب في الآن نفسه لمقتضيات الحرب النفسانية وما تتطلبه من زرع بذور الشك عند الطرف المقابل، على أمل حمله على اختيار ما يعتقد أنه الحل الصحيح والالتحاق بصف المدافعين عن الحق والخير^١.

كانت المجادلات من الجانب الإسلامي تسمى " الرد على النصارى " وليس معنى ذلك أن هؤلاء قد هاجموا الإسلام بالضرورة فانبرى المسلمون للرد عليهم، إنما هو فن كلامي قد يندرج ضمن باب التوحيد في المؤلفات الكلامية عموما، وقد تخصص له كتب أو رسائل مفردة، والغرض منه دحض العقائد النصرانية، وهو موجه أيضا للمسلمين لتثبيت عقيدتهم وتحذيرهم من ضلال النصارى وتضليلهم^٢.

^١ عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٣.

^٢ المرجع نفسه، ص ١٤.

لقد أسهم القرآن الكريم في تأسيس قواعد نقد الأديان، فقد تناول بالنقد العديد من الأديان، وبيّن موقفه منها، وحدد الآليات المنهجية لنقدها، وقد انطلق جل النقاد المسلمين، سواء كانوا علماء كلام أو مفسرين، وتناولوا مختلف الأديان بالدراسة والتحليل والنقد، مما أدى إلى وضع اللبنة الأولى لعلم مقارنة الأديان القائم على نقد المتن والسند.

وقد أسهم علماء الكلام في الردّ على أصحاب الأديان الأخرى، بمنهج عميق دقيق ومفصل. ويمكن تقسيم نشاط المتكلمين في هذا المجال إلى قسمين؛ الأول يتعلق بدراسة الأديان بهدف بيان تهاافت الأديان المخالفة للإسلام والردّ عليها. أما القسم الثاني فقد درس فيه المتكلمون الأديان والفرق المختلفة والفرق الإسلامية وغير الإسلامية لذاتها^١.

يعتبر الماتريدي^٢ من أوائل النقاد المسلمين الذين أولوا الأديان اهتماما خاصا، ويعد كتاب التوحيد من أقدم المصادر الكلامية في التاريخ الإسلامي، ويمتاز بكونه لا يكتفي

^١ إبراهيم تركي: علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، ط ١، (الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٢)، ص ٤١-٤٢.

^٢ هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الحنفي المتكلم، إمام المدرسة الماتريديّة التي يتبعها غالبية أتباع المذهب الحنفي، والماتريدي نسبة إلى ماتريد أو ما تريت، وهي محلة بسمرقند. وقد نسبته الإمام أحمد البياضي إلى أبي منصور أبي أيوب الأنصاري، والحنفي نسبة إلى أتباعه المذهب الحنفي في الفقه والمتكلم نسبة إلى اشتغاله بعلم الكلام؛ لم تذكر المصادر سنة ميلاده ولكن يمكن القول بأنه ولد في عهد المتوكل الخليفة العباسي، وأنه يتقدم على الإمام أبي الحسن الأشعري بوضع وعشرين سنة، وقد سماه أصحابه وتلاميذه، إمام الهدى وإمام المتكلمين، ومصحح عقائد المسلمين، ورئيس أهل السنة والجماعة. أهم مصنفاته في علم الكلام فله عدة مصنفات منها كتاب "التوحيد"، وكتاب "المقالات"، وكتاب "الرد على القرامطة"، و"بيان وهم المعتزلة"، و"رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي" و"أوائل الأدلة للكعبي" و"رد كتاب وعيد الفساق للكعبي" و"رد تهذيب الجدل للكعبي" وغيرها. وله مصنفات في علم أصول الفقه.

وأما مؤلفات الإمام الماتريدي في تأويل القرآن فمنها كتاب "تأويلات أهل السنة"، وقد ذكره بهذا العنوان صاحب "كشف الظنون"، لكن نسخة "كوبريلي" عنونت بـ"تأويلات الماتريدي في التفسير"، وأما أصحاب الطبقات فقد ذكروه باسم "تأويلات القرآن" وهذا الاسم تحمله النسخ الأخرى

بعرض رؤيته للتفكير الإسلامي في مسائل العقيدة، بل يناقش مواقف الفرق الإسلامية الأخرى في المسائل المختلفة، ولا سيما المعتزلة، كما يوضح مواقف الأديان والنظريات الفلسفية^١.

لقد اقتنع الماتريدي أن علم الكلام "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"^٢، ومن هذا المنطلق وجدنا أنه كان سباقا في الذب عن العقيدة الإسلامية، فقد سبق الأشعري في الذب عن أهل السنة، والرّد على المبتدعين، وإثبات العقائد بالحجج ودفع الشبه، منطلقا من النقل مستنيرا به، ومبصرا فيه بعين العقل، وقد عرّف الماتريدي دور العقل في فهم النقل والاستدلال عليه، وعرّف حدود العقل، وأين يحقّ له أن يبحث، وأين لا يحقّ له البحث^٣.

لقد كان مقصد الإمام الماتريدي من كتاباته أن يرد على الخصوم ممن يشوشون عقائد الناس التي تلقوها من السلف الصالح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ردّ على أقاويل من يدعي قدم العالم، وردّ على المعتزلة في قولهم بمشيئة المعدوم، وذكر اختلاف الفرق في وأوضح ما يتعلق بالتوحيد وردّ على المخالفين، وذكر أقاويل الدهرية وغيرهم وأوضح فساد أقاويلهم، كما ذكر مذاهب

الموجودة في تركيا والهند وألمانيا والمدينة المنورة ودمشق والمتحف البريطاني وطشقند. ويمكن القول أن أبا منصور الماتريدي قد عاش قرابة مائة سنة؛ إذ ولد تقريبا سنة ٢٨٣هـ وتوفي سنة ٣٣٣ هـ، ودفن في سمرقند تاركا تراثا ثريا يهتدي به قراءه وتلاميذه والأجيال من بعده إلى الطريق القويم لفهم القرآن الكريم والسنة الشريفة وعقيدة أهل السنة. (مقدمة كتاب؛ أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الحنفي: تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، ط ١، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ٧-٨)

^١ فتحي حسن ملكاوي: منظومة القيم العليا التوحيد التزكية والعمران، ط ١، (الولايات المتحدة الأمريكية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣)، ص ٤٠.

^٢ عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام، (القاهرة: مكتبة المتنبّي، ت [])، ص ٧.

^٣ مروه حمود خرمة: المنهج العقدي للإمام أبي منصور الماتريدي بين النقل والعقل، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد التاسع، العدد ٢، ٢٠١٣، ص ١٥.

الناس في أفعال الخلق وردّ عليها، وذمّ القدرية وردّ عليهم، إلى غير ذلك من جهوده في الرد. وبشكل عام فقد كان الإمام الماتريدي هو الأسبق في نقض آراء بعض المذاهب والفرق، وسبق في ذلك ابن النديم في الفهرست، والقاضي عبد الجبار في المغنى، والشهرستاني في الملل والنحل، وقد تأثر به من بعده في معرفة آراء الفرق والردّ عليها. ومن الملاحظ أن الماتريدي ردّ على الخصوم بالأدلة النقلية والعقلية معا، وأنه كان لا يُكفّر خصومه المسلمين، بل ينسب إليهم الخطأ والزلل^١.

المطلب الأول: النقد النصي للمسيحية وإسهامات الماتريدي:

أولا: النقد النصي في المدرستين الإسلامية والغربية.

تناول القرآن الكريم نصوص الكتاب المقدس بعهديه بالنقد والتقويم، فقد أثبت وجود تحريف في متن النصوص نتج عنه ممارسات وعقائد، تبتعد عن المنهج الإلهي، وقد انتقد القرآن الكريم أهم العقائد النصرانية، كعقيدة التثليث والبنوة والتجسد والصلب وغيرها من العقائد المسيحية.

تناول القرآن الكريم في الفترة المكية الأولى (٦١٥-٦١٢م) الأغراض المسيحية بالإشارة إلى النصارى في آخر سورة الفاتحة بالضالين، وفي سورة البروج آية ٨٥، إذ اعتبر أصحاب الأخدود المذكورون فيها نصارى نجران الذين قتلوا سنة ٥٢٣م. وتحددت معالم النظرة القرآنية إلى المعتقدات المسيحية في الفترة المكية الثانية (٦١٦-٦١٩م) على ثلاثة مستويات:

الأول: تعرض فيه إلى أشخاص زكريا ويحيى ومريم وعيسى، بصورة لا تختلف في جوهرها عما يؤمن به النصارى.

الثانية: فيها دحض لعقيدة بنوة المسيح لله وتأكيد أنه عبد الله ونبهه جاء بالحكمة والبيّنات ودعا للتوحيد.

^١ مروه حمود خرمة: المنهج العقدي للإمام أبي منصور الماتريدي بين النقل والعقل، ص ٢١.

الثالثة: تعلق اهتمام القرآن الكريم بصنفين من النصراني، أصحاب الكهف، والأحزاب الذين اختلفوا في شأن المسيح^١.

أما في الفترة المدنية فقد شملت عدداً أوفى من الأغراض، فقد انتقد القرآن الكريم عقيدة التثليث وبنوة المسيح، والتجسد، وانتقد أن يكون له ولد، ونفى أن يكون المسيح إلهاً، كما نفى أن يكون اليهود قد قتلوا المسيح أو صلبوه^٢.

يعتبر القرآن الكريم هو المصدر الأساسي لأهم المواقف التي تبناها المسلمون من المسيحية والمسيحيين، لكن اعتماد النص القرآني لا يعني بالضرورة الاتفاق على تأويله، فالقرآن حمال أوجه. ولذا لم يعدم التاريخ أمثلة عن أنماط من السلوك والنظريات تصل إلى حد التناقض الصريح ورغم ذلك تدعي الوفاء للقرآن الكريم^٣.

ويمكننا القول أن القرآن الكريم وضع القواعد الأساسية وحدد العقائد والمواضيع التي انطلق منها النقاد المسلمون لبناء صرح النقد الإسلامي للكتب المقدس.

أما النقد النصي في المدرسة الغربية فيعني بدراسة أصل وطبيعة نص العهد القديم بغرض تحقيقه في صورته الحالية من خلال دراسة الأشكال الأصلية له، والتغيرات التي طرأت عليها، والعلاقة بين مختلف الأشكال الأصلية للنص، وتقييم التشابه والاختلاف فيما بينها، بالإضافة إلى دراسة المفردات المختلفة التي استخدمها نص العهد القديم في أكثر من مصدر، بغرض الوصول إلى أقرب صورة للنص الأصلي. ويعتبر أوريجانوس أول من استعمل هذا المنهج؛ وأما من المحدثين فيعتبر ريتشارد سيمون من رواد النقد النصي للكتاب المقدس، والذي تناوله بعمق في كتابه "تاريخ نقد العهد القديم"^٤.

يبدو واضحاً أن النقد النصي يختلف بين المدرستين الإسلامية والغربية، وهذا ما سنقف عليه عند تحليلنا لآليات الماتريدي في النقد النصي للمسيحية، فالماتريدي

^١ عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصراني إلى نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر، ص ١١٥-١١٦.

^٢ المصدر نفسه، ص ١١٧-١١٨.

^٣ المرجع نفسه، ص ١١٤.

^٤ Emanuel Tov : Textuel Criticism of the Hebrew Bible, 2 EDT , Uitgeverij Van Gorcum, 2001), p1-3

سار على النهج القرآني في نقده للنصوص المسيحية من خلال إثبات تحريف العقائد مما يؤدي بدهاءة إلى القول بتحريف النصوص، وقد عاد إلى الخلافات العقدية للفرق المسيحية المختلفة، وانطلق منها ليثبت أن النص الإنجيلي قد طاله التأويل والتحريف، وبذات الآلية انتقد العقائد المسيحية المختلفة.

ثانيا: المنحى التأصيلي لمذاهب النصارى في المسيح.

كخطوة أولى في النقد النصي للمسيحية ذكر الماتريدي الآراء النصرانية المختلفة حول لاهوت وناسوت المسيح، وهذه مسألة لاهوتية اختلفت حولها العديد من الفرق والطوائف المسيحية، خاصة في فترة الانشقاقات العقدية التي شهدها التاريخ المسيحي خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين؛ حيث اختلفوا حول طبيعة المسيح؛ يقول الماتريدي: " وتفرقت النصارى في المسيح. فمنهم من جعل له روحين؛ أحدهما محدث وهو روح الناسوتية، ويشبه أرواح الناس، وروح لاهوتي قديمة جزء من الله، صار في البدن ذلك. وقالوا: ليس إلا أب وابن وروح القدس. وآخرون جعلوا الروح الذي في المسيح الله، ولا الجزء. لكن فريقا منهم يجعله في البدن على كون الشيء في الشيء، وفريقا على التدبير لا إحاطة البدن به. وفيهم من يقول: يصل إليه جزء من الله تعالى، ويفصل جزء آخر" ¹.

يبدو هنا أن الماتريدي يعود للحفر في التاريخ العقدي المسيحي للكشف عن الخلافات بين الفرق، حول طبيعة المسيح؛ ويرصد لنا أهم الاتجاهات اللاهوتية في المسيحية؛ وهذا يعكس لنا مدى اطلاع الماتريدي على التاريخ العقدي للأديان الأخرى، مما أكسبه آليات منهجية ساعدته على فهم الآخر بتوجهاته العقدية المختلفة، ثم محاولة الرد عليه. يقول الماتريدي: " منهم من جعل له روحين، أحدهما محدث وهو روح الناسوتية، يشبه أرواح الناس، وروح لاهوتي قديمة جزء من الله صار في البدن ذلك.

¹ أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي: كتاب التوحيد، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، محمد آروشي، (بيروت: دار صادر؛ استانبول: مكتبة الارشاد، ت []، ص 288.

وقالوا ليس إلا أب وابن وروح القدس. وآخرون جعلوا الروح التي في المسيح الله، لا الجزء. لكن فريقا منهم يجعله في البدن على كون الشيء في الشيء، وفريقا على التدبير لا إحاطة البدن به. وفيهم من يقول يصل إليه جزء من الله تعالى، ويفصل جزء آخر^١.

فإن كان النقد النصي بالنسبة للغرب هو محاولة العثور على النسخة الأقرب للأصل؛ فالنقاد المسلمين ونظرا للظرف التاريخي الذي ألفوا فيه مصنفاتهم، اتجهوا اتجاها كلاميا في النقد؛ لهذا نجد أن التركيز انصب حول تراكمية الخلافات العقدية للمسيحيين في فهم النصوص الإنجيلية؛ والتي أسهمت في تغييب النص الأصلي سواء عن طريق التأويل أو التحريف، مما أدى إلى عدم وضوح العقائد المبثثة في النصوص لدى المتلقي نظرا لاختلاف مشاربها وتعدد رؤاها.

ركز الماتريدي على طبيعة المسيح وهو خلاف ظهر في القرون الأولى للمسيحية، ولم يحسم إلا بعد عقد عدة مجامع كنسية لتقرير العقيدة، فقد عرّج الماتريدي على أهم الخلافات التي أدت إلى ظهور العديد من الفرق، ولم يتم بتسميتها بل ذكر عقائدها، ويمكننا تلخيص تلك الفرق كالتالي:

١-المظهرية: وقد انتشرت في القرن الثاني، وكان مؤسسها مرقيون وهو مذهب تظهر فيه ثنائية مماثلة لثنائية الغنوصيين، لكنها مبنية أساسا على تفسير يقول بتعارض الخالق الذي يكشف عنه العهد القديم والذي يسميه إله ناموس، والإله العطوف الذي يكشف عنه العهد الجديد، وإنجيل بولس بوجه أخص^٢، فالإله الأول خالق ومشع يطالب الإنسان الضعيف بالطاعة المطلقة، ويمنعه من فعل الخيرات، وأما الإله الثاني، فطيب عطوف على البشرية التعيسة، فقد بعث ابنه المسيح ليعرفها بوجوده و بحبه،

^١ المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

^٢ صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، أعاد النظر فيه من الناحية المسكونية: جان كوربان، ط ١، (بيروت: دار المشرق ومجلس كنائس الشرق الأوسط، ١٩٩٤)، ص ٥٢

ولكن إله الناموس تسبب في موت عيسى وفي صلبه، وحقق ذلك فداء البشر رغم بقائهم تحت سيطرة الخالق^١.

٢- الغنوصية^٢ النصرانية: ظهرت في القرن الثاني، وكانت رغم الثنوية التي تتميز بها، تعتبر أبو المسيح هو الإله الحقيقي، وتدعو هذه الفرقة إلى الخلاص والفرار من العالم، وهي ترفض العهد القديم، وتعتبر أن مفهوم الإيمان عند النصارى الأولين منحط، والمسيح عندهم رجلا من لحم ودم، عاش في ظرف تاريخي معين وحقق البشائر التي وعد بها إسرائيل، وهو رجل تاريخي شبه ميثي يتلخص عمله في تبليغ رسالة الوحي التي تفود الروح البشرية إلى موطنها الحقيقي والسرمدي^٣.

٣- الإيبونية^٤ Ébionites: ظهرت فرقة من اليهود اليونانيين، ترفض فكرة ولادة المسيح من عذراء، وقد ادعت أن مريم زفت ووضعت المسيح بالخفية، ثم ذهبت إلى مصر حيث تعلم يسوع السحر، وفي بعض البيئات رفض النصارى الإيبونيين. فكرة الحمل من عذراء تأثرا بهذه الفرقة، و قالوا بأن مريم تزوجت بيوسف النجار فأنجبا يسوع^٥.

4-التبئية: Adoptianisme: ظهرت أيضا في القرن الثاني، ويرى أصحاب هذه الفرقة أن المسيح لم يكن إلها، بل تبناه الله فأصبح إلها^٦، وأنه ليس مشاركا للأب في الجوهر، وترتكز هذه الفرقة على نصوص القديس بولس خاصة الرسالة الثانية إلى

^١ عبد المجيد الشرفي: الفكر الاسلامي في الرد على النصارى، ص ٧٠.

^٢ تدل على الحركات التي ظهرت في القرنين الثاني والثالث والتي أنشأت انطلاقا من بحوث العرفان، وتخلط الغنوصية مذاهب اليهودية والوثنية بالنصرانية، وهي تقول بشئائية تطابق بين الشر والمادة أو الجسد أو الأهواء، وبين الخير ومادة روحية صادرة عن عالم آخر (صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، ص ٣٤٦).

^٣ عبد المجيد الشرفي: المرجع السابق ص ٦٨.

^٤ وهذا الاسم يطلق على فئات مختلفة من المسيحيين منهم من هو مرتبط بجماعة أورشليم الأولى، ويعلن تمسكه بالشرعية اليهودية، ومنهم من يعلم أن المسيح إنسان كسائر البشر، ويطلق أيضا على بعض الغنوصيين. (صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، ص ١٤).

^٥ المصدر نفسه، ص ٣٦-٣٧.

^٦ المصدر نفسه، ص ٤٧.

الفليبيين والرسالة الأولى إلى العبرانيين¹، وقد قامت الكنيسة بإدانة هذه الفرقة سنة ٧٩٩ م، وقد ظهرت في إسبانيا في القرن الثامن، و بقي صداها إلى القرن السابع عشر^٢.

٥-البوليقانية: ، ظهرت هذه الفرقة في أواخر القرن الثاني الميلادي، وكان يرى أتباعها أن المسيح إنسان خلق من اللاهوت، كواحد منا في جوهره لكنه صحبته النعمة الإلهية وحلت فيه بالمحبة والمشية، ولذلك سمي ابن الله، ويرى أصحاب هذه الفرقة أن الله أقنوم واحد و يسمونه بثلاثة أسماء، ولا يؤمنون بالكلمة ولا بالروح القدس^٣ وهذه الفرقة تبنت أفكار بولس الساموساطي.

٦-الإليانية: وهي فرقة كانت تقول بألوهية المسيح و ترى أنه ابن الله، و أن مريم لم تحمل به كما يحمل بالأجنة و إنما مر بطنها كما يمر الماء في الميزاب، لأن الكلمة الابن دخلت أذنها، وخرجت لتوها من حيث يخرج الولد، وما ظهر في الأعين إنما هو خيال شبيه بالصورة التي تظهر في المرأة، فلم يكن المسيح هو المصلوب أو المقتول بل خياله^٤.

٧-البربرانية: وهي فرقة ترى بأن المسيح وأمه إلهان^٥.

لقد تناول الماتريدي في ثنايا كلامه وتأصيله للاختلافات العقدية حول طبيعة المسيح، جل هذه الفرق؛ لكنه لم يسمها، وهذا يدل على سعة اطلاعه ومعرفته بالتاريخ العقدي المسيحي. لقد كان غرض الماتريدي من نقده للخلافات العقدية بين الفرق المسيحية المختلفة التنبيه إلى أن الإشكالية الحقيقية تكمن في عدم وجود النص الصريح، أو عدم وجود نص مكتوب، والحقيقة أن هذه الفترة المبكرة من التاريخ المسيحية لم تشهد وجود قانون موحد، مما أوجج الخلافات العقدية وأدى لاحقا إلى وضع قانون الكتاب المقدس.

¹ L. Bouyer : Dictionnaire Théologique, (Desclée, 1965), p18-19.

² E.Royston Picke : Dictionnaire des Religions, adaptation française : Serge Hutin, , (Paris : Presses universitaires de France, 1954), p 5

^٣ محمد شلبي إبراهيم شتيوي: عقيدة التثليث عند النصارى، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة الثالثة، عدد:٥، الخالدية: جامعة الكويت، يوليو ١٩٨٦)، ص ٣٨.

^٤ على عبد الواحد وافي: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للمسيحية، ص ١٠٧-١٠٨.

^٥ محمد شلبي شتيوي، المرجع السابق، ص ٣٨.

٢-نقد العقائد النصرانية.

وكخطوة ثانية في النقد النصي للمسيحية عرّج الماتريدي على أهم المواضيع العقديّة وانتقدها نقداً كلامياً فلسفياً، ليثبت أنها عقائد إما مقحمة على النص الأصلي، أو أنها نشأت لغياب النص الإنجيلي الصحيح، وتتلخص آراء الماتريدي في أن المسيح لا يختص بالبنوة دون سائر البشر، وأن أفعاله ومعجزاته لا تدل على أنه أتى بما يختلف به جوهرياً عن بقية الأنبياء. ويبدو أن الماتريدي يقبل أن يكون المسيح ابناً "على الإكرام" و"من جهة المحبة والولاية" لا من جهة الولادة لأن في ذلك شركاً ويتنافى مع عبودية عيسى عليه السلام، "وهو في رده على النصارى لا يستنجد بالنصوص سوى مرة واحدة حين يستشهد بما قاله عيسى في بستان الزيتون قبل القبض عليه. وله بعض الملاحظات الظرفية مثل تعجبه من أن النصارى لم يكونوا في حياة المسيح عيسى عليه السلام ومقامه في الأرض يضمنون له رتبة الرسالة مع ما له من البراهين، ثم بعد رفعه، (أو موته عند عامتهم)، لم يرضوا بالعبودية والرسالة حتى جعلوا له رتبة الربوبية"^١.

يبدو من خلال نقد الماتريدي للمسيحية في كتابه التوحيد، أنه ركّز على مسألة بنوة المسيح فقط، لكن القراءة العميقة لنقد الماتريدي في كتابه تأوسلات أهل السنة، تجعلنا ندرك أنه تناول أهم العقائد المسيحية؛ ألا وهم التثليث، والتجسد، ألوهية المسيح، وبتركيب جهوده يمكننا أن نلخص آراءه كالتالي:

أولاً: نقد عقيدة التثليث.

قبل أن نتناول نقد الماتريدي للتثليث يجدر بنا أن نعرف المصطلحات المسيحية والتي استعملها الماتريدي، وسنوضحها من خلال المصادر المسيحية نفسها، ومن خلال استعمال المدرسة الإسلامية لهذه المصطلحات.

^١ محمد الفاضل بن علي اللافي: دراسة العقائد النصرانية- منهجية ابن تيمية ورحمت الله الهندي، ط ١، (فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧)، ص ٧٩.

أ-تعريف التثليث : عقيدة الكنيسة وسرّ النّصرانية؛ يُعبّر به ويقرّر فيه أنّه يوجد في الله ثلاثة أشخاص متميزة في طبيعة واحدة، أو جوهر واحد¹. وعرّف قانون الإيمان المسيحي هذه العقيدة بالقول: "نؤمن بإله واحد الآب والابن والروح القدس؛ إله واحد، جوهر واحد، متساويين في القدرة والمجد"².

وينسب إلى ترتليان كونه أول من عزّف الثالوث بوضوح، وهذا في كتابه "ضد باركسياس Parxeas" حيث قال: "أؤمن أنه يوجد جوهر واحد في الثلاثة"، ويرى اللاهوتيون المسيحيون أن هذا الكلام لا يعني كون عقيدة التثليث دخلت حيز الوجود عند هذه النقطة من التاريخ.³ غير أنه ينسب لترتليان أيضا أنه أول من استعمل مصطلح شخص (Persona).⁴ والتي تُرجمت في العربية إلى "أقنوم".

ب-الأقنوم Hypostase : هو الأصل والجوهر والشخص، وقد استعمل هذا المصطلح في العلوم الطبيعية الإغريقية للدلالة على السائل الذي يطرح في المستودع⁵، ثم أصبح يطلق في اللغة اليونانية على الجوهر، "أي على ما يجعل الإنسان أن يكون ما هو"⁶، كما استعمل هذا اللفظ في الإنجيل اليوناني ليدي على الواقع الحقيقي⁷. لقد استعمله قدماء الفلاسفة ليدل على الحقيقة الوجودية، وبعضهم أطلق هذا اللفظ تهكما

¹ E.Royston Picke : Dictionnaire des Religions, p308. "Il y a en Dieu trois personnes réellement distinctes dans l'unité d'une seule nature ou essence".

² نخبة من اللاهوتيين: قاموس الكتاب المقدس، هيئة التحرير: بطرس عبد الملك، جون ألكساندر طمس، إبراهيم مطر، ط ١٣، (بيروت: دار مكتبة العائلة، ٢٠٠٠م، ص ١٠٧.

³ ف.ف. بروس، ج. أ. بايكر، فليب كومفرت: قصة الكتاب المقدس، ترجمة: ندى بريدي، ط ١، (القاهرة: دار الثقافة، ٢٠١٢م)، ص ٥٨.

⁴ حنا جرجس الخضري: تاريخ الفكر المسيحي - يسوع المسيح عبر الأجيال -، (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨١م)، ج ٣، ص ٥٢٨.

⁵ Sous la Direction de M Angelo Di Beradino : Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien , (Belgique : les Editions du Cerf,1990), Tome1, p1202.

⁶ صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، ص ٣٥.

⁷ Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien , p 1203.

على قلب الحقائق الوهمية، أو الحقائق المجردة إلى حقائق وجودية^١. وقد تصور الآباء الشرقيون الأَقنوم (مدرسة أنطاكيا) من حيث كونه شيئاً عينياً، فهو الجوهر الأول الذي يتمتع بكل الصفات المستندة إلى الطبيعة الحقيقية لدى اكتمالها ووجودها ناطقة مستقلة بذاتها؛ وهم يرون أن كل أَقنوم جوهر، ولكل أَقنوم خاصته^٢، وكان اللاهوت الأنطاكي يريد التقيّد بالمعنى الظاهر الحرفي للكتاب المقدس، فنشأ عن ذلك القول بأن كل أَقنوم من الأَقانيم الثلاثة مختلف عن الآخر بالذات والجوهر. أما الآباء اللاتينيون فيعترضون على تركيبة الآباء الشرقيين، فبالنسبة لهم كلمة أَقنوم ترادف كلمة الجوهر^٣.

استعمل النصارى العرب في العصور الإسلامية الأولى كلمة الأَقنوم مرادفة للخواص، وكانوا يرون أن الأَقانيم " خواص جوهرية غير متباينة، ومتفرقة، ويجمعها الجوهر القديم الذي لا يتبعض ولا يتجزأ بعينه وكمالهِ "؛ كما كانوا يرون أن الأَقانيم صفات^٤.

ج-الجوهر Ousia: إن مصدر كلمة أوسيا هو الفعل الإغريقي einai والذي معناه " وجد أو " كان"، ويترجم هذا الفعل بـ " جوهر" Essence أو Substance وهو يدل على عدة مفاهيم، لا تستوعبها كلمة جوهر؛ فكلمة einai هي نقيض gensthai (حدث)، وعلى هذا فكلمة أوسيا توضح حقيقة رئيسية، وهي " الذي يبقى في الشيء كما هو رغم الحالات المتغيرة"^٥؛ وفي الفلسفة يطلق الجوهر على عدّة معاني، منها الوجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً، ويقابله العرض؛ ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات

^١ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب ش م ك، ١٩٩٤)، ج ١، ص ١١٢.

^٢ لويس غرديه، جورج قنوتاتي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة: صبحي الصالح، فريد جبر، ط ٢، (بيروت: دار المعارف للملايين، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٢٩٦.

^٣ Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien , p 1847.

^٤ عمار البصري: كتاب البرهان وكتاب المسائل والأجوبة، تحقيق: ميشال حايك، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ١٣٩.

^٥ du Christianisme Ancien , p 1846. Dictionnaire Encyclopédique

المتضادة عليها؛ ومنها الماهية التي إذا وجدت في الأعيان لا في موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه^١.

أما عند المسيحيين فقد استعملت كلمة جوهر في الإنجيل لتدل على " الملك " و"الحياسة"، ثم أصبح الكتاب النصارى يستعملونها للتفريق بين الجوهر المادي وغير المادي، فاعتبروا الله حقيقة مادية، مع التحفظ من كونه خالق كل حقيقة غيره^٢، وبعدها أصبحت كلمة جوهر في اللاهوت المسيحي تدل على الذات النوعية التي يحصلها الذهن بالتجريد من شيء موجود^٣.

أما عند المسلمين فالجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا، لأنه متى كان كذلك، كان جوهرًا، ومتى خرج عن ذلك، خرج عن أن يكون جوهر^٤. ويختلف المسلمون في الجوهر، فمنهم من يرى أن الجوهر إذا وجد كان حاملا للأعراض، وأن الجواهر جواهر بأنفسها، وأنها تعلم جواهر قبل أن تكون وهو رأي أبو علي الجبائي، ويرى الصالحي أن الجوهر ما احتمل الأعراض، وقد يجوز عنده أن يوجد الجوهر ولا يخلق الله فيه عرضا، ولا يكون محلا للأعراض إلا أنه محتمل لها^٥.

لقد قام الماتريدي بنقد الثلاث، في تفسيره للآيتين التاليتين: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^٦؛ ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا

^١ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٤٢٤.

^٢ Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien , p1847.

^٣ لويس غرديه، جورج قنواي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج ٢، ص ٢٩٥.

^٤ أبو بكر الباقلائي: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط ١، (بيروت:

مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)، ص ٣٧.

^٥ أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد

الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٠)، ج ٢، ص ٨.

^٦ المائدة ٧٣.

بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا^١، فقد بين المولى عز وجل أن الغلو في الدين هو المجاوزة عن الحد الذي حدّ لهم، وقد أمرهم الله بعدم التشدد لأنه يؤدي إلى الافتراء على الله والقول بما لا يحل ولا يليق. كالقول بأن الله تعالى ولد أو صاحبة. أو القول بأن الله ثالث ثلاثة^٢. أو القول بأن الله ثلاثة أقانيم ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً﴾^٣، ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^٤ يحتمل وجهين :

-أحدهما : كيف يكون ثالث ثلاثة وهو واحد، فقد كفروا بعلمهم لأنهم علموا بوحدايته وذلك تناقض في العقل .

- الثاني : كفروا لأنهم لم يروا غير الله خلق السماوات والأرض فكيف سموا من دونه إلها... وذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ أي يعلمون أن الله واحد لكنهم يتعنون في ذلك^٤.

وقد ذكر الماتريدي أن النصارى افتقرت على ثلاث فرق في عيسى صلوات الله عليه بعد اتّفاقهم على أنه ابن مريم قال بعضهم : هو اله . ومنهم من يقول : ابن الإله . ومن يقول : هو ثالث ثلاثة الرّب والمسيح وأمه فأكذبهم صلى الله عليه وسلّم في قولهم . وأخبر أنه رسول الله ابن مريم ولو كان هو إلها لكانت أمه أحق أن تكون إلها . لأنّ أمه كانت قبل عيسى عليه السلام ومن كان قبله أحق بذلك ممن يكون من بعده ولأنّ من اتّخذ الولد إنما يتّخذ من جوهره لا يتّخذ من غير جوهره فلو كان ممن يجوز أن يتّخذ من جوهر البشر كقوله تعالى : ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا﴾^٥.

^١ النساء: ١٧١ .

^٢ الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ج ١، ص ٥٣١-٥٣٢ .

^٣ المائدة: ٧٣ .

^٤ الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ج ٢، ص ٥٧ .

^٥ الأنبياء: ١٧ .

لقد اهتم النسفي من المدرسة الماتريديية بقول النصارى أنه تعالى جوهر، و قال : " لم يساعدهم أحد من أهل قبلتنا إلا ابن كرام، فإن الأسفراييني ذكر في باب فضائح الكرامية من كتابه المسمى بتعجيز المعتزلة، أن ابن كرام ذكر في كتابه الملحق بعذاب القبر، في وصف ذات الله تعالى، أنه أحدي الذات أحدي الجوهر، وهذا من ابن كرام خروج عن إجماع المسلمين، والتحاق بالنصارى".^١ ويذكر النسفي أن الجوهر يطلق عادة على ما لا يتجزأ من أجزاء الجسم جوهرًا لكون البسائط التي يتركب منها المتركات جارية مجرى الأصول لها.

لقد ناقش النسفي النصارى في قولهم بالأقانيم الثلاثة، بأنهم يزعمون أن الله تعالى جوهر وثلاثة أقانيم، والأقنوم الصفة عندهم، فيكون معناه أنه جوهر واحد ثلاث صفات، ويفسرون ذلك أنه ذات وعلم وحياة، ويسمون الذات أبا والعلم ابنا والحياة روحا، ويقولون الأب والابن والروح القدس، وهذه جهالة متفاحشة، وحيث يجعلون الواحد ثلاثة والثلاثة واحد وكذا يجعلون الذات صفة ويعدونه من الصفات. وكذا يجعلون الأب والابن قديمين، ولا بد من تقديم الأب على الابن وتأخره عنه ولو جاز هذا مع ارتفاع التقدم والتأخر جاز القلب، فيجعل الذات ابنا والعلم أبا، وكذا يجعلون الأب والابن قديمين، ولا بد من تقديم الأب على الابن وتأخره عنه ولو جاز هذا مع ارتفاع التقدم والتأخر جاز القلب، فيجعل الذات ابنا والعلم أبا وكذا يقتضون على هاتين الصفتين مع الذات وهو جهل، إذ لا بد من إثبات صفة البقاء والسمع والبصر والقدرة والإرادة، إذ البقاء معنى وراء الذات، والسمع والبصر معنيان وراء العلم، والقدرة والإرادة معنيان وراء الحياة، (وقولهم القدرة من جملة الحياة فاسد لوجود الحياة بلا

^١ أبو المعين ميمون النسفي الماتريدي: تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق وتعليق: محمد الأنور حامد عيسى، ط ١، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١)، ج ١، ص ٢٦٤.

قدرة، ولتزايد القدرة وامتناع ذلك على الحياة) وكذا قولهم: إن السمع والبصر من جملة العلم خطأ، لأنهما معنيان وراء العلم^١.

أما الماتريدي نفى أقنومية المسيح الكلمة كما يراه النصارى، فالنصارى يعتقدون أن الكلمة هي اللوجس وهي إله، وقد بين الماتريدي هنا وكما سيأتي مهنا في عنصر البنوة، أن الكلمة ليست إلهها. ففي قوله تعالى:

﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾^٢ قال بعضهم: كلمته أن قال له ﴿كن﴾، لكن الخلائق كلهم ليسوا في هذا كعيسى لأنّ كلّ الخلائق ما كانوا بقوله ﴿كن﴾ فكانوا ليس لهم كعيسى عليه السلام خصوصية. وأصله أنه سماه: كلمة الله لما ألقاها إلى مريم ولا ندري أي كلمة كانت؟ وإنما خلقه بكلمته التي ألقاها إليها فسمّاه بذلك كما خلق آدم من تراب فنسبه إليه. وحواء خلقها من ضلع آدم فنسبها إليه وسائر الخلق خلقهم من النطفة فنسبهم إليها. فعلى ذلك عيسى لما خلقه بكلمة ألقاها إليها نسبه إليه. لكن في ادم وغيره من الخلائق ذكر فيهم التغير من حال إلى حال ولم يذكر ذلك في عيسى. وقوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ كقوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾^٣، فسّمى ذلك روحا لما به كان يحي الموتى. ألا ترى أنه سمى القرآن روحا. و﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ أي رسول.

ثانيا: نقد عقيدة التجسد.

التجسد Incarnation: يعرّف النصارى التجسد حسب استعمالته المختلفة، فهو بالنسبة للآب الذي يرسل ابنه يسمى "رسالة الابن mission du fils" أو "dilection المحبة الروحانية" أو "visitation زيارة" أو "إعفاء dispensation" وكل هذه المعاني حسب اللاهوت المسيحي توحى بالرفقة والحكمة والعناية الإلهية التي تظهر من

^١ المصدر نفسه، ص ١٧٠-١٧١.

^٢ آل عمران ٤٧-٥٩. ومريم: ٣٥.

^٣ التحريم: ١٢.

سر التجسد؛ وبالنسبة للابن المرسل يسمى " افتراض الطبيعة البشرية Assomption " أو " نزول descente " anéantissement إبادة " manifestation تجلي " " إعلان declaration " ؛ وبالنسبة للمسيحيين تسمى تلبس و " محادثة " و " تجسد "؛ وأما التجسد بصفة عامة فهو " اتحاد ووحدة " و " اجتماع adunation " واتحاد اللاهوت بالناسوت في شخص الكلمة أو المسيح¹.

يناقش الماتريدي تجسد المسيح بقوله: " يقال لهم: إذ كانت الروح التي فيه قديمة وهي بعض، كيف صار ابنا ولم تصل غيره من الأبعاض؟ فإن قيل: لأنه أقل، لزم جعل كل أبعاض العالم البنين للأكبر منها، ويلزمه أن يجعل كل بعض من البقية كذلك، فيصير بكليته بنين. ثم المعروف أن الابن الأكبر أصغر من الأب، كيف صارا قديمين؟ وإن جعل الكل في البدن، قيل له: أي شيء منه الابن؟ فإن قيل الكل، صير الكل ابنا وأبا، وفي ذلك جعل الأب ابنا لنفسه. فإن قيل: هو جزء فيه، من غير أن كان عن كلية الأصل نقصان نحو الجزء المأخوذ من السراج، عورض بما لو كان الجزء المأخوذ حادثا كما حدث في الذي يؤخذ من السراج، فيبطل قوله في قدم الروح، وهو الابن. وإن زعم أنه منقول من الله كالمأخوذ من السراج حل عليه ما سلف².

يتسعمل الماتريدي المنهج التجريبي، كما يعود إلى نصوص العهد الجديد في نقده التجسد فيقول: "وبعد فيما يدرية أن المأخوذ من السراج لا ينقصه؟ فإن قيل: معاينتنا إياه كذلك، قيل: لعل الله أحدثه، أو يكون كالنار في الحجر فيخرج، وأيهما كان فهو حادث مخلوق، فلم جاز أن يكون ابنا؟ قال: من أن الله أظهر منه عجائب. قيل: وقد أظهر من موسى، فقالوا: هو ابن/ آخر. فإن زعمتم أن ذلك كان بدعاء وتضرع فمثله أمر غيره. مع

¹ Charles-Louis Richard : Dictionnaire universel, dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques, (Paris : chez Jacques Rollin, chez Charles-Antoine Jombert, 1760), tome 3, P409.

² الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ٢٨٩.

ما يحكى عن عيسى أن كان يقول ليلة الأحد: " اللهم إن كان من مشيئتك أن تصرف هذه الكأس المُرّة عن أحد فاصر فيها عني " ^٢.

ويكمل نقده بقوله: " فإن قيل كان عن عيسى البكاء والتضرع ليعلم الناس، قيل مثله من موسى. وبعد فإنه وموسى كانا يصليان نحو بيت المقدس ويتضرعان. ثم البكاء والتضرع فعل الطباع لا يمتنع عنهما، فما معنى التعليم؟ ثم إن استحقّ هو ذلك بالعمل لزم ذلك في موسى وغيره. فإن قيل: استحق ذلك بإحياء الموتى لا غير، قيل: قد أحيا حزقيل إنسانا. فإن عارض بالكثرة، قيل: اليهود يقولون موسى كان أكثر منه. قال الفقيه رحمه الله: وله أحيا عصا ميتة ثعبانا غير مرة، فهو أعظم. وإن احتج بإطعام البشر الكثير من طعام يسير عورض بنبيّنا، إنه أحدث في إناء دقيقا لم يكن فيه. فإن قيل: صير الماء خمرا، قيل: اليسع أحدثه بلا عدة آنية لامرأة ثم صيره زيتا. وإن احتج بالمشي على الماء فهم يقرون بذلك ليوشع بن نون ولإليا واليسع. وإن استدلوا بالرفع إلى السماء فهم يقرون بذلك لإليا، وقالوا: ارتفع إلى السماء بمشهد من جماعة. وإن احتجوا بإبراء الأكمه والأبرص ونحو ذلك فأحياء الميت أعظم منه، وقد أقرّوا به لإليا واليسع. مع ما عليهم في إقرارهم أن اليهود صلبوه وهزّوا به. فإن كان الأول يدل على التعظيم فهذا يدل على التصغير. وهلا صنع كصنيع إيليا - حيث أتوه - أن أرسل عليهم نارا فأكلتهم، أكرمه الله به. وإن رجعوا إلى إظهار العجائب في تحقيق التخصيص عورضوا بمن ذكرت " ^٣.

الحقيقة أن نقد الماتريدي لعقيد التجسد تميز بالعمق وبالعودة إلى المصادر المسيحية وهذا من خلال ذكره النص من العهد الجديد بالإضافة إلى الاستشهادات من

^١ المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

^٢ متى: ٢٦ / ٣٩.

^٣ الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ٢٩٠.

"العهد القديم" التوراة، واستعمالها كمرتكز نقدي، ينم على دراية الماتريدي بالنصوص والمصادر المسيحية.

يكمل الماتريدي نقده للتجسد وإثبات استحالة تجسد الإله، بالأدلة المختلفة، فيقول: "وبعد، فقولوا: الله في السماء وفي الأرض لما أظهر في كل شيء منهما عجائب، فيوجب تخصيص كل شيء من الوجه الذي يخصونه. فإن قال: قوّى المسيح على فعله، لا أن فعل هو به. قيل: أكان يفعل الأجسام؟ فإن قال: نعم، قيل: أهو مخلوق؟ فإذا قال: نعم، قيل: بدنه وروحه كبدنا وروحنا، ما باله قدر على ما لا نقدر عليه؟ وقدر على ذلك بقوة هي جزء من الله أو قوة محدثة؟ فإن قال: بجزء هو يفعل، أبطل قوله في فعل المسيح، وهو إله المسيح، ويكون هو الله لا المسيح، وإن انقطع الجزء عن الله فإذا فعل كثيرا من الأجسام غير الله. وإن ادّعوا اتصاله بالله فيكون الفعل لهما، وهما لله، فصار إلى أن الله هو الفاعل. وإن زعموا أن فيه قوة يفعل بها الأجسام لا أنها بفعله جعلوا إله المسيح بعضه يصرفه كيف شاء. وإن قال: يفعل بنفسه لا بقوة حادثة عورض بناء على ما قررنا"¹.

٣- نفي بنوة وألوهية المسيح: يتعرض الماتريدي لنقد بنوة المسيح وألوهيته من خلال العديد من الأدلة، حيث يقول: "ثم نتكلم في دليل حدث الأجسام، فإن صيرته العقل لزمه في عيسى ذلك. فإن قال السمع، قيل: ودليل صدق المسموع ما هو؟ فإن قال: حدوث الأشياء، يصير حدوث الأشياء لا يعلم إلا بالسمع، وصدقه لا يعلم إلا بحدوث الأشياء، فانقطع سبيل معرفة فيها إلا أن يقر بالعقل، فيلزمه ذلك في المسيح. ثم عارض من يقول: ليس من الإكرام أعظم من قوله: "يا بُنَيَّ" قيل: بلى يا أبي أكبر في التعظيم. ولو قال يوجب التقدم، أبطل اعتباره بالتعظيم، لأنه من ذلك الوجه لا يراد بذلك. ثم إن ثبت ذا لعل غيره ممن قد سماه به. فإن قيل: في ذلك تسوية بنفسه، قيل: قد يقول الرجل لآخر "يا أخي" ولا يريد التسوية. وبعد فإن في خلقه الكرام، ولعل غيره

¹ الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ٢٩١.

سمى به، فيشركه فيه الحواريون والأنبياء. وعورض بالخلة وبالأمر أنه يجوز القول به على الإكرام. قيل أما البتة فلا تجوز إلا في متفق الجنس؛ لأنه لا يجوز أن يقول للحمار والكلب ["يابني"]، فلذلك لم يجز في الأول. وفي الجملة جهة المحبة والولاية قد ويكون في غير الجنس كما يجب الحق في جهة الولاية والمحبة ونحو ذلك. مع ما يجوز أن يكون لله أخلاء وأحاب من الخلق ولا يجوز مثله في البنين^١.

يبدو مما سبق استعمال الماتريدي للأدلة الحسية والعقلية المنطقية في نفي بنوة المسيح؛ ويضيف أدلة أخرى بقوله: "والأصل في هذا عندنا أن الاختلاف رجع إلى وجهين. أحدهما الربوبية. والله تعالى جل ثناؤه قد بين إحالة ذلك بأكله وشربه دفع الحاجات إلى مكان الأقدار، ووصفه بالصغر والكهولة، وعبادته لله تعالى وتضرعه له وخضوعه، ودعائه الخلق إلى عبادة الله وتوحيده، وبشارته بمحمد صلى الله عليه وسلم، وإيمانه بالرسول^٢. ثم جعل جل ثنائه عليه جميع آيات الحدث وإمارات العبادة ما جعل في جميع العالم، وكذلك هو صلى الله عليه وسلم لم يدع لنفسه سوى العبادة والرسالة. فالقول له بالإلهية قول لا معنى له. مع ما لو جاز ذلك لجاز لكل من البشر. والعجب أنهم لم يكونوا في حياته ومقامه في الأرض يرضون له رتبة الرسالة مع ما له من البراهين، ثم بعد رفعه أو موته عند عامتهم لم يرضوا له بالعبودية والرسالة حتى جعلوا له رتبة الربوبية، ليشهد عليهم بالخلقة والجوهر والبيان وكل شيء منه بالكذب في الابتداء والانتهاء. والثاني أن يكون ابنه، وذلك يخرج على وجوه. أحدها الولادة وذلك محال فاسد لغنى الرب عن أن تمسه الحاجة أو تغلبه الشهوة أو تعتريه الوحشة، وهن أسباب طلب الولاد. على إحالة كون الولاد من غير جوهر الوالد، والله تعالى بذاته

^١ المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

^٢ المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

خارج عن شبه الخلق، أو عن المعنى الذي يحتمل ذلك الوجه؛ وعلى ما بين الله أنه لو اتخذ لهوا لما احتمل أن يتخذ مما عندنا" ^١.

يكمل الماتريدي نقده بإيراد المزيد من الأدلة القائمة على الحججة والدليل العقلي بقوله: "كل ذي ولد يحتمل الشرك وزوال ملكه إليه، ومن هو بذاته رب ملك قادر لا يحتمل ذلك. ومن يقول: "لا معنى له أن يكون جزء من الشيء ولده، ويجب أن يكون غير كامل حتى يوجد". وجهة الآيات لا يوجب ذلك، لأن طريق معرفة البنوة في الشاهد ليس الآيات؛ مع ما قد شورك فيها. وبعد، هو يدعى الصدق في الخلوص له بالعبودة، فالآيات توجب ذلك لا غير. أو من جهة الفضل ينسب إلى ذلك، والأمر المعروف في الشاهد أن ذلك ليس من أسماء التعظيم، بل تسميته "المسيح" و"الرسول" أجل وأعظم في ذلك... فقد أعطيت لكثير من الخلق من الله تعالى كرامات خصوا بها، لم يوجب شيء منها اسم البنوة. على أن البنوة في الكلام إنما هو من الصغار والضعاف، لا من أصحاب القوة والرفعة، وهكذا شأن أثر البنين فيكون بها إكرامه وتعظيمه بصغره؛ إذ قد يكون ذلك من العظماء في الصغار. ولا قوة إلا بالله. أو أن يكون الله من حيث مفزعه وملجأه في كل أمر ونائبة، فمن ذا الوجه كل الخلق كذلك؛ وذلك كتسمية الهاوية أم أهلها. والأرض أم أهلها، فمن ذا الوجه يكون من حيث المفزع للخلق والصمود إليه، وإن كان لا يتكلم بمثله إلا بإذن. ولا قوة إلا بالله" ^٢.

ومما تقدم يمكننا القول أن الماتريدي كان سباقا في النقد النصي للعهد الجديد وفق آلياته الخاصة، والتي أبرزت قدراته على استخدام الأدلة العقلية والحسية والمنطقية؛ وقد لاحظنا مدى اطلاع الماتريدي على الديانة المسيحية، من الناحيتين التاريخية والعقدية، ورغم عدم مناقشته بعض العقائد المهمة كعقيدة الصلب والفداء، وعقيدة الخلاص، إلا

^١ الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ٢٩٣.

^٢ المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

أننا بالعودة لتفسيره، نلاحظ وجود بعض الاهتمام بهذه العقائد، لكنه لم يقدم نقدا خاصا لها.

لقد قدّم الماتريدي بالإضافة إلى مجهودات النقاد المسلمين من المدارس الفكرية المختلفة، نقدا للعقائد بغرض التصويب، وإن كان المنهج الغربي يحاول الوصول إلى النص الأصلي، فالمنهج الإسلامي يحاول تصحيح العقائد المحرفة عن الأصل، قناعة من النقاد المسلمين أن النص قد طالع التغيير والتحريف والتبديل.

إن هذا الاختلاف الواضح بين المنحيين الإسلامي والغربي في النقد النصي يثبت اختلاف المنظومة الفكرية الإسلامية في معالجة المسائل العقديّة، فهي تنطلق من داخلها ومن مصادرها استمدادا وتحليلا، فالمواضيع العقديّة المتقدمة، والمنحى العام للنقد مستمد من القرآن الكريم، فالعقل المسلم لم يستغن عن النقل، بل ارتكز عليه لبناء صرح النقد الإسلامي، مما يدل على خصوصية المنهج الإسلامي في النقد. في حين يطلق النقد الغربي العنان للعقل، ويتعامل مع النص الديني مثله مثل الظواهر التجريبية الأخرى.

المطلب الثاني: النقد المصدري للمسيحية وإسهامات الماتريدي.

أولا: النقد المصدري في المدرستين الإسلامية والغربية.

إنّ النقد المصدري والنصي في المنظومة الفكرية الكلاسيكية الإسلامية، وفي فكر أصحاب الردود، يختلف في تأسيسه ومفهومه عن النقد النصي والمصدري الغربي؛ فقد انطلق النقاد المسلمون من داخل تراثهم الديني، وحاولوا وضع آليات تتناسب والمعطيات القرآنية والتوجيهات النبوية، فكان النقد المصدري يعنى بإثبات تحريف الكتاب المقدس لدى اليهود والنصارى وهذا من خلال نقد السند وإثبات التحريف والتبديل في كتابة الكتاب المقدس، بالإضافة إلى نقد كل ما يتعلق بالنص من ظروف تاريخية؛ واعتبار بعضه من مصدر غير إلهي.

لقد اعترف القرآن الكريم بالتوراة وبأنها أنزلت على موسى وبأنها تحتوى على حكم الله، وقد أثبت صحة التوراة التي أنزلت على موسى، وبين حقيقتها وأهميتها وفائدتها، وما كان من بني إسرائيل تجاهها إيمانا وتصديقا، وعملا وتطبيقا، ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾^١؛ وهذا إنصاف للتوراة التي أنكرها أهلها في كثير من الأحيان، إما إنكارا صريحا وذلك بارتدادهم عن الدين الحق وعبادتهم للأصنام، وإما بتبديلها وتأويلها على غير ما أنزل الله والحكم برأي الأحبار والرهبان. والقرآن بهذا الحديث عن التوراة قد أعلى قدرها ورفع من مكانتها بعد أن أهملها وائتمروا بحكم علمائهم وأحبارهم^٢.

لكن التوراة التي أعلى القرآن الكريم من شأنها وشهد بصحتها هي ليست التوراة التي بيد اليهود الآن، فهذه التوراة بين الله عز وجل أنه قد طالها التحريف والتبديل وبين أن اليهود نسوا بعضها وكتموا بعضها وأن كتابها هم الأحبار والربانيين^٣. يقول تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هو من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت بأيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾^٤.

لقد بين القرآن الكريم أهم أسباب التحريف والتبديل؛ وهي العبث بشرائع الله عز وجل وعدم الحكم بحكمه؛ وقد حذرهم عز وجل من هذا العمل وقال: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾^٥. ﴿ومن الذين هادوا يحرفون الكلم عن

^١ المائدة: ٤٤.

^٢ محمد شلبي شتيوي: من قضايا التوراة دراسة وتحليل، ط١، (القاهرة: دار سحاب، ٢٠٠٨)، ص ٨.

^٣ المرجع نفسه، ص ٩.

^٤ البقرة: ٧٩

^٥ المائدة: ٤٥

مواضعه^١؛ ﴿ يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ﴾^٢؛ ﴿ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تتوه فاحذروا ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم سماعون للكذب أكالون للسحت ﴾^٣

يبدو مما تقدّم أن القرآن الكريم قد وضع الإطار النظري للنقد المصدري، والذي اعتمده جل النقاد المسلمين فبنت المدرسة الإسلامية نقد الكتاب المقدس بعهديه، العهد القديم (التناخ أو التوراة)، والعهد الجديد (الإنجيل) وفق منحى التوجيه القرآني، فركزت على نقد سند التوراة وتحريفها وتبديلها.

يجمع النقاد المسلمون أن التحريف قد تم في معظمه بالتبديل أو الزيادة أو النقصان، أو بتغيير المعنى (في التفسير) دون تغيير اللفظ، الأمر الذي أدى إلى ضياع النسخة الأصلية، إذ طغى عليها التحريف والتبديل لفظا ومضمونا ومعنى، وخضعت للكثير من أهواء؛ وقد ارتكز النقاد المسلمون على مسألتين في غاية الأهمية: الأولى تتعلق بنقد أسفار العهد القديم من حيث الثبوت والسند، وعدم وجود أي سند يثبت نسبتها إلى من تنسب إليه من أنبياء. والثانية نقد متن هذه الأسفار لإثبات التحريف الذي نال من العقائد والمضمون الديني ووقوع الخطأ^٤.

^١ النساء: ٤٦

^٢ المائدة: ١٣

^٣ المائدة: ٤١-٤٢.

^٤ شريف حامد سالم: نقد العهد القديم دراسة تطبيقية في سفري صموئيل الأول والثاني، ط١، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١١)، ص ٩٩-١٠١.

أما المدرسة الغربية لنقد الكتاب المقدس فقد ظهرت بعد عصر النهضة، وقد تنوعت مناهج نقد الكتاب المقدس، ونذكر منها: مدرسة النقد الأدبي^١ ومدرسة النقد التاريخي^٢ ومدرسة النقد النصي ومدرسة النقد المصدري؛ أما النقد المصدري في المدرسة النقدية الغربية فيقوم على كون التوراة تتضمن أربعة مصادر أساسية، هي المصدر اليهودي والمصدر الإلهيمي والمصدر التنوي، والمصدر الكهنوتي؛ وقد ارتبطت هذه النظرية باسم العالم الألماني يوليوس فلهاوزن، وقد كان لهذه المدرسة إرهابات خلال عصر التنوير، خاصة مع جان أستروك ويوهان أيشهورن. لقد حاول فلهاوزن الربط بين التحليل الأدبي للمصادر المختلفة وتطور التاريخ الديني لبني إسرائيل، ويعتبر كتابه "

^١ هو الاهتمام بتأليف النص وتاريخه ووحدته الأدبية وأسلوبه وأهداف كل مصدر من مصادره؛ بالإضافة إلى القدرة على فرز المصادر المختلفة المشكلة للنص الأدبي في صورته النهائية، فالعهد القديم مثله مثل أي نص أدبي تشكل في سياق تاريخي، من صور أدبية تتأرجح بين النثر والشعر؛ ويجب أن يقيم وفق الترتيب الداخلي والتركيب للنص، بالإضافة إلى أفكار النص وسيقات تطورها، مع مراعاة السمات الأسلوبية للوحدات الأدبية التي يمكن عزلها. (Carl Edwin Armerding : The Old Testament and Criticism, (Michigan : Grand Rapids, 1983), p 23-24

^٢ يقوم هذا المنهج على كون الأديان تمر بمراحل نشأة وتطور في التاريخ، وأنها خلال حياتها تخضع لقانون التأثر والتأثير، فالدين السابق يؤثر في اللاحق، كما أن الأديان جميعها خاضعة للمؤثرات التاريخية؛ وقد طبق جولد تسيهر مناهج النقد التاريخي على القرآن الكريم وأصدر كتابه المعروف بعنوان: "تاريخ النص القرآني"؛ وقد أعاد المستشرق ف. شواللي (١٩١٩-١٨٦٣م) تحقيق هذا الكتاب والتعليق عليه في طبعة جديدة من جزئين؛ وقد اشتغل المستشرقان برجشتراسر (١٨٦٦-١٩٣٣م) وبريتسل (١٩٤١-١٨٩٣م) بنشر الجزء الثالث للمستشرق الألماني تيودر نولدكه الذي تخصص في دراسة ما سماه المستشرقون تاريخ القرآن. ويبدو أن جولد تسيهر أول يهودي استخدم أدوات نقد التناخ ومناهجه في دراسة القرآن الكريم. (ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي، ج١، ص ١٧٢-١٧٤؛ محمد خليفة حسن: دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، ص ٢٨. عن الرابط التالي:

مدخل إلى التاريخ الإسرائيلي" هو المصدر الأساسي للتعرف على منهج النقد المصدري وآلياته المختلفة^١.

يمكن القول أن النقد المصدري وإن كان يتناول التبديل والتحريف في المدرستين الإسلامية والغربية، وإن كان يركز على المصادر الخارجية للتوراة والإنجيل؛ إلا أن آليات المدرستين تختلف كثيرا.

ثانيا: النقد المصدري عند الماتريدي.

إن المتتبع لمؤلفات الماتريدي يجد أن كتاب والتوحيد هو المصدر الأساسي في نقد المسيحية، ويبدو أنه قد ركّز فيه على النقد النصي فقط، وقد حاولنا أن نستقرئ مجهودات الماتريدي حتى من خلال تفسيره وتأويله لآيات الذكر الحكيم، ونحاول من خلالها التركيز على أهم المحاور التي تناولها الماتريدي.

١- تصديق القرآن للتوراة والإنجيل.

في تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ﴾^٢ يؤكد على أن القرآن الكريم أنزل مُصَدِّقًا للتوراة والإنجيل، ويرى الماتريدي أن أهل الكتاب قد عرفوا موافقته على كتبهم إذ لم يتكلفوا جمع هذا إلى كتبهم ومقابلة بعضه ببعض. وينتقد الماتريدي صنف من الكفرة وهم الصابئون الذين يرون أن الإنجيل نزل "بالرّخص والتوراة نزلت بالشّدائد فقالوا باثنين لما لم يروا نزول الكتب بعضها على الرّخص وبعضها على الشّدائد من واحد حكمة. فقال الله عزّ وجل مُصَدِّقًا أي موافقا للكتب "وأنها إنّما هي نزلت من واحد لا شريك له، وإن كان فيه شّدائد ورخص إذ لله أن ينهى هذا عن شيء ويأمر آخر وينهى في وقت ويأمر به في وقت وليس فيه خروج عن الحكمة إنّما الخروج عن الحكمة أن يأمر أحدا، وينهاه في وقت واحد وفي حال

¹ Ernest Nicholson : The Pentateuch in the twentieth Century, The Legacy of Julius Wellhausen, (Oxford University Press, 2002), p6.

^٢ البقرة: ٤١.

واحدة وفي شيء واحد. ثم في الآية دلالة أنّ المنسوخ موافق للناسخ غير مخالف له لأنّ من الأحكام والشرائع ما كانت في كتبهم ثمّ نسخت لنا فلو كان فيها خلاف لظهر القول منهم : أنّه مخالف وأنّه غير موافق وكذلك في القرآن ناسخ ومنسوخ فلم يكن بعضه مخالفا لبعض" كقوله : ﴿ أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾^١.

وقوله تعالى: ﴿ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾^٢ من الكتب لأنّه كان يدعو الخلق إلى ما كانت تدعو إليه سائر الكتب التي أنزلها الله على الرّسل من توحيد الله ، والتّهي عن إشراك غيره في الإلهية والرّبوبية والدعوة إلى كل عدل وإحسان وتنهى عن كلّ فاحشة ومنكر وكذلك سائر الكتب دعت الخلق إلى دعاء، هذا لم يخالف بعضهم بعضا، بل كانت موافقة بعضها البعض^٣ لذلك قال: مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ.^٤

ونستخلص مما سبق أنّ القرآن الكريم أقر بوجود التوراة والإنجيل وأنّ القرآن الكريم جاء مصدقا لهما. فقد تكلم القرآن الكريم عن الإنجيل وأثبت وجوده ووصفه بصفات طيبة، وبجانب هذا الوصف نجد القرآن الكريم قد نسب التحريف إلى هذا الإنجيل، وبأن أهله تناسوا كلام الله وأخفوا الحق الذي أنزل على نبيه عيسى^٥، قال تعالى: ﴿ ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون، يأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ﴾^٦.

^١ النساء: ٨٢.

^٢ الأنعام: ٩٢.

^٣ الماتيردي: تأويلات أهل السنة، ج ٢، ص ١٤-٢٥

^٤ المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦.

^٥ محمد شليبي شتيوي: الإنجيل والعهد القديم، ط ١، (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٤)، ص ٥.

^٦ المائدة: ١٤-١٥.

لقد أجمع النقاد المسلمون والمفسرين أن التوراة قد طالها التحريف، لكنهم اختلفوا في معنى التحريف ومداه، فمنهم من يرى أن التحريف والتبديل تمّ في التأويل لا في النص، من هؤلاء البخاري وابن كثير، ومنهم من يرى أن التحريف والتبديل قد أصاب جملاً وألفاظاً يسيرة، ولكن أكثرها ظل كما أنزل على موسى عليه السلام. وآخرون يرون أن معظم التوراة التي أنزلت على موسى عليه السلام قد حرّف وبدّل بشكل أساسي بحيث لم يبق منها إلاّ النذر اليسير، ومن هؤلاء ابن حزم الأندلسي والغزالي والشافعي وابن القيم الجوزية وابن تيمية وغيرهم^١.

نستخلص مما سبق أن الماتريدي لم يتناول النقد المصدري إلا في ثانيا تفسيره، وقد تتبع المنهج القرآني في العرض والنقد؛ فقد أقر وجود التوراة والإنجيل، ثم تناول في تفسيره للآيات المختلفة أنواع التحريف التي طالت التوراة والإنجيل، كالإخفاء والتبديل.

خاتمة :

يمكننا تلخيص أهم النقاط التي خلصنا إليها في بحثنا هذا في التالي:

- يعتبر الإمام الماتريدي هو الأسبق في نقد آراء بعض المذاهب والفرق، وقد سبق في ذلك ابن النديم في الفهرست، والقاضي عبد الجبار في المغنى، والشهرستاني في الملل والنحل، والذي تأثر به من بعده في معرفة آراء الفرق والرد عليها. ومن الملاحظ أن الماتريدي ردّ على الخصوم بالأدلة العقلية والعقلية معاً، وأنه كان لا يُكفّر خصومه المسلمين، بل ينسب إليهم الخطأ والزلل.
- كان الماتريدي سابقاً في النقد النصي للعهد الجديد وفق آلياته الخاصة، والتي أبرزت قدراته على استخدام الأدلة العقلية والحسية والمنطقية؛ وقد لاحظنا مدى اطلاع الماتريدي على الديانة المسيحية، من الناحيتين التاريخية والعقدية، ورغم عدم مناقشته

^١ محمد علي البار: المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، ط ١، (دمشق: دار القلم، ١٩٩٠)، ص ١١٨.

بعض العقائد المهمة كعقيدة الصلب والفداء، وعقيدة الخلاص، إلا أننا بالعودة لتفسيره، نلاحظ وجود بعض الاهتمام بهذه العقائد، لكنه لم يقدم نقدا خاصا لها.

- لم يتناول الماتريدي النقد المصدري إلا في ثنايا تفسيره، وقد تتبع المنهج القرآني في العرض والنقد وتأثر به وبسياقاته المختلفة؛ فقد أقر وجود التوراة والإنجيل، ثم تناول في تفسيره للآيات المختلفة أنواع التحريف التي طالت التوراة والإنجيل، كالإخفاء والتبديل.
- إن المدرسة الإسلامية كانت سباقة في تأسيس علم مقارنة الأديان، وهذا من خلال نقد المتن السند؛ أو ما يطلق عليه بالمصطلح المعاصر النقد النصي والمصدري؛ ورغم ذلك ينسب الغرب لنفسه سبق الريادة في تأسيس علم مقارنة الأديان.
- يمكننا القول أن الماتريدي والمدرسة الماتريديّة، قد أسهموا في إثراء المدرسة الإسلامية التي أسست علم مقارنة الأديان، وقد لاحظنا انعدام الدراسات حول هذا الموضوع، ونأمل أن توجه العناية اللازمة لدراسة هذه المدرسة لابرز دورها في تطوير علم مقارنة الأديان بصفة عامة؛ فقد تناول بحثنا هذا الجزء اليسير منه، على أمل أن تسهم دراسات أخرى في الدراسة العميقة لهذا المنحى العلمي.

الماتريديّة تحت وطأة الفكر السلفي وهجماتِه قديماً وحديثاً

د. محمد المهدي الرفاعي*

لما كانت الماتريديّة مذهباً داعياً إلى الجمع بين الشرع والعقل، وإلى توسيع دائرة التفكير والاستنتاج، قائماً على استخدام البراهين والدلائل العقلية والكلامية في المحاجّة، كان من الطبيعي أن يتعرّض لهجماتٍ واتّهاماتٍ من الفكر السلفي، شأنه شأن كلّ تيار عقلي مُعتدل. وكانت تلك الاتّهامات قديماً خافتة الصوت ضعيفة الأثر، لكنها غدت أساساً للهجمة السلفية في العصر الحديث على الماتريديّة وأهلها. ونروم من خلال هذا البحث أن نسلط الضوء على ما عاناه المذهب الماتريدي وتعرّض له من اتهام ومضايقات، سواء أكان في القديم أم في العصر الحالي من الفكر السلفي، ونبين أولاً منشأ الإشكال الذي أدّى إلى هذا العدا وأساببه، ثم نعرض صورة الماتريديّة في الفكر السلفي وكيف تُقدّم بأقلام كتّابه المعاصرين، من باحثين وعلماء وأكاديميين، ونعرّض كذلك أبرز التّهم التي رُمي بها وناقشها لنستبين صوابها وخطأها، ونختم البحث بتوضيح خطر مثل هذه الهجمة على التوجّه المعاصر للإسلام وكيف تُستغلّ هذه الخلافات والاتّهامات الواقعة داخل بيّت الخطاب الإسلامي من قِبَل شائني الإسلام ومُبغضيه ومُتّهميه بالإسلاموفوبيا وبالتخلف والضيق.

تلكم هي أهداف البحث التي يسعى لإثباتها. ولم أكن معنياً في هذه المقالة، مما قد يخيّل إلى قارئها، بالبرهنة على أفكار الماتريديّة أو دحضها، ولا بمناقشة آرائهم، لا على وجه الرفض ولا على وجه القبول، إذ ليس ذلك من الهدف الذي بُنيت عليه هذه الدراسة.

وتجدر الإشارة إلى أننا اخترنا مصادر دراستنا وانتقينا شواهدنا مما يعدّ أمهاتٍ من

* أستاذ مساعد جامعة بكلية العلوم الإسلامية جامعة: Kirikkale - تركيا

الكتب عند علماء المذهب السلفي، والتي هي أكثر قبولاً لدى أهلها، مُعرضين إعراضاً تاماً عما وقفنا عليه من الكتب الأخرى، إذ ألفيناها أشدَّ حِدَّةً وأبداً قلماً وأضرى عداوة وأدعى إلى الضغينة والشحناء.

أولاً: منشأ الإشكال

يعود منشأ الإشكال في اعتقادي إلى طبيعة الفكر السلفي نفسه، فقد أسَّس هذا الفكر نفسه على التضييق، وذلك بالاختصار على زمن أو عصر أو أشخاص، أو مرجعيات فكرية محدودة، فأفرزَ هذا اضطراباً في بناء علاقاته مع كل فكر جديد، ثم مع أيِّ فكر آخر أو أناس آخرين^١، فكان الضيق هو الملمح الأبرز في الفكر السلفي. وهذا الضيق لا بد، سيتطور إلى نوع من الانفصال ثم العداوة، لكل ما عداه، ولكلِّ آخر، وذلكم هو ما برزَ من الفكر السلفي تجاه الماتريدية.

ولعلَّ العامل والباعث المحرِّك وراء هذا العداوة والانفصال عن الأمة يعود إلى سببين نفسيين^٢ لا يمتان إلى العلم والعلمية بصلة:

الأول: العصبية للأنا الجماعية، وذلك حين يتكوَّن لجماعةٍ ما أو أنصارٍ مذهبٍ ما هويةً مستقلة، لأنَّ "الأناية التي جاء الإسلام بذمِّها والتحذير منها ليست كامنة في كيان الفرد الإنساني وحده، بل هي تكمن بالمعنى ذاته والخطورة نفسها - بل ربما أشد - في كيان الفئة والجماعة، عندما تتكون هويتها من نسيج أفكار وفلسفة واتجاهات معينة، فإن هذه الهوية تغدو تربةً صالحة لانبثاق أنانية جماعية منها، الشأن فيها أن تكون في غاية العتوِّ والخطورة والتأثيرات السلبية الضارة على المجتمع الإسلامي. ومحال أن تذوب هذه الأنانية إلا في ضرام الإخلاص لدين الله والالتزام بشرعه المطهر، مع أخذ النفس - على الدوام والاستمرار- بمبادئ التزكية وأسبابها، كما أمر الله عز وجل، على نحو ما

^١ والمعنى اللغوي لكلمة سلف، أي قبل، وما سلف: ما قبل.

^٢ ذكرَ السبب الأول سعيد رمضان البوطي في كتابه السلفية مرحلة زمنية مباركة: ص ٢٤٣. والثاني من استنتاجنا.

رسم ويين^١.

الثاني : الخوف على الهوية: إنّ هذه الشدة والحدة والقسوة والغلو في الرفض والانتهاج إن هي إلا ردّة فعل للإبقاء على الهوية السلفية أكثر منها بواعث علمية وفكرية وموضوعية. فالمذاهب الإسلامية على اختلافها، ولا سيما الماتريدية، تفتّح أمام الباحث المسلم الأبواب لتوسيع دائرة الفكر والاستنباط وإعمال العقل، بينما الفكر السلفي يدور في معزلٍ عن كلّ جديد، ولذا فإنه يجد في كل تيار عقليّ مُهدّداً لوجوده، فلا يلبث أن يُعلن النكير على كلّ فكر مخالفٍ له. وما ذاك في الحقيقة إلا حرصاً على الحفاظ على الهوية السلفية وخوفاً عليها.

وفي اعتقادي أنّ الخصيصة التي تحكم جوهر الفكر السلفي كله تتمثل في شيء واحد هو: (عدمُ قبول الآخر) كلّ آخرٍ أيّاً كان، من داخل الأمة الإسلامية أو خارجها. وأرى أنّ كلّ من لا يقبل الآخر في أي ميدان من ميادين العلم ففيه سلفيّةٌ بوجه من الوجوه. فلم تُعد المشكلة في المحاكمات الفكرية بين السلفية وما سواها تدور حول أيّ المذهبين هو الحق أو أقرب إليه وحسب، بل تعدّت إلى عدم قبول الآخر، بل إلغائه وتجريمه. وفكرُ الإلغاء هذا خطّيرٌ في ميدان العلم والحياة أيضاً. وبوسع القارئ أن يرى تجسيدَ هذه النتيجة التي أوضحتها في كل ما تقدّم عليه يده من كتب أعلام السلفية حين يناقشون آراء الآخرين، وفيما يلي من صفحات البحث برهانٌ على ما نقول.

وتتجلى هذا المشكلة، في العلاقة بالماتريدية، في مظاهر شتى. منها:

١- ردُّ أسباب الاختلاف إلى بواعث غير علمية كالخيانة والحقد على الإسلام والنوايا الخبيثة، إذ يفترض كتّاب السلفية أن الاختلافات لا بد أن تكون بصنع يد خارجية مُغرِضة أو بيدٍ داخلية ذات نوايا خبيثة، مع أن الاختلاف قد يكون عقلياً محضاً وفكرياً خالصاً، ناجماً عن طبيعة الإنسان نفسه. ولذلك لا يبالي كتّاب السلفية بأن يصموا

^١ السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٨٨م، ص ٢٤٣-٢٤٤.

بعض العلماء بسوء النية أو الكذب كما وصفوا التفتازاني رحمه الله^١. وبهذه الاتهامات تغدو التخطئة والرفض والهجوم أموراً مُسوَّغة. ومن هذا الباب يعلل شمس الدين الأفغاني السلفي سبب دخول الفساد إلى الحنفية هو "بث سموم المقالة الكافرة الماكرة في أسرة الإمام أبي حنيفة من خلال حفيده القاضي إسماعيل بن حمّاد^٢ الذي كان كذاباً كبيراً افترى على جدّه أبي حنيفة ما افترى^٣! وبهذا يتخلص الباحث السلفي من اعتراضات كثيرة ستوجّه إليه، لأن الإمام أبا حنيفة من السلف الصالح، فإذا خالف ما ذهبوا إليه نُسبَ ذلك إلى الدّسّ والمكيدة. وكذلك كلُّ ما نُقل عن عالمٍ في عصر السلف الصالح خالف ما قرّره الفكرُ السلفي، نُسبَ إما إلى أنه دُسّ عليه وإما أن يُقال: إنه تاب في آخر عمره عما قال^٤.

٢- إنكار كلِّ فكرة خارج دائرة الفكر السلفي ثم اتهامها

لا جرّم أن الكثير من الأفكار التي يُداولها العلماء فيما بينهم بالحجاج والنقاش تكون إشكاليةً بطبيعتها، أي خلافيةً لا يتأتى القطع فيها على رأيٍ واحد، ولا يمكن أن يتفق الناس على مذهب واحد فيها، ولئن وُجد الاختلاف بين علماء المسلمين ومجتهداتهم إنه كذلك وُجد بين أصحاب النبي أنفسهم. وما منَعهم ذلك من التعاون على الوصول إلى الحقّ والحقيقة، بل على العكس، قاموا باستثمار هذا الاختلاف لصالح الآراء والاجتهادات وإثرائها، على خلاف ما تُواجه به الأفكار المخالفة عند

^١ انظر الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: شمس الدين بن محمد الأفغاني، مكتبة

الصدّيق، الطائف، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٩٩٨م، ص ١٨/١.

^٢ مع أننا لا نجد في ترجمات هذا القاضي الفاضل حفيد أبي حنيفة إلا أنه عالم جليل، وفاضلٌ شريفٌ،

حسنُ السيرة علامةٌ عصره بالقضاء. انظر الجواهر المُضية في طبقات الحنفية: القرشي (٧٧٥هـ)،

مير محمد كتب خانة، كراتشي، ص ١٤٨/١، وتاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية،

بيروت، ص ٢٤٢/٦-٢٤٣.

^٣ الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: ١٩١/١.

^٤ وقالوا هذا أيضاً في أبي الحسن الأشعري بأنه تاب ورجع في آخر عمره عن مذهب الأشاعرة إلى

عقيدة السنة أي عقيدة السلفية. انظر نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية: خالد بن علي الغامدي، دار

أطلس الخضراء، الرياض، السعودية، ط١، ص ٢٦، و انظر الماتريدية ربيبة الكلاية: محمد

الخميس، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ٢٠٠٥م، ص ٤٦ وقالوا هذا أيضاً، في عددٍ من المتكلمين

كالغزالي وإمام الحرمين والجويني والرازي وغيرهم.

السلفية، إذ تواجهه بالإنكار والرفض ثم بالاتهام والرمي بالبدعة، بدلاً أن يكون لهذا الخلاف أثره الإيجابي. ولهذا قُسمت أفكار الماتريدية لدى السلفية إلى قسمين: الأول: ما وافقت أهل السنة، يقصدون ما وافقت المذهب السلفي، والثاني: الأفكار الضالّة المبتدعة المنحرفة. وليس هناك صنّف ثالث يدخل ضمن دائرة الاختلاف المقبول.

٣- ادّعاء المظلومية:

يزعم السلفيون أنهم عانوا ويعانون من ظلم الماتريدية وغيرهم^١، ولكننا لا نجد أثراً لهذا الظلم في عصرنا الحالي، إذ العقيدة الماتريدية تُدرّس في عدد من الدول الإسلامية معترفاً بها، ولم نسمع أنها وضعت هدفاً لها الهجوم والنكير على السلفية. نعم، ربما كان قد ظهر هذا من بعض الكتاب قبل قرنين من الزمان أو أكثر، أما في عصرنا فلا أثر له.

٤- تضخيم خطر الماتريدية:

الخوف على الهوية كما أسلفنا يولّد ردّة فعل شديدة، في الهجوم والاتهام البعيد عن العلمية والموضوعية، ولهذا نجد في كتب السلفية حديثاً موجزاً حيناً ومسهباً حيناً عن عداءٍ كبير تحمله الماتريدية للسلفية، وذلك لإيهام القارئ والسامع بأنّ لخلاف ليس فكرياً بقدر ما هو ناجم عن نية سيئة مرتديّة ثوب العلم والفكر، حتى إن أحد كبار المنافحين عن المذهب السلفي، ألّف كتاباً أسماه (عداء الماتريدية للعقيدة السلفية)^٢. على أنّك لا تجد في الواقع تلك الصورة التي يحاول الكاتب إيهام قرائه بها، وهذا دوماً كان حال من يشعر بالتهديد لهشاشة ما عنده، فيخترع خصوماتٍ وأعداء تترىص به. والفكر الضيق تهديده دائماً رباح العلميّة التي تهب وتنتشر من كل صوب.

ثانياً: صورة الماتريدية في الفكر السلفي، وكيف تُقدّم بأقلام كتّابه المعاصرين:

يَعرض الفكر السلفي المدرسة الماتريدية، ويقدمها الكتاب السلفيون، سواء للقراء عموماً أم للطلبة والباحثين، فيما يُطبع من كتب أو مقررات جامعية، بصورة بعيدة عن

^١ انظر نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية: ص ٥٥ وما بعدها.

^٢ هو الشمس السلفي الأفغاني. والكتاب في الأصل أطروحة جامعية في الجامعة الأثرية بشاور، باكستان.

المنهج العلمي والموضوعي في الطرح. أقل ما يقال عنها: إنها خاطئة وظالمة. فبعد التسع لما كتبه باحثون أكاديميون وشيوخ ذوو مكانة بين جماعة السلفية ألفينا تلك الكتب ظالمة لأعلام الماتريدية وعلمائها وكتبها وتراثها، عادلة عن سواء الصراط، صراط العلمية والموضوعية، ليصل الحال إلى درجة أن بعض أعلام الفكر السلفي المعاصر ناقش سؤالاً مفاده: هل يدخل الماتريدية الجنة أو لا؟ تأمل! ولا تزال تصدر بعض الكتب والدراسات من التيار السلفي التي تُخرج الماتريدية من دائرة أهل السنة. وفي هذا ما فيه من ظلمٍ أولاً ومن ضيقٍ في الفكر ثانياً، ومن عرقلة وحدة المسلمين واجتماع كلمتهم كذلك. وتتجلى لنا تلك الصورة من ملامح عدة نعرضها فيما يلي:

(١) التأسيس على ابن تيمية

من طبيعة الفكر السلفي، كما أسلفنا، الضيق، حتى في المرجعية الفكرية والعلمية، إذ يتضح لنا بعد المراجعة والتنقيب أن كل ما يرجع إليه الكتاب المعاصرون ذوو الفكر السلفي في قضية الماتريدية هو ما كتبه شخص واحد وهو ابن تيمية رحمه الله. ولو ساقوا أقوالاً عن علماء قدامى غير ابن تيمية ممن عاصروه أو ممن سبقوه، فإن هذه الأقوال إنما جمعتها ابن تيمية في كتبه، وعنه أخذت، وهو الذي حكم عليها ونقدها. فلا يوجد على الحقيقة، تحقيق علمي في مسألة لعلماء السلفية إلا وهو في حقيقة الأمر عرّض لرأي ابن تيمية، اللهم إلا زيادةً في البرهنة في بعض الأحيان على قضايا كان ابن تيمية قد سبق إلى إثباتها بنفسه. وهذا أكثر وأشيع من أن نبرهن عليه. ويكفي أن تأخذ أي مسألة في شتى جوانب أصول الدين والشريعة، لتجد الإحالة إلى ابن تيمية أو إلى علماء آخر استشهد بهم ابن تيمية ونقل أقوالهم وأحال إليهم.

ومع أن كلام ابن تيمية في الماتريدية قليل مقارنةً بحديثه عن الأشاعرة أو المعتزلة وغيرهما من المذاهب، ومع هذا فقد كان هذا القليل هو الأساس الذي بُني عليه كل هذا الهجوم والانتهاج من السلفية المعاصرة في حق الماتريدية.

(٢) تفسير ظهور الماتريدية

كيف تعرض كتب السلفية نشأة الماتريدية؟ يبدأ الكاتب عادةً بالحديث الشريف

الذي يذكُر افتراق الأمة^١، ثم يشرع في بيان ظهور الخوارج ثم الشيعة ثم القدرية وغيرها من الفرق، وهكذا إلى أن يصل إلى الماتريدية مبيّناً أنها وليدة فرق عدّة شاذّة كالقدرية والجهمية والمعتزلة والكلائية ونحو ذلك^٢. وأرى أن هذه الطريقة في إلحاق مدرسة فكرية كبيرة تعاقبت عصور وأجيال على عدّها من أهل السنة، إلحاقها وربطها بفرق بادت وانقضت كجهمية وجعدية وكلائية ونحو ذلك، فيه ظلم وهضم كبير لحقّها، وبعدّ عن العلمية والموضوعية والإنصاف.

وبعضهم يغالي فيقول: حتى وصلوا إلى عصرنا [أي الماتريدية] وهم أقرب ما يكون لدين المشركين والفلاسفة والجهمية والباطنية وأبعد عن مذهب أهل السنة وطريقة السلف بل ودين المسلمين^٣.

وإن كانت ردود ابن تيمية، رحمه الله، وإخوانه على الأشاعرة أكثر وروداً وأطول نفساً فإن هذا لا يعني عند السلفية تخفيف العداء تجاه الماتريدية، بل يصرحون أنّ "ما صلح رداً على الأشعرية يصلح رداً على الماتريدية، وأنهم محجوجون بما حُجّت به الأشعرية، فاكتفوا بالردّ على الأشعرية"^٤؛ في بعض المواطن. وبحسب المعاصرين، فإن هذا هو سبب أنّ "بقي أمر الماتريدية مستوراً على كثير من الناس وانخدعوا بهم، وإن لم يخف على أهل السنة المحضة، المتنبهين لتلبيس الملبّسين وتدليس المدلّسين"^٥.

٣) التّبديع (الرمي بالبدعة)

صورة الماتريدية في الكتب السلفية تُعرض على أنها فرقة بدعية، أي تقوم على

^١ وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: "ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملّة، وإن هذه الملة ستفرق على ثلاث وسبعين: ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي الجماعة" أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب شرح السنة، رقم ٤٥٩٧، ويروى بصيغ مختلفة. وهذا الحديث مختلف فيه، وضعفه كثيرون، وأنكره بعضهم، وذكره ابن تيمية في مجموع الفتاوى وعدّه صحيحاً. انظر مجموع الفتاوى: ٣/٣٤٥.

^٢ انظر نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية: ص ٢٢.

^٣ انظر المرجع السابق: ص ٢٤.

^٤ الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: ١/٢٠٥.

^٥ المرجع السابق: ١/٢٠٥.

جملة من الأفكار ليست سوى بدعٍ وخروجٍ عن السنة ونهج السلف الصالح، فلا تُصنَّف آراء الماتريدية واجتهاداتهم، في الغالب، ضمن ما يُعدّ رأياً آخر مقبولاً، ولا يألُو الكُتَّاب جهداً في رمي علماء الماتريدية بالضلال، ونسبتهم إلى الابتداع، والزغل، والزيف عن الحق، والفسوق. فكلُّ فكرةٍ جاءت على غير الصراط الذي يسلكون يحكمون عليها بالبدعة، فالإيمانُ مثلاً إن فسَّرته وقلَّت: هو التصديق وحده، كما عليه الماتريدية، قالوا: هذا بدعة^١. بينا لا تجد هذا النكير والتبديع يصدر من غير السلفية ولو خالفوا الماتريدية ورأوا أن الإيمان ليس التصديق وحسب، وإنما هو قول وعمل.

فكلُّ الاختلافات والآراء خطأً كانت أم صواباً ليست في حقيقة الأمر من قبيل البدعة، بل هي مما اختلف فيه السلف أنفسهم وخاضوا فيه. ولكن القرار الذي أصدرته السلفية أن مجرد الانتساب إلى الماتريدية أو الأشعرية بدعة، بحسب ما قرره ابن تيمية في مجموع الفتاوى^٢.

غير أن موقف التبديع هذا من قبل الفكر السلفي أثمر شيئاً في غاية الخطورة، ألا وهو إخراج الماتريدية من أهل السنة، كما سنرى في الفقرة التالية:

٤) الإخراج عن الدائرة:

كيف يتسنى لخلافاتٍ فكرية اجتهادية أن تشكل عنصر تفرقة وإلغاء؟ الاختلاف الذي جعله الله من طبيعة البشر إنما هو في الأساس سببٌ لثراء أفكارهم واتساع حياتهم وخبراتهم. وكان الرعيل الأول في الإسلام من الصحابة والتابعين يختلفون ولا ريب، وأثمر اختلافهم تنوعاً في الآراء وغنى في التفسير، ولكن لم تكن تلك الاختلافات

^١ انظر الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، ويقول: إن قول الماتريدية الإيمان هو التصديق "نوع من الإرجاء الغالي" فجعلهم غلاةً مُرجئة. ويعدُّ الغامدِيُّ القولُ بأن الإيمان مجرد التصديق والمعرفة من الأقوال الكفرية. انظر نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية: ص ٧٧.

^٢ انظر مجموع الفتاوى: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، تح: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٩٩٥م، ص ٣٥٩/٦.

لِتَقَسِّمَهُمْ شِيعاً وَأَحْزَاباً، وَلَمْ يَخْلُقُوا مِنْ أَيِّ مِنَ الْآرَاءِ هَوِيَّةً خَاصَّةً تَرْفُضُ الْمَخَالَفَ وَتُغْلِيهِ وَتَحَارِبُهُ. فَلَمْ يُفْضِ هَذَا الْاِخْتِلَافَ إِلَى التَّعَصُّبِ ثُمَّ إِلَى فِكْرِ الْإِلْغَاءِ وَإِخْرَاجِ الْآخِرِ عَنْ دَائِرَةِ أَهْلِ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ.

لا جرم أن المنهج السلفي هو الذي يحيد عن مذهب السلف في حقيقة الأمر، وهو الذي يتنكب عن الصراط من حيث يزعم التمسك به، إذ لو تأملنا عصر السلف فلن نجد الخلافات في ذلك العصر الميمون قد تحولت إلى خنجر يقسم جماعة المسلمين طائفتين: السلفية التي هي الوحيدة المحققة، والثانية هي البدعية الضالّة الزائغة، ولن نجد في ذلك العصر المبارك من علماء السلف من سفّه آراء الآخرين الاجتهادية بهذه العصبية الجافية، بل ما فتت الاختلافات في عصر السلف عامل قوة وبناء وإثراء للفكر الإسلامي.

ولا غرابة حينئذ أن ينجم عن هذا المنهج الضيقي إقصاء الماتريديّة وإخراجهم من دائرة أهل السنة والجماعة، فإذا وردت عبارة أهل السنة في كتب السلفية فإنما يقصدون بها السلفية وحدهم دون سائر الأمة الإسلامية، ولذلك تجد في كتبهم عناوين مثل: "الانتصار لأهل السنة من الماتريديّة" "الخلاف بين الماتريديّة وأهل السنة". ومستندهم الرئيس في هذا قول ابن تيمية: إن أهل السنة هم من يثبتون الصفات^١. فهذا الخلاف الاجتهادي سبب إخراج الأشاعرة والماتريديّة الذين يشكّلون معظم المسلمين، من دائرة أهل السنة والجماعة.

وهذا ما يقوله مرجعيات السلفية الكبار، مثل المفتي الشيخ ابن باز^٢. ومثل الشيخ محمد بن عثيمين، إذ يقول في شرح الواسطية، معلقاً على كلام لابن تيمية: "وعلم من كلام المؤلف رحمه الله أنه لا يدخل فيهم من خالفهم في طريقتهم، فالأشاعرة مثلاً

^١ انظر منهاج السنة النبوية: ابن تيمية، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط١، ١٩٨٦م، ص١٦٤/٢.

^٢ انظر ردّه على الشيخ الصابوني في مجموع فتاوى ابن باز: موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ص٥٤/٣ وما بعدها. و انظر مجموع فتاوى ابن تيمية: ٧٤/٣.

والماتريديّة لا يُعدّون من أهل السنة والجماعة في هذا الباب، لأنهم مخالفون لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في إجراء صفات الله سبحانه وتعالى على حقيقتها، ولهذا يخطئ من يقول: إن أهل السنة والجماعة ثلاثة: سلفيون، وأشعريون، وماتريديون، فهذا خطأ^١. وكتبَ يردّ على من جمّع بين الماتريديّة وبين أهل السنة بأن من خالف في موضوع الصفات فأوّل شيئاً من صفات الله تعالى "فليس من أهل السنة والجماعة، من أي طائفة كان وإلى أي شخص ينسب"^٢.

هذا مع العلم أن بعض العلماء القدامى ممن يُعترف بهم من قبل السلفية أنهم من أئمة السنة، صرّحوا بأنّ الماتريديّة من أهل السنة والجماعة، لكنك لا تجد لهذا أثراً في حديث السلفية وتواليهم، نحو: السفاريني في لوامع الأنوار، إذ يقول: "أهل السنة والجماعة ثلاث فرق: الأثرية وإمامهم أحمد بن حنبل، والأشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعري، والماتريديّة وإمامهم أبو منصور الماتريدي. وأما فرق الضلال فكثيرة.."^٣. ويقول الغامدي: "فلا يصحّ إطلاق أهل السنة عليهم، ولو وُجد ما يوهم من كلام أهل العلم في ذلك فمقصده ما كان في مقابل الرافضة، كيف وقد جمعوا رؤوس البدع، فهم مرجئة معطلة جهمية جبرية قدرية، وبالاتفاق إن المرجئ والمعطل والجبري لا يدخل في مسمى أهل السنة"^٤.

ولا ريب أن البحث في أقوال السلف من الصحابة ومن تبعهم بإحسان، وفي موقفهم

^١ شرح العقيدة الواسطية: محمد بن صالح العثيمين، تح: سعيد فواز الصميل، دار ابن الجوزي، الرياض، ط٥، ص٥٣.

^٢ مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد صالح العثيمين: نشر دار الوطن ودار الثريا، الرياض، ص١٠٥/١.

^٣ لوامع الأنوار البهية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية: شمس الدين السفاريني الحنبلي (ت١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكبتها، دمشق، ١٩٨٢م، ط٢، ص٧٣/١. و انظر كذلك ما يقوله الشيخ عبد الله الأنصاري في مقدمته لكتاب (شرح الفقه الأكبر) المنسوب للماتريدي. و انظر المسك الأزفر: محمود شكري الألوسي، دار العلوم، الرياض، ص٢٧٨.

^٤ نقض عقائد الأشاعرة والماتريديّة: ص٦١. و انظر الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: ص٣٧٢/٣-٣٧٥.

من الاختلاف، سيقودنا إلى منهج واحد هو منهج السلف الصالح، الذي عبّر عنه الشافعي بقوله: "رأيي صواب ويحتمل الخطأ، ورأيك خطأ ويحتمل الصواب" وليس ذلك القرار الذي هو لسان حال السلفية: "أنت ضالٌّ هالك وأنا الناجي الوحيد". كلا. لا يحقّ لأيّ طرف، ولو كان ماتريدياً أو أشعرياً، أن يحضّر الهداية في ذاته ثم يتّهم الآخرين بالمروق والخروج عن الدائرة.

٥) المنهج الخطابي العاطفي في دراسة الماتريديّة ونقدها، والبعد عن

العلمية والمنهج العلمي.

ويتجلى هذا في صور شتى:

- تعريف الماتريديّة:

معلوم أنّ الماتريديّة مدرسة إسلامية سنيّة دعت إلى مذهب أهل الحديث والسنة بتعديل يجمع بين الحديث والبرهان، حيث قامت على استخدام البراهين والدلائل العقلية والكلامية في محاجة خصومها من المعتزلة والجهمية والملاحدة وغيرهم لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية. وحول هذا التعريف الذي ذكرناه تدور كلّ التعريفات عند أهل السنة وغيرهم، خلا عند السلفية. ففي خلاصة بحث أكاديمي طويل يصلّ أحد أبرز كتّاب السلفية إلى أن الماتريديّة "فرقة عريقة في التأويل المستلزم لتعطيل صفات الله، وفتح باب الزندقة والإلحاد لأمثال القرامطة الباطنية وغير ذلك من العواقب الوخيمة"^١. المشكلة كلها في تأويل الصفات، هذه هي الجريمة الكبرى التي لا يمكن أن تدخل، عند السلفية، ضمن دائرة الاجتهاد والاختلاف المشروع، ولا يُنظر إلى الماتريديّة إلا من هذه الزاوية، لأنهم لا يريدون أن يروا إلا منها. ويعرّفها خالد بن علي الغامدي بقوله: "فرقة كلامية تؤول الصفات وتقول بالإرجاء وتنسب إلى أبي منصور الماتريدي"^٢.

- ادعاء الإجماع في موضوع رفض التأويل:

تأويل الصفات هو محور الخلاف الرئيس الذي يتدرّج به علماء السلفية في الهجوم

^١ الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: ٣/٣٥١.

^٢ نقض عقائد الأشاعرة والماتريديّة: ص ٢١.

على الماتريدية. وليس الماتريدية وحدهم من سلك سبيل التأويل، فالأشاعرة وغيرهم جَنَحُوا إلى التأويل في مواضع كثيرة، وتَوَسَّلُوا به في بيان معاني صفات الباري سبحانه وتعالى. وإذا قيل للسلفية: إنَّ معظم الأمة أشاعرة وماتريدية، خطَّوْهُم بِالزَّعْمِ بأن ثمة إجماعاً في عصور السلف على رفض التأويل، وهذا ما يقوله علّامة السلفية ابن عثيمين: "وأما أن يكون الأشاعرة والماتريدية في المسلمين بهذه النسبة: خمسة وتسعين بالمئة، فهذا أمر يُنظر فيه، وحتى لو صحَّت هذه النسبة فإنها لا تقتضي عصمتهم من الخطأ، لأنَّ العصمة في إجماع المسلمين، وإجماع المسلمين ثابت على خلاف ما كانت عليه هذه النسبة، فإن السلف الصالح من صدر هذه الأمة مجمعون على إثبات ما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله، وعلى إجراء النصوص في ذلك على ظاهرها اللائق بالله تعالى من غير تأويل، وهم أحق بالاتباع"^١. وما هو مصدر المفتي الشيخ ابن عثيمين في دعوى إجماع المسلمين هذا؟ مصدره ابن تيمية إذ ينقل عنه من مجموع الفتاوى: "أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في الكتاب والسنة، والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز"^٢ وينقل عنه أيضاً: "لا يجوز ردُّ هذه الأخبار ولا التشاغل بتأويلها. والواجب حملها على ظاهرها، وأنها صفات لله لا تشبه صفات سائر الموصوفين بها من الخلق، ولا يعتقد التشبيه فيها، ولكن على ما روي عن الإمام أحمد وسائر الأئمة"^٣ ثم يختم ابن عثيمين بقوله: "وبهذا تبين أن أهل السنة مجمعون على خلاف ما كان عليه أهل التأويل. وإجماعهم هو الحجة الظاهرة"^٤. ويقول الغامدي أيضاً: "إجماع السلف على كُفْر من عَطَّل صفاته وقال: الإيمان هو مجرد التصديق والمعرفة، وغير ذلك من الأقوال الكفرية التي يقول بها هؤلاء"^٥.

^١ مجموع فتاوى ابن عثيمين: ص ١٠٨/١. والعجيب أن المؤلف لا يعير اهتماماً لمسألة تخطئة معظم الأمة وإخراجها عن دائرة الصواب.

^٢ مجموع فتاوى ابن تيمية: الفتوى الحموية: ص ٨٧/٥.

^٣ المصدر السابق: ص ٨٩/٥.

^٤ مجموع فتاوى ابن عثيمين: ص ١٠٩/١.

^٥ نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية: ص ٧٧.

ودعوى الإجماع هذه لا حجة لها على الإطلاق. بل الثابت أن السلف أولوا في أحيان كثيرة. وإن كانوا تجنبوا التأويل كثيراً، -ولعل هذا كان الغالب على حالهم- وذهبوا مذهب إجراء الصفات على ظاهرها بلا كيف، فإن هذا راجع لطبيعة الظرف الزمني الذي كانوا فيه آنذاك، خلافاً لما طرأ بعد ذلك من ظروف وتغيرات في العهود اللاحقة^١.

- ومن البعد عن العلمية: حمل كل ما قاله ابن تيمية وتلامذته كابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) رحمهما الله من ردود ونقد للمعطلة والجهمية، على الماتريديّة والأشاعرة، وأن قصد دينك العالمين الجليلين في ما قاله في حق المعطلة والجهمية، هو الهجوم على الماتريديّة والأشاعرة. وهذا، لعمري، تزوير في حق العلم والعلماء، يقول قائلهم: "ولا يقصد جهمية غابر الزمان، بل يقصد جهمية العصر في هذا الأوان [أي الماتريديّة والأشاعرة]، فليس شيخ الإسلام ولا الإمام ابن القيم الإمام ممن يحرك السيوف في الهواء، أو يقاتل الأموات ويسالم الأحياء، أو يردّ على الجهمية المنقرضة في القبور، ويترك الجهمية الأحياء في القصور"^٢.

- ومن أساليب الهجوم السلفي الحائد عن العلمية أن الطالب الباحث يتلقى كتب الماتريديّة والأشاعرة بوصفها كتب ضلالات، لا بوصفها كتباً مخالفة لمذهبه، أو جهود علماء كان لهم اجتهادات مختلفة أو حتى خاطئة. وعلى الطالب أن يكون هدفه العلمي الوحيد محاربتها ودمها والدعوة إلى البعد عنها. وهذا أيضاً مما يبعد عن العلمية والموضوعية وعن روح العلم أشواطاً.

- ومن أساليب الهجوم السلفي الحائد عن العلمية كذلك ربط الماتريديّة بفرق أخرى مجمّع على تخطئتها وابتداعها، وهذا الأسلوب شائع وقانون عام في مناقشة أي قضية وأي رأي يصدر عن عالم غير سلفي، فسرعان ما يُربط هذا الرأي بإحدى الفرق

^١ انظر السلفية مرحلة زمنية مباركة: ص ١٣٨.

^٢ الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: ص ٥٠/١

البائدة. فتجد كتاباً بعنوان: (الماتريدية ربيبة الكلابية)^١ أو بحثاً بعنوان: "رجوع أقوال الماتريدية لأصول الجهمية والفلاسفة الباطنية" ونحو ذلك من عناوين ما أعجبها وأغربها! ويعدُّ ابن تيمية الأشاعرة والماتريدية برزخاً بين السلف والجهمية^٢. وتوحي لك كتبهم حول الماتريدية أنك تقرأ عن فرقة غريبة الأطوار من حيث النشأة والفكر والسلوك.

٦) صياغة آراء الماتريدية على غير ما هي في كتبهم وبطريقة موهمة

مُضِلَّة:

من أصول البحث العلمي أن يعرض الباحثُ الفكرة التي يودُّ نقدَها أو إبطالها دون تشويه أو تزيف أو تحريف، كي لا يُتَّخَذَ ذلك مطعناً في منهجه ثم نتائجِه. ولقد ظلمت الماتريدية ولم تُوفَّ حقُّها بأقلام الكُتَّاب السلفيين، فَعَرَضَتْ آراء المذهب الماتريدي على غير ما هي عليه وبطريقة موهمة للقارئ. وهاكم أمثلةً على هذا:

يقرر السلفية ويكررون القول بأن الماتريدية (تنفي استواء الله على عرشه، مع أن إمامهم أبا حنيفة وتلميذه أبا يوسف يكفِّران من أنكر علوَّ الله على عرشه) والقارئ يأخذه العجب: كيف يخالف الماتريدي أبا حنيفة هذه المخالفة الصُّراح، وبم يجب الماتريدي، على الأقل، عمّا يقول أبو حنيفة؟ ويقولون أيضاً: "إن الماتريدية يقولون: إن الرحمن ما استوى على العرش، والله يقول: الرحمن على العرش استوى" وكذلك آيات كثيرة يوردونها على هذا النحو. وهذا ظلم وخروج عن الإنصاف. وبالبحث والتنقيب يتبين أن هذا أسلوب تمويه وتضليل للقارئ عن حقيقة المسألة، وأن الماتريدية لا ينفون آيات الله، ولا ينفون الاستواء، وإنما الخلاف في تفسير الاستواء لا في نفيه. فما حال من يقرأ ويسمع عن الماتريدية بأنها تعارض القرآن!

^١ وهو من تأليف أستاذ جامعي كبير، ومرجع مهم في العقيدة عند السلفية، الشيخ محمد بن عبد الرحمن الخميس. والكلابية: فرقة إسلامية ظهرت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، وتُنسب إلى عبد الله بن كُلاب (ت ٥٢٤هـ)، واشتغلوا بالردِّ على المعتزلة والجهمية. واندثر اسم الكلابية ولم يعد مستعملاً، إلا عند السلفية إذا أرادوا أن يتحدثوا عن نشأة الماتريدية وأصولها.

^٢ مجموع فتاوى ابن تيمية: ص ٤٧١/١٦.

ومن هذا النحو أيضاً إيهام الكتب السلفية في حديثهم عن منزلة العقل عند الماتريدية، فيعرضون القضية وكأنّ الماتريدية يرفضون الشرع أو يعارضونه، وتصوّر القضية في الكتب والمحاضرات بعبارات تدل على أن الماتريدية لا يقرون بالنص أو أن لا حرمة للنصوص عندهم في الاستدلال.

ومن نماذج التحريف أو التمويه في الصياغة قولهم: إن الماتريدية تزعم أن "الكتب السماوية والأحاديث النبوية جاءت على خلاف الدين الحق، لأن الدين الحق هو نفي الجهة عندهم أي (نفي علو الله على خلقه) واعترفوا بأن الكتب السماوية أتت بنصوص تدلّ على الجهة وأن الله فوق العالم، ولكن قالوا: إن الكتب السماوية إنما جاءت بنصوص العلوّ لأجل استدراج الناس لمصلحة الدعوة إلى الدين الحق وهذا كما ترى ضلال بواح صراح وتعطيل وإلحاد شنيعان فظيعان. وهذا القول مشتمل على نسبة الكذب إلى الله تعالى وإلى كتبه المطهرة وإلى رسله عليه السلام لمصلحة الدعوة. ثم هو تحريف باطني وتحريف قرمطي، مأخوذ من القرامطة الباطنية، كما صرّح به ابن سينا المتفلسف القرمطي الباطني^١. على مثل هذا الطريقة في العرض، تُقدّم آراء الماتريدية للناس عامة وللطلبة والباحثين خاصة، أن تضع الخصم مباشرة في موضع الاتهام والإدانة قبل المناقشة والمحاكمة.

وقد وقع هذا حتى من ابن تيمية في مواضع كثيرة، فحين ناقش قول بعض من يؤول صفات الله ويقول: (إن الله ليس في جهة) قال: "إنهم يقصدون أن الله ليس في جوف السموات، وهذا معنى صحيح وإيمانه بذلك حق، لكنهم ليس هذا مرادهم وحسب، بل مرادهم أنه ما فوق العرش شيء أصلاً، ولا فوق السموات إلا عدم محض، وليس هناك إله يُعبَد، ولا ربُّ يُدعى ويُسأل، ولا خالقٌ خلق الخلائق، ولا عرج بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى ربه أصلاً هذا مقصودهم"^٢. ولا ندري من أين عزّف ابن تيمية أن هذا

^١ الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: ٣/٣٥٦.

^٢ نقض المنطق: ابن تيمية، تح: محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية،

القاهرة، ص ٥٠، ومجموع الفتاوى: ٤/٥٨-٥٩

مقصودهم. ولم هذا الاتهام بسوء المقصد من دون دليل؟ ذلكم هو أحد أشكال الهجوم على الماتريدية.

(٧) السب والشتم:

لا ريب أن الخطاب السلفي القديم المؤسس الذي بدأ مع ابن تيمية وتلامذته كان أخف حدةً وأغف لساناً، إلا أنه أثبت نبأ سيئاً عند المتأخرين. فتجد الكثير من الكتب الحديثة والمعاصرة ملأى بالكلام المقذع، والذم الذي لا مسوغ علمياً له، بل سبب نفسه كنا أوضحناه فيما سبق من البحث. وسأكتفي بنموذج واحد هو أطروحة جامعة وصاحبها مؤسس إحدى الجامعات في الباكستان، والكتاب مطبوع في بلد عربي أكثر من مرة. وتأمل العبارات التي يطلقها على الماتريدية طوال الكتاب، ومما جاء في مقدمته وحدها: "الحرب على كل ماتريدي عنادي غبي" "الماتريدية الخرقاء" ويصفهم حيناً بـ"الأفاعي والعقارب" ويقول عن التفتازاني رحمه الله: "التفتازاني الكذاب، الخرافي الجهمي المرتاب".^١

وإن ظهر من بين كتبة السلفية من عنده شيء من الاعتدال أو العلمية المنهجية في المقال، فكان أخف حدةً في الهجوم والاتهام للماتريدية، هبوا للنكير عليه، وشنعوا عمله، وكنموذج على ذلك كتاب (الماتريدية دراسةً وتقويماً) الذي أراد فيه مؤلفه أن يتجنب الشتم والإغلاظ في القول، فعَدَّوا ذلك هفوةً منه وخطأً في التقدير^٢. ومما عابوا عليه وعدَّوه مأخذاً أنه "ترجم للتفتازاني الكذاب، الخرافي الجهمي المرتاب، ولم يمسه بكلمة جرحية، ولا بلفظة قرحية، كأنه يترجم لإمام من أهل السنة"^٣ فتأمل كيف يصف التفتازاني بالكذاب والخرافي، ثم ينكر على المؤلف الذي بدا منه شيء من الاعتدال أنه كَفَّ لسانه ولم ينعت التفتازاني وإخوانه من العلماء بالكلام الجارح والألفاظ السيئة!

^١ انظر مقدمة كتاب الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: ص ١١-٢٠.

^٢ المرجع السابق: ص ١٧.

^٣ المرجع السابق: ص ١٨/١. والتفتازاني هذا هو العلامة سعد الدين بن عمر، فقيه متكلم، من أئمة العربية والبيان والمنطق، (ت ٧٩١هـ).

وفضلاً عن أن هذا خارج عن الأدب والتهديب، فإنه بعيد عن المنهج العلمي أشدَّ البعد. وليس هذا فحسب، بل يطالب المؤلف بالعدول عن هذا المنهج الفاسد المفسد كما يقول، أي أن الاعتدال هو فساد وإفساد، بل لا بد من السب والشتم وتحريك الإحن وإثارة البغضاء، مع الأسف.

وبم يُبرَّر هذا المنهج الفظ؟ يدافع الأفغاني بقوله: إن "المعاند المكابر لا بد من أن يُقَمَّع ويُتَهَر ويكسر ويزجر ويزبر، لأنك لو لنت له يزداد غروراً وعناداً ويتمرد ويتمرد ويتكبر" ثم ينكر على كلِّ داعٍ إلى اللين في الخطاب مع الماتريديَّة وأمثالهم فيقول: "ألا يعرفون أن قمع الكذابين المحرِّفين الملبِّسين المعاندين من أعظم الجهاد في سبيل الله؟". فانظر كيف عدَّ الشتم والفظاظة في الدعوة جهاداً في سبيل الله. وبمثل هذه الأفكار يُشَرَعْنَ^١ الإرهاب. ثم يعقد فصلاً تحت عنوان: "الشدة مع أهل البدع في الدين، الدعاة المعاندين وقمعهم دون اللين" وفصلاً آخر بعنوان: في مفاسد لين أهل السنن مع أهل البدع والفتن" ويقصد بأهل السنن السلفية، وبأهل البدع والفتن الماتريديَّة والأشاعرة، وأنَّ اللين في الخطاب جرَّ المفاسد بحسب رأيه الفاسد. والكتابُ كله يسير على هذه الشاكلة. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(٨) التكفير

الطابع العام في الفكر السلفي استسهال التكفير، وعدم توخِّي الحذر في هذه المسألة الخطيرة، والخطيرة جداً. وبيننا نحن في هذا العصر الأخير الذي تغيرت طبيعته وظروفه عن عصور سابقة، بيننا نحن في هذا العصر يسعى أبناؤه -وحرِّي بهم- إلى الوحدة ونبذ التناحر والتنافر والتناكر، وصار الناس أكثر وعياً في مسألة التكفير، وأكثر حذراً وحيطة في إطلاقها، نجد السلفية على العكس من ذلك يرتدون القهقري إلى الوراء، وكأنَّ الزمن يُدبر بدل أن يمضي قُدماً، فيتقدِّمون ابنَ تيمية رحمه الله ويتجاوزونه بمراحل. صحيح أن ابن تيمية قد يطلق عباراتٍ توحى بالتكفير أحياناً، لكنه يقرَّر في بعض فتاواه صراحةً أنه

^١ يُشَرَعْنَ: يُجَعَلُ شريعةً وديناً.

لا يجوز الإطلاق في تكفير الماتريديّة^١. أما عند المعاصرين فيتطور الأمر باتجاه التشدد والتكفير، فقد جعلوا هذه المسألة من المسائل المعتبرة المهمة، وأن فيها قولين عند العلماء من أهل السنة بحسب زعمهم، وأحد هذين القولين: تكفير الماتريديّة وأنهم خارجون عن الملة وليسوا من أهل السنة، وينسبون هذا القول إلى جماعة من علمائهم^٢. وحتى لو عدّوا القول بتكفيرهم قولاً مَرجوحاً فهذا بحلِّ ذاته جريمة وأيّ جريمة!

ويرى الغامدي وغيره أن واجب أهل السنة هجرهم كما هجر الإمام أحمد الكلابية، وكما هجر ابن قدامة ابن عساكر، وأنه لم يكن يردّ عليه السلام إذا سلّم عليه^٣. وهذه الأخبار، صحّت أم لم تصحّ، تعبّر عن حال السلفية وطبيعة هذا الفكر المحرّض على نشر البغضاء والنفرة بين المسلمين وشقّ عصا جماعتهم. ويؤمن بعضهم في هذه المسألة ويشقّق منها تفصيلاً ويستنبط أحكاماً فقيهة، كأن: "لا يجوز الصلاة خلف ما تريدي"^٤ و "من بُلي بوجودهم في بلده صلى في المسجد بعد صلاتهم جماعة إن أمكن"^٥ ونحو ذلك من الفتاوى التي يندى لها الجبين، ومن الأحكام التي ما أنزل الله بها من سلطان.

٩) التنفير من قراءة كتب الماتريديّة وكلّ مخالف:

نحن في زمن لم يعد فيه من الممكن أن تقارع الحجة بغير الحجج، ولم يعد ممكناً حجب المعرفة حتى عن الأطفال، في عصر مفتوح على مختلف الثقافات وفنون المعارف وشتى الأفكار، فلا يمكن أن تصادر وتهاجم وتخطّى. لعل منطق المهاجمة والمصادرة كان مألوفاً ومسوّغاً في عصور سابقة، فقد يهاجم المخالف وربما يصل الأمر

^١ انظر الماتريديّة دراسةً وتقويماً: أحمد بن عوض الله الحربي، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٣هـ، ص ٥١٠-٥١١.

^٢ انظر نقض عقائد الأشاعرة والماتريديّة: ص ٧٧. و انظر أيضاً ما يقوله شمس الدين الأفغاني في الماتريديّة وموقفهم من الأسماء والصفات: ص ٣٧٢-٣٧٥.

^٣ انظر المرجع السابق: ص ٨٠.

^٤ المرجع السابق: ص ٨٠.

^٥ المرجع السابق: ص ٨١.

إلى شكواه إلى الأمير أو السلطان فيحبسه أو يعاقبه وينكّل به. بيد أن الرمي بالمروق وبالابتداع وبالضلال والتفسيق قد ولى زمانه، وحان الوقت لأنصار الفكر السلفي أن يعوا هذا. وأقلّ الدرجات: تلطيف العبارات في مخاطبة المخالف. لكن أنى ينفع هذا، فيمن يرى الشتم والتبديع والتفسيق قرينةً يتقرب بها وشرعاً يتعبد به، وبمثل هذا يُجعل الإرهابُ شريعةً ومذهباً.

ومن جملة ما يثمر هذا المنهج الانغلاقي التضييقي التنفير من قراءة كتب المخالف. وهو، لعمرى، تجهيل مُمنهَج، فترى قائلهم يقول في كتب الماتريديّة: "لا يجوز الانكباب والثناء على كتب المبتدعين، بل يجب التنفير عنها والتحذير من سمومها ونبذها حفظاً للدين ونصحاً للمسلمين"^١ ثم يردّ على من يقول: إن فيها خيراً قليلاً بأن هذا القول "كقول من يقول: لا تكره الخمر والميسر لما فيها من نفع وخير. وقد حذر أئمة أهل السنة من كتب أهل البدع وأمروا بإتلافها وإعدامها"^٢. وإنه ليأخذك العجب: كيف سيخرج من بيئة كهذه باحثون علميون أكاديميون!

وقد بلغ بهم التنفير من الفكر المخالف لهم إلى درجة أنهم يجعلون المراكز العلمية الإسلامية الكبرى التي تضمّ إلى مناهجها منهج الماتريديّة كجامعة الأزهر ونحوها، يجعلون هذا من معايب هذه المدارس العلمية المحترمة، لأنّ منهجهم كما أسلفت قائم على الإلغاء والإبطال لكل آخر.

ثالثاً: أبرز التُّهم ومناقشتها

ذكرتُ آنفاً أن جُلّ ما خالف به الماتريديّة السلفية عدّ خطأً وضلالاً، ومن ثمّ كان تهمةً، لكنّ أبرز تلك التهم التي يرمي بها السلفية الماتريديّة هي:

(١) الاختلاف والخروج المزعوم عن مذهب السلف:

لم يتلّ السلفُ الصالح وأهلُ القرون الأولى القريبة من زمن النبي صلى الله عليه

^١ الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: ٦٣/١-٦٤.

^٢ المرجع السابق: ٦٤/١.

وسلم مزيّتهم لمجرد كونهم قدامى يعيشون في ذلك العصر، وإنما قربهم من عصر النبوة من جهة وقربهم من السليقة العربية الصافية من جهة ساعدهم أن وضعوا منهجاً متفقاً عليه مسلماً به هو جملة قواعد وقوانين، بمثابة موازين يقرّ بها العلماء والدارسون جميعاً، وهي قواعد تفسير النصوص، إذ الشريعة في مبداهها نصوص. ويسري سلطان هذه القواعد على أجيال المسلمين السابقة واللاحقة دون أيّ فرقٍ بين من عاش في القرون السابقة أو القرون اللاحقة.

ومهما وقع من اختلافٍ في الفكر والرأي والاجتهاد في عهد السلف فإنهم لم يحكموا بزيف تلك الاجتهادات والتفسيرات ولا بضلالها ما دامت صادرةً عن ذلك المنهج المشترك الجامع، وليست مقبولة لمجرد أنها ظهرت في عهد السلف وحسب.

فصحة الأصول والمعتقدات أو بطلان الانحرافات وعدّها من البدع "لم يتجلبا إلا على ضوء ذلك المنهج الجامع لأصول المعرفة عموماً ولتفسير النصوص خصوصاً. فمن سار على ضوئه والتزم ضوابطه وقواعده هدي إلى صراط الله المستقيم، وكان من المؤمنين الراشدين، سواء كُتب له أن يعيش في عصر السلف أم كان في قضاء الله أن يعيش في عصر الخلف. ومن تحرر عن ضوابطه وأحكامه وابتعد عن ضيائه ودلالاته وقع في تيه الغواية والضلال وضاع في مزالق الزيغ والابتداع، سواء رأته يعيش في صدر من عصر السلف أم عثرت عليه في آخر قرن من عمر هذا الدهر"^١.

ولم يحد الماتريدية عن هذا المهيع، بل التزموا ضوابطه وقواعده، وإن خالفوا بعض السلف في ثمرات الاجتهاد، أما دستور الاجتهاد عند الماتريدية أو الأشاعرة أو المالكية أو الحنابلة، وحتى السلفية في الأصل فهو هو، واحد وثابت. وبعد أن يلتزم العالم بالمنهج فلا حرج عليه إن اتفقت نتائجه مع من سبقه من العلماء أو اختلفت. ومع ذلك فبذور الآراء والاجتهادات التي سطرّها الماتريدية فيما بعد قد نبتت في عهد السلف الصالح أنفسهم. فلا حجة ولا مساعً إذنً للاتهام بالخروج المزعوم من مذهب السلف.

^١ السلفية مرحلة زمنية مباركة: ص ١٢٩. و انظر من الكتاب نفسه ص ٥٥ وما بعدها.

وأثبتَ عددٌ من الدارسين المعاصرين أن معظم الاختلافات التي جرت كان لها أساسٌ في عهد السلف أنفسهم، كمسألة تأويل الصفات مثلاً، إذ تصدى لها بعضُ أعلام السلف الصالح حين دعت الحاجة إلى التأويل^١، وإن كان الإعراض عن التأويل هو المشهور من طريقة السلف.

إن الاختلاف والخروج المزعوم عن منهج السلف الذي يلصقه السلفيون بالماتريدية ويجعلونه تهمة وجريمة هو، في واقع الأمر، اختلافٌ عما اختاره السلفيون من مذاهب طائفة من علماء السلف، ثم جعلوا العدول عما اختاروه ابتداءً وزيفاً عن طريق الحق.

٢) تأويل الصفاتِ وتَعْطِيلُهَا

ذكرنا سابقاً أن التعريف الأساسي للماتريدية عند السلفية هو أنها فرقة مؤولة تذهب إلى التأويل الذي يؤدي إلى تعطيل صفات الله. فالتأويل كبرى التهم التي لا تُغْتَفَرُ، وهو السبب الرئيس لخروج الماتريدية والأشاعرة من لقب أهل السنة والجماعة، كما أوضحنا في فقرة سابقة. وطريقُ التأويل للصفات سماه ابن تيمية تحريفاً^٢، وأبدأً وأعادَ كثيراً في محاولة إبطاله واتهام أربابه وتفسيقهم وتبديعهم، ليس ردّاً على الماتريدية وحدهم بل على كل من يقول بمشروعية التأويل من الماتريدية والأشاعرة وغيرهم.

والحقُّ أن الماتريدية جَنَحُوا إلى تأويل بعض صفات الله، وحملوها على غير ظاهرها وعَدَلُوا في دلالتها إلى المجاز. وسواءً أصاب الماتريدية في بعض تلك التأويلات أم أخطَؤوا فإنهم سلكوا في هذا التأويل سبيلاً لغويّاً معترفاً به، هو سبيل المجاز، وكان باعثهم إلى ذلك تجنُّب الوقوع في التجسيم والتشبيه تعالى الله عن ذلك، غير أن صحّة المنهج والمقصد لم يَشْفَعَا لهم عند ابن تيمية ولا من تبعه من تلامذته القدامى ولا عند السلفية المعاصرة.

والموقف الصوابُ الموافق لقواعد تفسير النصوص المتفقٍ عليها سلفاً وخلفاً فيما

^١ انظر أمثلة على ذلك من المرجع السابق: ص ١٣٤ وما بعدها.

^٢ انظر شرح العقيدة الواسطية: ص ٨٧ وما بعدها، والتحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية لابن تيمية: فالح الدوسري، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط ٣، ١٣١٣هـ، ص ٢٧/١ و ص ١٠٠/١.

يتعلق ببعض صفات الله، كقوله تعالى: الرحمن على العرش استوى، أو قوله: يد الله فوق أيديهم، ... ونحوها، هو عَدَمُ تفسيرها بمعنى يُثْبِتُ لله شَبَهًا بمخلوقاته من جهة، وعدم تعطيل معناها اللغوي من جهة ثانية. وتحت هذين الشرطين اللازمين يكون تفسيرها على مذهبين: فإما أن يقال: استوى الرحمن على العرش استواءً يليق بجلاله وكمالته وتنزيهه، وله يدٌ كما قال، تليق بألوهيته وجلاله، وهذه الطريقة في التفسير شائعة فيما نُقل عن السلف الصالح؛ وإما أن يُفسَّر الاستواء واليد تفسيراً مجازياً بما يقبله العرف اللغوي، كأن يُفسَّر الاستواء بالتسلط والاستيلاء، واليد بالقوة والقدرة، ونحو ذلك. وهذه الطريقة الثانية هي مذهب الماتريدية في التأويل، ووجد من بعض السلف من جَنَحَ إلى هذه الطريقة^١.

ولا مَسَاغٌ أبداً لما يذهب إليه السلفيون من رفض الطريقة الثانية وإنكارها، فهي ضمن دائرة المنهج السليم المقبول الخاضع لموازين اللغة العربية ومقاييسها.

وذكرنا قبل أنهم ادَّعوا أنّ في رفض التأويل إجماعاً، وأنّ المؤولين خالفوا الإجماع الذي هو أحد مصادر التشريع الرئيسة. وهو زعمٌ بلا حُجَّة، ولا يُقَرِّهم عليه سائر علماء الأمة.

٣) اعتبار العقل دليلاً قطعياً في أبواب التوحيد

أولت المدرسة الماتريدية العقل أهميةً كبرى، وأن العقل يستقل بإثبات بعض أبواب التوحيد من الإلهيات، وأن النقل تابع للعقل في هذه الأبواب، وذهبت إلى أن المعرفة واجبة بالعقل قبل ورود السمع، وأشياء أخرى تتعلق بالأدلة العقلية وأهميتها مما يعرفه المختصون.

وخالفوا في بعض هذه المسائل الأشاعرة ووافقوهم في بعضها. ولا يعني في هذا المقام أن نناقش تلك المسائل ونُحاجَّ لها أو عليها، لكنّ هذا المنهج العقلي كان أحد أبرز نقاط الاتهام وميادين الهجوم السلفي على الماتريدية. ولو أنهم قاموا بمناقشتها

^١ انظر أمثلةً من تأويلات السلف في كتاب السلفية مرحلة زمنية مباركة: ص ١٣٤-١٣٧.

والبرهنة على ما فيها من خطأ أو صواب لكان هذا سلوكاً طبيعياً علمياً وموضوعياً، سواء اختلفنا أم اتفقنا معهم في النتائج، ولكنّ كتاب السلفية غالوا في هذه عرض مسألة العقل عند الماتريديّة لدرجة تصويرها لطلبتهم وقرّائهم بعبارات فيها تَجَنُّ، وتوحي بأنّ الماتريديّة لا يُقَرِّون بالنص أو أنّ لا حُرْمَةَ للنصوص عندهم في الاستدلال ونحو ذلك، وكأنّ الماتريديّة ليسوا سوى فلاسفة وضَعوا العقل وحده سبيلاً لمعرفة الله وشرعه ودينه.

(٤) الكلام

لا خلاف في أنّ أبا منصور الماتريدي رحمه الله وتلامذته كانوا من أئمة علم الكلام، وعُدُّوه من أشرف العلوم. لكنّ علم الكلام بفروعه وأصوله بدعةً منكرةً عند السلفية، داخلٌ ضمن ما حدّر منه النبي صلى الله عليه وسلم: (إياكم ومُحدّثاتِ الأمور فإنّ كلّ بدعة ضلالة)، فرفضوا علم الكلام جملةً وتفصيلاً وعُدُّوه جريمةً ابتليت بها الأمة، راجعين في هذا إلى رأي ابن تيمية وما نقله في كتبه عن بعض السلف في ذمّ الكلام^١.

على أنّ السوّاد من علماء الأمة على خلاف ما ذهب إليه السلفية، إذ رأوا في علم الكلام وسيلةً نافعة بل حاجةً ماسّةً أحياناً للدفاع عن الدين والذبّ عنه^٢. بل إن ابن خلدون حين عرّفه في مقدّمته عرّفه على أنه وسيلة للردّ على البدع والمبتدعة الذين انحرفوا عن مذهب السلف، على العكس تماماً مما يذهب إليه السلفيون، إذ يقول: "علم

^١ تجدر الإشارة إلى أنّ ابن تيمية لم ير أنّ علم الكلام بدعةً لذاته، ورأى أنه ليس محرّماً إن لم يقصد به الاستدلال بالأدلة الفاسدة، أو ما قد يُضمُّ إليه من المقولات الباطلة، وعُتِل في بعض المواضع كره السلف لعلم الكلام وذمهم له لا "لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولّدة كالجوهر والعرض... بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات قد يكون فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه" لكنه في مواضع كثيرة نقد علم الكلام ومسائله وذمّ الخوض فيه. واتهم الغزالي وخطأه كثيراً، لاستخدامه المصطلحات الكلامية كما خطأً واتهم الكثيرين. ويشمل في عباراته المتكلمين والفلاسفة معاً. انظر مجموع الفتاوى ١٨٤/٩ وما بعدها.

^٢ انظر بحر الكلام: أبو المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ)، تح: محمد السيد البرسيحي، دار الفتح للدراسات والنشر، عمّان، ط ١، ٢٠١٤م، ص ١٢-١٣، وأصالة علم الكلام: محمد صالح السيد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٩٨٧م، ص ١١٢.

الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة^١.

٥) التصوف

تهمة التصوف هي إحدى التهم البارزة التي يُكثر السلفيون تردادها في وصف الماتريدية ونقدِها والنيل من علمائها^٢. ولا يخفى أن هذه التهمة بعيدة عن المنهج العلمي في النقد، إذ التصوف مذهب سلوكي أخلاقي ليس له يد في تشكيل الملامح المميّزة لفكر الماتريدية، وليس له أثر في صياغة آرائها. ولا مسوغ علمي لذكر التصوف في سياق نقد أفكار المدرسة الماتريدية، وجعله وسيلةً للقدح والذم، فهذا لمجرد التشويش والتشويه وجمع الاتهامات والمثالب الخارجة عن السياق النقدي الصحيح لتبرير الهجوم والعداء والاتهام بالضلال الذي لا مبرر له. ثم إننا لا نُقرُّ لهم أساساً بأن صفة الصوفي هي تهمة ومدمة، بل كانت مدحة عند كثير من السلف أنفسهم وبشهادة أئمتهم.

أخيراً نقول: إن القضايا التي عالجتها المدرسة الماتريدية مما ذكرناه آنفاً أو لم نذكره، وسواء أكانت خالفت أم وافقت غيرها من المذاهب الإسلامية لهي قضايا واقعة ضمن دائرة الانضباط بالمنهج المتفق عليه عند سلف الأمة وخلفها، بينما جعل السلفيون ما اختاروه من آراء السلف واجتهاداتهم هو الحد الفاصل الذي يميز الشاذ الخاطيء الضالّ من الاجتهاد المقبول الصحيح.

رابعاً: آثار هذا الاختلاف الخصامي على الإسلام والمسلمين:

- الضيق على صعيد الفكر سينجم عنه ضيق في جوانب عدّة، حتى على مستوى حجم الأمة وعدديها: فإن فكراً قوامه إلغاء كلّ مخالف وإخراجه من الدائرة الأوسع التي تضم مذاهب الأمة الإسلامية على تنوعها سيقود هذا حتماً إلى تقليل عددها وانفصالها

^١ تاريخ ابن خلدون: تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٥٨٠/١.

^٢ انظر نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية: ص ٦٣، والماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات: ٣/٣٠٧ وما بعدها.

وتقسيمها. وإن النبرة المذهبية الإقصائية ستوقّع في فحّ التقزّم والتحوّل من دوائر كبرى إلى دوائر أصغر، ثم الدائرة الصغرى إلى دوائر أصغر. وهكذا تتشظى الأمة شيئاً شيئاً وأحزاباً، يجرّها إلى ذلك، الفكر الضيق الإلغائي. وهل ينقصنا الانقسام والتمايز الخصامي أكثر مما نحن عليه؟ ثم إنّ من يروم أن يقصي الآخرين عن الدائرة الكبيرة إنما يقصي نفسه ويفصلها في حقيقة الأمر، وستكون الثمرة انعزاله وانفصاله هو في نهاية المطاف.

- بثّ روح الكراهية بصورة غير مباشرة: إذ يتربى الفرد في البيئة السلفية ويُنشأ على كره كلّ من كان خارج تلك البيئة الرشيدة السديدة التي كان من حُسن حظّه أن نشأ في أحضانها، ونجا من بيئات الزيغ والضلال والابتداع التي عليه أن يُنشطَ للتحذير منها واتهامها ومحاربتها بما يستطيعه، تحت اسم الدعوة إلى الله! وبعد كل هذا الإعداد والتربية البغضية العدائية يتعجّب بعض السلفية كيف ينشأ من أبنائهم من يدعو إلى التكفير والاحتراب، ويحمل السلاح ويروّع المؤمنين وغير المؤمنين.

- وضع الإسلام في قفص الاتهام واتهامه. وذلك من قبل فريقين من الناس استغلوا هذا الاختلاف الخصامي الذي يبثّه الفكر السلفي: فريق من غير المسلمين من شائيه ومبغضيه، وجدوا فيه ذريعةً للطعن في الإسلام واتهامه بالإسلاموفوبيا وبالإرهاب وبالتحجّر والبعد عن التعايش والتسامح، وفريق من داخل الوسط الإسلامي من ذوي الاتجاهات المعارضة للدين الذين لا يريدون للإسلام علوّاً ولا رفعة، ومن المنافقين الذين في قلوبهم مرض، إذ وقفوا بغبطة وفرح أمام هذه الاختلافات الخصامية، وانتهزوها فرصةً لذمّ التدين ورمي الإسلام بالتخلّف والضيق وبعدم صلاحيته لهذا العصر. فكلّ من يريد اتهام المسلمين سرعان ما يعثر على ضالّته في هذه الخصومة السلفية لأهل المذاهب الإسلامية الفكرية كالماتريدية والأشاعرة. ونحن لا نملك إزاء هذه التهمة التي يتهموننا بها إلا أن نقرّ مضطرين بأنّ هذا الفكر الضيق المذهبي الإقصائي ليس من أصول الإسلام وثوابته، ولا هو من روحه السمحة الصافية الأصلية في شيء، وإنما هو أمر طارئ مبتدع أُفجم فيه، وإن ما يطرحه الفكر السلفي من تبديع

لكل ما يخالفه هو البدعة بحد ذاتها.

- تمزيق جماعة المسلمين والجزر إلى الخصومة وثقافة العدا، بدلاً من ثقافة الوفاق والتقارب. ولقد نعلم أن شأن التقارب والتمسك بنقاط الاتفاق قد غدا مطلباً مهماً في عصرنا الحالي ينادي به العقلاء بله العلماء من كل صقع وكل مذهب. وصرنا نستحي من ترديد القول: إن أعداء الإسلام يسعون إلى تمزيق وحدة المسلمين، ليس لأنهم لا يسعون، ولكن لأن من أهل الإسلام من يسعى لتقطيع أواصر المسلمين أكثر من أعدائهم.

نعم، كان بين أهل السنة تقسيمات طوال قرون عدة ماضية، بيد أنها كانت تقسيمات علمية أكثر من كونها طائفية ذات صبغة شعبية، ولم تكن لتعني أن الماتريدي مثلاً لا يسعه العيش بحرية في بلد جُلُّ أهلها أشاعرة، أو يدرّس مذهبه فيها. ولم تمنع الخلافات الفكرية التي وجدت بين السلف الصالح من الصحابة والتابعين من أن يتناصروا لإعلاء كلمة الحق ويتعاونوا للبحث عن الحقيقة، ولم تؤدّ إلى التعصّب ثم الإلغاء والإقصاء، والله ورسوله ودينه من هذا براء.

المصادر والمراجع

- أبو داود، السجستاني سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- الأفغاني، شمس الدين بن محمد، الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، مكتبة الصديق، الطائف، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م.
- الألوسي، محمود شكري، المسك الأذفر في نشر مزايا القرنين الثاني عشر والثالث عشر، دار العلوم، الرياض.
- ابن باز، عبد العزيز، مجموع فتاوى ابن باز: موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (ت ٧٢٨هـ):

- مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٩٩٥م.
- منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- نقض المنطق، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
- الحربي، أحمد بن عوض الله، الماتريديّة دراسةً وتقويماً، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (ت ٨٠٨هـ)، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م.
- الخميس، محمد، الماتريديّة ربيبة الكلابيّة، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- الدوسري، فالح، التحفة المهديّة شرح العقيدة التدمرية، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ.
- السفاريني، شمس الدين الحنبلي (ت ١١٨٨هـ)، لوامع الأنوار البهية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين ومكبتها، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.
- السيد، محمد صالح، أصالة علم الكلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- العثيمين، محمد بن صالح:
- شرح العقيدة الواسطية، تحقيق: سعيد فواز الصميل، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الخامسة.
- مجموع فتاوى ورسائل الشيخ العثيمين، نشر دار الوطن ودار الثريا، الرياض.
- الغامدي، خالد بن علي، نقض عقائد الأشاعرة والماتريديّة، دار أطلس الخضراء، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى.
- القرشي، محيي الدين الحنفي (ت ٧٧٥هـ)، الجواهر المضية في طبقات الحنفيه، طبعة كراتشي، باكستان

- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (ت ٣٣٣هـ)، شرح الفقه الأكبر، تحقيق وتقديم: الشيخ عبد الله الأنصاري، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ١٣٢١هـ.
- النسفي، أبو المعين (ت ٥٠٨هـ)، بحر الكلام، تحقيق: محمد السيد البرسيجي، دار الفتح للدراسات والنشر، عمّان، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

كيف يفسّر علم الأنثروبولوجيا سبب انتشار المذهب الماتريدي في آسيا الوسطى

خولة جهاد دميري*

مقدمة:

يجد الباحث في تاريخ المذاهب الكلامية والفقهيّة تمرّكزا مكثّفا _ معرفيا وجغرافيا واجتماعيا_ لكلّ منها حسب مسوّغات تاريخيّة وقوميّة وثقافية...، فتميل بعض الفارّات والحواضر إلى احتواء مذهب معيّن أو مذهبين بين الأكثرية والأقليّات، ويمكن أن يستمرّ المذهب السائد لقرون مدعوما إمّا بالسلطتين السّياسية أو الدّينية، أو لظروف قد تتجاوز هذين السلطتين.

وقد كان المذهب الماتريدي أحد هذه المذاهب؛ والتي قد أهملت المصادر والمراجع _المتخصصة في ذلك_ التعمّق والإسهاب في ذكرها؛ من مثل كتب التّاريخ الكلامي كالممل والتّحل للشّهريستاني، وكتب المقالات ككتاب مقالات الإسلاميين للأشعري، كما لم ينل شيخ الفرقة: الماتريدي حقّه من التعريف والترجمة في كتب التّراجم وسير الأعلام، فلم يبلغ صداه ما بلغه المذهبان الحنفي والأشعري سواء في شبه الجزيرة وما حولها، أو في أماكن انتشار الإسلام في شمال إفريقيا والغرب الإسلامي، فضلا عن جهلهم بأهل مناطق انتشار المذهب الماتريدي في آسيا وملابسات انتشاره وواقعه الحالي، كمنطقة آسيا الوسطى.

وعليه فقد كانت هذه المداخلة للإجابة عن الإشكالية التّالية: لماذا انتشر المذهب الماتريدي في آسيا الوسطى، ماهي الأسباب التي ساعدته على التّمرّكز بها تاريخيا، ولماذا أقصي ذكره مقارنة بالمذاهب الأخرى؟

* باحثة دكتوراه في علم الكلام - الجزائر

هل يمكن لعلم الأنثروبولوجيا أن يقدم إجابة جديدة تتجاوز فكرة التأريخ الجيوتاريخي لهذا الانتشار؟

بناء على هذا، سنتطرق للإجابة عن هذه الإشكالية بالارتكاز على النقاط البحثية الآتية:

– ماهي الدويلات التي تشكل آسيا الوسطى وتمثّل المذهب الماتريدي منهجا في بناء التصور العقدي لها.

– موجز تاريخي للتعريف بشعوب منطقة آسيا الوسطى.

– تاريخ حركة المذهب الماتريدي في آسيا الوسطى قديما وحديثا.

– النظريات العلمية التي تطرحها الأنثروبولوجيا الدينية والثقافية في دراسة طبائع الشعوب وتفاعلها مع الآراء الدينية.

– لماذا تمكّنت الماتريديّة في آسيا الوسطى دون غيرها من المذاهب.

ويمكن ضبط محاور البحث الأساسية إلى ثلاث نقاط:

١- ما المقصود بعلم الأنثروبولوجيا؟

٢- لماذا المذهب الماتريدي بالذات؟

٣- أين المذهب الماتريدي من آسيا الوسطى اليوم؟

إذا، فعلم الأنثروبولوجيا من العلوم الحديثة والمتجدّدة التي لم تتأسس أركانها وتكتمل إلا في وقت متأخر؛ لحدّثة تعقيده ولسمعته السيئة التي لاحقت تأسيسه، إذ استغله الاستعمار الحديث في حركته الاستعمارية مسلّطا هذا العلم على كشف طبائع الشعوب المراد احتلالها، كجامع للمعلومات الاستباقية قبل دخول الأرض المقصودة، ولذا ظلّ غريبا عن الساحة الإسلامية بشكل لافت ومحكوما عليه بالزبنة المعرفية والإيديولوجية.

ولكنّ من خلال بعض الكتابات المعاصرة^١ حول هذا العلم نجد أنّ بذوره الأولى لم تنحصر في القرن التاسع عشر للميلاد كما يؤرّخ له، وإنّما احتاج كلّ موطن عبر التاريخ منذ بداية تأمل الإنسان لنفسه وعلاقته بالعالم الغيبي، وإن لم يوفق إلى التأليف فقد ترك كل مجتمع أحداثه وأخباره بالأسلوب الذي بلغه، وكتب التاريخ والرحلات تقرّر هذه الحقيقة العالمية المصاحبة للحركة العقلية والتأملية والتاريخية والاجتماعية للإنسان.

وقد دعا بعض المتخصّصين^٢ في الدّراسات الدّينية والكلامية إلى تجربة المناهج الحديثة - ومنها المنهج الأنثروبولوجي - في مشاريع تجديد الخطاب الدّيني، من أجل استحداث قراءات وبراهين تواكب تطوّر العقل البشري وتتناسب مع المعطيات الفكرية والعلمية المعاصرة والتّغييرات المناخية، التي اثبت ابن خلدون في مقدمته تأثيرها على الانسان. وأنثروبولوجيا الاسلام كما أسماها د. ابو بكر احمد باقادر في دراسة شخصيات وواقع وبيئة عصر ما عبر القراءة التاريخية التي تشكل لنا نتائج ترسيخ هذه المرجعية ونقاط ضعفها وتحديد المناسب منها للبيئة والوراثة الإنسانية للطبع والسلوك، ليس من باب إشعال فتيل القومية والاثنية لكن في المحافظة على أصالة العرق والنّوع، فالإسلام لم يأت بالقراءة الرّسمية للدّين التي يجب أن تمثّل لقرون الوجه الواحد والثابت لصورة الإسلام والالتزام بتعاليمه في كلّ البقاع، وجلّ الأجناس.

كما يدخل في هذا؛ الاهتمام بمنتجات الإنسان من عمارة وثقافة وأدب وشعر وغيره كطبيعة البيئة الجغرافية ومواتاة تعاليم المذهب لطبائع الشّعوب، ودراسة العمران وتأثيره التّفسي وقد يتدخّل أيضا في سيرورة الالتزام بالمذهب والمحافظة على حضوره بين أتباعه، فمثلا في الجزائر؛ لماذا نجد العمارة الاباضية (المذهب الإباضي) تختلف عن

١- كتب طه عبد الرحمن / مثل: كتب قراملكي وملكيان وحيدر حب الله.

٢- من جميع التيارات التقليدية والتراثية والحدائية، من سنة وشيعة، أمثال: محمّد أركون، حسن حنفي، طه عبد الرحمن، محمد مجتهد شبستري، عبد الكريم سروش ... الخ.

عمارة أتباع المذهب الأشعري، ولماذا حافظوا على مرجعيتهم العمرانية كما الدّينية في حين غابت عن الاشاعة - ان صح التعبير-.

وكضرورة منهجية، وجب التعريف بالأنثروبولوجيا بشكل عام لينسجم الطرح بتوضيح أهم مصطلحات البحث، فما هي الانثروبولوجيا؟

أولاً: Anthropology أنثروبولوجيا^١ :

تعني كلمة أنثروبولوجيا حرفيا "علم الإنسان"، ولما كان الهدف النهائي لمعظم الدّراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية - وخاصة علم النفس والاجتماع - دراسة الإنسان أيضا، صارت الانثروبولوجيا كعلم مستقل في حاجة إلى تعريف أدق. فهي: ذلك الفرع من دراسة الإنسان الذي ينظر إلى الإنسان من خلال علاقته بمنجزاته، ومع ذلك، فالأنثروبولوجيا تعني في معظم أجزاء أوروبا: بيولوجيا الأجناس، أو الأنثروبولوجية الطبيعية. وذلك نتيجة الانشطار الذي حدث في العلم الشامل السابق. أما في أمريكا فيعرّفها بواس Boas: "تدرس الانثروبولوجيا الإنسان ككائن اجتماعي، ويشمل موضوع دراستها جميع ظواهر الحياة الاجتماعية والإنسانية، دون تحديد زمني أو مكاني. بينما يعرّفها كروبر Kroeber: أنها علم دراسة جماعات الناس وسلوكهم وإنتاجهم، وهي أساسا علم خاص بدراسة التاريخ الطبيعي لمجموع أوجه النشاط البشري التي أصبحت منجزاتها الراقية في المجتمعات المتمدنة - منذ زمن بعيد - ميدانا للعلوم الإنسانية. ويعرفها رالف لينتون Linton: بأنها دراسة الإنسان وأعماله، أو "دراسة الإنسان في مجمله. (أو هي بالعموم) دراسة الإنسان في جميع المجتمعات والمناطق وفي مختلف حالاته وفي كل العصور"^٢، وهو مشروع أو "محاولة لدراسة الإنسان دراسة علمية شاملة في مختلف المجتمعات بتوخيّ مناهج الملاحظة،

١ - إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، تر: محمد الجوهري، حسن الشامي،

٢، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٨٧٣، ص ٤٩-٥٠.

٢ - فرانسوا لابلاتين، مفاتيح الأنثروبولوجيا، تع: حفناوي عمالرية، د.ط، مركز النشر الجامعي، تونس،

٢٠٠٠، ص ١٢.

والمعايشة، والمشاركة للرصد الشامل والمحدد لسلوكيات وميولات، ومواقف الجماعات المبحوثة وراء الظواهر والتعبيرات المعلنة^١.

فـ "الأنثروبولوجيا بأنواعها ومجالاتها ومناهجها وقد شكّلت مدخلا واسعا ومهمّا في اكتشاف معلومات أكبر عن الإنسان المخاطب بالعقيدة المعرفة، فمثلا تختلف طريقة المشاركة في التلقّي والتفاعل مع العقيدة عن طبيعة تلقّي وتفاعل أهل المغرب العربي أو الإفريقي، وتختلف أيضا عن المجتمع الأوروبي والأمريكي والآسيوي وربما القطبي بحسب تاريخ الشعوب ولغتها وثقافتها، "ولعلّ في دراسة الآثار الفرعونية _مثلا_ والمسيحية والإسلامية من مصر ما يلقي ظلّالا على بعض أصول عادات شعب مصر وقيمهم وموروثاتهم الشعبية"، ولا شكّ أنّ أصل البشريّة واحد؛ لكنّ هذا لا ينفي عنه التغيّرات التي تركها المناخ والزمن والجغرافيا والخرافة وتطور التفكير والوعي والتّظّم السياسية الاقتصادية والفلسفات السائدة والأديان السماوية والوضعيّة المتعايشة مع القيم العرفية في رسم الخارطة الذهنية وتأثير العلم ومكتشفاته على جينات المجتمعات المتطوّرة عن بقايا جينات القبائل البائدة، وقد اعترف القراءان بوجود هذا الاختلاف في قوله تعالى: "يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَىٰ فَكُم مِّنْكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣"، فهذه الآية تحثّ على تحقيق منهج تفسير الطبيعة البشرية في شتى مظاهرها ومقارنته عقلياتها، وبالتالي فالمتكلّم أو المفكر اليوم بحاجة إلى معرفة هذه الجوانب المهمة قبل اختيار الطريقة المناسبة في توصيل المعلومة الدينيّة (الأوامر والنواهي والقيم)^٢.

وقد استحدث فرع من فروعها يدّعي الاختصاص بالجانب الدّيني في دراسة الظاهرة الدينية للشعوب، وكيفية تأثيرها على مساره الثقافي والحضاري، والقاء الضوء على أهم

١ - المرجع نفسه، ص ٧.

٢ - سورة الحجرات الآية ١٣.

٣ - دميري خولة جهاد، مقال: إشكالية التكامل بين الأنثروبولوجيا وعلم الكلام الجديد، الملتقى الدولي: التكامل بين العلوم الإسلامية والعلوم الأخرى، مجلة المعيار، ع ٣٩، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ص ٣١٠.

خطوات البحث الأنثروبولوجي وهو قراءة التجربة الدينية عن طريق المعيشة والملاحظة والمراقبة والمحاذة والاستبيانات وغيرها مما يختص بهذا العلم.

وكنت قد طرحت مثل هذه الإشكالية في بحث شخصي حول سبب انتشار الأشعرية كمرجعية عقديّة في الشمال الإفريقي وتتبع مسار ترسيم المذهب من خلال قراءة تأثير الأصل الأمازيغي للمنطقة والسياق التاريخي للفتوحات الإسلامية وأسباب قيام الدويلات وأفولها، وقد كان مطلب إجراء قراءة أنثروبولوجية تختص بالجانب الجغرافي والمناخي والعرقى أمرا قد يستغرق سنوات من أجل الانتهاء إلى نتائج عامة تجيب عن الأسئلة، ولكن بالاستقراء البسيط لأهم المعطيات التاريخية فقد وصلت إلى نتائج جزئية منها؛ أنّ تحكّم السلطة السياسيّة بنظامها العسكري قد يعتمد على نوعية معينة من الخطاب كانت مؤثرة بشكل رسم مذهبها على الآخر، ولازال البحث حوله مستمرا، ثمّ قمت موضوع عن أسس التكامل بين علم الأنثروبولوجيا والعلوم الإسلاميّة مثمّلا في علم الكلام تحديدا، كمعطى حديث يؤسس لرؤية جديدة في تفعيل الدرس الإسلامي في الأطر المستجدة من الفكر، كما تفعيله في الحياة العامة للإنسان.

وعلى هذا الأساس؛ عندما بدأت التعمق في بحث هذه الفرضية التي صيغت لأجلها هذا المقال، أدركت أنّ الأمر ليس بتلك البساطة؛ لسببين: يتعلق الأول بالموقف الإسلامي اتجاه العلوم الحديثة ونفورها مما قد اثبت عداوته للإسلام كعلم الأنثروبولوجيا. ويكمن السبب الثاني في جهل العالم الإسلامي بأهل هذه الدويلات الخمسة فيكاد المغرب العربي أن يعلم بأسمائهم فضلا عن وجودهم التاريخي وظروفهم الحاليّة، كما أنّ المراجع المتخصّصة التي تتناول واقع وتاريخ هذه المناطق لا تستوعب البحث اللازم بشأن تطورها الثقافي والديني، وما أسعفني من معلومات لم يكن كافيا لتشكيل رؤية أو حتّى نظرية للقضية تبدو على الأقلّ - مستوعبة لأطراف الموضوع، سواء بالنسبة للتاريخ الإسلامي أو تاريخ الشعوب، رغم أنّ أشهر علماء الإسلام قد كانوا من هذه المناطق.

ثانيا: الماتريدي والماتريديّة:

فرقة كلامية تنتسب إلى الشيخ أبي منصور الماتريدي، وهو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، نسبة إلى "ماتريد" وهي محلّة قرب سمرقند فيما وراء النهر، توفي سنة ٥٣٣هـ، تلقّى العلم في الثلث الأخير من القرن الثالث، أين كان عصره يشهد غضبا شعبيا على المعتزلة وطريقة معاملتهم للفقهاء والمحدثين، كان حنفي الفقه^١. وشهدت هذه البلاد كثيرا من المناظرات والمجادلات في الفقه وأصوله بين الحنفي والشافعية، وفي أصول الدّين بين المعتزلة وبين الفقهاء والمحدثين، وهي بيئة شجعت على إعمال العقل والفكر في بلوغ النتائج، وكانت له مشاركات اختلفت في منهجها عن الأشعري^٢ واتفقت في منتهائها مع أصول المدرسة الحنفية التي كانت تعتمد القياس والاستحسان كأدلة في استنباط الاحكام الشرعية، وإن التقت في النهاية مع المعالم الكبرى للمنهج الأشعري في تقرير العقائد.

ولكن رغم شيوع صيت هذا المذهب وانتشاره إلا أنّه قد "أغفل الماتريدي ابن التّديم في الفهرست، وابن خلكان في وفيات الأعيان، والصّفدي في الوافي بالوفيات، والسّمعاني في الأنساب، مع أنّه ذكر موطن الماتريدي "ماتريد". وكذا ابن الأثير في اللباب تحدث عن ماتريد ولم يذكر الماتريدي،... والذهبي في سير أعلام النبلاء ترجم لشيخ المعتزلة الكعبي مرتين، (وهو معاصر للماتريدي) وترجم لسلطان بخارى وسمرقند نوح بن منصور السّاماني، وترجم لأبي اليسر البزدوي، وأبي حفص عمر السّفي _وهما من أعلام الماتوريديّة_ وما ترجم للماتريدي حتى ولو ترجمة موجزة...^٣ وغيرها من الاغفالات التي لم تجد لها مبررا موضوعيا سوى جهل هؤلاء العلماء بلغة أهل المنطقة، مما جعل التّفاعل معها مقتصرًا على وصف الطبيعة والمناخ فحسب، وكذا خصوصية علم الكلام الذي كان يجد الرفض من الفقهاء والمؤرخين، بالإضافة لسيطرة التيار الأشعري كتمثّل سنيّ أوّل لعلم الكلام.

١ _ تتلمذ في الفقه والكلام على يد: نصر الدّين بن يحيى البلخي، المتوفى سنة ٢٦٨ هـ.

٢ _ محمد أبو زهرة، ص-ص ١٦٤-١٦٦.

٣ _ أحمد الحربي، الماتورية دراسة وتقويمًا، ط١، ١٤١٣هـ، دار العاصمة، ص ٨٠-٨١.

ولم نجد من التّجمات لسيرته إلاّ اليسير الذي لا يسمن ولا يغني من جوع؛ وإذا غابت ترجمة صاحب المذهب ومحيطه العلمي والتاريخي الذي انتهى به إلى هذه الأفكار فهذا سيعود على الترجمة التاريخية لتشكّل المذهب بين معالمه مع مؤسسه وبين تطوّره مع الأتباع، لأنّ الارتباط بين طبيعة المذهب وسياقاته المؤثّرة وارتباطه بأمّاكن الانتشار وطبيعة شعوبها.

وهذا ما يضعنا في سؤال جديد وهو: هل أثر المذهب الماتريدي فعلا في شعوب آسيا الوسطى كما كان في نشأته أم أنّه ظلّ سطحيا أمام الحضور الأشعري داخليا ويواجه ترسّبات التوجه الفارسي الشيعي، والتوجّه البوذي الروحاني، والتصوف الإشراقي لفرض الحضور الإيديوقومي إلى دويلات آسيا الوسطى.

ثالثا: الموقع الجغرافي:

آسيا الوسطى أو بلاد ما وراء النهر – ويسمّى هذا النهر بنهر (جيحون)، واسمه الحديث (آمودريا) – والتي عرفت فيما بعد باسم تركستان، وبعد الاستعمار الروسي لها عرفت باتحاد جمهوريات آسيا الوسطى السوفيتية، –أوزبكستان، وقازاخستان، تركمانستان، تاجيكستان، قرغيزستان.

وتعرف هذه المنطقة اليوم بانتماؤها الإسلامي السني وتبني الفقه الحنفي في الفروع والمذهب الماتريدي في الأصول، وبناء على هذا يمكننا إجراء قراءة انثروبولوجية –حسب مناهجها منطلقاتها المتجددة في هذا العلم– لسبب انتشار الماتريدية بين الحضور والغياب المؤثر اليوم في آسيا الوسطى، وكمونها في اتجاه التدين وطرق الاعتقاد؛ كمحرك فعّال وناطق عقدي باسم الفهم الإيماني للدين، واعتماد القراءة الانثروبولوجية من خلال النّقاط المتداخلة الآتية:

• انتشار الإسلام (السياق التاريخي):

١ – انظر بالتفصيل: أحمد عادل كمال، الجمهوريات الإسلامية بآسيا الوسطى منذ الفتح الإسلامي حتى اليوم، ط١، دار السلام، مصر، ١٤٢٧-٢٠٠٦، ص ٣ وما بعدها.

تشير معظم كتب التاريخ إلى أنّ الفتح الإسلامي قد تمّ في بلاد ما وراء النهر "عام ٩٢هـ (٩٣هـ في بعض الأقوال)، أيام الوليد عبد الملك الأموي على يد القائد قتيبة بن مسلم الباهلي، وساد الإسلام بين السكّان منذ القرن الثالث، وزالت الأديان السابقة نهائياً من بوذية، وزرادشتية، ومانوية، ولساطرة نصارى، وأصبحت مدن هذه المنطقة من المراكز الإسلامية الأكثر شهرة في العالم الإسلامي مثل بخارى، نسف، ترمذ، وبيهق، ومرو، ونسا، وأبيورد. وفي المراحل التالية انتشر الإسلام من آسيا الوسطى في سهوب القازاق، وسيبيريا وقرغيزيا، نتيجة انطلاق الدّعاة والاحتكاك المباشر بين المسلمين وجيرانهم"، وقد اعتنى بها المسلمون للبحث عن طرق الربط التجاري والعلمي والعسكري فصرفوا كل أموالهم على الجهاد وشق الطرق ووجوه الخير^١.

• المناخ والتضاريس:

يلعب الجانب الجغرافي متمثلاً في المناخ والتضاريس دوره في الدّراسات الأنثروبولوجية حيث يؤخذ بعين الاعتبار الوصف الجغرافي والمناخي في أسباب الحضارة وتوصيف ازدهارها وتوقيت صمودها، حيث يتمركز الاستعمار في المناطق الغنية بالثروات الطبيعية والبشرية، والتي تلعب دوراً مهماً في تركيبة نفوس الشعوب ومسارها الثقافي والديني والعلمي.

ومن ناحية أخرى؛ تؤثر المناطق المنبسطة أو المرتفعة على طبائع سكّانها فيكون قاطن السهول صاحب أخلاق معينة كأن يكون مسالماً واجتماعياً يزاوّل نشاطه الرّعوي والزّراعي دون ارهاق أو خوف فيميل للثقة بالآخر وقبول التقارب بحسن نية، وحسن الضّيافة والكرم، بينما يقسو سكان الجبال ويستوحشون ويلتزمون الحذر أكثر بسبب وعورة المكان والمناخ، وهي من النّظريات الجديدة التي بدأ علم الأنثروبولوجيا تطبيقها لمعرفة -مثلاً- أسباب تمركز الأديان والمذاهب بعضها دون الآخر، وعقلية معتنقيه بين

١ - إسماعيل أحمد ياغي، محمود شاعر، تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر (٩٨٧-)

١٤٠٠هـ/١٤٩٢-١٩٨٠م)، الجزء الأوّل، الجناح الآسيوي، د.ط، دار المريخ للنشر، السعودية، ص

٣٦٧-٣٦٨.

٢ - الماتوريدية، ص ٨٦.

القبول والرّفص، وبين تعددية الآراء أو الالتفاف حول الرّأي الواحد، وقد ساهمت التّنوّعات العرقية في آسيا على صناعة إسلام مختلف يجمع شيئاً من كل شيء تحت مسمى التّعایش بين شعوب المنطقة وأديانها، وهو ما يحتاج دراسة معمّقة لمنطقة آسيا الوسطى والاستفادة من تجربتها في التّعایش.

فمثلاً، تعتبر سمرقند وبخارى وخواارزم من أشهر البلدان في آسيا الوسطى (بلاد ما وراء النهر) التي أسهب عشاقها في وصفها سواء شعراً أو نثراً، فتوصف سمرقند بأنّها: "مدينة عظيمة، من أعظم مدن أوزباكستان في الاتحاد السوفياتي سابقاً، وهي بلد ثري جليل عتيق، ومصر بهي رشيق، رضي كثير الرقيق، وماء غزير بنهر عميق، بناء قوي سني وثيق، ودرس كثير لأهل الفريق، وعيش هني إليها الطّريق، وحمل المتاع من كل فج عميق، وعلوم كثيرة وصدر نفيق، وخيل ورجال ومال دقيق، ذو رساتيق^١ جليلة ومدن نفيسة وأشجار وأنهار، وتجار، في الصّيف جنة، أهل جماعة وسنة، ومعروف وصدقة، وحزم وهمة..."^٢، أمّا خواارزم فيصفها المقدسي يقول: "فهي كورة على حافتي جيحون قصبتها العظمى بهيطل ولها قصبه أخرى بخراسان وهم يخالفون أهل الجانبين في الرّسوم واللّسان والخلق والطّباع، وهي كورة جليلة واسعة كثيرة المدن ممتدة العمارة على عمل بلاد الروم وسجستان وكازرون، لا ينقطع المنازل والبساتين كثيرة المعاصر والمزارع والشجر، والفواكه والخيرات مفيدة لأهل التّجارات..."^٣، فمثل هذه التفاصيل تساعد على معرفة تأثير الجغرافيا على الإنسان وتتحكم في صيرورته الحضارية والتي تمجد في خضمها مذهباً معيناً وطريقة التعامل معه بين احتواء ورفض، وبناء على بعض نتائجه فيمكن معرفة طبائع الشعوب في عمومها، وسمرقند وبخارى مثلاً كانتا منارتين للعلم والمعرفة سبب خصوصيتها المناخية والموقع الجغرافي المتميّز.

١ - جمع مفرده رستاق، وهي المواضع التي فيها زرع وقرى أو بيوت مجتمعة.

٢ - الماتريدي أبو منصور، تأويلات السنة، تفسير الماتريدي، تح: مجدي باسلوم، ج ١، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، بينان، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ص ٧٦-٧٧.

٣ - المقدسي ص ٢٨٤.

ويتحدّث ابن خلدون في مقدّمته عن تأثير المناخ في أشكال الأجسام والألوان والأخلاق، وتعدّد الأديان وحتىّ النبوت التي تتمركز في المناطق المعتدلة لكمال هيئة الرسل لسهولة تقبّل الناس لهم^١، وهذا الانتقاء في تواجد الأنبياء له أيضا تأثيره فالمسار التاريخي للمنطقة شهرة وعزلة.

• طبائع شعوب المنطقة:

حسب التاريخ لم يكن فتح هذه المنطقة دمويا أو قتاليا فقد كانت طباع أهلها مسالمة، وقد قال عنها مؤلف جغرافي مجهول في القرن الرابع الميلادي عن طبيعة وطبائع أهل بلاد ما وراء النهر فقال: "وهي بلاد عظيمة عامرة ذات نعم وفيرة بتركستان، يجتمع فيها التجار، وأهلها مقاتلون غزاة ورماة حسنو الديانة. وهي بلاد يسودها العدل. وفي جبالها معادن الذهب والفضّة الكثيرة وجميع الجواهر التي يؤتى بها من الجبال..."^٢، كما وصف أهل سمرقند بأنّ: "... في أهلها وهوائها بردا، جفاة مع الغرباء، بلية في الشتاء، يشغبون على الأمراء وفيهم نفخ وعجب ومرء، جيدة الجوّاري ردية الغلمان"^٣، أمّا أهل خوارزم فيقول فيهم المقدسي: "أهل فهم وعلم وفقه وقرائح وأدب وأقلّ إمام في الفقه والأدب والقرآن لقيته إلّا وله تلميذ خوارزمي قد تقدّم وزجا، إلّا أن فيهم انغلاقا ولا لهم ظرف ولا لباقة ولا آنين ولا لطافة رغفانهم صغار وفراسخهم كبار، قد رزقهم الله تعالى الرخص والخصب، وخصّهم بصحّة القراءة والذهن، أهل ضيافة ونهمة في الأكل وبأس وشدة في الحرب، ولهم خصائص وعجائب"^٤، ويبدو من خلال قرون أنّ من أرخ ووصف بلاد ما وراء النهر أو تركستان أنّ شعوب آسيا الوسطى— حذرة منعزلة وإن غلبت عليها ذات قريحة معرفية كما أنّ الناس على دين ملوكهم وبالتالي فطبائع الشعوب متأثرة بالجانب القيادي لولاية أمورهم، فسمرقند—مثلا— قد

١ - ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠٢-١٠٣،

٢ - مؤلف مجهول كتبه عام ٣٧٢هـ، حدود العالم من المشرق إلى المغرب، تح: يوسف الهادي، ط ١، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، مصر، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ص ٨٣.

٣ - تأويلات أهل السنة، ص ٧٧.

٤ - المقدسي، ٢٨٤-٢٨٥.

حكمت من الدولة السامانية (٢٦١-٥٣٨٩)، وكان ملوكها أحسن الملوك سيرة وإجلالا للعلم وأهله، مما يرفع من قيمة العلم والعلماء والارتقاء بالمناطق من قرى رعوية إلى حواضر علمية وقبلة لطلاب العلم باختلاف دياناتهم ومذاهبهم، وهو ما يعزز الاحتكاك والتعارف والمثاقفة والاختلاف والتأثر والتأثير المتبادل بين أصحاب الأرض والوافدين إليها.

ويجد الملاحظ أنّ طبائع سكان آسيا تميل إلى المسالمة والانزواء في عمومهم وخصوصا شرق آسيا، ولعل ذلك راجع إلى سببين:

الأول: أنّها منطقة رعوية في عمومها يعتمد أهلها على فنون البداوة في المعيشة، وكما يعرف عن أهل البدو اختلافهم عن طبائع أهل الحواضر، وأنهم: "أقرب إلى الخير من أهل الحضرة... وسببه أنّ النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر... وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنّهم في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقل بكثير فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضرة"،

الثاني: تعدد الديانات والتيارات الفلسفية الآسيوية الشرقية من مثل الزرداشية والبوذية والهندوسية وغيرها والتي تمازجت في الموروث الثقافي الديني لسكان آسيا، وقد تركت أثرها على الآسيويين من استسلام والميل إلى السلم، وقد شكّل بهذا صورة خاصة به تجعله "إسلاما آسيويا" كما أطلقت عليه الباحثة التونسية: آمال قرامي"، حيث تعتبر أنّ "ظلّ الإسلام في كثير من الدول الآسيوية حسب رأي الكاتبة مجرد قشر لجهلهم بجوهر الدين، فقد ظلّ ارتباط الخطاب الديني باللغة العربية عائقا أمام الكثير

من الناس من أجل فهم تعاليم الإسلام والتعمق فيها. وقد وجد الكثير من المسلمين الآسيويين أنفسهم يعيشون داخل أنظمة معادية للإسلام تمنعهم من ممارسة طقوسهم "فقد أجبرت فئات منهم على أن تعيش مغلوبة على أمرها ممنوعة من ممارسة شعائرها ولعلّ النظام الشيوعي في الاتحاد السوفياتي هو خير مثال على ذلك." "فالقابض على دينه كالقابض على الجمر" ومع ذلك يظل مسلما في حدود الممكن^١، وهو ما يفسّر سبب سالمتهم ومعايشتهم وذلك استسلاما للسلطات المتتالية الي فرضت عليهم.

وقد احترمت المرأة في هذا المكان وبجّلت وقبل بها كمسؤولة سامية في الدولة، وترك لها التدخل في مجال الاقتصاد القومي من الحرف والزراعة وغيرها، ولعل هذا راجع لصورة المرأة الآسيوية في أديان شرق آسيا من احترام الحيوان والرفق به وأحيانا عبادته، فما بالك بالمرأة وهي الكيان الثاني الذي تقوم عليه الحياة في الديانات الروحانية.

وقد تعرض أهل هذه المنطقة الى الاضطهاد عبر التاريخ، من طرف المغول والسوفيات والشيوعية والحروب الأهلية ما جعلهم الان شعبا متوقعا لا يبدي بادرة في تعريف نفسه للعالم، متهيبا لحرب الأنظمة ضده ومرتقبا لأي مظاهرات قد تتحول الى حرب أهلية تفتك بالأهل والمكان، وهي من الأسباب التي يمكن ان نرى بها طباع شعوب آسيا من تمسكهم السطحي للدين بسبب محاربته والتضييق عليه، والاكتفاء بالمظاهر الطقوسية المشتركة بين باقي الديانات والتي تنتهي بزيارة الشخصيات الدينية كأولياء والشيخوخ، والإبقاء على جذوة الإسلام مشتعلة في ظل الحرب التي تشن ضده بدء من اغلاق دور العبادة الى تحريم الدعوة اليه.

وانتهت هذه الحرب القومية والإقليمية بخلق الفرق والشقّ بين أجزاء اسيا الوسطى وما حولها وغدى التنقل بينهما يقتضي تأشيرة رغم التبادل الاجتماعي في

١ — مقال: عمار بنحمودة، تقديم كتاب "الاسلام الاسيوي" لآمال قرامي، يوم ١٨/٠٩/٢٠١٤، قسم

الدراسات الدينية، موقع مؤمنون بلا حدود، www.mouminoun.com

العلاقات من مصاهرة وشراكة واعمال، ونودي الى الصراع السياسي في موالاة الأنظمة المعادية للإسلام من أجل كسب رهان الأرض للأقوى والتاريخ يخلد الأبقى.

• التراث الديني والثقافي في آسيا الوسطى:

تعتبر الجيرة الإيرانية لمنطقة ما وراء النهر عامة وآسيا الوسطة خاصة رافدا علميا وتجاريا وفنيا لانتقال حضارة الفرس إلى هذه المناطق، وقد كانت حضارة فارس من أعظم الحضارات في التاريخ ولا يمكن أن تخلو بلاد ما وراء النهر من تأثير هذه الجيرة، إذ "إن الآثار الأدبية والفنية الكلاسيكية المعروضة في متاحف هذه المنطقة مدونة على العموم باللغة الفارسية، باستثناء البقاع الشمالية من كازاخستان، والتي لم تكن مأهولة حقبتئذ. وكذلك يتجلى الفن والمعمار الإيرانيان في أكثر العماثر الأثرية، المشيدة في تلك الحقب التاريخية السابقة، في سائر مناطق آسيا الوسطى، حيث يمكن تلمس أسلوب المعمار الإيراني في مدارس ومساجد بخارى، والمدارس العلمية في سمرقند، والمساجد والأبنية القديمة في جنوب كازاخستان ومنها ضريح المتصوف الكبير الخواجه احمد يسوي (١١٦٧-١١١٣م) والعشرات من الأبنية الأخرى، التي تشاهد على جدران أكثرها أسماء بناتها ومشيديها الإيرانيين، ويمكن تلمس الشبه الكبير بين الأسلوب المعماري لمدرسة (شيردار) في سمرقند ومدرسة (مير عرب) في بخارى، حتى ضريح اليسوي في مدينة تركستان بجنوب كازاخستان، وأسلوب مدرسة(جهار باغ) ومسجد إمام أصفهان والأبنية التاريخية الأخرى، في سائر المدن الإيرانية، حيث يتشابه المظهران الخارجي والداخلي لسائر هذه العماثر مع نظيراتها الإيرانية تشابهاً دقيقاً. وحتى عقب خروج هذه المناطق عن سلطة وسيطرة إيران المباشرة، ومع شيوع الثقافة الإسلامية في آسيا الوسطى؛ ظل حضور ثقافة الإيرانيين مصاحباً لنشر وترويج الإسلام، بشكل يمكن مشاهدة معالم التمدن الإسلامي في عموم المنطقة، حيث كان للإيرانيين دورهم المؤثر في نشر الإسلام وترويج اللغة والثقافة الإيرانييتين في عين الوقت؛ فقد تعلم الشعب الأوزبكي الكثير من الفروض والأحكام الإسلامية باللغة الفارسية، حيث

ما زالت (صلاة الجنازة) مثلاً تؤدي باللغة الفارسية^١، ولعلّ أنّ التوجه العام الإيراني اليوم في عقد الاتفاقيات الاقتصادية مع جمهوريات آسيا الوسطى عائد إلى التاريخ المشترك والثقاف المثبت بالأدلة والبراهين التاريخية والاجتماعية، ما يجعلها تفرض وصاية ما على الأولية والاسبقية في الاستفادة من ثورات هذه المناطق المجهولة في الخريطة الذهنية العربية والعالمية ربما، ف "يعتقد الكثير من الباحثين أن أولى الثقافات التي تلقّتها واستقبلتها أقوام آسيا الوسطى هي الثقافة الإيرانية، ويشهد على ذلك الكاتب الكازاخي مختار عوضوف، القائل أن ملحمتي (الشاهنامه) و(ليلي والمجنون) كانتا رائجتين في أوساط القبائل الكازاخية، حين كان الكازاخ أميين بل ودون تاريخ مناطق آسيا الوسطى وشعوبها باللغة الفارسية؛ وتدل هذه الحقيقة على هيمنة الثقافة الإيرانية على عموم المنطقة، كما تدل على أن مشاهير المؤرخين خلال القرون (٩-١١هـ=١٥-١٧م) كانوا يؤلفون كتبهم باللغة الفارسية، ومنها: (شيباني نامه) لكمال الدين بنياي، (زبدة الآثار) لمولانا عبدالله بن محمد بن علي نصر اللّهي، (تاريخ أبي خيرخاني) لمسعود ابن عثمان كوهستاني و(بدايع الوقائع) لزيد الدين محمود واصفي، وقد تناولت تاريخ هاتيك المناطق بالتحقيق والتدوين^٢، والواضح كما سبق القول أنّ التراث المجهول لهذه المنطقة قد يكون جلياً واضحاً في إيران بسبب لغة الكتابة التي حفظت بها أعراف وتقاليد الوسط آسيويين، وترجمته قد يعيد أواصر التقارب والثقاف بينهم بين مسلمي العالم اليوم.

أمّا عن الأقليات الأخرى؛ فقد زحرت كردستان -مثلاً- بتنوع ثقافي سيطرت فيه الحنفية وتابعتها الماتريديّة، فقد ذكر تاريخ المقدسي كلّ من اليهودي والنصاري^٣ به يهود كثيرة، ونصاري قليلة، وهو أكثر الأقاليم علماً وفقها... ومذاهبهم مستقيمة، غير أنّ

١ - مقال: مهدي نهاوندي.

٢ - المرجع السابق (المقال).

الخوارج بسجستان، ونواحي هراة، والمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة، وللشيعه والكرامية بها جلية، والغلبة في الإقليم لأصحاب أبي حنيفة^١.

وبالتنظر إلى الواقع الثقافي والاجتماعي في عهد الماتريدي فقد حكمت الدولة العباسية وفرضت العربية والثقافة العربية خلال حكمها مما أنشأ ثورة مضادة من قبل الترك والفرس تمثلت في "الشعوبية"، وقد نشأت نتيجة للصدام السياسي والحضاري بين العرب والموالي، كثورة تنتصر للعصية الحضارية والثقافية بين السابق الطارئ في مسيرة التحضر^٢.

عانت دويلات آسيا بسبب الاستعمارات المتتالية على حركة التدين وحرية الالتزام بتعاليم الإسلام وتضييقا في أداء المناسك، "ففي العهد السوفياتي ما كان هناك مؤسسة تعليمية إسلامية مرخصة إلا معهد طشقند الإسلامي ومدرسة "مير عرب" الإسلامية في بخارى. وعدد المساجد كان لا يزيد عن عدة عشرات المساجد، والسفر إلى أداء الحج والعمرة كان شبه مستحيل وكانت الرخصة لهاتين العبادتين محصورة إلى حد أدنى^٣، ثم تطوّر الامر بعد حصول هذه الدويلات على استقلالها ومن بينها اوزباكستان بعاصمتها طشقن، اين تأسست إدارات لرعاية شؤون الإسلام بين معتنقيه فصار تعداد المساجد بأوزباكستان مثلا بعد التحرر^٤ ٢٠٣٧، وهذا يضعنا امام سؤال: أين كان المذهب الماتريدي في أتباعه إذا كان التضييق ممارسا لمدة طويلة؟

• الحركة السياسية الداخلية والخارجية:

حكمت الدولة السامانية بلاد ما وراء النهر ومقرها بخارى، وقد كانت تابعة لحكم الخلافة العباسية ولم تحاول التمرد عليها كالدولة الصفارية، وأثبتوا ولاءهم من

١ - تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، ص ٩٠.

٢ - تأويلات أهل السنة، ص ٥٦.

٣ - مقال عن إدارة مسلمي أوزباكستان: عثمان خان عليموف، مفتي رئيس إدارة مسلمي اوزباكستان،

ص ١.

٤ - المرجع نفسه ص ٦.

خلال التمسك بالمذهب السني ومعاداة الفاطميين أعداء العباسيين، والاكتفاء بالتفويض من الخلافة الرئيسية من اجل اكساب دولتهم شرعية البقاء وعقد التحالفات لإنهاء الصفارية والزيدية، وساهمت في اثراء العلم والمعرفة بإنشاء دور العلم والمدارس الدينية فهوت القلوب إليها، وعليه؛ فإنّ للسياسة الداخلية والخارجية دور فعال في ترسيم المذاهب والتيارات الفكرية تبعا للمصلحة او لشخصية الحاكم وعقلية المحكومين.

تم التّضييق على الحركة الإسلامية السياسية في آسيا الوسطى منذ الاستعمار الروسي في ترسانته الشيوعية أين منع حزب النهضة وهو الممثل الوحيد للإسلام في نظام الحكم، وقد أثرت ثورات الربيع العربي على زيادة ضغط السياسة على المجال الديني والالتزامي في اسيا الوسطى ومنع أصحاب جميع الأديان من الدعوة لعقائدهم او دخول دور العبادة لمن يقل سنه عن ١٨ سنة وهو ما طبق على الإسلام أيضا رغم انها دويلا أغلبها مسلمة كما منع الحجاب عن المسلمات وانحسرت كل مظاهر الإسلام في بقايا التصوف المشبوه وتقديس الاضرحة والتبرك بالأولياء.

وقد ساهمت حروبها الأهلية التي تبدأ كمظاهرات ضد النظام وتنتهي إلى ثورات أهلية بمفهومها السلبي، فقدت خلالها شعوب المنطقة آلاف الضحايا، فخضعت طبعاً الى السلطان وتم حشر الإسلام في الزاوية، واكتفى مسلمو آسيا الوسطى بتحقيق الحد الأدنى من الإسلام، متشبثاً بصورته الآسيوية الممتزجة مع باقي الأديان، وهو ما فعلته ضدّ التسلط الروسي أيام الشيوعية وهو ما يبقى الإسلام حيا هناك إلى اليوم.

وإن كُنّا نرنو إلى اتباع أساليب الانثروبولوجيا في دراسة السلطة السياسية وتأثيراتها على التجربة الإيمانية وتطبيقاتها عند الشعوب، فإن اغفال هذا الأمر قد يعني نشوء دراسات موازية تعمل على استغلال الأنظمة السياسية للعلم نفسه في "تكريس

الأنظمة السياسية بما يناسب طبائع الشعوب ويمكن من تثبيت جذورها، كدولة استعمارية أو انتدابية، أو كأنظمة عادلة تطمح لتحضّر الإنسان ورقية أو كعصابات سياسية مافياوية تعبت بثروات الشعوب ومدّخراتها الثقافية... وترسيخ العقيدة السماوية او الوضعية أو إبادتها بفعل حكم السلطان وسطوته ومخططاته ومناهج التحكم التي يعتمد رسم خارطتها بناء على الدراسات الواسعة لذهنيات المواطنين وأسلوب معيشتهم وتصوراتهم إزاء الحاكم^١.

• خصوصية المذهب الماتريدي:

من الموضوعية العلمية ألا يقرأ المذهب الماتريدي قراءة عامة لسيرورة علم الكلام السني أو أهل السنة دون مراعاة نسق ومنهج المذهب من الداخل، لأننا إذا تتبعنا تاريخيا الواقع المعرفي لبلاد ما وراء النهر فإننا سنجد أن المنطقة التي احتضنت المذهب الماتريدي قد كانت من أكبر المقامات العلمية في مجال العلوم الطبيعية والطبية والفلسفية والدينية، منتسبا لمدرسة الرأي إذ مثل العقل فيها ذروة الابداع في انتاج المعارف، وهو ما يفسّر تواجد الماتريدية كعقيدة والحنفية كفقه، لاعتمادهما على العقل كوسيلة لاستنباط البرهان الكلامي والحكم الفقهي، فالدربة العقلية قد كانت تزيد كلما ابتعد العقل عن رقعة الإسلام؛ أي عن توافر النص وشواهد التجربة النبوية قولاً وفعلاً وتقريراً، فيقول أبو زهرة في معرض الحديث عن منهج الماتريدية في مقابل الأشعرية كفرقتين سارا على نفس المنهج في الدفاع عن عقيدة أهل السنة والوقوف في وجه المعتزلة مع اختلافات تنسب لكل مذهب حسب مسيبتات ومؤثرات تشكّله: "إنّ منهج الماتريدية للعقل سلطان كبير فيه من غير أيّ شطط أو إسراف، والأشاعرة يتقيّدون بالثقل ويؤيدونه بالعقل"^٢، وقد اعتمد الماتريدي في التأسيس لمذهبه على آراء أبي حنيفة، الذي وإن اعتبر أول من حاول التأسيس لمذهب كلامي، واتبعه الماتريدي بجعل

١ _ مقال: إشكالية التكامل بين علم الأنثروبولوجيا...، ص ٣١٣.

٢ _ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ج ١، د.ط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ص.

الكلام علما مكتمل الأركان إلا أن الماتريدي منتسبا إلى الحنفية في النهاية وسائر على منهجها^١.

كما أن الماتريدي قد نشأ بمدينة سمرقند التي تمتعت بمكانة علمية وثقافية مرموقة، والتي أخرجت من صلبها: البخاري ومسلم، وآل البزدوي، والكاساني، وعبد الله السفي، وأبي بكر الشاشي^٢، وهي بيئة تعددت فيها منابع العلم وفصول المعرفة والفلسفة والتي ساهمت في اختلاف هذا المذهب وخصوصيته العقلية ذات الصنعة الحجاجية.

ويبرز أحد الباحثين^٣ إغفال الحديث عن الماتوريدية أو تتبع حركة انتشارها في نقاط منها:

_ بعد الماتريدي عن مركز الخلافة، حيث يتوافد إليها أكثر العلماء من مختلف البقاع الإسلامية.

_ عدم دعم الماتريدية في عصورها الأولى بقوة سياسية كما دعمت المعتزلة (الدولة العباسية، وخاصة في عهد المأمون والواثق) والأشعرية (كالدولة الأيوبية، الغزنوية، السلاجقة، الموحدين).

_ عدم ارتحال الماتريدي إلى المراكز العلمية في العالم الإسلامي، كمكة والمدينة وبغداد ودمشق... وغيرها، إذ أنه لو زار تلك البلاد والتقى بعلمائها وناظر فيها، لاشتهر وعرف وذكر في تواريخ تلك المدن.

ولعل هذا من سنة كتابة التاريخ إذ ينال المنتصرون والحواضر العلمية حظاً أوفر في التأليف وإن كان هذا يطرح فرضية أخرى، وهي إغفالنا عن المراجع الفارسية والتي

١ _ تأويلات أهل السنة، ص ٨٣.

٢ _ تأويلات أهل السنة، ص ٧٩.

٣ _ الماتريدية، ص ٨٤-٨٥.

تشكّل جيرة لآسيا الوسطى ما يمكن أن يكون هذا القرب سببا في التأليف لتاريخ المنطقة بموضوعية أكثر.

خاتمة:

يبدو من خلال القراءة السريعة للبحث في الإسلام في آسيا الوسطى ومرجعيتها العقدية، أنّ المقال قد فتح أبوابا كبرى للبحث والإجابة عن حقيقة هذا المكان وتاريخه. ويبتدأ الخلل من معضلة تاريخية كبرى وهي تجاهل التأريخ لهذه المنطقة منذ ما قبل الفتح الإسلامي وبداياته، وتبعاً لذلك فقد أهمل هذا المذهب الذي كان الجناح الثاني لأهل السنة والجماعة رفقة الأشاعرة تبعاً لتجاهل التأريخ للمنطقة، والواضح ان المسلمين قديماً وحديثاً من شبه الجزيرة قد أهملوا تعليم بلاد ما وراء النهر العربية فضلاً عن تعلّم لغتهم المحلية.

ولعلّ من الوفاء اليوم أن تهتمّ النخب العلمية في التخصصات الإنسانية والاجتماعية على الاهتمام بحوالي ثمانين مليون مسلماً. صحيح أن الإسلام قد بدأ من شبه الجزيرة العربية ولكن استمرار العطاء العلمي والازدهار المعرفي قد تمّ من منطقة آسيا الوسطى، خوارزم بخارى وسمرقند ماتريد وغيرها ...

شعوب آسيا عانت الاضطهاد لسنوات طويلة، من فارس والتتار والاتحاد السوفياتي الشيوعي والمظاهرات ضد النظام الحاكم والذي ينتهي في كل مرة إلى حروب أهلية زرعت الخلف والحدود بين الجمهوريات الإسلامية وكادت تنتهي تجربتها في التعايش طيلة قرون لتصبح القومية اول نعمة تقسمها.

استضعف الإسلام في اسيا الوسطة بفعل الحكومات السياسية الان وتحول فيها الإسلام الى طقوس لا تتجاوز الإسلام السطحي او الاسمي، لا تكاد تظهر فيه إلا اثار الديانات الشرقية من البوذية والهندوسية، وشيء من الصوفية الاشراقية، وبعض من الإسلام الغريب بل تكا تخنفي الماتريدية الا في مجالس النخبة.

نحن بحاجة الى دراسة العمران الآسيوي، اصوله الوانه طريقته، كيفيته لماذا الازرق والبنبي، نزع الزخرفة وغيرها، لان النفسية الحضارية للشعب تأتي من طريقة تعميره لمساكنه ودور عبادته وبسط طرقه ورص حوانيته، وكذا دراسة عقليته التجارية للوصول الى نتائج حول تراكم الثقافة الدينية والاجتماعية التي تترجم التجربة الدينية العقدية والفقهيّة لمسلم آسيا الوسطى.

وأجمل ما قيل عن التعايش الديني في اسيا الوسطى ما يلي: "الانفتاح على الإسلام الآسيوي يأخذك في آخر الرحلة نحو أبواب تفتح فيها آفاق التأويل على تعدد المعنى وروح الاختلاف... وتعود تماما كالتسائح من الأرض الآسيوية الساحرة بصورة عن الإسلام المتعدّد والمتنوّع، كتنوّع المشاهد الطبيعية والديانات السماوية، ترسو بك السفينة أخيرا على شواطئ العلماء استخلاصا للنتائج وتحليلا لطبيعة الرحلة"^١.

وبالبحث عمقا سنكتشف أنّ "للمجتمعات القديمة مراقباتها الخاصة للشعوب أثناء رحالاتها، ومدونات ضخمة في هذا الشأن تجعل للعلم جذورا أصيلة تتجاوز نظرية جدته وحدثه الأوروبية والأمريكية، إذ تعود بعض الدراسات بالأنثروبولوجيا إلى تأصيل إسلامي يساهم فعليا في إثبات الطّبعة الخاصّة للعقلية العربية والإسلامية والأمازيغية المغاربية، وتخصيص زاوية النظر في هذه الدراسات الإنسانية بما يتناسب مع الرّسالة الإسلامية ومهبط وحيها وتتبع مداها"^٢، ما يعني أنّ لكلّ أمة الحقّ في إعادة قراءة منتجي التراث والثقافة، واجراء مقاربات وقراءات للواقع التاريخي وربطه بكلّ حيثياته التي بسببها تشكّلت الشخصية الحالية للفرد ثم مجتمعه، وربطه بواقعه الديني وميوله للمذاهب ودافع اختياره وانتقائته لاحدها دون الآخر.

وقد صدق الدكتور زكي إسماعيل في حديثه عن الاستفادة الضرورية للجانب الإيجابي من البحث الميداني في معرفة البشر عبر التاريخ الحضاري يقول: "إنّ

١ _ مقال: عمار بنحمودة، تقديم كتاب "الاسلام الآسيوي" لآمال قرامي.

٢ _ مقال: إشكالية التكامل بين علم الانثروبولوجيا...، ص ٣٠٤.

الأنثروبولوجيا يجب أن تنتهي إل نتائج يستفاد منها في مشكلات المجتمع الحديث، ويجب عليها أن تضع مناهجها تحت تصرّف العلوم الأخرى ... وإذا كان علم الإنسان يتحدّى حدود الزّمان والمكان في دراسة المجتمع البشري، فإنّ منطقة نفوذه العملية تتسع لتشمل مجالات متنوّعة كاللغة والبناء الاجتماعي، أنساق الثقافة والتعبيرات الجمالية والمعتقدات والقرابة وسائر أنشطة الإنسان الثقافية والاجتماعية مما جعل بعض العلماء يطلقون عليه (علم طبائع الشعوب)"^١.

جهود الماتريدي في الرد على المعتزلة في نفيهم الشفاعة لأهل الكبائر

دراسة من خلال تفسيره

أ.د. فرمان اسماعيل ابراهيم*

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

اما بعد: فإن قضية الشفاعة لأهل الكبائر قد أخذت حيزا لا بأس به في الصراع بين الفرق الاسلامية، فأثبتها أهل السنة والجماعة وأنكرتها المعتزلة، وكل منهما يحتج بأدلته التي يراها مؤيدة لمذهبه، ويرد على حجج خصومه، ولما كان أبو منصور الماتريدي زعيم فرقة الماتريديّة من العلماء المتقدمين الذين أدلوا بدلوه في هذا المضمار أحبت أن أكشف اللثام عن أقواله وابين جهوده في الدفاع عن مذهب أهل السنة في إثبات الشفاعة لأهل الكبائر، وأسميته (جهود الماتريدي في الرد على المعتزلة في نفيهم الشفاعة لأهل الكبائر دراسة من خلال تفسيره).

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يتضمن هذه المقدمة وستة مطالب وخاتمة، خصصت المطلب الأول للتعريف بمفردات العنوان، وجعلت المطلب الثاني في سبب نفي المعتزلة للشفاعة ورده عليهم، وتضمن المطلب الثالث الرد على قولهم إن صلاح الصالح لا ينفع الطالح، وكان المطلب الرابع للرد عليهم في بيان مضمون الشفاعة، وبين المطلب الخامس رده عليهم في بيان من تشملهم الشفاعة، اما المطلب السادس

* كلية العلوم الإسلامية جامعة تكريت - العراق

ففيه الرد على قولهم إن سؤاله تعالى الشفاعة يعني سؤاله ارتكاب الكبائر، واحتوت الخاتمة على بيان أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

المطلب الأول: التعريف بمفردات العنوان:

أولاً: تعريف موجز بالماتريدي وتفسيره

هو الإمام أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي نسبة إلى القرية التي ولد بها وتسمى "ماتريد" أو "ماتريت"، وهي قرية من قرى سمرقند^(١)، ومع أن المصادر لم تتكلم كثيراً عن حياته ولم تحدد تاريخ ولادته فإنه علم من أعلام الأمة الإسلامية الذين يشار إليهم بالبنان، يدل على ذلك أنه رئيس فرقة الماتريديّة وواضع أسسها وباني صرحها، ومن المعلوم أن هذه الفرقة قد سادت اجزاءً واسعة من العالم الاسلامي لقرون طويلة، وانتسب إليها كثير من علماء الأمة، إذ كانت العقيدة التي سار عليها منتسبو المذهب الحنفي، وكانت الى جانب العقيدة الأشعرية التي تنسب الى ابي الحسن الأشعري^(٢) تطغى على سائر العقائد الأخرى باعتبارهما كانا يمثلان عقيدة أهل السنة والجماعة، ولم تقتصر جهوده على وضع الاسس العقلية للعقيدة بل كان يسوق الادلة النقلية التي تؤيد ما ذهب اليه، ويحرص على بيان بطلان العقائد المخالفة

^(١) ينظر: الأعلام، المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى:

١٣٩٦هـ) الناشر: دار العلم للملايين الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م (١٩ / ٧)

^(٢) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن

بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله، صلى الله عليه وسلم؛ هو

صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، وشهرته تغني عن

الإطالة في تعريفه، والقاضي أبو بكر الباقلاني ناصر مذهبه ومؤيد اعتقاده، وكان أبو الحسن يجلس

أيام الجمع في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه الشافعي في جامع المنصور ببغداد. ومولده سنة

سبعين، وقيل ستين ومائتين بالبصرة. وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلثمائة، وقيل: سنة أربع وعشرين

وثلثمائة، وقيل: سنة ثلاثين ببغداد ودفن بين الكرخ وباب البصرة، رحمه الله تعالى. ينظر: وفيات

الأعيان وأبناء الزمان، المؤلف: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي

بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: ٦٨١هـ) المحقق: إحسان عباس الناشر: دار صادر -

بيروت ١٩٩٤م (٣ / ٢٨٤)

وتقويض حججها من المعتزلة وغيرهم، مستندا في ذلك الى طول باعه وعلو كعبه في عِلْمِي المعقول والمنقول .

ويظهر ذلك جليا في مصنفاته في هذا المجال مثل: كتاب التوحيد، وكتاب المقالات وكتاب (تأويلات أهل السنة) الذي فسر فيه القرآن وقد قيل فيه " وَهُوَ كِتَابٌ لَا يُوَازِيهِ فِيهِ كِتَابٌ بَلْ لَا يَدَانِيهِ شَيْءٌ مِنْ تَصَانِيفٍ مِنْ سَبْقِهِ فِي ذَلِكَ الْفَنِّ " وكتاب "رد أوائل الأدلة" للكعبي وكتاب "بيان وهم المعتزلة" وكتاب "مأخذ الشرائع" في أصول الفقه وكتاب "الجدل" في أصول الفقه. وغيرها. (١)

قيل فيه: كَانَ إِمَامَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَمُصَحِّحَ عَقَائِدِ الْمُسْلِمِينَ نَصَرَهُ اللَّهُ بِالصَّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ فَصَارَ فِي نَضْرَةِ الدِّينِ الْقَوِيمِ (٢)

اما تفسيره (تأويلات أهل السنة) فقد فسر فيه القرآن الكريم بطريقة تتوافق مع طبيعة الصراع القائم بين أهل السنة والفرق الأخرى وسخر عقله للذود عن عقيدته والرد على الفرق المخالفة من خلال الآيات القرآنية التي تضافت مع الأدلة العقلية التي برع فيها.

والحق أن "التأويلات" أسهل تناولا من - كتاب - التوحيد وأوضح وأيسر، فهو يسوق تفسير الآية في وضوح ويسر، ويستخرج منها كل ما يستفاد بدون أن يغرقنا في متاهات التفرع، وهذا التفسير يشهد بسعة علم الماتريدي وغزارة معارفه في علوم الدين واللغة،

(١) ينظر: تاج التراجم المؤلف: أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن فُطْلُوبغا السوداني الجمالي الحنفي (المتوفى: ٨٧٩هـ) المحقق: محمد خير رمضان يوسف الناشر: دار القلم - دمشق الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م (ص: ٢٤٩)

(٢) ينظر: طبقات المفسرين • المؤلف: أحمد بن محمد الأدنه وي من علماء القرن الحادي عشر (المتوفى: ق ١١ هـ) المحقق: سليمان بن صالح الخزي الناشر: مكتبة العلوم والحكم - السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م (ص: ٦٩)

ومن حسن الحظ قد حفظ لنا الزمن هذا التفسير كما حفظ لنا كتاب التوحيد وكتاب المقالات أما كتبه الأخرى فقد ضاعت كلها^(١).

ويلاحظ أن الماتريدي " قد عالج فيه بحذق ومهارة قضايا اعتقادية وأصولية وفقهية فضلا عن التفسير والشرح لكتاب الله العزيز، وذكر الاحتمالات في غير تطويل ممل، ولا إيجاز مخل، وكان مقتصدا في تعويله على النقل غير مكثر من الاستشهادات بأنواعها ما عدا استشاده بالقرآن فهو قد يفسر الآية بالآية في كثير من المواضع، قليل الاستشهاد بالأحاديث النبوية مع خلو من الإسرائيليات خلوا تاما فكان بحق تأويلا لأهل السنة من غير تحكم ولا تعسف"^(٢)

ثانيا: التعريف بالمعتزلة

هم أتباع واصل بن عطاء الغزال^(٣) تلميذ الحسن البصري،^(١) وكان زمنه بين أيام عبد الملك بن مروان وأولاده الثلاثة وعمر بن عبد العزيز، وكان اعتزل الحسن البصري

^(١) كتاب التوحيد لبي منصور الماتريدي دار المشرق بيروت ط ٢،: مقدمة المحقق د عبد الله خليف ص
٧. http://omarohblog.blogspot.com/2009/08/blog-post_28.html تاريخ

الدخول ٢٠١٧/٣/٧

^(٢) أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقديّة، بلقاسم الغالي، دار التركي للنشر تونس طبعة ١٩٨٩،
ص ١٠.

http://omarohblog.blogspot.com/2009/08/blog-post_28.html تاريخ الدخول

٢٠١٧/٣/٧

^(٣) واصل بن عطاء: البليغ، الأقره، أبو حذيفة المخزومي مؤلأهم، البصري، الغزال وقيل: ولأوه لبني صبة. مولده سنة ثمانين، بالمدينة وكان يلقب بالراء غينا فلاقتداره على اللعة وتوسعه يتجنب الوقوع في لفظه فيها راء كما قيل: وخالف الراء حتى احتال للشعر وهو وعمرو بن عبيد رأسا الاعتزال، طرده الحسن عن مجلسه لما قال: الفاسق لا مؤمن ولا كافر فانضم إليه عمرو واعتزلا حلقة الحسن فسموا المعتزلة قيل: مات سنة إحدى وثلاثين ومائة ينظر: سير أعلام النبلاء المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) الناشر: دار

الحديث- القاهرة الطبعة: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م (٦/ ١٧٥)

بسبب قوله في مرتكب الكبيرة، وذلك أنه جاء رجل إلى حلقة الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر وجماعة يرجئونهم فلا تضر مع الإيمان عندهم كبيرة، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة المسجد يقرر ما أجاب عن هذه المسألة.

فقال الحسن البصري: "اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة، ثم استقر مذهب الاعتزال بعد ذلك على خمسة أصول هي:

١- التوحيد، وهو عندهم نفي صفات الباري جل وعلا، وإثبات أسماء لا معاني لها كقولهم عالم بلا علم قادر بلا قدرة.

٢- العدل، وحقيقته عندهم نفي قدر الله عز وجل ومشيئته النافذة على خلقه، وأن العباد خالقون لأفعالهم، وسموا قدرية لنفيهم القدر، وهم يلقبون أنفسهم أهل العدل والتوحيد.

٣- إنفاذ الوعيد، وهو أن مرتكب الكبيرة عندهم إذا لم يتب فهو من الخالدين في النار.

٤- المنزلة بين المنزلتين، وهو قولهم إن الفاسق في الدنيا لا يسمى مؤمناً ولا كافراً.
٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنه جواز الخروج على الأئمة عندهم وقتالهم بالسيف.

(١) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري؛ كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة. وأبوه مولى زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه، وأمه خيرة مولاة أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، ومولد الحسن لستين بقية من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالمدينة، ويقال إنه ولد على الرق، وتوفي بالبصرة مستهل رجب سنة عشر ومائة، ينظر: وفيات الأعيان (٢/ ٧٢-٦٩)

وعلى هذه الأصول الخمسة يقوم مذهبهم وفرقهم تزيد على العشرين^(١).

ثالثاً: التعريف بالكبائر

الكبيرة لغة من: الكبُر: الإثم الكبِير. والكبيرة: كالكبُر، والتأنيث على المُبالغة^(٢). والكبيرة متعارفة في كل ذنب تعظم عقوبته،^(٣) وَجَمَعَهَا كَبَائِرٌ وَجَاءَ أَيْضًا كَبِيرَاتٌ^(٤).

والكبيرة اصطلاحاً: كل معصية تؤذن بقلة اكرثا مرتكبها بالدين، ورقة الديانة، أو كل ما تُؤدَع عليه بخصوصه في الكتاب أو السنة، أو ما فيه حد، أو غير ذلك^(٥).

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار المؤلف: أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليميني الشافعي (المتوفى: ٥٥٨هـ) المحقق: سعود بن عبد العزيز الخلف الناشر: أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م (١/٦٨) وينظر: الملل والنحل المؤلف: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ) الناشر: مؤسسة الحلبي (١/٤١) وكتاب المواقف المؤلف: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي الناشر: دار الجيل - بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٧ تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة (٣/٦٥٢) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها المؤلف: د. غالب بن علي عواجي الناشر: المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، جدة الطبعة: الرابعة، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م (٣/١١٧٨)

(٢) المحكم والمحيط الأعظم المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: ٤٥٨هـ] المحقق: عبد الحميد هندواوي

الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م (٧/١٢)

(٣) المفردات في غريب القرآن أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني [ت: ٥٠٢هـ] تحقيق محمد سيد كيلاني

الناشر دار المعرفة (ص: ٤٢١)

(٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ)

الناشر: المكتبة العلمية - بيروت (٢/٥٢٣)

(٥) التوقيف على مهمات التعاريف المؤلف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ) الناشر: عالم الكتب عبد الخالق ثروت - القاهرة الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م (ص: ٢٧٩)

وَأَهْلَ السُّنَّةِ مُتَّفِقُونَ كُلُّهُمْ عَلَى أَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ لَا يَكْفُرُ كُفْرًا يَنْقُضُ عَنِ الْمِلَّةِ بِالْكُلِّيَّةِ، كَمَا قَالَتِ الْخَوَارِجُ، إِذْ لَوْ كَفَرَ كُفْرًا يَنْقُضُ عَنِ الْمِلَّةِ لَكَانَ مُرْتَدًّا [يُقْتَلُ] عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَلَا يُقْبَلُ عُفُوٌ لِي الْقِصَاصِ، وَلَا تَجْرِي الْحُدُودُ الزَّانَا وَالسَّرِيقَةَ وَشُرْبِ الْخَمْرِ! وَهَذَا الْقَوْلُ مَعْلُومٌ بَطْلَانُهُ وَفَسَادُهُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ. وَتُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّهُ لَا يَخْرُجُ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ، وَلَا يَدْخُلُ فِي الْكُفْرِ، وَلَا يَسْتَحِقُّ الْخُلُودَ مَعَ الْكَافِرِينَ، كَمَا قَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ، فَإِنَّ قَوْلَهُمْ بَاطِلٌ أَيْضًا؛ إِذْ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ مُرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، قَالَ تَعَالَى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبْغِ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] فَلَمْ يُخْرَجِ الْقَاتِلُ مِنَ الدِّينِ آمَنُوا، وَجَعَلَهُ أَحَا لَوْلِي الْقِصَاصِ، وَالْمُرَادُ أَخُوَّةُ الدِّينِ بِلَا رَيْبٍ. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِن طَافَيْنَا مِن الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلَوْا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغْت إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتِلُوا الَّتِي تَبغى حَقَّ نَفْسِ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاهَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]. وَنُصُوصُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الزَّانِي وَالسَّارِقَ وَالْقَاذِفَ لَا يُقْتَلُ، بَلْ يُقَامُ عَلَيْهِ الْحُدُ، فَذَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْتَدٍّ.^(١)

رابعاً: التعريف بالشفاعة

الشفاعة لغة: مأخوذة من شَفَعَ: وَالشَّيْنُ وَالْفَاءُ وَالْعَيْنُ أَضْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى مُقَارَنَةِ الشَّيْنَيْنِ. مِنْ ذَلِكَ الشَّفَعُ خِلَافُ الْوَثْرِ، تَقُولُ: كَانَ فَرْدًا فَشَفَعْتُهُ^(٢)، وَالشَّفَعُ: ضَمَّ الشَّيْءِ إِلَى مِثْلِهِ^(١).

^(١) شرح العقيدة الطحاوية المؤلف: صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ) تحقيق: أحمد شاکر الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ (ص: ٣٠٢)

^(٢) معجم مقاييس اللغة المؤلف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)

واصطلاحاً: هي السؤال في التجاوز عن الذنوب من الذي وقع الجناية في حقه (٢).

وَعُرِّفَتْ أَيْضاً بِأَنَّهَا: سؤال فعل الخير، وترك الضر عن الغير لأجل الغير على سبيل الضراعة (٣).

فَالْمُشْرِكُونَ وَالنَّصَارَى وَالْمُبْتَدِعُونَ مِنَ الْعُلَاةِ: يَجْعَلُونَ شَفَاعَةَ مَنْ يُعْظِمُونَهُ عِنْدَ اللَّهِ كَالشَّفَاعَةِ الْمَعْرُوفَةِ فِي الدُّنْيَا، وَالْمُعْتَزَلَةَ وَالْحَوَارِجَ أَنْكَرُوا شَفَاعَةَ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَيْرَهُ فِي أَهْلِ الْكِبَائِرِ، وَأَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، يُقَرُّونَ بِشَفَاعَةِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَهْلِ الْكِبَائِرِ وَشَفَاعَةِ غَيْرِهِ، لَكِنْ لَا يَشْفَعُ أَحَدٌ حَتَّى يَأْذَنَ اللَّهُ لَهُ وَيَحُدُّ لَهُ حَدًّا (٤).

والشفاعة أنواع أذكر منها ما يأتي:

١- "الْعُظْمَى، الْخَاصَّةُ بِنَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ إِخْوَانِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ." (٥)

٢- شَفَاعَتُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَقْوَامٍ قَدْ تَسَاوَتْ حَسَنَاتُهُمْ وَسَيِّئَاتُهُمْ، فَيَشْفَعُ فِيهِمْ لِيَدْخُلُوا الْجَنَّةَ، وَفِي أَقْوَامٍ آخَرِينَ قَدْ أَمَرَ بِهِمْ إِلَى النَّارِ أَنْ لَا يَدْخُلُونَهَا. (١)

المحقق: عبد السلام محمد هارون الناشر: دار الفكر عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. (٢٠١/٣)

(١) المفردات في غريب القرآن (ص: ٢٦٣)

(٢) كتاب التعريفات المؤلف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى:

٨١٦هـ)المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر الناشر: دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م لمتعريفات (ص: ١٢٧)

(٣) كتاب الكليات المؤلف: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي دار النشر: مؤسسة الرسالة -

بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري (ص: ٥٣٦)

(٤) ينظر شرح الطحاوية - ط الأوقاف السعودية (ص: ٢٠٩)

(٥) المصدر نفسه (ص: ٢٠٢) وينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل المؤلف: أبو محمد علي بن

أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ) الناشر: مكتبة الخانجي -

القاهرة (٤/ ٥٣)

٣- شَفَاعَتُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَفْعِ دَرَجَاتٍ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ فِيهَا فَوْقَ مَا كَانَ يُقْتَضِيهِ ثَوَابُ أَعْمَالِهِمْ. وَقَدْ وَافَقَتِ الْمُعْتَزِلَةُ هَذِهِ الشَّفَاعَةَ خَاصَّةً، وَخَالَفُوا فِيمَا عَدَاهَا مِنْ الْمَقَامَاتِ، مَعَ تَوَاتُرِ الْأَحَادِيثِ فِيهَا. (٢)

٤- شَفَاعَتُهُ فِي أَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِهِ، مِمَّنْ دَخَلَ النَّارَ، فَيَخْرُجُونَ مِنْهَا، وَقَدْ تَوَاتَرَتْ بِهَذَا النَّوعِ الْأَحَادِيثُ. وَقَدْ خَفِيَ عِلْمَ ذَلِكَ عَلَى الْخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزِلَةِ، فَخَالَفُوا فِي ذَلِكَ، جَهْلًا مِنْهُمْ بِصِحَّةِ الْأَحَادِيثِ، وَعِنَادًا مِمَّنْ عِلِمَ ذَلِكَ وَاسْتَمَرَ عَلَى بِدْعَتِهِ. وَهَذِهِ الشَّفَاعَةُ تُشَارِكُهُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَالنَّبِيُّونَ وَالْمُؤْمِنُونَ أَيْضًا. (٣).

المطلب الثاني: سبب نفي المعتزلة للشفاعاة ورده عليهم

يذكر الماتريدي رحمه الله أن سبب انكار المعتزلة لشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر هو قولهم: إن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبتون له المنزلة بين

(١) ينظر شرح الطحاوية - ط الأوقاف السعودية (ص: ٢٠٥)

(٢) ينظر المصدر نفسه (ص: ٢٠٥)

(٣) ينظر المصدر نفسه (ص: ٢٠٦) وينظر: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل المؤلف: محمد بن

الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (المتوفى: ٤٠٣هـ)

المحقق: عماد الدين أحمد حيدر الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ -

١٩٨٧م (ص: ٤١٦)

المنزلتين^(١)، يقول القاضي عبد الجبار^(٢): وجملة القول في ذلك أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا يسمى كافراً، وإنما يسمى فاسقاً.^(٣)

وبناء على ما تقدم فإنهم يرون أنه مخلد في النار، وفي ذلك يقول الزمخشري^(٤) وهو يفسر قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدًّا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣] "هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر؟ قلت: ما أُبين الدليل وهو تناول قوله: (وَمَنْ يَقْتُلْ) أى قاتل

^(١) ينظر: المواقف المؤلف: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (المتوفى: ٧٥٦هـ) الناشر: دار

الجيل - بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٧م تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة (٣/ ٦٥٢)

^(٢) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمداني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية. ولي قضاء القضاة بالري، وتصانيفه كثيرة، تخرّج به خلق في الرأي الممقوت. مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربع مائة، من أبناء التسعين. ينظر: سير أعلام النبلاء ط الحديث (١٣/ ٤٢)

^(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة • تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (المتوفى: ٤١٥هـ)

تحقيق د. عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبه - مصر - الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦ م (ص: ٧٠١)

^(٤) هو: محمود بن عمر بن محمد بن عمر العلامة أبو القاسم الزمخشري الحواري. النحو، اللغوي، المتكلم، المعتزلي، المفسر، يلقب جار الله، لأنه جاور بمكة زماناً. ولد في رجب سنة سبع وستين وأربعمائة بزمخشر، قرية من قرى خوارم، وقدم بغداد وسمع من أبي الخطاب بن البطر وغيره، وحدث، وأجاز للسلفي، وزينب الشعرية. له التصانيف البديعة منها الكشاف في التفسير، والفاث في غريب الحديث وأساس البلاغة وربيع الأبرار ونصوص الأخبار في الحكايات ومتشابه أسماء الرواة والرائض في الفرائض والمنهاج في الأصول والمفصل في النحو، وغير ذلك. مات ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمسائة. ينظر: طبقات المفسرين العشرين المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ) المحقق: علي محمد عمر الناشر: مكتبة وهبه - القاهرة الطبعة: الأولى، ١٣٩٦هـ (ص: ١٢١) و طبقات المفسرين للأذنه وي (ص: ١٧٢)

كان، من مسلم أو كافر، تائب أو غير تائب، إلا أن التائب أخرج الدليل فمن ادعى إخراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله".^(١)

أما أهل السنة فيقولون بأن "مُزْتَكِبَ الْكَبِيرَةَ لَا يَخْرُجُ مِنَ الْإِيمَانِ، بَلْ هُوَ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ، إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ، وَإِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ"^(٢)

ويبين ذلك الماتريدي رحمه الله بقوله: "لأننا نرى أصحاب الكبائر من أهل الإسلام مستوجبين للشفاعة، وهم يقولون^(٣): لا يجوز في حكم الله تعالى أن يعفو عن أصحاب الكبائر، بل يخلدهم في النار؛ لأن الله تعالى أوعده النار لمن ارتكب الكبائر، وأخبر أنهم يخلدون فيها؛ فلا يجوز أن يقع في وعده خُلْف، أو يتحقق في خبره كذب، ولو استوجبوا الشفاعة، ونالوا بها المغفرة من رب العزة، لصار فيما وعد مخلفاً، وفيما أخبر كذوباً؛ فمثل هؤُلاءِ إذا ارتكبوا الكبائر لا يرجى لهم الخلاص بالشفاعة أبداً؛ بل يحكم عليهم بالخلود في النار."^(٤)

ويوضح الماتريدي مذهب المعتزلة بقوله: "ولأنهم لما اعتقدوا التخليد في النار لمن ارتكب الكبائر، وجب أن يكون نفيعهم الشفاعة بزعمهم على ذلك؛ لأن الله تعالى

(١) تفسير الزمخشري = • الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ) الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ (١/٥٥٢)

(٢) شرح الطحاوية - ط الأوقاف السعودية (ص: ٣١٥) وينظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية، المؤلف: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ) الناشر: مؤسسة الخافقين ومكبتها - دمشق الطبعة: الثانية - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م (١/٣٨٧)

(٣) يعني المعتزلة

(٤) تفسير الماتريدي = • (تأويلات أهل السنة) المؤلف: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ) المحقق: د. مجدي باسلوم الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م (١٠/٣٢٧)

يقول: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف: ٢٩ - ٣٠] فلا يجوز أن يحق عليهم العذاب ثم لا ينالهم العذاب إذا بعثوا^(١)

وبعد أن يذكر الماتريدي وجهة نظر المعتزلة واستدلالهم على مذهبهم يوضح وجهة نظر أهل السنة التي تبين أن المعتزلة حملوا الآيات التي يقصد بها الكفار على من ارتكب المعاصي من المسلمين، وليس الأمر كما يزعمون، ففي تفسير قوله تعالى

﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٨٠] يقول رحمه الله:

والوجه فيه - والله أعلم - : إن استغفرت لهم فإن استغفارك ليس بالذي يُردّ فلا يجاب، لكنهم قوم كفروا بالله ورسوله، وقد تعلم من حكمي أنني لا أغفر لمن مات على ذلك، وفيه دلالة نقض قول المعتزلة في قولهم: "إن صاحب الكبيرة لا يغفر له" لأنه أخبر أنه لا يغفر لهم بما كفروا بالله ورسوله؛ فدل أن من لم يكن كفر بالله ورسوله فإنه يغفر له، وأن له الشفاعة، وصاحب الكبيرة ليس بكافر.^(٢)

وهذا الذي نصره هو مذهب أهل السنة والجماعة، والأدلة عليه متوافرة من الكتاب والسنة، وقد تقدم بيان أن مرتكب الكبيرة " لا يُخْرَجُ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ، وَلَا يَدْخُلُ فِي الْكُفْرِ، وَلَا يَسْتَحِقُّ الْخُلُودَ مَعَ الْكَافِرِينَ، كَمَا قَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ، فَإِنَّ قَوْلَهُمْ بَاطِلٌ أَيْضًا، وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ لِأَخِيهِ الْيَوْمَ مَظْلَمَةٌ مِنْ عَرَضٍ أَوْ شَيْءٍ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهُ الْيَوْمَ، قَبْلَ أَنْ لَا يَكُونَ دَرَاهِمٌ وَلَا دِينَارٌ، إِنْ كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ أُخِذَ مِنْهُ بِقَدَرٍ مَظْلَمَتِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ صَاحِبِهِ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ، ثُمَّ أُلْقِيَ فِي النَّارِ».^(٣)

(١) المصدر نفسه

(٢) ينظر: المصدر السابق (٥/ ٤٣٦)

(٣) ينظر: شرح الطحاوية - ط الأوقاف السعودية (ص: ٣٠٢) والحديث في صحيح البخاري - طبع

دار الشعب (٨/ ١٣٨) رقم (٦٥٣٤) صحيح مسلم - التركية (٨/ ١٨) رقم (٦٧٤٤)

ومما تقدم اتضح لنا تعسف المعتزلة في حملهم النصوص التي تدل على خلود الكافرين في النار على المسلمين ، وعدم التفاتهم الى الأدلة التي تخالف مذهبهم كقوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ [النساء: ٤٨] وغيرها من الأدلة التي ينبغي مراعاتها لكون الكتاب والسنة منظومة واحدة لا يجوز لأحد ان يأخذ منها ما يوافق توجهه ويترك ما يخالفه. والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث: الرد على قولهم صلاح الصالح لا ينفع الطالح:

ولما فسر قوله تعالى ﴿ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا أَمْرَاتُ نُوحٍ وَأَمْرَاتُ لُوطٍ كَاتَاتَتْ عِبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَاتَتْهُمَا فَتَمُوتُنِيَّاهُمَا مِنْ رَبِّكَ اللَّهُ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ ﴾ [التحریم: ١٠] رد عليهم في استدلالهم بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر باعتبار أن صلاح الصالح لا ينتفع منه الطالح بزعمهم، مبينا رحمه الله أن الآية لا تدل على مقصدهم لأن معناها أن صلاح الصالح لا ينفع الطالح اذا كان كافرا، أما اذا كان مؤمنا فإنه ينفع.

وفي ذلك ينقل الماتريدي رأي أبي بكر الأصم^(١) الذي يقول فيه: "في هذه الآية دلالة أن صلاح الصالح لا ينفع للطالح؛ كما لم ينفع صلاح نوح و لوط - عليهما السلام - للزوجين إذا كانتا في أنفسهما فاسدتين، وأراد بهذا نفي الشفاعة لأهل الكبائر"^(٢).

ثم يبين أن هذه الآية لا تصلح دليلا على انكار الشفاعة للمسلمين لأن المقصود بها نفي انتفاع الكافر من صلاح الصالح، اما المسلم فليس في الآية دليل على عدم انتفاعه،

^(١) هو شيخ المعتزلة أبو بكر الأصم. وَكَانَ دَيْنًا وَقُورًا صَبُورًا عَلَى الْفَقْرِ مُنْقَبِضًا عَنِ الدُّوْلَةِ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ فِيهِ مِثْلٌ عَنِ الْإِمَامِ عَلِيِّ مَاتَ سَنَةَ إِحْدَى وَمِائَتَيْنِ. وَلَهُ: تَفْسِيرٌ وَكِتَابُ خَلْقِ الْقُرْآنِ، وَكِتَابُ الْحِجَّةِ وَالرَّسْلِ، وَكِتَابُ الْحَرَكَاتِ، وَالرَّدُّ عَلَى الْمَلْحَدَةِ، وَالرَّدُّ عَلَى الْمَجُوسِ وَالْأَسْمَاءِ الْحَسَنِيِّ، وَافْتِرَاقِ الْأُمَّةِ. ينظر: سير أعلام النبلاء ط الحديث (١٢٣ / ٨)

^(٢) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (٩٦ / ١٠)

ويوضح ذلك بقوله: وليس كما ذكر؛ لأن هذا المثل ضرب للكافرين لا للعصاة؛ إذ لم يقل: "ضرب الله مثلاً للذين عصوا"، فليس له تعلق في هذه الآية.^(١)

وهذا الذي ذهب إليه الماتريدي من كفر زوجتيهما قد ذكره غيره من المفسرين، فقد ذكر الطبري^(٢) في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال "قال: كَأَنْتَ خِيَانَتُهُمَا أَنَّهُمَا كَانَتَا عَلَى غَيْرِ دِينِهِمَا، فَلَمْ يُغْنِنَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا"^(٣)

ويقول القرطبي^(٤) "ضَرَبَ اللَّهُ تَعَالَى هَذَا الْمَثَلَ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ لَا يُغْنِي أَحَدٌ فِي الْأَخِرَةِ عَنْ قَرِيبٍ وَلَا نَسِيبٍ إِذَا فَرَّقَ بَيْنَهُمَا الدِّينُ"^(١).

^(١) المصدر نفسه (٩٦ / ١٠)

^(٢) هو: مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ كَثِيرِ بْنِ غَالِبِ الْإِمَامِ أَبُو جَعْفَرِ الطَّبْرِيِّ، مَوْلَدُهُ فِي سَنَةِ أَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ وَمِائَتَيْنِ وَكَانَ أَسْمَرَ أَعْيَنَ مَلِيحَ الْجِسْمِ مَدِيدَ الْقَامَةِ فَصِيحَ اللِّسَانِ، رَوَى الْكَثِيرَ عَنِ الْجَمِّ الْعَفِيرِ وَرَحَلَ إِلَى الْأَفَاقِ فِي طَلَبِ الْحَدِيثِ، وَلَهُ "التَّارِيخُ" "الحافل"، و"التفسير" الكامل، وغيرهما من المصنفات النافعة في الأصول والفروع، ومن ذلك "تهذيب الآثار" لكن لم يتمه، وقد روي عنه أنه مكث أربعين سنة يكتب في كل يوم أربعين ورقة. وقد كانت وفاته وقت المغرب من عشيّة يوم الأحد ليومين بقيا من شوال من سنة عشر وثلاثمائة. ينظر: البداية والنهاية، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ) تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م سنة النشر: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م (١٤ / ٨٤٦)

^(٣) ينظر: تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م (٢٣ / ١١٢)

^(٤) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرَحِ الْأَنْصَارِيِّ الْخَزْرَجِيِّ الْأَنْدَلِسِيِّ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، الْقُرْطُبِيُّ: من كبار المفسرين. صالح متعبد. من أهل قرطبة. رحل إلى الشرق واستقر بمنية ابن خصيب (في شمالي أسبوط، بمصر) وتوفي فيها. من كتبه "الجامع لأحكام القرآن - ط" ينظر: الأعلام للزركلي (٥ / ٣٢٢)

ونرى الماتريدي يضيف ما يقوي وجهة نظره في امكانية نفع الصالح لغير الصالح بشرط أن يكون مسلماً بقوله : ثم قد نجد صلاح الصالح في الشاهد ينفع الطالح وإن لم ينفع الكافر؛ لأن المرء قد يكون له زوجة طالحة تمتنع عن كثير من الشرور؛ لمكان زوجها إذا كان زوجها من أهل الصلاح والبر؛ وكذلك الولد ينفعه صلاح والديه في الدنيا؛ إذ بخشيتهما ينتهي عن كثير من المناهي لصلاحهما، فقد نفعه صلاح والديه ونفعها صلاح زوجها، فجائز أن ينفع الطالح أيضاً في الآخرة صلاح الصالحين، وأما الكافر فهو لم يمتنع عن الخلاف لمكان أبيه ولا لمكان أحد من الخلق؛ فلم ينفعه إسلام أبيه ولا صلاحهما في الدنيا فكذلك لا ينفعه في الآخرة، والله أعلم.^(٢)

ومما يدل على صحة ما ذهب إليه الماتريدي من تعدي نفع الصالح الى غيره في الدنيا قوله تعالى ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِن رَّبِّكَ﴾ [الكهف: ٨٢] قال ابن عباس رضي الله عنه: حَفِظَا بِصَلَاحِ أَبِيهِمَا.^(٣) وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ^(٤): "إِنَّ اللَّهَ يَحْفَظُ بِصَلَاحِ الْعَبْدِ وَلَدَهُ وَوَلَدَ وَلَدِهِ وَعَتْرَتَهُ وَعَشِيرَتَهُ وَأَهْلَ دُوَيْرَاتِ حَوْلَهُ فَمَا يَزَالُونَ فِي حِفْظِ اللَّهِ مَا دَامَ فِيهِمْ."^(٥) والله تعالى أعلم.

^(١)الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ) تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م (١٨/٢٠١)

^(٢) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (٩٦/١٠)

^(٣) تفسير الطبري = جامع البيان ط هجر (٣٦٦/١٥)

^(٤) مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْهُدَيْرِ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْقُرَشِيُّ التَّمِيمِيُّ الْمَدَنِيُّ [أو أبو بكر] الرَّاهِدِيُّ الْعَابِدِيُّ، أَحَدُ الْأَعْلَامِ، أَخُو عُمَرَ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، وَأَبِي بَكْرِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ (ت ١٣٠هـ) ينظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) المحقق: الدكتور بشار عواد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣م (٣/٥٢١) الأعلام للزركلي (١١٢/٧)

^(٥) معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، المؤلف: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى: ٥١٠هـ) المحقق: حقه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان

المطلب الرابع: الرد عليهم في بيان مضمون الشفاعة

يرى المعتزلة أن الشفاعة لا يجوز أن تكون لدفع ضرر بل هي ذكر الشافع لمحاسن المشفوع له لرفع درجته، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار " فأما موضوعها فقد اختلف الناس فيه، فعندنا أن موضوع الشفاعة هو لكي يصل المشفوع الى حاجته، ثم عن حاجته: إما أن تكون نفعاً يناله من مال وحشمة وتمييز وخلعة، أو ضرر يدفع عنه، وقد خالف في ذلك المرجئة^(١) وقالت: إن موضوعها إنما هو لدفع الضرر عن المشفوع له لا غير، وذلك ظاهر الفساد، فإن الوزير مثلاً كما يشفع الى السلطان ليزيل عن حاجب من حجابة الضرر، فقد يشفع ليخلع عليه ويميزه من الحجاب، ففسد ما ظنوه"^(٢)

ويقول الزمخشري وهو يفسر قوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَّ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفْعَةٌ ۗ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤] وإن أردتم أن يحط عنكم ما في ذمتكم من الواجب لم تجدوا شافعاً يشفع لكم في حط الواجبات، لأن الشفاعة ثمة في زيادة الفضل لا غير"^(٣)

ويقول الزمخشري في موضع آخر: قال الله تعالى ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنصَابٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠] وقال: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨] ولأن الشفاعة لا تكون إلا في زيادة الفضل، وأهل الفضل وزيادته إنما هم أهل الثواب، بدليل قوله تعالى ﴿وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ﴾ [النساء: ١٧٣]^(٤)

جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة: الرابعة، ١٤١٧ هـ -

١٩٩٧ م (١٩٦/٥)

^(١) يعني بالمرجئة: أهل السنة

^(٢) شرح الأصول الخمسة: (٦٨٩ - ٦٩٠)

^(٣) تفسير الزمخشري = الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ٢٩٩)

^(٤) تفسير الزمخشري = الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ١٥٨)

ويذكر الماتريدي رأيهم بقوله: كما ترى المرء يذكر أخاه عند الملوك بحسن السيرة، ويذكره بما فيه من المناقب الجميلة والمحاسن، ويتغى بذلك إعلاء منزلته، وإعظام قدره عندهم؛ ليعظموه، ويجلوه، فكذلك الشفعاء في الآخرة يشنون عند الله تعالى على أوليائه خيرا؛ ليزيد في درجاتهم، وتعظم منزلتهم عند الله تعالى.^(١)

وبعد أن يوضح الماتريدي وجهة نظرهم، يرد عليهم بقوله: والجواب أن هذه الزيادة في الدرجات ليست إلا الوصول إلى فضول الشهوات، وفضول الشهوات والزيادة في اللذات لا تذكر في المنافع؛ إذ لا حاجة لهم إلى ما هو في حق الفضول من الشهوات؛ فيكون في مثالها دفع الحاجة، والوصول إلى المنفعة، ومعلوم أنهم إنما طمعوا في الشفاعة؛ لما يحصل لهم بها من المنفعة وإنما تحصل لهم بها المنفعة إذا وقعت إليها الحاجة، وأهل الكبائر هم الذين تمسهم الحاجة إليها، فأما الذين تابوا وأتابوا فقد استغنوا عن الشفاعة؛ لذلك وجب القول بتحقيق الشفاعة في أهل الكبائر.^(٢)

ولا يعني ما تقدم من قوله أنه ينفي الشفاعة التي يترتب عليها رفع درجات ناس من أهل الجنة^(٣) لأن كلامه هنا في الرد على إنكارهم الشفاعة لأهل الكبائر.

و يذكر الماتريدي رأيهم أيضا عند تفسير قوله تعالى ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] بقوله: وقالوا: لا شفاعة لأحد في الآخرة؛ لأن الشفاعة هي أن يذكر عن مناقب أحد عند أحد وخيراته، ليس سوءا، وكذا في الآخرة.^(٤)

ويرد عليهم بقوله: والجواب لهم من وجهين:

أحدهما: أنه إنما يذكر في الدنيا خيرات المشفوع له لجهالة المشفوع عنده بأحواله، فيذكر خيراته ليعرفه بها، فيشفع فيه. والله تعالى عارف لا يتعرف^(١). والثاني: أن ذكر

^(١) ينظر: تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (١٠ / ٣٢٨)

^(٢) المصدر نفسه: (١٠ / ٣٢٨ - ٣٢٩)

^(٣) ينظر: لوامع الأنوار البهية (٢ / ٢١١)

^(٤) ينظر: تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (٢ / ٢٣٧-٢٣٦)

خيراته لحاجة تقع للمذكور له تكون في مثلها، لا تكون في الآخرة خاصة، والله - تعالى - يتعالى عن الحاجة عما بالعباد؛ لذلك اختلفا. والله أعلم^(٢).

ويبين الماتريدي في موضع آخر ضعف أدلة المعتزلة فيقول: وأما استدلالهم بما ذكروا، فليس بمحكم من القول؛ لأن المرء إنما يذكر أخاه بالجميل، ويظهر ما اشتمل عليه من خلال الخير لجهل الملوك بحاله فيما هو عليه من جميل الخصال، ومحمود الفعال؛ ألا ترى أن الملك إذا كان عالماً بحاله، لم يقدم الإنسان على نشر الجميل منه؛ فثبت أن الذي يحوجه إلى الثناء عليه عند الملوك جهل الملوك بحاله؛ ولا يجوز أن يكون الله تعالى يخفى عليه حال أحد، وما هو عليه من ظواهر أموره وبواطنها حتى يحتاج إلى معرف يعرفه؛ فبطل أن تكون الشفاعة للوجه الذي ذكروه، وثبت أنها للوجه الذي ذكرناه.^(٣)

وفي تفسير قوله تعالى ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَعَةَ﴾ [مريم: ٨٧] بين الماتريدي رأي المعتزلة بعبارة أخرى، وبين عدم صحتها، فيقول :

^(١) قال المرادوي "لَا يُوصَفُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِأَنَّهُ عَارِفٌ؛ لِأَنَّ الْمَعْرِفَةَ قَدْ تَكُونُ عِلْمًا مُسْتَحْدَثًا، وَاللَّهُ تَعَالَى مُحِيطٌ بِعِلْمِهِ بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ عَلَى حَقَائِقِهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ، وَهُوَ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ، وَهُوَ قَدِيمٌ، وَحَكِي إِجْمَاعًا. قَالَ ابْنُ حَمْدَانَ فِي "نَهَايَةِ الْمُبْتَدئين": (علم الله تَعَالَى لَا يُسَمَّى مَعْرِفَةً، حِكَاةُ الْقَاضِي إِجْمَاعًا). وَخَالَفَ الْكِرَامِيَةَ فَقَالُوا: يُوصَفُ بِأَنَّهُ عَارِفٌ لِاتِّحَادِ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ". التحبير شرح التحرير في أصول الفقه المؤلف: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ) المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح الناشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض (١/ ٢٣٧)

الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

^(٢) ينظر: المصدر نفسه

^(٣) ينظر: تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (١٠ / ٣٢٩)

وقالوا: إن الشفاعة أن يذكر نجابة^(١) الإنسان عند آخر ليعرف محاسنه ومناقبه ليكون له منزلة وقدر عنده ، لكن مثل هذا يجوز ممن يجهل ذلك ولا يعرف بنفسه، فأما الله - سبحانه وتعالى - هو عالم بذاته، يعلم حال كل أحد، فلا يحتمل^(٢).

ويلاحظ أن الماتريدي اعتمد على الآيات القرآنية والأدلة العقلية التي تثبت الشفاعة، وبين بطلان ما ذهب اليه المعتزلة بالأدلة العقلية مبينا أن الشفاعة التي أثبتها المعتزلة لا وجه لها لمخافتها لدلالة الآيات، ولأن ما زعموه يكون مقبولا اذا كان المشفوع عنده جاهلا بحال المشفوع له، أو يمكن أن تكون للمشفوع عنده حاجة عند المشفوع له، وكلا الأمرين يمكن صحتهما في حق المخلوق، وهما ممتنعان في حق الخالق العالم بكل شيء، الغني الحميد، فاتضح ضعف ما ذهب اليه المعتزلة. والله تعالى اعلم.

المطلب الخامس : الرد عليهم في بيان من تشملهم الشفاعة

يرى المعتزلة أن الشفاعة مقصورة على أهل الطاعات، وأهل المعاصي الذين تابوا منها، يدل على ذلك قولهم " فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين، وعند المرجئة^(٣) أنها للفساق من أهل الصلاة"^(٤) ويقولون في الموضوع نفسه " إن شفاعة الفساق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا ينتزل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر حتى يقتله، فكما أن ذلك يقبح فكذلك هاهنا هذا"^(٥)

ويقول الزمخشري وهو يفسر قوله تعالى ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة: ٤٨] " فإن قلت: هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة ؟ قلت: نعم، لأنه

(١) قَالَ اللَّيْثُ: النَّجَابَةُ مَصْدَرُ النَّجِيبِ مِنَ الرِّجَالِ، وَهُوَ الْكَرِيمُ ذُو الْحَسَبِ إِذَا خَرَجَ خُرُوجَ أَبِيهِ فِي

الْكَرَمِ، وَالْفِعْلُ نَجِبٌ يَنْجُبُ نَجَابَةً تَهْدِيبُ اللَّغَةِ (١١/ ٨٦)

(٢) ينظر تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (٧/ س ٢٦٠-٢٦١)

(٣) يعنون بالمرجئة: أهل السنة

(٤) شرح الأصول الخمسة: ٦٨٨

(٥) المصدر نفسه

نفى أن تقضى نفس عن نفس حقاً أخلت به من فعل أو ترك، ثم نفى أن يقبل منها شفاعاة شفيع فعلم أنها لا تقبل للعصاة".^(١)

ويذكر الماتريدي رأي المعتزلة وهو يفسر قوله تعالى ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، بقوله: أي: لا أحد يجترئ على الشفاعاة إلا بإذنه ثم اختلف في الشفاعاة:

قالت المعتزلة: لا تكون الشفاعاة إلا لأهل الخيرات خاصة الذين لا ذنب لهم، أو كان لهم ذنب فتابوا عنه. ذهبوا في ذلك إلى ما ذكر الله تعالى في قوله: ﴿الَّذِينَ يَجْمَلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِءِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧] أخبر أنهم يستغفرون للذين آمنوا وتابوا واتبعوا. فإذا كان الاستغفار في الدنيا إنما يكون للذين آمنوا وتابوا واتبعوا، فعلى ذلك الشفاعاة إنما تكون في الآخرة لهؤلاء.^(٢)

وبعد بيان الماتريدي لرأي المعتزلة يشرع في بيان رأي أهل السنة والرد على المعتزلة بقوله: وأما عندنا: فإن الشفاعاة تكون لأهل الذنوب؛ لأن من لا ذنب له لا حاجة له إلى الشفاعاة. وقوله: (لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ)، يكون لهم ذنوب في أحوال التوبة، وإنما يغفر لهم الذنوب التي كانت لهم، فقد ظهر الاستغفار لأهل الذنوب؛ فعلى ذلك الشفاعاة.^(٣)

فإن قيل: أرايت رجلاً قال لعبده: إن عملت عملاً تستوجب به الشفاعاة فأنت حر، فأى عمل يعمله ليستوجب به الشفاعاة حتى يعتق عبده: الطاعة، أو المعصية؟ قيل: الطاعة، فعلى ذلك الشفاعاة، لا تكون إلا لأهل الطاعة والخير لا لأهل المعصية.

^(١) تفسير الزمخشري = الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ١٣٦ - ١٣٧)

^(٢) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (٢/ ٢٣٦)

^(٣) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (٢/ ٢٣٦)

قيل: إن الشفاعة التي يستوجبها أهل الذنوب إنما يستوجبون بالطاعات التي كانت لهم حالة الشفاعة؛ لأن أهل الإيمان وإن ارتكبوا مآثم ومعاصي فإن لهم طاعات، فبتلك الطاعات يستوجبون الشفاعة، كقوله ﷺ ﴿حَاطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخِرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠] فالشفاعة في شره بخيره. (١)

وهذا الذي ذهب إليه الماتريدي من اطلاق الشفاعة لأهل المعاصي الذين يموتون على التوحيد من هذه الأمة هو مذهب جماهير الأمة، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (٢): وَأَمَّا شَفَاعَتُهُ لِأَهْلِ الذُّنُوبِ مِنْ أُمَّتِهِ فَمُتَّفَقٌ عَلَيْهَا بَيْنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ وَسَائِرِ أَيْمَةِ الْمُسْلِمِينَ الْأَرْبَعَةَ وَغَيْرِهِمْ، وَأَنْكَرَهَا كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ، وَقَالَ هُوَ لَأَنْ مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ لَا يُخْرَجُ مِنْهَا لَا بِشَفَاعَةٍ وَلَا غَيْرِهَا، وَمَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ فَلَا يَدْخُلُ النَّارَ، وَمَنْ يَدْخُلُ النَّارَ فَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَلَا يَجْتَمِعُ عِنْدَهُمْ فِي الشَّخْصِ الْوَاحِدِ ثَوَابٌ وَعِقَابٌ. وَأَمَّا الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ وَسَائِرِ الْأَيْمَةِ كَالْأَرْبَعَةِ وَغَيْرِهِمْ فَيُقَرُّونَ بِمَا تَوَاتَرَتْ بِهِ الْأَحَادِيثُ الصَّحِيحَةُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ اللَّهَ يُخْرِجُ مِنَ النَّارِ قَوْمًا بَعْدَ أَنْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ مَا شَاءَ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ يُخْرِجُهُمْ بِشَفَاعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُخْرِجُ آخَرِينَ بِشَفَاعَةِ غَيْرِهِ وَيُخْرِجُ قَوْمًا بِلَا شَفَاعَةٍ. (٣)

ومما تقدم يتضح أن الجهود التي بذلها الماتريدي في اثبات الشفاعة لأهل المعاصي ممن ماتوا على التوحيد تستند الى الأدلة الصحيحة من الكتاب والسنة، وهي

(١) المصدر نفسه

(٢) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية: الإمام، شيخ الإسلام. ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر. وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدتها، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الإسكندرية. ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢ هـ واعتقل بها سنة ٧٢٠ هـ وأطلق، ثم أعيد، ومات معتقلا بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته. كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدين. آية في التفسير والأصول، فصيح اللسان، قلمه ولسانه متقاربان. (ت ٧٢٨ هـ) الأعلام للزركلي (١/ ١٤٤)

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨ هـ) المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية عام النشر: ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م (١/ ١٤٩)

كثيرة معروفة لا يتسع المقام لذكرها منها قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) والله تعالى أعلم.

المطلب السادس: الرد على قولهم أن سؤاله تعالى الشفاعة يعني سؤاله ارتكاب الكبائر

وفي تفسير قوله تعالى ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبا: ٣٨] قال الماتريدي: وذكر علي بن أبي طالب - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أنه مر بعجوز وهي تدعو فتقول: " اللهم اجعلني من أهل شفاعة مُحَمَّد - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - " فقال لها: قولي: " اللهم اجعلني من رفقاء مُحَمَّد - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في الجنة؛ فإن شفاعته لأهل الكبائر من أمته ".^(١)

قال - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : وبهذا الفصل تعارضنا المعتزلة، فتقول: إذا قلت: اللهم اجعل لنا من شفاعة مُحَمَّد نصيبا، فقد قلت: اللهم اجعلنا ممن يرتكب الكبائر؛ إذ شفاعته في زعمكم لأهل الكبائر..^(٢)

ويرد عليهم بقوله: فالجواب عن هذا: أن الذي ابتلي بارتكاب الكبائر دون الشرك إنما ينال الشفاعة بما سبق منه من الخيرات من التوحيد وتعظيمه ربه - عَزَّ وَجَلَّ - فمحاسنه التي سبقت منه هي التي تجعله محلا للشفاعة، ولولاها ما نالها، فإذا قال: اللهم اجعل لي من شفاعة نبيك نصيبا، فهو يقول: اللهم وفقني على فعل الخيرات، واجعلني ممن يعظّمك ويتقرب إليك بالطاعة حتى أنال بها الشفاعة، لا أن يقصد بدعائه جعله من أهل الكبائر، والذي يدل على صحة ما ذكرنا قوله: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسْتَجِيبِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِذْ يَوْمَ يُبْعَثُونَ﴾ [الصفات: ١٤٣ - ١٤٤] فأخبر الله تعالى أن تسيحه هو الذي

^(١) قصة علي رضي الله عنه مع العجوز لم أجدها في ما اطلعت عليه من مصادر. اما حديث شفاعته لأهل الكبار فقد ورد عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي " وهو في: مسند أحمد ط ٢ الرسالة (٢٠ / ٤٣٩) رقم (١٣٢٢٢) وفي سنن أبي داود ت الأرئوط (٧ / ١١٩) رقم (٤٧٣٩) و الترمذي ت بشار (٤ / ٢٠٣) رقم (٢٤٣٥) وغيرهم.

^(٢) ينظر: تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (١٠ / ٤٠١) وينظر شرح الاصول الخمسة (ص ٦٩٢)

أنقذه من بطن الحوت، ولو لم يكن مسبحاً لم يستوجب الخلاص، وكذلك صاحب الكبيرة يستوجب الشفاعة، ويرجى له الخلاص بما سبق منه من الحسنات، دون أن يستوجبها لارتكاب الكبيرة.^(١)

وبعد أن يبين الماتريدي أن طلب الشفاعة من الله تعالى لا يعني الدعاء بارتكاب الكبائر كما ادعت المعتزلة، يرد عليهم بحجة من جنس حججهم فيقول:

ثم من قول المعتزلة: أنهم يرون الصغائر مغفورة لأربابها إذا اجتنبوا الكبائر^(٢)؛ فيقال لهم: إن من دعا الله تعالى، وسأله المغفرة، فكأنه يدعو، فيقول: اللهم ابتلني بالصغائر حتى تغفرها لي، فإن قلت بأن دعاءه بالمغفرة لا يقتضي ما عارضناكم به، فقولوا كذلك فيمن يقول: " اللهم اجعل لي من شفاعة مُحَمَّد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نصيباً "؛ إنه لا يقتضي أن يجعله من أهل الكبائر.^(٣)

وهذا الذي ذهب إليه المعتزلة من أن المسلم إذا دعا الله تعالى أن يجعل له نصيباً من الشفاعة بمنزلة الدعاء بأن يجعله من أهل الكبائر مع تهافته كما رأينا من رد الماتريدي عليه فإنه لا يصلح بمثله أن ترد الأدلة الصحيحة التي تقدم ذكر بعضها التي احتج بها أهل السنة على ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر.

ومما تقدم يتضح لنا أن الماتريدي استطاع أن يفند رأي المعتزلة بحجته القوية الدامغة، وينصر مذهب أهل السنة، والله تعالى اعلم.

الخاتمة: وكانت أهم النتائج التي توصلت إليها هي:

١. إن المطلع على النقاش بين المعتزلة وأهل السنة يدرك أن الفريقين كان همهم الأول هو الدفاع عن الإسلام، ولكن غلو المعتزلة في قضية الاعتماد على العقل جعلهم يردون النصوص الصريحة الصحيحة بحجج عقلية ظنوها قطعية الدلالة.

^(١) ينظر تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (١٠ / ٤٠١)

^(٢) ينظر: تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤ / ٢٢٢)

^(٣) ينظر: تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة (١٠ / ٤٠١)

٢. إن انكار المعتزلة للشفاعة لأهل الكبائر يرجع الى مذهبهم في الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه قد خرج من الاسلام ولم يدخل في الكفر فهو في منزلة بين المنزلتين، ولذلك يسمونه فاسقا، وهو- كما يعتقدون- مخلد في نار جهنم لا يخرج منها.

٣. إن الماتريدي كان يستدل في ردوده عليهم بالآيات القرآنية، مبينا عدم دلالة الآية على مقصدهم، وذاكرا الوجه الصحيح في معنى الآية، معززا ذلك بالآيات الأخرى التي تدل على صحة مذهب أهل السنة، وضعف مذهب المعتزلة.

٤. يلاحظ القارئ في ردود الماتريدي على المعتزلة أنه لا يكتفي بالدليل النقلي وإنما يضيف إليه أدلة عقلية يقوي بها مذهبه، مما يظهر براعته في الاستدلال، وقوة حججه التي تعكس ما كان يتصف به من ذكاء جعله يتفوق على خصومه من المعتزلة وغيرهم.

٥. يتصف موقف المعتزلة بأنهم في كثير من الأحيان يحاولون تنزيل النصوص التي يُقصد بها خلود الكفار في النار على عصاة المسلمين حتى يستدلون بها على خلودهم في النار، وتارة يعمدون الى النصوص التي تدل على غفران الله تعالى للذنوب وعلى الشفاعة فيزعمون أنها خاصة بالذي يتوب من ذنبه، وتارة يدّعون أن الشفاعة رفع درجات المحسنين لا غير، وقد استطاع الماتريدي أن يقارع الحجّة بالحجة، ويجعل القارئ يدرك أن النصوص الشرعية والأدلة العقلية كلاهما يدلان على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان كما تدّعي المعتزلة، وليس خالدا في النار، بل أمره الى الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له ، والله تعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

المصادر والمراجع:

- أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقديّة، بلقاسم الغالي، دار التركي للنشر تونس طبعة ١٩٨٩م
- الأعلام، المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ) الناشر: دار العلم للملايين الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢م

م

- الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، المؤلف: أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليميني الشافعي (المتوفى: ٥٥٨هـ) المحقق: سعود بن عبد العزيز الخلف الناشر: أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م
- البداية والنهاية، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ) تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م سنة النشر: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م
- تاج التراجم، المؤلف: أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا السوداني الجمالي الحنفي (المتوفى: ٨٧٩هـ) المحقق: محمد خير رمضان يوسف الناشر: دار القلم - دمشق الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م
- تاريخ الإسلام وَوَفَيَاتِ الْمَشَاهِيرِ وَالْأَعْلَامِ، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) المحقق: الدكتور بشار عواد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣ م
- التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، المؤلف: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ) المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح الناشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
- التعريفات، المؤلف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ) المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
- تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) المؤلف: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ) المحقق: د. مجدي باسلوم الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م
- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، المؤلف: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (المتوفى: ٤٠٣هـ) المحقق: عماد الدين أحمد حيدر الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م
- تهذيب اللغة، المؤلف: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ) المحقق: محمد عوض مرعب الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م
- التوحيد، المؤلف: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ) دار المشرق بيروت ط ٢،: المحقق د عبد الله خليف
- التوقيف على مهمات التعاريف، المؤلف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ) الناشر: عالم الكتب عبد الخالق ثروت-القاهرة الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م
- الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، المؤلف: أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري(المتوفى: ٢٦١هـ) الناشر: دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة . بيروت
- الجامع الصحيح، المؤلف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ) حسب ترقيم فتح الباري الناشر: دار الشعب - القاهرة الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م
- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ) تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م
- سنن أبي داود، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي الناشر: دار الرسالة العالمية الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م
- سنن الترمذي، المؤلف: محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ) المحقق: بشار عواد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت سنة النشر: ١٩٩٨ م

- سير أعلام النبلاء، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْمَاز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) الناشر: دار الحديث - القاهرة الطبعة: ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م
- شرح الأصول الخمسة، تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (المتوفى: ٤١٥هـ) تحقيق د. عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبه - مصر - الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦ م
- شرح العقيدة الطحاوية، المؤلف: صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذري الصالحي الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ) تحقيق: أحمد شاکر الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ
- طبقات المفسرين، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ) المحقق: علي محمد عمر الناشر: مكتبة وهبة - القاهرة الطبعة: الأولى، ١٣٩٦ هـ
- طبقات المفسرين، المؤلف: أحمد بن محمد الأدنه وي من علماء القرن الحادي عشر (المتوفى: ق ١١هـ) المحقق: سليمان بن صالح الخزي الناشر: مكتبة العلوم والحكم - السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م
- فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، المؤلف: د. غالب بن علي عواجي الناشر: المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، جدة الطبعة: الرابعة، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، المؤلف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ) الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ) الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ
- الكليات، المؤلف: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (المتوفى: ١٠٩٤هـ) دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م. تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري
- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية، المؤلف: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ) مؤسسة الخافقين ومكبتها - دمشق الطبعة: الثانية - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م
- مجموع الفتاوى، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ) المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية عام النشر: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

- المحكم والمحيط الأعظم، المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: ٤٥٨هـ) المحقق: عبد الحميد هنداوي الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أحمد بن حنبل (المتوفى: ٢٤١هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ) الناشر: المكتبة العلمية - بيروت
- معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، المؤلف: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى: ٥١٠هـ) المحقق: حقه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة: الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م
- معجم مقاييس اللغة، المؤلف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ) المحقق: عبد السلام محمد هارون الناشر: دار الفكر عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ) تحقيق محمد سيد كيلاني الناشر دار المعرفة
- الملل والنحل، المؤلف: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ) الناشر: مؤسسة الحلبي
- المواقف المؤلف: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (المتوفى: ٧٥٦هـ) الناشر: دار الجيل - بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٧م تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، المؤلف: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: ٦٨١هـ) المحقق: إحسان عباس الناشر: دار صادر - بيروت ١٩٩٤م



ردود الإمام أبي منصور الماتريدي الكلامية على الفرق المخالفة
 (المعتزلة، والدهرية، والخوارج أنموذجا)
 من خلال تفسيره: (تأويلات أهل السنة)

د. سلمان عبود الجبوري*

المقدمة:

الحمد لله حمدا طيبا مباركا فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه ومجده وفضله والصلاة والسلام الاتمان الاكملان على صفوته من خلقه وخيرته من عباده المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد الامين وعلى الال الطيبين والصحابة الخيرين .

وبعد: فانا عندما نتعرض لدراسة مجهودات شخص مثل الامام ابي منصور الماتريدي ، فانا نقف امام جبل وقمة عالية صعبة البلوغ فهو علم بارز وشامخ من اعلام الامة المحمدية ملئ اسمه الدنيا وحفلت الكتب بذكره ولا يخلو مجلس علم خصوصا (مجالس العقائد) إلا وذكر فرحمه الله تعالى رحمة واسعة فقد كان رحمه الله من الفطاحل الذين زانوا اواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري ، وذلك عندما نقم جمهور المسلمين عن المعتزلة بسبب نزعتها المغالية وإنكارها لمسائل عقدية واضحة كرؤية الباري ، وإفراطها في التأويل . والقول في محنة خلق القرآن فكان الاسلام يومئذ في حاجة ملحة الى ظهور شخصية تأخذ بالسمع والعقل ، ووجدت هذه الشخصية المطلوبة في شخص ابي منصور الماتريدي فكان (عالم الهدى) متكلما بارعا ، وأصوليا ماهرا ، وفقهيا حرا ، لا يقل شانا عن ابي الحسن الاشعري ، ومفسرا للقران الكريم ، وشارحا مراد الله سبحانه من وجه نظر اهل السنة ، فكانت تلك الاسباب التي دعنتي

* كلية العلوم الإسلامية - جامعة ديالى - العراق

لكتابة بحث متواضع لمؤتمر علمي الموقر حول هذا الامام . وأسميته ردود الإمام الماتريدي الكلامية على الفرق، (المعتزلة، الخوارج، الدهرية)، إنموذجا، من خلال تفسيره (تأويلات أهل السنة).

ومما يجب علي قوله أنني لم يسعني الوقت **ولا الجهد** أن اورد كل الردود ولا كل الفرق المخالفة، فذاك مما يحتاج الى مطولات، فاكتفيت بنماذج من الفرق مع اختصار لتلك الردود.

مستفيدا من تفسيره ومستخلصا ابرز ردود ه على الفرق الكلامية التي خالفت عقيدة اهل السنة ، وتطلب البحث ان اقسمه على ثلاثة مباحث وتمهيد وخاتمة .

ذكرت في التمهيد ، نبذة مختصرة عن حياة الامام الماتريدي

وفي المبحث الأول: ذكرت ردود الامام الماتريدي على المعتزلة .

وفي المبحث الثاني: ردوده على الدهرية .

وفي المبحث الثالث: ردوده على الخوارج .

وجاءت الخاتمة لتتضمن ابرز النتائج والتوصيات . وأخيرا ارجو ان اكون قد وفقت ولو قليلا لإبراز دور هذا الامام والعلم من اعلام الامة الاسلامية.

التمهيد

(التعريف بالإمام الماتريدي)

أولا : أسمه ونسبه، ولقبه، ومولده، ووفاته:

الماتريدي : هو محمد بن محمد بن محمود^١ بن محمد^٢ أبو منصور السمرقندي^١

^١ الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي ٢/١٣٠-١٣١، الفوائد البهية في طبقات الحنفية للكنوي

١٩٥، تاج التراجم في طبقات الحنفية لابن قطلوبغا ٥٩، الروضة البهية ابوع\بة ٣-٤ .

^٢ ينظر: إتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين للزبيدي ٥/٢

نسبه:

نسب الماتريدي يرجع الى ابي ايوب خالد بن زيد بن كليب الانصاري الصحابي الشهير^٢ جاء في كتاب السمعاني : ان ام القاضي الامام ابي الحسن علي بن الحسن هو من سلالة ابي ايوب الانصاري كانت بنت الامام ابي منصور الماتريدي ، ولا شك ان شرفاء العرب كانوا يراعون الكفاءة في الزواج في البلاد النائية^٣ .

ولم تذكر المصادر شيئا عن أسرته عدا ما ذكره الدكتور فتح الله خليف ، من ان المستشرق تربتون عشر على كتاب نقض المبتدعة لأبي القاسم اسحاق بن محمد الماتريدي (ت: ٣٤٢هـ) وظن انه ربما كان شقيق الماتريدي^٤ .

والماتريدي نسبة الى ماتريد (بضم التاء او فتحها) ويقال لها ماتريت^٥ واحيانا ينسب الى سمرقند^٦ .

لقبه: الماتريدي. جهبذ من جهابذة الفكر الانساني، امتاز بالذكاء والنبوغ وحذق الفنون العلمية المختلفة^٧. واعتبر طاش كبرى زاده رئاسة اهل السنة والجماعة لرجلين احدهما حنفي والآخر شافعي ، اما الحنفي فهو ابو منصور الماتريدي ، واما الشافعي فهو ابو الحسن الاشعري^٨

^١ ينظر: مفتاح السعادة ومصباح السيادة طاش كبرى زاده ٩٦/٢، معجم المؤلفين عمر رضا كحالة ٣٠٠/١١ .

^٢ اشارات المرام في عبارات الامام ٢٣ .

^٣ ينظر: الانساب للسمعاني ٤٩٨ .

^٤ كتاب التوحيد ٢ .

^٥ ينظر: تاج التراجم في طبقات الحنفية لابن قطلوبغا ٢٤٩، ومعجم المؤلفين عمر رضا كحالة ٣٠٠/١١ .

^٦ ينظر: معجم المؤلفين ٣٠٠/١١ .

^٧ رجال الفكر والدعوة ، ابو الحسن الندوي ١٣٦ .

^٨ مفتاح السعادة ومصباح السيادة طاش كبرى زاده ١٥١/٢

ولقب الماتريدي بالقباب كثيرة منها "امام الهدى" ^١ وامام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين ^٢ "ورئيس اهل السنة" ^٣ وبالغ بعضهم في وصفه فعده مهدي هذه الامة في وقته ^٤.

مولده: لم تذكر المصادر التاريخية شيا عن تاريخ مولد الماتريدي ، ويرى ابراهيم عوضين والسيد عوضين محققا "تاويلات اهل السنة" ان الماتريدي ولد في عهد المتوكل الخليفة العباسي (٢٣٢-٢٤٧) هـ.

ويرجح كون مولده في عهد المتوكل ان هناك شيخين من شيوخه هما محمد بن مقاتل الرازي ، ونصير بن يحيى البلخي ، مات الاول سنة (٢٤٨) هـ، ومات الثاني سنة (٢٦٨) هـ. ^٦ وارجح الروايات ان الماتريدي ولد سنة (٢٣٨) هـ ، لان استاذ محمد بن مقاتل ت سنة (٢٤٨) هـ وهي حقيقة مستنتجة من وفاة احد شيوخه ^٧.

وفاته:

اتفقت معظم كتب التراجم على ان الماتريدي توفي سنة (٣٣٣) هـ، في حين ذكر صاحب كشف الظنون انه توفي سنة (٣٣٢) هـ. ^٩
ويقطع بهذا بعض المؤرخين المحدثين ^١.

^١ تاج التراجم في طبقات الحنفية ٥٩، ومفتاح السعادة ومصباح السيادة ١٥١/٢.

^٢ الفوائد البهية للكنوي ١٩٥.

^٣ ينظر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية للقرشي ٥٦٢/٢، وتاج التراجم لابن قطلوبغا ٢٤٩، ومعجم المؤلفين لكحالة ٣٠٠/١١.

^٤ اتحاف السادة المتقين للزبيدي ٥/٢.

^٥ مقدمة محقق تفسير الماتريدي ١٠/١، طبعة القاهرة ، تحقيق الدكتور ابراهيم عوضين والسيد عوضين.

^٦ ينظر: اشارات المرام في عبارات الامام ٦، واتحاف السادة المتقين شرح احياء علوم الدين للزبيدي ٥/٢، مقدمة محقق تفسير الماتريدي ٨/١، طبعة مؤسسة الرسالة، تحقيق فاطمة الخيمي.

^٧ كتاب التوحيد ٢.

^٨ ينظر: تاج التراجم ٢٥٠، ومعجم المؤلفين ٣٠٠/١١.

^٩ ينظر: كشف الظنون ٤٠٦/٢.

اما طاش كبرى زاده فيذكر انه توفي سنة (٣٣٦هـ)^٢.

وأرجح الروايات في وفاة الماتريدي سنة (٣٣٣هـ) وقبره في سمرقند، لان اغلب طبقات الحنفية تجمع على هذا التاريخ^٣.

ثانيا: مؤلفاته :

تنوعت مؤلفات الماتريدي حيث شملت التفسير، الفقه والأصول وعلم الكلام . وهذه اشهر مؤلفاته في مختلف الفنون :

١ . التفسير : "تاويلات اهل السنة"^٤ .

٢ . اصول الفقه : للماتريدي كتابان في اصول الفقه :

أ- "مأخذ الشرائع" .

ب- "كتاب الجدل"^٥ . وهما مفقودان .

٣ . علم الكلام :

١ . "كتاب التوحيد"^٦ . مطبوع بتحقيق الدكتور فتح الله خليف سنة ١٩٨٢م .

٢ . "المقالات"^٧ مخطوط في مكتبة كبرلي في اسطنبول تحت رقم (٨٥٦)^٩ .

٣ . "الدرر في اصول الدين"^٨ .

^١ ينظر: رجال الدعوة في الاسلام للندوي ١٣٦.

^٢ ينظر: كتاب التوحيد.

^٣ ينظر : ابو منصور الماتريدي ،حياته وآراؤه العقديّة، ٥١ .

^٤ جاء ذكره في الجواهر المضيئة ١٣٠/٢، وكشف الظنون ٣٣٥/١، وإشارات المرام ٧، ومفتاح السعادة ٩٢/٢، والروضة البهية ٤ .

^٥ جاء ذكرهما في كشف الظنون ١٤٠٨/٢-١٥٧٨، ومفتاح السعادة ٩٦/٢، وتاج التراجم ٥٩، والفوائد البهية ١٩٥، وهديّة العارفين ٣٦/٢، وإشارات المرام ٧ .

^٦ جاء ذكره في الجواهر المضيئة ١٣١/٢، وتاج التراجم ٥٩، وشرح الاحياء ٥/٢ والفوائد البهية ١٩٥، وإشارات المرام ٧ .

^٧ جاء ذكره ايضا في مفتاح السعادة ٩٦/٢، وكشف الظنون ١٤٠٦/٢، وهديّة العارفين ٣٦/٢، وتاريخ الادب العربي لبركلمان ٤٢/٤ .

^٨ جاء ذكره في كشف الظنون ٧٥١/١، وهديّة العارفين ٣٧/٢، وتاريخ الادب العربي ٤٢/٤ .

^٩ ينظر : مقدمة كتاب التوحيد (٧) .

٤. "العقيدة الماتريدية"^٢.
٥. "بيان وهم المعتزلة"^٣.
٦. "رد تهذيب الجدل للكعبي"^٤، وهو كتاب مفقود .
٧. "رد وعيد الفساق"^٥ وفي مفتاح السعادة تصحيف "رد وعيد العشاق" بينما الثابت في المراجع رد وعيد الفساق"^٦ وهو كتاب مفقود.
٨. "رد اوائل الأدلة"^٧ وهو كتاب مفقود .
٩. "رد الاصول الخمسة"^٨.
١٠. "الرد على القرامطة" وعده طاش كبرى زاد كتابين :

(١) الرد على القرامطة . (٢) الرد على فروع القرامطة^٩

وفي بعض المصادر : "الرد على القرامطة"^{١٠} . وهو كتاب مفقود. وكتب اخرى :

١١. "رد الامامة لبعض الروافض"^{١١} . وهو كتاب مفقود .
١٢. "وصايا ومناجاة او فوائد" باللغة الفارسية .
١٣. "رسالة فيما لا يجوز الوقوف عليه في القران"^{١٢} وهما مفقودان .

^١ جاء ذكره في كشف الظنون ١/٧٥١، وهدية العارفين ٢/٣٧، وتاريخ الادب العربي ٤/٤٢٤ .

^٢ جاء ذكره في هدية العارفين ٢/٣٧، وتاريخ التراث العربي ٢/٣٧٩ .

^٣ جاء ذكره في كشف الظنون ١/٢٦٢، ومفتاح السعادة ٢/٩٦، وهدية العارفين ٢/٣٦، والجواهر المضئية ٢/١٣١، وشرح الاحياء ٢/٥٥، وتاريخ الادب العربي ٤/٤٣ .

^٤ جاء ذكره في مفتاح السعادة ٢/٩٦، وكشف الظنون ٢/١٧٨٢ .

^٥ جاء ذكره في اشارات المرام ٧، ومفتاح السعادة ٢/٩٦، وكتاب التوحيد ٦ .

^٦ مفتاح السعادة ٢/٩٦ .

^٧ جاء ذكره في مفتاح السعادة ٢/٩٦، واشارات المرام ٧، تاج التراجم ٥٩، والجواهر المضئية ٢/١٣٠، وشرح الاحياء ٢/٥٥، وتاريخ الادب العربي ٤/٤٣ .

^٨ جاء ذكره في مفتاح السعادة ٢/٩٦، واشارات المرام ٧، وتاج التراجم ٥٩ .

^٩ مفتاح السعادة ٢/٩٦ .

^{١٠} والفوائد البهية ١٩٥، وتاج التراجم ٩٥ .

^{١١} جاء ذكره في اشارات المرام ٧، وتاريخ المذاهب الاسلامية ١٧٨ .

١٤. "مقتطفات في الوعظ"^١. وهو كتاب مفقود.

والناظر في قائمة كتبه يظهر له ان الماتريدي على علم بعلم متعددة كالتفسير والفقه والعقائد والأصول وغيرها.

ثالثا: ثناء العلماء عليه :

لقد اثنى العلماء على الماتريدي ، ثناء عظيما ، فقد لقبوه بإمام الهدى ، وإمام المتكلمين ، ومصحح عقائد المسلمين . وغيرها من الالقاب . فلقد عد بعض العلماء الماتريدي وابي الحسن الاشعري على رأس علماء اهل السنة : "كذلك عند اهل السنة وإمامهم ابي الحسن الاشعري ، وأبي منصور الماتريدي "

وقال صاحب النشر الطيب "وكان معاصرا للاشعري ، وسبقه الى نصر اهل السنة"^٢.

والفرقة الناجية كما يرى بعض العلماء . هم الاشاعرة مع الماتريدي الذين تابعوا في الاصول علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي^٤.

ويقول ابو معين النسفي : ولو لم يكن في الحنفية إلا الامام ابي منصور الماتريدي الذي غاص في بحور العلم ، واستخرج دررها ، فزين بفصاحته ، وغزارة علومه... حتى امر الشيخ ابو القاسم الحكيم السمرقندي ان يكتب على قبره : هذا قبر من حاز العلوم بانفاسه واستنفذ الوسع في نشره . فحمدت في الدين اثاره...^٥.

وقال صاحب الروضة البهية : اعلم ان مدار جميع عقائد اهل السنة والجماعة

على كلام قطيبين :

^١ ذكرهما فؤاد سزكين في تاريخ التراث العربي ٣٧٨/٢.

^٢ ذكره بروكلمان في تاريخ الادب العربي ٤٣/٤.

^٣ ينظر : الفواكة الدواني ١٠٣/٢.

^٤ ينظر : رد المحتار على الدر المختار ٤٣/١، وبدائع الصنائع ٣٧/١-١٣٥.

^٥ ينظر: تبصرة الادلة ٣٩٢/١، نقلا من مقدمة محقق تفسير الماتريدي ٩٢/١.

احدهما : الامام ابو الحسن الاشعري .

والثاني : الامام ابو منصور الماتريدي ، فكل من اتبع واحدا منهما اهتدى وسلم من الزيغ والفساد في عقيدته ^١ . وفي مفتاح السعادة : ان رئيس اهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلا ن: احدهما حنفي، والآخر شافعي، اما الحنفي : فهو ابو منصور الماتريدي ، واما الاخر الشافعي فهو شيخ السنة رئيس الجماعة امام المتكلمين ... ابو الحسن الاشعري ^٢ . ويقول الزبيدي عن الامام الماتريدي : انه كان اماما جليلا مناضلا عن الدين مجليا لعقائد اهل السنة ، قطع المعتزلة وذوي البدع في مناظراتهم .. حتى اسكتهم ^٣ .

وجاء في مقدمة اشارات المرام : " وحقق الاصول في كتبه بقواطع الأدلة وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية ^٤ .

المبحث الأول: ردود الامام الماتريدي على المعتزلة

تنسب هذه الفرقة الى واصل بن عطاء المولود سنة (٨٠) هـ والمتوفى سنة (١٣١) هـ الذي كان تلميذا للحسن البصري اشهر علماء زمانه وابرزهم ^٥ .

واختلف العلماء في سبب تسميتهم بالمعتزلة على اقوال ثلاثة:-

١ . انهم عرفوا بالمعتزلة بعد ان اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري وشكل

حلقة خاصة به لقوله بالمنزلة بين المنزلتين فقال الحسن: "اعتزلنا واصل" ^٦ .

٢ . او انهم قالوا بوجوب اعتزال مرتكب الكبيرة ومقاطعته ^١ .

^١ ينظر: الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريديتة (١١٧٢) .

^٢ ينظر: مفتاح السعادة ١٥١/٢ .

^٣ ينظر: اتحاف السادة المتقين ٥/٢

^٤ مقدمة اشارات المرام (٦-٧) ، وينظر : المذاهب الاعتقادية القديمة في ميزان الاسلام ٦٦ .

^٥ ينظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين للرازي ٣٩ ، والملل والنحل ٩٥/١ ، وتطور تفسير القرآن

١٠٣ .

^٦ ينظر: الموسوعة الميسرة ١/٦٤ ، الملل والنحل ٩٥/١ ، ومنهاج المفسرين ١٩٩ .

٣. انهم اعتزلوا المسلمين بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين^٢.
ونشأت المعتزلة في اواخر العصر الاموي وازدهرت في العصر العباسي وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الاسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة مما ادى الى انحرافها عن عقيدة اهل السنة والجماعة^٣.

ولابد لمن يتحلحلة المعتزلة ان يؤمن بأصولها الخمسة ، وهي :التوحيد،العدل،والوعد والوعيد،والمنزلة بين المنزلتين ،والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،فإذا جمع هذه الاصول الخمسة فهو معتزلي^٤.

وكانت بلاد ما وراء النهر تموج بالاعتزال وتزخر بأرائهم ، لذلك كان لابد من ظهور شخصية كالماتريدي ، ليقارع المعتزلة بنفس السلاح^٥ . والمعتزلة من الفرق المهمة التي استقطبت اهتمام الماتريدي ورد عليهم في مواطن متعددة من خلال مؤلفاته واهمها كتاب (وهم المعتزلة)^٦ وكذلك كتاب التوحيد ، وكتاب تفسير (تأويلات اهل السنة). وقد تضمن تفسير الماتريدي ردوداً على المعتزلة بلغت ما يقارب (٤٠٠) رداً وعلى مدار صفحات التفسير ، وفي مختلف المسائل ووفق الجدول الآتي : (م = مجلد)

١م	٢م	٣م	٤م	٥م	٦م	٧م	٨م	٩م	١٠م	مجموع
٢٥	٥٠	١٦	٣٠	٢٠	٤٤	٣٥	٧٣	٥٠	٥٧	٤٠٠

ومن خلال تلك الردود دخل الماتريدي مع المعتزلة معركة كلامية حامية الوطيس وكان منهجه في الرد عليهم يعتمد العقل والنقل ، والإطلاع الواسع في الفلسفة وعلم الكلام . ولا نستطيع في هذه الوريقات ان نوفي هذا الامام حقه في ردوده على المعتزلة

^١ ينظر: الموسوعة الميسرة ١/٦٤.

^٢ ينظر المصدر نفسه ١/٦٤، والفرق بين الفرق ١٣٥.

^٣ الموسوعة الميسرة ١/٦٤، وينظر: الفرق الاسلامية ١٣٣.

^٤ ينظر: المدخل الى دراسة الاديان والمذاهب ٢/٢٤٨-٢٤٩.

^٥ ينظر : رجال الفكر والدعوة ٣٨.

^٦ ينظر : كشف الظنون ١/٢٩٢ ، ومفتاح السعادة ٢/٦٩ .

انما يحتاج ذلك الى مجلدات . وقد اخترت مجموعة اعتقدت انها مهمة من المسائل وهي :

١- مسألة المنزلة بين المنزلتين : وتعني عند المعتزلة ان مرتكب الكبيرة في منزلة بين الايمان والكفر فليس بمؤمن ولا كافر^١ ، ورد الماتريدي هذا القول مستشهداً بقوله تعالى : ((هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ^٢)) ففي هذه الاية دلالة انه ليس بين الكفر والايمان منزلة ثالثة وليس كما قالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة بين منزلة الكفر ومنزلة الايمان^٣

٢- مسألة الاصلح في الدين :

ذهب اهل السنة الى ان الاصلح للعبد غير واجب على الله تعالى ، فيجوز ترك هذا الاصلح والعدول عنه الى غيره اذا كانت هناك حكمة تقتضي هذا الترك كما هو مذهب الماتريدي القائلين ان افعال الله لا تخلو عن الحكمة ، لأن خلو الفعل عن مطلق الحكمة عبث يتنزه الله عنه فلا يعبرون عن مرادهم بقولهم يجب^٤ .

والمعتزلة يقولون انه ليس على الله ان يفعل بالخلق الاماهو اصلح لهم في الدين ، ليس له ان يؤتي احداً فضلاً ولا له ان يختص احد برسالة ، الا من هو مستحق لذلك مستوجب له ، فذلك الفضل والاختصاص انما استوجبه بأنفسهم لا بالله^٥ . ورد عليهم الماتريدي مستدلاً بكتاب الله تعالى ومن شواهد هذا الاستدلال قوله تعالى : ((قُلْ إِنْ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ^٦ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ^٦)).

وقد اخذت هذه المسألة مساحة واسعة في تفسير الماتريدي .

٣- مسألة في الهداية :

^١ ينظر : الموسوعة الميسرة ٦٨/١

^٢ سورة التغابن اية ٢

^٣ تفسير الماتريدي ٣١/١٠

^٤ ينظر : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للأشعري ٥٧٦

^٥ تفسير الماتريدي ٤٩٣/٢ وما بعدها

^٦ سورة ال عمران ٧٣-٧٤

وهي من المسائل المهمة التي اوردها الماتريدي في تفسيره ، ومن شواهد ذلك قوله تعالى : ((مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي))^١ ومعناها ان من هداه الله في الدنيا فهو المهتدي في الآخرة ، ومن يضل الله في الدنيا فهو الخاسر في الآخرة ، فلو كانت الهداية هي البيان والأمر والنهي على ما ذكره قوم لكان الكافر والمؤمن في ذلك سواء ، اذ كان البيان والأمر والنهي للكافر على ما كان للمؤمن فلم يهتد ، فدل ان في ذلك من الله زيادة معنى للمؤمن لم يكن ذلك منه للكافر ، وهو التوفيق والعصمة والمعونة ، ولو كان ذلك للكافر لاهتدى كما اهتدى المؤمن ، ولو كان بياناً لكان ذلك البيان من الرسل وغيره على قولهم فدل انه ليس على ما يقوله المعتزلة انه قد هداهم جميعاً ، لكن لم يهتدوا ، فيقال لهم انتم اعلم ام الله كما قال لليهود : (قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ^٢) فظاهر الآية على خلاف ما يقولون ويذهبون^٣ .

فالماتريدي يقدم للآية كما ورد في النص أعلاه ثم بعد ذلك يرد على المعتزلة ويعتمد في رده على المعتزلة بالجانب العقلي حيث يقارع الخصوم بنفس السلاح اي العقل بالعقل .

ويرى الماتريدي ان قول المعتزلة في هذه المسألة فاسد فيقول : " دل أن تأويلهم فاسد " ^٤ .

ويرى انهم خالفوا الله عما أخبر ، وخالفوا الرسل عما أخبروا عن الله تعالى ، وخالفوا أهل الجنة والنار وخالفوا ابليس . أما مخالفتهم الله فقوله : ((وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ^٥)) ، أما مخالفتهم الرسل فقوله : ((وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ

^١ الاعراف : ١٧٨

^٢ سورة البقرة : ١٤٠

^٣ تفسير الماتريدي ٥ / ٩٣ ، وينظر على سبيل المثال ١ / ٣٦٦ ، ٦ / ٥٠٢ ، ٩ / ١٦٧ ، ١٠ / ٢٦ - ٥٠١ - ٥٠٢

^٤ تفسير الماتريدي ٧ / ٢٥٥

^٥ سورة الاعراف : ٤٣

أَنْصَحَ لَكُمْ))^١. وقول اهل النار قالوا : ((لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ^٢)) . وقول ابلليس : ((قَالَ فِيمَا أُغْوِيَنِي))^٣ هو أعلم بالله من المعتزلة .

٤- مسألة في المشيئة :

من المسائل المهمة التي تعرض لها الماتريدي في تفسيره مسألة المشيئة فعلى قول الماتريدي ان الله يهدي من يشاء وعلى قول المعتزلة ان الله شاء ان يهتدوا الخلائق كلهم لكن لم يهتدوا . واستشهد الماتريدي على ما ذهب اليه بقوله تعالى : ((ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ))^٤ يقول الماتريدي في تفسير الاية "في الآية نقض قول المعتزلة لأنهم يقولون : ان الله قد شاء ان يهدي الخلائق كلهم ولكن لم يهتدوا ، وعلى قولهم لم يكن من الله الى الرسل والأنبياء من الهداية والفضل إلا كان ذلك الى جميع الكفرة ، فالآية تكون مسلوبة الفائدة على قولهم ، لأنه ذكر يهدي من يشاء وهم يقولون : شاء ان يهدي الكل لكن لم يهتدوا دل انه من الخلائق من قد شاء ألا يهديهم اذا علم منهم انهم لا يهتدون ولا يختارون الهدى"^٥.

٥- مسألة في الجبر والاختيار :

من المسائل التي ناقشها الماتريدي وكرس جهده في تفنيدها مسألة الجبر والاختيار ، يقول الماتريدي في الاية الكريمة : ((وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا^٦)) : " قالت المعتزلة : المشيئة هاهنا مشيئة جبر وقهر أي لو شاء الله لأعجزهم ومنعهم عن الشرك على دفع الابتلاء والامتحان . وأما عندنا المشيئة مشيئة اختيار والطوع على قيام الابتلاء والامتحان ، وبعد فأن مشيئة الجبر هي خلقه ، وقد كانوا جميعاً غير مشركين في الخلقة فلا معنى لتأويلهم الذي تأولوا في المشيئة ثم لا يكون في حال الجبر

^١ سورة هود ٣٤

^٢ سورة ابراهيم ٢١

^٣ الاعراف اية ١٦

^٤ سورة الانعام ٨٨

^٥ تفسير الماتريدي ٤٥٥

^٦ سورة الانعام ١٠٧

والقهر أيمان ولا كفر . أنما يكون ذلك في حال الاختيار والطوع " ١ . ويلاحظ هنا أن ردود الماتريدي تعبر عن عقلية ثابتة وذلك باستخدامه الادلة العقلية .

٦- مسألة في خلق أفعال العباد :

ذهب الامام الماتريدي ان الله خالق افعال العباد جميعها خيرا وشرها واستدل على صحة ما ذهب اليه بقوله تعالى : ((وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا^٢)) ، يقول الماتريدي : " فيه نقض قول المعتزلة ، لأنه أخبر أنه خلق كل شيء وعلى قولهم لم يخلق جزءاً من الف جزء من الاشياء لانهم يقولون ان الله لم يخلق افعال العباد ولا حركاتهم ولا سكناتهم ، ثم لا يجوز أن تصرف الآية الى الخصوص ، وهو يخرج مخرج الامتداح ولو جاز أن يصرف هذا على شيء دون شيء ان يصرفوا قوله تعالى : ((وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^٣)) الى شيء دون شيء " ٤ .

٧- مسألة في مرتكب الكبيرة :

يرى المعتزلة ان صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلد في النار ولا يخرج منها ابداً . أما عند أهل السنة لا يخلد في النار ومن شواهد ذلك قوله في الآية الكريمة : ((فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ^٥ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ)) ، " في الآية دلالة انها لم تعد لفير الكافرين ، وهي تنقض على المعتزلة قولهم حيث خلدوا صاحب الكبيرة في النار . ولم يطلقوا له اسم الكفر وفي زعمهم انها اعدت للكافرين ، وان كان تعذيب المؤمن بمعاصي يرتكبها واوزار حملها وفواحش تعاطاها ، وذلك ان الله يعذب من يشاء بما شاء ، وليس الى الخلق الحكم في ذلك لقوله تعالى : ((وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا^٦)) ، فان قالوا : ان اطفال المشركين في الجنة ، والجنة

^١ تفسير الماتريدي ٢٠٦/٤ وما بعدها وينظر كتاب أصول الدين للغزوي ص ٤٧

^٢ سورة الانعام ١٠٧

^٣ الانعام ١٠١

^٤ تفسير الماتريدي ١٩٥/٤-١٩٦ ولمزيد يراجع ١٥٩/٤، ١٨٣، ١٨١، ١٥١

^٥ سورة البقرة ٢٤

^٦ سورة الكهف ٢٦

لم تعد لهم وانما اعدت للمؤمنين ، ثم جاز دخول غيرهم فيها وتخليدهم ، وكذلك النار وان كانت معدة للكافرين جاز لغير الكافرين التخليد والتعذيب فيها لقوله تعالى : ((فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ))^١ شرط الكفر بعد الايمان . ثم من ينشأ على الكفر والذي كفر بعد الايمان سواء في التخليد . فكذلك مرتكب الكبيرة والكافر سواء في التخليد . فيقال لهم : ان كل كافر تشهد خلقته على وحدانية ربه ، فإذا ترك النظر في نفسه ، واختار الاعتناد فصار ككفر بعد الايمان ، لأنه لم يكن مؤمناً ثم كفر ، واما قولهم في الاطفال ، فانهم انما خلدوا الجنة جزاء لهم من ربهم ، والله ان يعطي الجزاء من شاء بلا فعل ، ولا صنع كان منه ، فضلاً وكرامة وذلك في العقل جائز اعطاء الثواب بلا عمل على الافصال والإكرام ، وأما التعذيب فانه غير جائز في العقل بلا ذنب يرتكبه ، والله أعلم^٢ .

ويرى الماتريدي ان قول المعتزلة في هذه المسألة فاسد^٣ وانه سرف من القول وبعيداً عن الحكمة^٤ .

ويجدر أن اذكر هنا أن ماوردته من ردود الامام الماتريدي على المعتزلة هو على سبيل المثال لا الحصر، فتفسيره زاخر بالردود.

المبحث الثاني: ردوده على الدهرية

الدهريون : هم قوم لا يثبتون معقولا ولا يهديهم عقلهم ونظرهم الى اعتقاد ولا يرشدتهم فكرهم الى معاد . وقد الغوا المحسوس وركنوا اليه وظنوا انه لا علم سوى ما هم فيه من مطعم شهوي ومنظر بهي ولا عالم وراء هذا المحسوس . ومن الناس من لا

^١ سورة ال عمران ١٠٦

^٢ تفسير الماتريدي ٤٠٢/١-٤٠٣، وينظر : ١١٣/٢-١١٤-١١٥-٢٤١-٢٤٠-٢٩٠-٤٥٢-٤٧٧

^٣ ينظر المصدر نفسه ٣٣١/٣-٤٠٦

^٤ ينظر المصدر نفسه ٥٣٩/١، وينظر : ٣/١٨٥

يقول بمحسوس ولا معقول وهم سوفسطائية . ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعيون . ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود وأحكام وهم الفلاسفة الدهرية . ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ولا يقول بالشريعة الاسلامية وهم الصابئة ومنهم من يقول بهذا كله وبشريعة ما ، ولا يقول بشريعة نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) وهم المجوس، واليهود والنصارى، ومنهم من يقول بهذا كله وهم المسلمون^١ .

فالدهرية مذهب مادي خالص ينكر الالهية والنبوة والبعث ، وهذا المذهب ديانة فارسية وذلك سبب اهتمام الماتريدي بها وانشغاله بالرد عليها . وهكذا تتجلى الدوافع التي حدث بالماتريدي الى ان يبين مفهوم الالهية في الاسلام، ليرد الشبه ، ويزيل الحيرة عن النفوس ، وليرفع البلبه عن العقول، ازاء التيارات الفلسفية الداخلية^٢ .

ويمكن لنا ان نذكر اهم المسائل التي اوردها الماتريدي في تفسيره ورد من خلالها على تيار الدهرية وهي:-

١ . من اهم المسائل التي اوردها الماتريدي ورد بها على تيار الدهرية هي مسألة البعث بعد الموت لانهم ينكرون البعث والحياة بعد الموت . ومن شواهد ذلك قوله في الاية الكريمة (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ)^٣ . ويذكرهم عز وجل ونعمته عليهم ، وقدرته ، وسلطانه، وعلمه ، لانه لو اجتمع الخلائق كلهم ، على ان يدركوا المعنى الذي به تصير النطفة نسمة وانسانا . ما قدروا عليه حيث خلق من النطفة انسانا على احسن تقويم ، واحسن صورة.

وفيه نقض قول الدهرية، حيث نكروا خلق الشيء من لا شيء، لأنهم لم يدركوا المعنى الذي به خلق الانسان من النطفة ، فيلزمهم ان يقرروا بخالق الشيء من لا شيء،

^١ ينظر الملل والنحل ١٦١/٢-١٦٦

^٢ ينظر: ابو منصور الماتريدي حياته واره العقدي بلقاسم الغالي ٨٨، والتبصير في الدين للاسفرائيني

١٤٩، والغنية في اصول الدين ٥٦.

^٣ سورة النحل الاية (٤).

وان لم يشاهدوا ذلك ولم يدركوا ، وفيه دلالة البعث ، لان من قدر على انشاء الانسان من النطفة ، وليس فيها اثار انسان شيء يقدر على البعث وإنشاء الاشياء ولا من شيء^١ .
والماتريدي وقف امام هذه المسائل وقفة طويلة رادا ومفندا معتقد الدهرية ومستعينا بالأدلة العقلية والنقلية على ذلك^٢ .

واستدل الماتريدي على البعث بعد الموت بالنبات كما في الاية الكريمة (تُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا)^٣ . قال الماتريدي : "وفيه دلالة انه قد ينشئ الاشياء من لا شيء ولا سبب ، وان كان قد انشا بعضها بأسباب، نحو ان اخرج من الحبة والنواة نباتا اخضر ، ولم يكن في الحب نبات ثم اخرج من ذلك النبات الاخضر حبوبا ، ولم تكن الحبوب في النبات، ليعلموا انه قادر على انشاء الاشياء لا من شيء ولا سبب.

وفيه نقض قول الدهرية في كون الاشياء من شيء وتحد كما هي ، لانه لا يحتمل ان يكون عشرة الالف نواة او حبة في نواة واحدة ، او تكون الشجرة مع طولها وغلظها وعظمتها في نواة او حبة^٤ .

رد الماتريدي على الدهرية في مسألة قدم العالم فعلى قولهم العالم قديم ، ومن شواهد ذلك قوله في الاية الكريمة: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ)^٥

يكون قوله (يكفرون بالله) . في الدهرية لانهم يكفرون بالله ولا يؤمنون به ، ويقولون بقدم العالم فذلك فيهم ، وقوله (ورسله) يكون في الذين يؤمنون بالله ويكفرون بالرسول كلهم^٦ .

^١ تفسير الماتريدي ٦/٤٧٣ .

^٢ المصدر نفسه ٣/٢١٣-٢١٤-٢١٥-٢١٦-٢١٧،٤-٢١٨،٤-٦٥/٢١٨،٤-٦٥،٧-٤٦٥،٩/٤٦٨،٩-٥١٦/٥٧٠،١٠-٣٥٥ .

^٣ سورة الانعام الاية (٩٩) .

^٤ تفسير الماتريدي ٤/١٨٧، وينظر: ٤٣٤/٦-٤٣٥ .

^٥ سورة النساء الاية (١٥٠)

^٦ تفسير الماتريدي ٣/٤٠٤-٤٠٥، وينظر: ٤/١٢-٨،١٢/٤٢٨ .

ورد قولهم في مسألة انكار الصانع .يقول الماتريدي في معرض حديثه عن الدهرية: " فاهل الدهر انكروا البعث ، وانكروا الصانع ، لما راوا اشياء في الشاهد هي في الظاهر خارجة مخرج العبث ،وفعل الحكمة لا يخرج مخرج العبث ،فنفوا بهذا ان يكون للاشياء صانع ، ومن بنى بناء ثم نقضه ، ثم عاد الى الحالة التي عليها قبل النقض ، لم يكن حكيما ، بل كان جاهلا سفيها ، فقاوسوا امر البعث غلى ذلك ،وظنوا انه خارج مخرج العبث ، اذا ليس فيه إلا الاعادة الى الحالة التي كان عليها قبل الموت^١ .

والماتريدي اثبت الوحداية ورد على الدهرية مستدلا بقوله تعالى (إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ)^٢ . والايه فمن يقر بالصانع ليس فيمن ينكر الصانع رأسا نحو الدهرية ... حيث نفى الالوهية لمن دونه وأثبتها لله ... فبدل ان الاية فيمن يقر بالصانع ، لكنه يشرك غيره فيها وهم مشركو العرب وغيرهم^٣ .

واحيانا يجمع الماتريدي في الاية الواحدة اكثر من رد، ومن شواهد ذلك قوله في الاية الكريمة (لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ)^٤ : ويحتمل باب للمتجاهلة ، وهم الذين ينكرون العالم الشاهد والغائب ، لا يقرون بشى وباب للدهرية ، وهم الذين ينكرون الصانع ، وباب للثنوية ، وهم الذين يقولون بالاثنتين ، وباب للذين اشركوا وهم يقولون بالواحد ، لا كنهم يشركون فيه غيره ، ويعبدون الاصنام والاوثنان ، وباب لليهود ، وباب للنصارى ، وباب للمنافقين ، فذلك سبعة ابواب ، وليس لأهل الكبائر باب مسمى معلوم ، انما ذلك كله لأهل الكفر^٥ . تبين لنا من خلال هذا المبحث ان الماتريدي رد على الدهرية في ثلاث مسائل هي مسألة البعث ، ومسألة قدم العالم ، ومسألة انكارهم الصانع وكانت ردود الماتريدي كلها عقلية

^١ المصدر نفسه ٣١٤/١٠-٣١٥.

^٢ سورة الصافات الاية (٣٥٩).

^٣ تفسير الماتريدي ٩/٨، ١٠/٥٦٠، ١٠/٥٩٤، ٦٦٣.

^٤ سورة الحجر الاية (٤٤).

^٥ تفسير الماتريدي ٦/٤٤٣.

المبحث الثالث: ردوده على الخوارج

الخوارج^١. من الفرق المهمة التي رد الماتريدي عليها وأشار الى ظهور هذه الفرقة في زمن علي بن ابي طالب (رضي الله عنه)^٢.

ورد عليهم في (٢٤) موضع من مواضع التفسير .

وأكثر المسائل التي اوردها الماتريدي ورد من خلالها على الخوارج هي مسألة ارتكاب الكبائر ، فعلى قولهم مرتكب الكبائر يخلد في النار وعلى قول الماتريدي لا يخلد ، ومن شواهد ذلك قوله في الاية الكريمة (**فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ**)^٣.

والاصل ان الشفاعة اذا اضيفت الى اهل الكفر ، فقليل ليس لهم شفاعة ، او لا تنفعهم شفاعة الشافعين ، اقتضى نفي الشفاعة ، اي لا شفيع لهم . واذا اضيفت الى اهل الايمان اقتضى نفي الانتفاع بشفاعة الشفعاء ، ولم يقتض نفي الشفاعة ...

لان الافعال التي يكون قوامها بالإيمان اذا اضيفت الى الكفار فهي تقتضي نفي القبول ، وإذا اضيفت الى اهل الايمان فهي تقتضي نفي الفعل . وقولنا بأنه اذا قيل "لا شفيع له " وأريد به اهل الاسلام فهو يقتضي نفي الانتفاع ولا يقتضي نفي الشفاعة . فذلك ينصرف عندنا الى اهل الاعتزال والخوارج لاننا نرى اصحاب الكبائر من اهل الاسلام مستوجبين للشفاعة ، وهم يقولون : لا يجوز في حكم الله تعالى ان يعفو عن اصحاب الكبائر بل يخلدون في النار ، لان الله تعالى اوعد النار، لمن ارتكب الكبائر ، واخبر انهم يخلدون فيها ، فلا يجوز ان يقع في وعده خلف ، او يتحقق في خبره

^١ الخوارج : كل من خرجة عن امام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا سواء كان الخروج في ايام الصحابة على الائمة الراشدين ، او كان بعدهم على التابعين ، والامة في كل زمان "الملل والنحل ١/١١٤ ، وينظر: الغلو والفرق الغالية ٢٨٢.

^٢ ينظر : تفسير الماتريدي ١٨١/٩ .

^٣ سورة المدثر الاية (٤٨).

كذب، ولو استوجبوا الشفاعة ، ونالوا بها المغفرة من رب العزة ، لصار فيما وعد مخلفا ، وفيما اخبر كذوبا ، فمثل هؤلاء اذا ارتكبوا الكبائر لا يرجى لاهم الخلاص بالشفاعة ابدا، بل يحكم عليهم بالخلود في النار فيرتفع ما يثبت الكذب ويتنفي ما يوجب خلف الوعد^١.

ويرى الخوارج ان من ارتكب كبيرة او صغيرة صار كافرا مشركا وعلى قول الماتريدي .لا يصير كافرا . ومن ارتكب كبيرة لم يخرج من الايمان^٢.

الخاتمة

بعد حمد الله تبارك وتعالى على اتمام هذه الوريقات التي بينت دفاع هذا الامام الجليل عن عقيدة اهل السنة يمكن ان نوجز اهم ما ظهر لنا من خلال البحث :

- ١ . تبين ان الامام الماتريدي يمتلك عقلية فذة تمثلت في رده على مخالفتي عقيدة اهل السنة والجماعة كردوده على المعتزلة والخوارج والدهرية وغيرهم .
 - ٢ . رد على المعتزلة في اكثر من ٤٠٠ موضع في تفسيره وكان اسلوبه اسلوبا عقليا موقفا .
 - ٣ . كانت ردوده على المخالفين تستند الى مصادرهم المعتمدة .
- وفي الختام ارجو ان اكون قد وفقت في ابراز جانب ولو يسيرا عن هذا العلم من اعلام امتنا الاسلامية رحمهم الله جميعا .

التوصيات:

- ١ . دراسة الجانب العقدي في تفسير الماتريدي يضيف ثروة علمية عقدية كبيرة.
- ٢ . ردود الامام الماتريدي على اصحاب الفرق وخاصة المعتزلة تحتاج الى بحث ودراسة وذلك الأهمية العلمية .

^١ تفسير الماتريدي ١٠/٣٢٧-٣٢٨-٣٢٩، وينظر: ١/٤٣٢-٤٣٣-٤٣٤، ٢/٤٣٤، ٣/٤٣٤، ٤/٤٣٤، ٥/٤٣٤، ٦/٤٣٤، ٧/٤٣٤، ٨/٤٣٤، ٩/٤٣٤، ١٠/٤٣٤، ١١/٤٣٤، ١٢/٤٣٤، ١٣/٤٣٤، ١٤/٤٣٤، ١٥/٤٣٤، ١٦/٤٣٤، ١٧/٤٣٤، ١٨/٤٣٤، ١٩/٤٣٤، ٢٠/٤٣٤، ٢١/٤٣٤، ٢٢/٤٣٤، ٢٣/٤٣٤، ٢٤/٤٣٤، ٢٥/٤٣٤، ٢٦/٤٣٤، ٢٧/٤٣٤، ٢٨/٤٣٤، ٢٩/٤٣٤، ٣٠/٤٣٤، ٣١/٤٣٤، ٣٢/٤٣٤، ٣٣/٤٣٤، ٣٤/٤٣٤، ٣٥/٤٣٤، ٣٦/٤٣٤، ٣٧/٤٣٤، ٣٨/٤٣٤، ٣٩/٤٣٤، ٤٠/٤٣٤، ٤١/٤٣٤، ٤٢/٤٣٤، ٤٣/٤٣٤، ٤٤/٤٣٤، ٤٥/٤٣٤، ٤٦/٤٣٤، ٤٧/٤٣٤، ٤٨/٤٣٤، ٤٩/٤٣٤، ٥٠/٤٣٤، ٥١/٤٣٤، ٥٢/٤٣٤، ٥٣/٤٣٤، ٥٤/٤٣٤، ٥٥/٤٣٤، ٥٦/٤٣٤، ٥٧/٤٣٤، ٥٨/٤٣٤، ٥٩/٤٣٤، ٦٠/٤٣٤، ٦١/٤٣٤، ٦٢/٤٣٤، ٦٣/٤٣٤، ٦٤/٤٣٤، ٦٥/٤٣٤، ٦٦/٤٣٤، ٦٧/٤٣٤، ٦٨/٤٣٤، ٦٩/٤٣٤، ٧٠/٤٣٤، ٧١/٤٣٤، ٧٢/٤٣٤، ٧٣/٤٣٤، ٧٤/٤٣٤، ٧٥/٤٣٤، ٧٦/٤٣٤، ٧٧/٤٣٤، ٧٨/٤٣٤، ٧٩/٤٣٤، ٨٠/٤٣٤، ٨١/٤٣٤، ٨٢/٤٣٤، ٨٣/٤٣٤، ٨٤/٤٣٤، ٨٥/٤٣٤، ٨٦/٤٣٤، ٨٧/٤٣٤، ٨٨/٤٣٤، ٨٩/٤٣٤، ٩٠/٤٣٤، ٩١/٤٣٤، ٩٢/٤٣٤، ٩٣/٤٣٤، ٩٤/٤٣٤، ٩٥/٤٣٤، ٩٦/٤٣٤، ٩٧/٤٣٤، ٩٨/٤٣٤، ٩٩/٤٣٤، ١٠٠/٤٣٤.

^٢ المصدر نفسه ٦/٢١٦، وينظر: ٨/١٦-٤٣-٤٤-٤٥-٤٦-٤٧-٤٨-٤٩-٥٠-٥١-٥٢-٥٣-٥٤-٥٥-٥٦-٥٧-٥٨-٥٩-٦٠-٦١-٦٢-٦٣-٦٤-٦٥-٦٦-٦٧-٦٨-٦٩-٧٠-٧١-٧٢-٧٣-٧٤-٧٥-٧٦-٧٧-٧٨-٧٩-٨٠-٨١-٨٢-٨٣-٨٤-٨٥-٨٦-٨٧-٨٨-٨٩-٩٠-٩١-٩٢-٩٣-٩٤-٩٥-٩٦-٩٧-٩٨-٩٩-١٠٠.

المصادر:

١. ابو منصور الماتريدي ، حياته وآراؤه العقدية ، تأليف بلقاسم الغالي ، المطبعة الموحدة، تونس .
٢. اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين ، تأليف محمد بن محمد الحسيني الشهير بمرتضى الزبيدي ، المطبعة الميمنية ، ط١، القاهرة .
٣. اشارات المرام في عبارات الامام ، كمال الدين احمد بن حسن بن سنان الرومي (ت:١٠٨٣) تحقيق يوسف عبد الرزاق ، ط١، القاهرة ، ١٩٤٧ .
٤. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٢ ، تحقيق علي سامي النشار .
٥. الانساب للسمعاني ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند، ط١ .
٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، العلامة علاء الدين الكاساني ، مطبعة الامام ، القاهرة .
٧. تاج التراجم في من صنف من الحنفية ، زين الدين قاسم بن اقطلوبغا الحنفي ، ت : (٨٧٩هـ) مطبعة العاني ، بغداد ١٩٦٢ .
٨. تاريخ الادب العربي لكاربركلمان ، ترجمة الدكتور يعقوب بكرود ، ورمضان عبد الوهاب ، طبعة المعارف في مصر ، القاهرة ١٩٧٥ .
٩. تاريخ التراث العربي ، فؤاد سركين ، ترجمة دكتور محمود فهمي حجازي ومن معه ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٨ .
١٠. تاريخ المذاهب الاسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ، محمد ابو زهرة ، طبعة دار الفكر العربي .
١١. تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي ، تأليف الشيخ ابي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي(ت:٣٣٣)ت: الدكتور مجدس باسلوم، دار الكتب العلمية، ط١(٢٠٠٥)، وطبعة القاهرة، تحقيق:الدكتور إبراهيم عوضين والسيد عوضين، سنة(١٩٧١م).
١٢. تبصرة الادلة تحقيق د. محمد الانوري ، اطروحة دكتوراة في كلية اصول الدين بالقاهرة .
١٣. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، ظاهر بن محمد الاسفرايني ، تحقيق كمال يوسف الحوت ، بيروت عالم الكتب ، ط١، ١٩٨٣ .

١٤. تطوير تفسير القرآن الكريم قراءة جديدة ، بقلم الدكتور محسن عبد الحميد ، بيت الحكمة جامعة بغداد.
١٥. الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية لابن ابي الوفاء القرشي ، ط١ الهند.
١٦. حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ، وتكملتها المسماة قرت عيون الاخبار تكملة رد المحتار لانجل المؤلف محمد علاء الدين ، البابي الحلبي ط٢.
١٧. رجال الفكر والدعوة ، لابي حسن الندوي ، مطبعة الجامعة دمشق ، ١٩٦٧.
١٨. الروضة البهية فيما بين الاشاعة والماتريديية ، ابو عذبة (ت: ١٠٢٥) حيدر اباد / الدكن الهند. ١٣٢٢هـ.
١٩. الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية ، تليف دكتور عبد الله سلوم السامرائي ، دار واسط للنشر .
٢٠. الغنية في اصول الدين ، ابو سعيد عبد الرحمن بن محمد تحقيق : احمد حيدر ، مؤسسة الخدمات والابحاث الثقافية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٧م.
٢١. الفرق الاسلامية منذ وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) حتى اغتيال السادات ، تليف الواء حسن صادق ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط١ ، سنة ٢٠٠٤م.
٢٢. الفوائد البهية في طبقات الحنفية ، عبد الحي اللكنوي ، دار المعرفة بيروت .
٢٣. الفواكه للدواني على رسالة ابن ابي زيد القيرواني ، للشيخ احمد بن غنيم المالكي ، البابي الحلبي ، ط٢ ، القاهرة .
٢٤. كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، مصطفي بن عبدالله كاتب الجلي القسطنطيني، المشهور بأسم حاجي خليفة ، أو الحاج خليفة، (ت: ١٠٦٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، ١٩٤١م.
٢٥. كتاب التوحيد للماتريدي ، (ت ٣٣٣هـ)، تحقيق فتح الله خليف ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ، ١٩٧٠م.
٢٦. المدخل الى دراسة الاديان والمذاهب ، تليف العميد عبد الرزاق محمد اسود ، دار العربية للموسوعات .
٢٧. المذاهب الاعتقادية القديمة في ميزان الاسلام ، تليف د.علي ارسلان ايدين . دار الرازي ، ط١ ، عمان ٢٠٠٤م.
٢٨. معجم المؤلفين عمر رضا كحالة ، مكتبة المثنى - بيروت ، مطبعة الترقى ، ١٩٦٠م.

٢٩. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، تاييف طاش كبرى زاد(ت:٩٦٨هـ) تحقيق كامل بكري وعبد الوهاب ابو النور ، دار الكتب الحديثة القاهرة ، ١٩٦٠م.
٣٠. الملل والنحل ، للشهرستاني ، (ت:٥٤٨هـ) ، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان ، ط١٩٧٥م.
٣١. مناهج المفسرين ، تاليف الدكتور مساعد ال جعفر والدكتور محي هلال السرحان ، ط١ ، دار المعرفة .
٣٢. الموسوعة الميسرة في الاديان والمذاهب والاحزاب المعاصرة ، تاليف د. مانع بن حماد الجهني ، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، ط٥ ، ٢٠٠٣م.
٣٣. هدية العارفين في اسماء المؤلفين واثار المصنفين ، اسماعيل باشا البغدادي ، طبعة اسطنبول ، سنة ١٩٥٥م.

تأويل القراءات القرآنية عند الماتريدي في تفسيره (تأويلات أهل السنة)

د. محمد عبد ذياب مايل*

توطئة:

لم يكن للعرب عهد بكثير من العلوم اللغوية واللسانية وسواها قبل نزول القرآن الكريم على الرغم من تميزهم بالشعر والفصاحة والبلاغة، ومن هذه العلوم المهمة علم انبثق من بين ثنايا الكتاب الكريم وهو علم القراءات القرآنية، ذلك النهر الماد من البحر المحيط . والقراءات مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم، مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف، أم في نطق هيئتها.

وبحثنا يتمحور حول تفسير مهم من التفاسير غير معروف عند كثير من الناس على الرغم من أهميته، ومؤلفه أيضاً عالم فذ يحتاج من المحققين والدارسين الالتفات إليه، ربما لم يعط حقه من الاهتمام ألا وهو تفسير الإمام الماتريدي (٣٣٣هـ) (تأويلات أهل السنة) وتحديداً حول دلالات القراءات القرآنية الماثوثة في ثنايا هذا التفسير، وقد عبّر عن هذه الدلالات والتفسيرات بالتأويل، ومعلوم توزع القراءات القرآنية على مستويات اللغة المتعددة كالمستوى الصوتي والمستوى النبوي والمستوى التركيبي والمستوى الدلالي الذي هو ثمرة المستويات؛ ولسعة حجم التفسير وكثرة القراءات التي أولها الماتريدي تناولت القراءات الواردة بلفظ (تأويلها) أو مماثله فقط تناسباً مع عنوان البحث ومضمونه وحجمه أيضاً؛ لأن الماتريدي يذكر بعض القراءات أحياناً ويبينها بقوله (تأويلها) وأحياناً لا يذكر هذه اللفظة، فالتزمت بالتأويل؛ ولأن أصل التفسير قائم على ذلك من خلال عنوانه وهو (تأويلات أهل السنة) .

يشتمل البحث على تمهيد وفصلين وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع، أمّا التمهيد فيتكون من عدة مباحث فرعية هي في حقيقتها تعدّ تفسيراً للكلمات التي اشتمل عليها العنوان، كالتأويل والقراءات القرآنية ثم ترجمة موجزة لعلمنا الماتريدي رحمه الله، اعتمدت فيها كثيراً على محقق تفسيره (د. مجدي باسلوم) فقد كفانا مؤونة العودة إلى كتب التاريخ والتراجم في أكثر الأحيان لاسيّما في ترجمتنا له ترجمة موجزة، ثم وصف موجز لكتابه (تأويلات أهل السنّة) محل البحث .

أمّا الفصل الأول فهو الفصل الصرفي، وقد جاء بحسب ما ورد عند الماتريدي في تأويله الأبنية ذات القراءات المختلفة اسمية كانت أو فعلية، أمّا الفصل الثاني فهو الفصل النحوي، وقد جاء بحسب التراكيب الاسمية والتراكيب الفعلية والتراكيب المشتملة على الحروف، ثم جاءت الخاتمة لتلخص أهم ما جاء به البحث ثم أردفتها بقائمة المصادر والمراجع عدتي فيها كتب القراءات وكتب النحو والصرف وغيرها .

أهداف البحث

إن هذا البحث يمكن أن يسهم في بيان المقدرة اللغوية صرفاً ونحواً للماتريدي، وهي مقدرة متفرقة في ثنايا الكتاب، وجمعها على الفصول الصرفية والنحوية يعطي صورة واضحة لصاحب الكتاب الماتريدي، ومدى مقدرته على تسخير هذه المستويات لجني الثمرة المرجاة، وهي الدلالات والمعاني في تفسير آيات القرآن الكريم التي سمّاها (التأويل).

ومن أهداف هذا البحث هو تسليط الضوء على تفسير مهم يعدّ من أوسع التفاسير وأبسطها شرحاً وهو (تأويلات أهل السنّة) لمؤلفه الماتريدي (٣٣٣هـ) وعلى الرغم من أهميته وسعته وعلو كعب مؤلفه في اللغة نجد أنّ الدراسات اللغوية التي تناولت التفسير ومؤلفه قليلة بحسب اطلاعي، ومن هذه الأهداف لفت النظر إلى تفسير مهم غفل عنها كثير من اللغويين بله القراء، فإنّ تفسير الماتريدي يعدّ منجماً ضخماً للقراءات القرآنية وتأويلها السبعية وغير السبعية، وما فيها من الكنوز اللفظية ما لا يعلمه إلا الله .

التمهيد : أولاً: التأويل والقراءات القرآنية

أ- التأويل:

التأويل لغة مشتق من الجذر اللغوي (أ و ل) وهو (الرجوع آل الشيء يؤول أولاً ومالاً رجع وأول إليه الشيء رجعه وألت عن الشيء ارتددت)^(١) (وأول الكلام تأويلاً وتأوله دبره وقدره وفسره)^(٢) وعلى ذلك فله معنيان الأول بمعنى الرجوع، والثاني بمعنى التفسير^(٣) أما في الاصطلاح فهو مختلف بين السلف والخلف، فعند السلف يقع على معنيين؛ الأول تفسير الكلام، والثاني هو نفس المراد بالكلام^(٤) (أما الخلف من المتفهمة والمتكلمين والمتصوفين وغيرهم فقد رأوا أنّ التأويل يعني صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترب به)^(٥) وهو قريب من المعنى الذي ذكره الزبيدي (١٢٠٥هـ) بقوله (وأما التأويل فهو تبيين معنى المتشابه، والمتشابه هو ما لم يقطع بفحواه من غير تردد فيه، وهو النص)^(٦) والكلام حول الأمرين طويل الذيل عميق السيل، إلا أنّ محقق تفسير الماتريدي قد خرج بمحصلة من ذلك كله؛ الأول أنّ التأويل مرادف للتفسير، وقد قال به أبو عبيد (٢٢٤هـ) والطبري (٣٠٩هـ) والثاني أنهما مختلفان، وقد حمل لواءه النيسابوري والزرکشي والأصفهاني^(٧) كقول بعض علماء الأصول في معناه الاصطلاحى (هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له)^(٨) ويجدر القول إنّ هناك الكثير من التعريفات لهذا المصطلح عند الأصوليين والمفسرين وغيرهم،

(1) لسان العرب: (أول)

(2) تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي: (أول)

(3) ينظر تأويلات أهل السنة: ١٨٢/١

(4) ينظر تأويلات أهل السنة: ١٨٣/١

(5) تأويلات أهل السنة: ١٨٣/١

(6) تاج العروس: (أ و ل)

(7) ينظر تأويلات أهل السنة: ١٨٤/١

الأحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٥٣/٣ وقريباً منه رأي الزركشي ينظر البرهان في علوم

(8) القرآن: ١٦٦/٢

وقضية ربطهم التأويل بالتفسير ليست خافية بل هي مشهورة (وقد استخدم إمام المفسرين ابن جرير الطبري (٣٠٩هـ) مصطلح التفسير بمعنى التأويل في كتابه جامع البيان عن تأويل أي القرآن، كما أنه يطلق على أهل التفسير أهل التأويل)^(١) وعلى ذلك فالجامع بين المصطلحين أنّ كلاهما كاشف عن الحقيقة والمعنى بطريقة ما، فإلى أي المدرستين ذهب الماتريدي؟ يجب عن ذلك محقق الكتاب بقوله (إنه في تفسيره لا يمكن أن ينتمي إلى مدرسة الرأي أو مدرسة النقل جميعاً، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين)^(٢).

ب- القراءات القرآنية

ليست القراءات القرآنية في جانبها التقعيدي بالأمر الجديد في ميدان البحث العلمي؛ فإنّ كثيراً من الباحثين قد تناولوها بالدراسة والتمحيص، ودرسوا ما يتعلق بها من وجوهها التاريخية والأدائية واللغوية والدلالية، واستفاضوا في الحديث عنها؛ وإنّ إعادة ذلك كله هنا وتكريره أمر لا طائل من ورائه، ومع ذلك فإنّه من مقتضيات البحث العلمي، لكنّه سيكون وجيزاً مختصراً، وهو على وجازته يعطي صورة واضحة جداً عن الموضوع؛ ولأنّ هدف البحث ليس القراءات القرآنية في جانبها النظري، بل دراسة الدلالة التي تبثها القراءات القرآنية والتي عبر عنها الماتريدي بالتأويل، وهذه الدلالة باتت الملاذ الأكبر لفهم النصوص اللغوية، وأهمها النصّ القرآني لاسيّما في مجال القراءات القرآنية التي تعدّ المنجم الثري للدلالة بسبب تعدد أوجه القراءة.

القرآن الكريم هو الكتاب (المنزل على الرسول، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة)^(٣) وهو الذي ختم به الكتب السماوية، وقد يسره الله تعالى على البشر بأن يقرأ على وجوه عدة، ومن نعمه وتيسيره تعالى على البشر أن أنزله عليهم ليقرأ على وجوه عدة؛ لقوله صلى الله عليه وسلم في القرآن أنّه: ((أنزل على سبعة

(1) التفسير اللغوي للقرآن الكريم لمساعد الطيار: ٢١

(2) تأويلات أهل السنة: ١/٣٠٢

(3) التعريفات للجرجاني: ١٧٤

أحرف كُتُّها شافٍ كافٍ))^(١) (فكان من تيسيره أن أمره بأن يُقرىء كل قوم بلغتهم وما جرت عليه عادتهم، فالهذلي يقرأ عتّى حين ... والأسدي يقرأ تغلمون ... والتميمي يهمز، والقرشي لا يهمز ... ولو أنّ كل فريق من هؤلاء أمر أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلاً وناشئاً وكهلاً لاشتدّ ذلك عليه، وعظمت المحنة فيه)^(٢) وفرّق الزركشي (٧٩٤هـ) بين القرآن والقراءات؛ لأنّ القرآن هو الوحي المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام، أمّا القراءات فهي اختلاف ألفاظ الوحي في كتابة الحروف أو طريقته^(٣).

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلماء قد وضعوا ثلاثة شرائط للقراءة الصحيحة، والشرط الأهم منها أنّ (أئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الألفى في اللّغة والأقيس في العربيّة، بل على الأثبت في الأثر والأصحّ في النّقل والرواية ... لأنّ القراءة سنّة متّبعة يلزم قبولها والمصير إليها)^(٤) فالشروط إذن صحة الرواية، وموافقة خط المصحف، وموافقة العربية ولو بوجه، ومتى تم ذلك فالقراءة صحيحة، وقد جعل ابن مجاهد رحمه الله أن يؤلف كتابه على سبعة قراء اشتهروا في البلاد الإسلامية وسماه (السبعة في القراءات) إذ قال: (والقراءة التي عليها النّاس بالمدينة ومكّة والكوفة والبصرة والشّام هي القراءة التي تلقوها عن أوليهم تلقياً، وقام بها في كل مصر من هذه الأمصار رجل ممن أخذ عن الثّابعين أجمعت الخاصّة والعامة على قراءته)^(٥) وهؤلاء القراء هم عبد الله بن عامر الشامي (١١٨هـ) وابن كثير المكي (١٢٠هـ) وعاصم الكوفي (١٢٧هـ) وأبو عمرو بن العلاء البصري (١٥٤هـ) وحمزة الزيات الكوفي (١٥٦هـ) ونافع المدني

(1) جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير: ٤٧٩/٢

(2) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ٣٢

(3) ينظر البرهان في علوم القرآن للزركشي: ٣١٨/١

(4) النشر في القراءات العشر لابن الجزري: ١١/١

(5) السبعة في القراءات لابن مجاهد: ٤٩

(١٦٩هـ) والكسائي الكوفي (١٨٩هـ)^(١) وكل من توافرت فيه الشروط المذكورة سابقاً غير هؤلاء السبعة فقراءته صحيحة، أما من خالف فقراءته شاذة والله أعلم .

ثانياً: الماتريدي (٥٣٣) (ترجمته)

أ- اسمه ونسبه ولقبه:

هو (محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي)^(٢) و(الماتريدي) بضم التاء وكسر الراء منسوب إلى محلة اسمها ماتريد (أو ماتريت بالتاء) تقع في سمرقند^(٣) أما نسبه فقد قيل إنّه (يرجع إلى أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري، وهذه النسبة تشريف له، ودليل على علو قدر أسرته وشرف نسبه؛ إذ إنها تنتهي إلى أبي أيوب الأنصاري)^(٤) وقد لقب بألقاب عديدة جمع منها محقق تفسيره (إمام الهدى وإمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين ورئيس أهل السنة)^(٥) وهي تدل على المنزلة العالية التي وصل إليها في عصره وبين أصحابه .

ب- مولده ونشأته ووفاته:

يذكر محقق تفسير الماتريدي أنّ المصادر التاريخية لا تذكر شيئاً يمكن الاطمئنان إليه يتعلق بمولد الماتريدي (ولكن نستطيع أن نتلمس مولده في العقد الرابع من القرن الثالث الهجري، وعلى وجه التحديد في عهد المتوكل ٢٣٢-٢٤٧هـ)^(٦) فيما ذكر صاحب تاريخ أربل أنّ ولادته كانت نحو ٢٣٨هـ^(٧) وقد نشأ في سمرقند التي وصفها ياقوت الحموي بأوصاف عدة منها أنها (تدعى المحفوظة، لها أبواب على كل باب منها خمسة آلاف ملك يحفظونها يسبحون ويهللون... وخلف المدينة روضة من رياض

(1) ينظر غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري: ١/٢٦١ فما بعدها و: ٢/٣٣٠ فما بعدها

(2) الجواهر المضية في طبقات الحنفية لمحيي الدين الحنفي: ٢/١٣٠

(3) ينظر الجواهر المضية: ٢/٣٤٤

(4) تأويلات أهل السنة: ١/٧٣

(5) تأويلات أهل السنة: ١/٧٣ وينظر طبقات المفسرين للأدنه وي: ٦٩

(6) تأويلات أهل السنة: ١/٧٤

(7) تاريخ أربل لابن المستوفي: ٢/٦١٢

الجنة، وخارج المدينة ماء حلو عذب، من شرب منه شرب من ماء الجنة، ومن اغتسل فيه خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه^(١) وغيرها الكثير من الصفات التي لعلها أسهمت في نشأة الماتريدي العلمية (وقد استفاد الماتريدي من مميزات نشأته في هذه البيئة، فبرز في علوم شتى، أهمها العقيدة، والتفسير فكان واحد عصره إمام دهره)^(٢) أما وفاته فهناك بعض الروايات التي تختلف اختلافاً قليلاً لكن الراجح أنه (مات سنة ثلاث وثلاثين وثلاث مائة، بعد وفاة أبي الحسن الأشعريّ بقليل)^(٣).

ت- شيوخه وتلامذته ومصنفاته:

لا يختلف اثنان على القيمة العلمية العليا لأبي منصور الماتريدي، وهذه لا يمكن أن تأتي من فراغ، إنّما لا بد من وجود الأسس التي يعتمد عليها، ومن هذه الأسس تتلمذه على يد بعض شيوخ التفسير ومن أشهرهم الإمام أبو نصر العياضي^(٤) كما ذكر محقق التفسير غيره، ومنهم أبو بكر أحمد الجوزجاني، ومحمد بن مقاتل الرازي، ونصير بن يحيى البلخي، وأردف قائلاً (ونظرة عامة إلى شيوخ الماتريدي تبين لنا أنهم جميعاً يرجعون في علمهم إلى الإمام أبي حنيفة)^(٥) وهذه القيمة العلمية خرّجت الكثير من التلاميذ الذين صاروا شيوخاً وعلماء كباراً، وأسهموا في نهضة الحياة الفكرية والثقافية والعلمية في العالم الإسلامي^(٦) ومن هؤلاء أبو القاسم القاضي الحكيم السمرقندي وعبد الكريم بن موسى بن عيسى أبو محمد الفقيه البزدويّ النسفيّ وأبو عبد الرحمن بن أبي الليث البخاري^(٧).

(1) معجم البلدان: ٢٤٩/٣

(2) تأويلات أهل السنة: ٧٩/١

(3) الجواهر المضوية: ١٣٠/٢

(4) الجواهر المضوية: ٥٦٢/١

(5) تأويلات أهل السنة: ٨١/١

(6) تأويلات أهل السنة: ٨٣/١

(7) ينظر تأويلات أهل السنة: ٨٤-٨٣/١

أما مصنفاته فقد قسّمها محقق الكتاب على خمسة أقسام، الأول في التفسير والتأويل، وأشهرها تفسيره المسمى (تأويلات أهل السنّة) الذي ذكره حاجي خليفة بهذا الاسم^(١) وهو محل البحث ههنا، وقد خصصنا له مبحثاً فرعياً لوصفه وذكر بعضاً من الأسماء الأخرى منها (تأويلات أبي منصور الماتريدي في التفسير) و(تأويلات القرآن) ورجح الاسم الأول^(٢) أما القسم الثاني فهو مصنفاته في علم الكلام كالتوحيد والرد على القرامطة وبيان وهم المعتزلة وغيرها^(٣) وجاء القسم الثالث في مصنفاته في الفقه وأصوله، أما الرابع فهو في بعض الكتب الأخرى، وختمها بقسم خامس في الكتب المنسوبة للماتريدي^(٤).

ثالثاً: وصف موجز لتفسيره وتأويلات أهل السنّة:

وضع الماتريدي في التفسير مصنفاً ضخماً هو (تأويلات أهل السنّة) بهذا الاسم، وذكر بعضهم اسماً آخر له كما قدمنا في المبحث السابق؛ ولأنّه ليس من غاية هذا البحث تحقيق اسم الكتاب فضلاً عن أنّ محقق الكتاب (د. مجدي باسلوم) قد عمل دراسة وافية تصدرت تحقيق التفسير ذكر أهمية التفسير وأنّه عمل على (تحقيق كتاب تأويلات أهل السنّة لأبي منصور الماتريدي؛ وذلك لأهمية هذا الكتاب في استخلاص مسائل العقيدة من أي الذكر الحكيم، وأيضاً لأنّ هذا الكتاب غير معروف عند كثير من الناس رغم أهميته)^(٥) لهذه الأسباب وغيرها اتخذنا هذه النسخة المحقّقة من التفسير ميداناً لدراسة بعض القراءات القرآنية في جانيها البنيوي الصرفي والتركيب النحوي، وقد حددنا القراءات القرآنية بما قيدها الماتريدي بلفظ (تأويل وما شابهه) ذلك أنّه من الصعوبة بمكان دراسة جميع القراءات القرآنية الواردة في تفسير كبير عدته (١٠) أجزاء

(1) ينظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: ٣٣٥/١

(2) ينظر تأويلات أهل السنّة: ٨٦/١

(3) ينظر تأويلات أهل السنّة: ٨٨-٨٧/١

(4) ينظر تأويلات أهل السنّة: ٨٨/١ فما بعدها.

(5) تأويلات أهل السنّة: ٣/١-٤

كاملة، ويكفي القول إن الماتريدي قد ذكر قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في (٢٣٣) موضعاً، وقد عبّر عنها بحرف ابن مسعود^(١).

فإذا بدأنا بحجم الكتاب نثني بعنوانه (تأويلات أهل السنة) ولاسيما مصطلح التأويل، وقد ذكرنا شيئاً من ذلك في ما تقدم من التمهيد، وأن هذا المصطلح كان شائعاً مثلما نجده عند الطبري في تفسيره، إلا أنه عند التعيين فلا بد أن نقل رأي صاحب الكتاب في ذلك لاسيما في الفرق بين التفسير والتأويل (التفسير للصحابة، رضي الله عنهم، والتأويل للفقهاء، ومعنى ذلك أن الصحابة شهدوا المشاهد، وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن)^(٢) وقد بيّن ذلك في استشهاده بمفتتح سورة الحمد {الْحَمْدُ لِلَّهِ - الفاتحة ٢} قال في تفسيرها (إن الله تعالى حمد نفسه، وقال بعضهم أمر أن يحمد، فمن قال عنى هذا، دون هذا، فهو المفسر له وأما التأويل فهو أن يقول يتوجه الحمد إلى الثناء والمدح له، وإلى الأمر بالشكر لله عزّ وجلّ، والله أعلم بما أراد فالتفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه)^(٣).

الكتاب يعد منجماً كبيراً للقراءات القرآنية، يستشهد فيه أحياناً بها على مذهبه في التفسير من ذلك مثلاً ما ذكره عن قوله تعالى {جَزَاءٌ مِّن رَّبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا - النبأ ٣٦} قال (أعطاهم عطاءً كثيراً حتى قال كل واحد منهم حسبي، حسبي والذي يؤيد هذا التأويل ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقرأ جزاء من ربك عطاء حسناً)^(٤) والكتاب ثري بالمسائل اللغوية لكنه يعبر أحياناً بمصطلحات لغوية مختلفة عن المعهود، ومن ذلك تعبيره في الأبنية الصرفية عن الفتحة بالنصب، وعن الكسرة بالخفض^(٥) والنصب والخفض كما هو معلوم أمران متعلقان بالتركيب النحوي، على أنه

أول موضع ذكره في قوله تعالى (وَمَنْ يَتَّبِدِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ) في حرف ابن مسعود (وَمَنْ يَشْتَرِ الْكُفْرَ

(1) بِالْإِيمَانِ) ينظر: ٥٣٤/١

(2) تأويلات أهل السنة: ٣٤٩/١

(3) تأويلات أهل السنة: ٣٤٩/١

(4) تأويلات أهل السنة: ٣٩٩/١٠

(5) ينظر تأويلات أهل السنة: ٢٥١/٥

يجب القول إنّ نزوع الماتريدي للمسائل اللغوية والبلاغية ليس لذاتها، وإنما لخدمة المضمون الذي تنطوي عليه الآيات^(١).

الفصل الأول: تأويل القراءات في البنى الصرفية

المبحث الأول: ما يتعلق بالاسم

١- المصدر

معلوم أنّ (المصدر ما دلّ على الحدث لا غير ويسمى حدثاً ، وحدثاناً ، واسم معنى)^(٢) ولا يخفى ما تدل عليه المصادر عموماً، وهي السمة التجريدية في (أنها جميعاً أسماء جامدة تدل على مجرد، غير أنها تختلف في حقيقة ذلك الحدث مجرداً)^(٣) والمصادر عموماً على ثلاثة أنواع، القياسي والسماعي والصناعي ، ولم يشر سيبويه إلى هذا التقسيم (بل أشار إلى ما يقاس عليه، والى ما سمع عن العرب مما يحفظ ولا يقاس عليه في أثناء كلامه)^(٤) والمصدر القياسي نفسه على أنواع وصيغ متعددة، ويأتي أحياناً مصدران للفعل الواحد.

أ- بين فَعْلٍ وَفَعَالٍ

ورد ذلك في قوله تعالى: {إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً- المزمّل ٦} (قرئ وِطَاءً وَوَطْئًا، فمن قرأ وِطَاءً بالمد، فتأويله من المواطأة، وهي الموافقة، أي موافق للسمع والبصر والفؤاد لأن القلب يكون أفرغ بالليالي عن الأشغال التي تحول المرء عن الوصول إلى حقيقة درك معاني الأشياء، وكذلك السمع والبصر يكون أحفظ للقرآن، وأشد استدراكاً لمعانيه)^(٥) فعلى هذه القراءة جاء المصدر (وِطَاءً) زنة (فَعَالٍ) وهي قراءة

(1) ينظر تأويلات أهل السنة: ٣٠٥/١

(2) المفتاح في الصرف للجرجاني: ٥٢/١.

(3) تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات لصالح الفاخري: ١٧١

(4) أبنية الصرف في كتاب سيبويه لخديجة الحديثي: ٢٠٩

(5) تأويلات أهل السنة للماتريدي: ٢٧٣/١٠

أبي عمرو وابن عامر^(١) أي (واطاً اللسان القلب مؤاطأةً ووطاءً، ومن قرأ وطاءً قال معناه هي أشد من عمل النهار)^(٢) هذا هو التأويل الأول للماتريدي (ومن قرأه وطئاً فهو من الوطاء بالأقدام؛ فتأويله أنه أشد على البدن وأصعب؛ لأن المرء قد اعتاد التقلب والانتشار في الأرض بالنهار، ولم يعتد ذلك بالليل، بل اعتاد الراحة فيه، فإذا كلف القيام والانتصاب برجليه في الوقت الذي لم يعتد فيه القيام، كان ذلك أشد عليه وأصعب على بدنه)^(٣) وهو التأويل الثاني وهي قراءة (ابن كثير ونافع وعاصم وحمزة والكسائي وطئاً بفتح الواو وسكون الطاء مقصورة)^(٤) وعلى ذلك فقد جاء المصدر (وطئاً) من الفعل الثلاثي (وطأ).

ب- بين فَعَلَ وَفَعِلَ

الموضع الثاني من تأويلات الماتريدي لقراءة المصدر هي في قوله تعالى: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ- الأنفال ٦١} (من قرأ بالنصب للسلام حمله على المصالحة والموادعة، ومن قرأ بالخفض للسلام جعل ذلك في الإسلام، وتأويله والله أعلم أي إذا خضعوا للصلح وطلبوه منك فاجنح لهم أي مل إليهم، ولا يمنعك عن الصلح معهم ما كان منهم من نقض العهد)^(٥) (وقرىء سلماً وسلماً، وهما مصدران، وليسا بوصفين تقول سلماً وسلماً)^(٦) ههنا قراءتان الأولى (للسلام) مفتوحة السين وهي القراءة المشهورة؛ فقد قرأ بها ابن كثير ونافع والكسائي وأبو عمرو وابن عامر وعاصم في رواية حفص^(٧) وتأويلها عند الماتريدي المصالحة والموادعة، أما القراءة الأخرى للسلام مكسورة السين فهي قراءة (عاصم في رواية أبي

(1) ينظر السبعة في القراءات لابن مجاهد: ٦٥٨

(2) أحكام القرآن للجصاص: ٣٦٧/٥

(3) تأويلات أهل السنة: ٢٧٣/١٠

(4) السبعة في القراءات لابن مجاهد: ٦٥٨

(5) تأويلات أهل السنة: ٢٥١/٥

(6) بصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٢٥٤/٣

(7) ينظر معاني القراءات للأزهري: ١٩٧/١

بكر والمفضّل وحمّاد في رواية أبي عمر عن حفص في الأنفال وإن جنحوا للسّلم بكسر السين^(١) وتأويل القراءة الثانية عند الماتريدي لا يختلف كثيراً في ظاهره عن القراءة الأولى؛ فهو يتحدث عن الصلح والميل له أيضاً، ولعلّه هو نفسه، قال أبو علي الفارسي: (وفي السّلم إذا أريد به الصلح لغتان الفتح والكسر)^(٢) فقد جمع المعاني هذه الطبري (٣٠٩هـ) قال: (وإن مالوا إلى مسالمتك ومشاركتك الحرب إمّا بالدخول في الإسلام، وإمّا بإعطاء الجزية وإمّا بموادة، ونحو ذلك من أسباب السلم والصلح)^(٣) إلا أنّ قراءة الكسر تعني الإسلام، وقد أشار إليه الماتريدي كما سبق، وصوّبه الطبري (قال أبو جعفر والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال إنّ الله جل ثناؤه أمر الذين آمنوا بالدخول في العمل بشرائع الإسلام كلها)^(٤) .

ت- المصدر الميمي بين الجمع والمفرد

من أنواع المصادر نوع يبدأ بميم يسمى المصدر الميمي، قال ابن الحاجب (ويجيء المصدر من الثلاثي المجزّد أيضاً على مفعّل قياساً مطرداً كمقتل ومضرب)^(٥) وورد هذا المصدر مجموعاً جمع تكسير في قوله تعالى: {فَلَا أُفْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّئَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ- الواقعة ٧٥- ٧٦} وقد وردت القراءة بين جمع التفسير، ومفرده عند الماتريدي في تأويله للقراءات القرآنية (عن ابن مسعود وإبراهيم أنهما قرآ بموقع النجوم على الوجدان، وعن الحسن أنّه قرأها بمواقع على الجمع)^(٦) وقراءة الوجدان (موقع) هذه قرأ بها حمزة والكسائي وخلف (بإسكان الواو بلا ألف مفرد بمعنى الجمع؛ لأنه مصدر، وافقهم الحسن والأعمش وابن محيصن بخلفه)^(٧) وقرأ

(1) جامع البيان في القراءات السبع للداني: ٩١٠/٢

(2) الحجّة للقراء السبعة: ٢٩٥/٢ وينظر حجّة القراءات لابن زنجلة: ٣١٢

(3) جامع البيان في تأويل القرآن: ٤٠/١٤

(4) جامع البيان: ٢٥٦/٤

(5) الشافية في علم التصريف: ٢٨

(6) تاويلات أهل السنة: ٥٠٤/٩

(7) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للدمياطي: ٥٣١

الباقون بمواقع جماعة أي بمساقطها، قالوا فالجمع أولى لأنه مضاف إلى جمع، وروي عن الحسن أنه قال انتشارها يوم القيامة، وعنه أيضاً قال مغايبها، وعن ابن عباس قال مواقع النجوم نزول القرآن، كان ينزل نجوماً شيئاً بعد شيء؛ فهذا دليل على معنى الجمع؛ لأنّ القرآن نزل في زمان طويل^(١) ولعل هذا هو ما جعل الماتريديّ يميل إلى قراءة الجمع، وإن كان قد قبل قراءة الأفراد في تأويله لها (وقال إنّ بعض أهل التأويل يتأولونها على منازل القرآن، وبعضهم على مغايب الكواكب ومساقطها، وأيّ الوجهين كان، فالجمع فيه أولى من الوجدان)^(٢) ورأي الماتريديّ هذا قريب من رأي إمام المفسرين الطبري (٣٠٩هـ) الذي يقول بعد ذكره الآراء في ذلك (وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال معنى ذلك فلا أقسم بمساقط النجوم ومغايبها في السماء، وذلك أنّ المواقع جمع موقع)^(٣) كذا فعل في اختيار القراءة بقوله (أنهما قراءتان معروفتان بمعنى واحد، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب)^(٤).

٢ - الاسم الثلاثي بين فَعَلٍ وفَعَلَ

من خصائص الاسم الثلاثي في الأبنية الصرفية هو التشابه الكبير بين الأبنية التي لا يفرق بينها إلا بالحركة والسكون، فعده الاسم الثلاثي اثنا عشر وزناً لا يفرق بينهما إلا بالحركة والسكون في الفاء والعين، فالفاء تكون مفتوحة ومضمومة ومكسورة، والعين تكون ساكنة ومفتوحة ومضمومة ومكسورة، فهذه ثلاثة في أربعة والمجموع اثنا عشر وزناً الشائع منها (عشرة أبنية، والقسمة تقتضي اثني عشر، سقط منها (فَعَلَ) و (فَعُل) استثقالاً)^(٥) وقد أوّل الماتريديّ من القراءات المتعلقة بأبنية الاسم الثلاثي في قوله عَزَّ وَجَلَّ: {إِنَّهَا تَزْمِي بِشَرِّ كَالْقَصْرِ - المرسلات ٣٢} قراءة (القَصْر) (رواها أبو حاتم

(1) حجة القراءات: ٦٩٧

(2) تأويلات أهل السنة: ٥٠٤/٩

(3) جامع البيان: ١٤٨/٢٣

(4) جامع البيان: ١٤٩/٢٣

(5) الشافية في علمي التصريف والخط لابن الحاجب: ٦٠

كالقَصْر القاف والصاد مفتوحان عن ابن عباس وسعيد بن جبير^(١) (اختلفوا في تأويله عن ابن عباس رضي الله عنه (كالقَصْر) قصر النخل؛ الواحدة قصرة، وذلك أنّ النخلة تقطع قدر ثلاثة أذرع، وأقصر وأطول يستوقدون بها في الشتاء، وقال بعضهم هو أصل النخل المقطوع المنقعر من الأرض، وقيل هو أعناق النخيل، وقيل القصرة اسم الخشبة التي تقطع عليها اللحوم، وتكسر العظام، تكون للقصابين)^(٢) أما القراءة المشهورة فإنه يراد بالقَصْر المعروف المبنى باللبن والخشب، وقيل يراد بها قصور أهل البادية، وهي الخيام)^(٣) وقراءة (القَصْر) بسكون الصاد أولى؛ كون الثانية المفتوحة الصاد قراءة شاذة مثلما رواها ابن جني .

٣- بين اسم الفاعل واسم المفعول

اسم الفاعل هو من أهم المشتقات في الأبنية العربية، وكذلك التراكيب النحوية فهو (الذي يعمل عمل الفعل هو الذي يجري على فعله ، ويَطْرَد القياس فيه)^(٤) علماً أنّ سيوييه لم (يتكلم على اسم الفاعل كما تحدث عنه المتأخرون، ولم يفرد له باباً خاصاً كأن يقول هذا باب اسم الفاعل ، وإنما تكلم عليه في عدة أبواب)^(٥) أما الصيغة الأخرى فهو اسم المفعول الذي يقترن ذكره كثيراً مع اسم الفاعل عند الإشارة إلى المشتقات، وهو يشتق للدلالة على الحدث، وعلى من وقع عليه الحدث، وقد ذكره سيوييه في مواضع من كتابه تحت مسمى (المفعول) وذكره عرضاً في معرض سياق حذف حرف العلة إنّ وقعت عيناً مثل (قال) و(باع)^(٦) وكذا فعل المبرّد (٢٨٥هـ) فقد كان يطلق

(1) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها لابن جني: ٢/٣٤٥

(2) تأويلات أهل السنة: ١٠/٣٨٤

(3) تأويلات أهل السنة: ١٠/٣٨٤

(4) الأصول في النحو: ١/١٢٢

(5) أبنية الصرف: ٢٦٠

(6) ينظر أبنية الصرف: ٢٨٠

المفعول على اسم المفعول أيضاً إذ يقول (ألا ترى أن قولك مَرَمِيٍّ إنما هو مفعول من رميت)^(١).

وازن الماتريدي بين قراءتين أحدهما اسم فاعل، والأخرى اسم مفعول في قوله عَزَّ وَجَلَّ: {كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ - المدثر ٥٠} فقد قرىء (بنصب الفاء وخفضه، فمن قرأ بخفض الفاء صرف الفعل إليها، كأنه يقول حمراً نافرة، ونفر واستنفر واحد)^(٢) ههنا أشار إلى كسر الفاء من (مستنفرة) على جعل اللفظة اسم فاعل، وهي القراءة المشهورة التي قرأ بها الأكثر عدا نافع وابن عامر من السبعة^(٣) (ومن قرأ بنصب الفاء، فتأويله أنه فعل بها ما يحملها على النفار، وذلك يكون بالرمي وبالقائض من الأسد)^(٤) على أن تكون اللفظة (مستنفرة) بفتح الفاء اسم مفعول، وهي قراءة نافع وابن عامر^(٥) فعلى دلالة اسم الفاعل أنها تنفر بنفسها، وعلى دلالة اسم المفعول أنها تنفر بفعل فاعل كالرمي ونحوه، وقد وفق الماتريدي بين المعنيين بقوله (ووجه التقريب هو أن هؤلاء أعرضوا عمّا في الإقبال عليه نجاتهم وتخلصهم من العطب، ونفروا كنفار الحمر المستنفرة من العطب والهلاك، وفي هذه الآية تبين شدة سفههم وغاية جهلهم؛ لأنّ الحمر تنفر عن القائض والرامي والأسد؛ لتسلم من الهلاك والعطب، وهؤلاء الكفرة نفروا عمّا فيه نجاتهم إلى ما فيه هلاكهم وعطبهم؛ فهم أشرّ من الحمير وأضلّ)^(٦) وهذا التأويل يصلح للقراءتين كليهما، والله أعلم.

المبحث الثاني: ما يتعلق بالفعل

١- الفعل المضارع بين التاء والياء

(1) المقضب: ١/١٨٠ وينظر تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات: ٢١٦

(2) تأويلات أهل السنة: ١٠/٣٣٠

(3) ينظر السبعة في القراءات: ٦٦٠

(4) تأويلات أهل السنة: ١٠/٣٣٠

(5) ينظر الحجّة للقراء السبعة: ٦/٣٤١

(6) تأويلات أهل السنة: ١٠/٣٣٠

الفعل المضارع هو ما دلّ على وقوع الفعل حالاً أو استقبالاً، يقول الميرد (٢٨٦هـ): (إذا قلت زيداً يأكل فأنت مبهم على السامع لا يدري أهو في حال أكل أم يوقع ذلك فيما يستقبل؟) (١) ومن علامات الفعل المضارع أن تلحقه حروف المضارعة التي يعبر عنها بقولهم (أنت) (٢) وقد ورد ذلك في قوله تعالى {هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ - المائدة ١١٢} قال أبو منصور (يقراً بالياء والتاء جميعاً) (٣) فقراءة التاء للكسائي (٤) وتأويلها عند الماتريدي (إلى أن فيه إضماراً؛ كأنهم قالوا هل تستطيع أن تسأل ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) (٥) وهو طلب جاء على صيغة الاستفهام بأن يسأل الله تعالى أن ينزل المائدة (٦) أمّا قراءة (يستطيع) بالياء فهي القراءة المشهورة التي قرأ بها الباقون عدا الكسائي (٧) وليس السؤال هنا سؤال مشكك أو عدم علم؛ لأنّ السائل هم الحواريون، وهم أعلم بالله إنّما المعنى (هل يطيعك ربك ويجيبك على مسألتك، واستطاع حينئذ تكون بمعنى أطاع) (٨) وورد قريباً من ذلك في قوله تعالى: {لَيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشِّرَى لِلْمُحْسِنِينَ - الأحقاف ١٢} (فمن قرأ لتنذر بالتاء فتأويله لتنذر يا محمد الذين ظلموا، ومن قرأ بالياء ليُنذِرَ أي لينذرهم القرآن) (٩) وهو واضح بين .

٢- بين فعل وافعل

صيغة الفعل الثلاثي المجرد تدل على المعنى الخاص بذلك الفعل، فمعنى (ضرب) يدل على الحدث وصاحبه مقترناً بالزمن، ومعنى (نظر) كذلك مع اختلاف الحدث،

(1) المقتضب: ١٧/١

(2) ينظر شذا العرف في فن الصرف للحملوي: ١٨

(3) تأويلات أهل السنة: ٦٥٠/٣

(4) ينظر شرح طيبة النشر في القراءات لابن الجزري: ٢٢١

(5) تأويلات أهل السنة: ٦٥٠/٣

(6) ينظر القراءات وأثرها في علوم العربية لمحمد سالم محيسن: ٢٢٥/٢

(7) ينظر شرح طيبة النشر في القراءات لابن الجزري: ٢٢١

(8) القراءات وأثرها في علوم العربية لمحمد سالم محيسن: ٢٢٥/٢

(9) تأويلات أهل السنة: ٢٤٤/٩

وللمجرد أوزان معروفة فللثلاثي ستة أبواب مشهورة^(١) أما الفعل المزيد فالأغلب أنّ دلالة عامة نوعاً ما، وبتعبير آخر فالصرفيون تتبعوا العامل المشترك لكل بناء صرفي للأفعال المزيدة، ومن هذه الأبنية مثلاً (أفعل) المزيد بالهمزة التي تفيد التعدية^(٢) ولهذا الوزن معانٍ أخرى كالدخول في المكان والزمان، والصوررة، ومصادفة المفعول به على صفة من الصفات، والتعويض والاستحقاق والسلب والإزالة^(٣).

في قوله تعالى: {يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ - الحديد ١٣} ورد الفعل (انظر) وهو فعل أمر من الثلاثي (نظر) وهمزته همزة وصل، وقد نقل الماتريدي قول أبي عبيدة (قال أبو عبيدة فالانصال أحب إلينا؛ لأنّ تأويلها والله أعلم انتظرونا، يقال منه نظرت فلاناً أنظره)^(٤) فهو على هذه القراءة (انظرونا)^(٥) فعل أمر من المجرد، ومعناه الأمر بالانتظار، وهو تأويل الماتريدي، أما القراءة الأخرى فهي قراءة حمزة^(٦) بالقطع على جعل الفعل مزيداً بالهمزة (أنظر) (من التأخير؛ يقال منه أنظرت فلاناً أنظره؛ إذا أخرته، ولا أعرف للتأخير هاهنا موضعاً)^(٧) فالماتريدي يضعف القراءة الثانية، وآية ذلك عنده أنّ أهل النفاق بعيدون عن المؤمنين (ولو كانوا بقرب منهم أو ينتفعون بنورهم، لكانوا لا يطلبون منهم الانتظار لهم والاقْتَبَاسُ مِنْ نُورِهِمْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ)^(٨) ورأي الماتريدي هنا مطابق تماماً لرأي الطبري^(٩) الذي اختار قراءة الوصل للسبب نفسه.

(1) ينظر شذا العرف في فن الصرف للحملوي: ٢١ فما بعدها .

(2) ينظر شرح شافية ابن الحاجب للاسترابادي: ٨٧/١ وأبنية الصرف: ٣٩١

(3) ينظر الممتع الكبير في التصريف لابن عصفور: ١٢٧ فما بعدها وأبنية الصرف: ٣٩١

تأويلات أهل السنة: ٥٢١/٩ وأبو عبيدة هو معمر بن المثنى التيمي البصري النحوي العلامة صاحب

(4) كتاب مجاز القرآن (٥٢٠٩هـ) .

(5) هي القراءة المشتهرة التي قرأ بها السبعة عدا حمزة ينظر التيسير في القراءات السبع للداني: ١٣٣

(6) ينظر التيسير: ١٣٣

(7) تأويلات أهل السنة: ٥٢١/٩

(8) تأويلات أهل السنة: ٥٢١/٩

٣- الفعل بين فَعَلَ وفَعَّلَ

الفعل المزيّد بتضعيف العين (فَعَّلَ) ثلاثي مزيّد بحرف واحد، وهو تضعيف عين الفعل، وهو يفيد النقل أو التعدية^(١) وكذلك المبالغة والتكثير^(٢) وله معانٍ أخرى كالإزالة ونسبة المفعول به إلى صفة من الصفات والتوجه مثل كَوَّفَ وبَصَّرَ إذا كانت وجهته نحو الكوفة والبصرة^(٤).

وقد ورد الفعل المضعف (حَرَّقَ) في قوله تعالى: {لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا- طه ٩٧} قرىء (لَنُحَرِّقَنَّهُ برفع النون والتشديد، يقول كان لحمًا ودمًا فأحرق بالنار صار رماداً ثم نسف في اليم)^(٥) فهذه قراءة التضعيف للفعل (حَرَّقَ) وهي قراءة عامة القراء (بضم النون وفتح الحاء، وكسر الراء المشددة على أنه مضارع حَرَّقَ مضعف العين، للمبالغة في الحرق)^(٦) والقراءة الأخرى (لَنُحَرِّقَنَّهُ بنصب النون وهو القطع بالمبرد، وقال أبو معاذ فمن قرأه لَنُحَرِّقَنَّهُ بنصب النون، فقد كان العجل من الحلبي فلم يقدر على تحريقه بالنار فحرق بالمبرد)^(٧) وهي قراءة ابن وردان (بفتح النون، وإسكان الحاء، وضم الراء المخففة، على أنه مضارع حرق الثلاثي يقال حرق الحديد يحرقه إذا برده بالمبرد)^(٨) والظاهر أنّ الماتريدي لا يميل إلى أي من القراءتين، وربما يقبلهما جميعاً؛ لأنّ ما تتحدث عنه هو آية لموسى من آيات الله قال (في هذا إثبات آية لموسى؛ حيث قال لَنُحَرِّقَنَّهُ، والعجل الذي هو من لحم ودم ليس من طبع النار إحراقه، وكذلك الحلبي

(1) ينظر جامع البيان: ١٨١/٣٢

(2) ينظر الممتع في التصريف: ١٢٩ والصرف لحاتم الضامن: ٥٤

(3) ينظر الكتاب: ٦٤/٤ والممتع: ١٢٩

(4) ينظر شرح شافية ابن الحاجب: ٩٦/١ وأبنية الصرف: ٣٩٤.

(5) تاويلات أهل السنة: ٣٠٥/٧

(6) الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر لمحمد سالم محيسن: ٥١/٣

(7) تاويلات أهل السنة: ٣٠٥/٧

(8) الهادي شرح طيبة النشر: ٥١/٣

والذهب والفضة ليس من طبع النار إحراقهما حتى تصير رماداً، ولكن من طبعهما الإذابة، ثم أخبر أنه محرقه، فدل أنه آية^(١).

٤ - بين البناء للمجهول والبناء للمعلوم

الأصل في الفعل أن يبنى للمعلوم، أو يعبر عنه بالبناء للفاعل، أي أن تصاغ الجملة وتهياً للفاعل، فإذا فقد الفاعل أو أضمر أو حذف لسبب ما بني الفعل للمجهول^(٢) وقد وردت عند الماتريدي لفظة بقراءتين إحداهما بالبناء للمجهول، والأخرى بالبناء للمعلوم في قوله تعالى: {يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ - النور ٢٥} فقد (قرأه بعضهم يُوقَدُ بالياء ورفعها ونصب القاف، يقول المصباح يوقد)^(٣) وهي قراءة نافع وابن عامر وحفص^(٤) والملاحظ أن هذه القراءة جاءت على صيغة البناء للمجهول، ونائب الفاعل مستتر يعود على المصباح^(٥) وهناك قراءة أخرى بالبناء للمجهول، قال أبو منصور (ومن قرأ بالتاء ورفعها، يعني الزجاجية التي توقد)^(٦) (بضم التاء من فوق وفتح القاف، مضارع أوقد وهو مبني للمفعول، والقائم مقام الفاعل ضمير يعود على زجاجة فاستتر في الفعل)^(٧) وهي قراءة حمزة والكسائي وأبي بكر^(٨).

وهناك قراءتان بالبناء للمعلوم لكن مع اختلاف الفاعلين منها قراءة ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وأبي جعفر^(٩) (بالتاء ورفع الدال ونصب التاء رده على الزجاجية أراد تتوقد، ثم طرح إحدى التاءين)^(١٠) والمعنى الزجاجية (تتوقد) فصارت (توقد) بحذف

(1) تأويلات أهل السنة: ٣٠٥/٧

(2) المنهل المأهول بالبناء للمجهول لأبي الخير محمد بن ظهيرة: ٣٨٩

(3) تأويلات أهل السنة: ٥٦٩/٧

(4) ينظر حجة القراءات: ٥٠٠

(5) ينظر الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي: ٤٠٧/٨

(6) تأويلات أهل السنة: ٥٦٩/٧

(7) الدرّ المصون: ٤٠٧/٨

(8) ينظر حجة القراءات: ٥٠٠

(9) ينظر الهادي شرح طيبة النشر: ٨٨/٣

(10) تأويلات أهل السنة: ٥٦٩/٧

إحدى التاءين، والفاعل ضمير مستتر يعود على الزجاجية، أمّا القراءة الرابعة فهي لابن كثير وأبي عمرو^(١) (تَوَقَّدَ بنصب التاء وتشديد القاف يعني المصباحُ تَوَقَّدَ)^(٢) (بزنة تَفَعَّلَ فعلاً ماضياً فيه ضمير فاعله يعود على المصباح، ولا يعود على كوكب لفساد المعنى)^(٣) فهذه أربع قراءات في لفظ واحد ذكرها الماتريديّ، اثنتان منها بُني الفعل فيهما للمجهول (يُوقد - تُوقد) واثنتان أخريان بني الفعل فيهما للمعلوم (توقد - توقد) .

(1) ينظر الإقناع في القراءات السبع لابن البادش: ٣٥٤

(2) تأويلات أهل السنة: ٥٦٩/٧

(3) الدرّ المصون: ٤٠٧/٨

الفصل الثاني: تأويل القراءات في التراكيب النحوية:

المبحث الأول: ما يتعلق بالأسماء في تراكيبها النحوية

١ - بين الفاعل والمفعول

يعرف الفاعل بأنه (الاسم المسند إليه الفعل، أو ما قام مقامه، مقدماً عليه سواء وجد منه حقيقة، أو لم يوجد، وقال بعض النحويين الفاعل من وجد منه الفعل، وغيره محمول عليه)^(١) أمّا المفعول (هو الذي يقع عليه فعل الفاعل في مثل قولك ضَرَبَ زيدٌ عمرًا وبلغتُ البلدَ، وهو الفارق بين المتعدّي من الأفعال، وغير المتعدّي، ويكون واحداً فصاعداً إلى الثلاثة)^(٢) وقد ورد الاسمان بقراءتين في قوله تعالى: {وَلَسْتَ بِرَبِّ سَبِيلِ الْمُجْرِمِينَ - الأنعام ٥٥} (من قرأ بالتاء حملة على خطاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أي نبين من الآيات؛ لتعرف سبيل المجرمين بالنصب)^(٣) وعلى ذلك فهذه قراءة نافع بالتاء ونصب السبيل^(٤) أي تستبين أنت يا محمد سبيل المجرمين مثلما أشار إليه الماتريدي (ومن قرأ بالياء يستبين من الآيات ليتبين سبيل المجرمين من سبيل غير المجرمين)^(٥) وهذه هي قراءة عاصم في رواية أبي بكر وحزمة والكسائي^(٦) على جعل سبيل فاعلاً للفعل؛ ففي هاتين القراءتين اختلف الاسم (سبيل) في السياق النحوي بين الفاعلية والمفعولية .

ومثل ذلك قوله تعالى: {وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - التغابن ١١} فقراءة عامّة القراء (يهدي قلبه) أي (يهدي الله قلبه) على جعل الاسم قلبه مفعولاً به، وليس المراد الهداية بمعناها المعروف؛ فإنّ الهداية تسبق الإيمان^(٧) بل المراد أن (يهديه الله

(1) الباب في علل البناء والإعراب للعكبري: ١٤٨/١ وينظر الأصول في النحو لابن السراج: ٧٢/١

(2) شرح المفصل لابن يعيش: ٣٠٨/١

(3) تأويلات أهل السنة: ٩٦/٤

(4) ينظر السبعة في القراءات: ٢٥٨

(5) تأويلات أهل السنة: ٩٦/٤

(1) ينظر السبعة في القراءات: ٢٥٨

(7) ينظر فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن للأنصاري: ٥٦٨

تعالى؛ ليعلم أنّ من دبر هذا التدبير هو الذي ابتلاه بهذه المصيبة^(١) وهذا أحد تأويلين للماتريديّ في هذه الآية (ويجوز أن يكون تأويله على وجه آخر، وهو أن يقول من يؤمن بالله أنّ له الخلق والأمر يهد قلبه؛ ليسكن، ويعلم أنّ الله أولى به؛ فيسترجع عند ذلك)^(٢) وقد استدل على هذا التأويل بقراءة أخرى بقوله (وذلك تأويل من قرأ يهدأ قلبه أي يسكن؛ من الهدوء وهو السكون، والله أعلم)^(٣) وقراءة (يهدأ قلبه) قراءة شاذة ذكرها ابن جني قال (قرأ يهدأ قلبه مهموزاً عكرمة وعمرو بن دينار، قال أبو الفتح أي يطمئن قلبه)^(٤) فالاسم (قلبه) تردد بين الفاعلية والمفعولية، إلا أنّ قراءة النصب أولى كما رأينا، والله أعلم .

٢ - بين الفاعل والظرف

وجاءت لفظة (بينكم) مترددة بين الفاعلية والظرفية في قوله تعالى: {لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَّا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ - الأنعام ٩٤} (ومعنى الظرف أن يكون الفعل لا يتعدى إلى المفعول به، ويتعدى إليه بتقدير في)^(٥) وقد (قرئ بالرفع والنصب جميعاً فمن قرأ بالرفع يقول لقد تقطع تواصلكم)^(٦) وقراءة الرفع قرأ بها ابن كثير، وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر وابن عامر وحمزة^(٧) على جعل (بينكم) بمعنى وصلكم، وتكون مرفوعة بالفعل قبلها على الفاعلية^(٨) (ومن قرأ بالنصب يقول لقد تقطع ما كان بينكم من الوصل، وقيل الإيمان)^(٩) وقراءة النصب قرأ بها نافع والكسائي^(١٠) على أن يجعل لفظة (بينكم)

(1) تأويلات أهل السنة: ٤٠/١٠ وينظر فتح الرحمن: ٥٦٨

(2) تأويلات أهل السنة: ٤٠/١٠

(3) تأويلات أهل السنة: ٤٠/١٠

(4) المحتسب: ٣٢٣/٢

(5) شرح كتاب سيبويه للسيرافي: ٢٩٤/٢

(6) تأويلات أهل السنة: ١٧٧/٤

(7) ينظر السبعة في القراءات: ٢٦٣

(8) ينظر مجاز القرآن لابي عبيدة: ٢٠٠

(9) تأويلات أهل السنة: ١٧٧/٤

(10) ينظر السبعة في القراءات: ٢٦٣

منصوبة على الظرفية، وهي لفظة تقتضي وجود طرفين أو أكثر، أو مثلما سماه ابن خالويه (٥٣٧٠هـ): (الفضاء بين الغائتين)^(١).

٣- بين المجرور والظرف

في قوله تعالى: {قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ} - الرعد ٤٣ {أورد الماتريدي في لفظة (عنده) قراءة أخرى غير القراءة المعهودة المنصوبة (ومن عنده) (أي يعلم من كان عنده علم الكتاب؛ يعني التوراة؛ فيشهد أيضاً أنني رسول نبي؛ أي يعلم من كان عنده علم الكتاب أنني على حق؛ وأني رسول الله)^(٢) وقراءة النصب على الظرفية وعلى جعل (من) اسماً موصولاً وهي (القراءة المشهورة ومن عنده يعني والذي عنده علم الكتاب)^(٣) والمعروف أن (عند) ظرف ملازم للظرفية لا يفارقه إلا في حالة واحدة هي الجر بـ(من) يقول الحريري^(٤) (٥١٦هـ):

وعند فيها النصب يستمر
لكنها بمن فقط تجر

وقد جاءت مجرورة في قراءة، قال أبو منصور: (ومن قرأ بالخفض ومن عنده علم الكتاب فتأويله والله أعلم أي من عند الله جاء علم هذا الكتاب؛ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه)^(٥) وهي (قراءة النبي صلى الله عليه وسلم، وعلي وابن عباس وأبي رضي الله عنهم وسعيد بن جبير وعكرمة ومجاهد بخلاف والحسن بخلاف وعبد الرحمن بن أبي بكره وابن أبي إسحاق والضحاك والحكم بن عتيبة)^(٦) على أن يكون

(1) الحجّة في القراءات السبع: ١٤٥

(2) تأويلات أهل السنة: ٣٥٧/٦

مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير للرازي: ٥٤/١٩ وذكر الماتريدي أن النصب اختيار القراء جميعاً ينظر

(3) تأويلات أهل السنة: ٣٥٧/٦

(4) ملحة الإعراب: ٤٣

(5) تأويلات أهل السنة: ٣٥٧/٦

(6) المحتسب: ٣٥٨/١

(من) حرف جر، وعنده اسم مجرور به وجزّ ما بعده به، وعلم الكتاب مرتفع بالابتداء وارتفاع علم بالابتداء، والجزّ والمجرور في موضع الخبر^(١).

المبحث الثاني: ما يتعلق بالتراكيب الفعلية: بين الفعل المضارع وفعل الأمر

أول الماتريديّ آية بقراءتين مختلفتين في قوله تعالى: {أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيُعَلِّمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ - النمل ٢٥} ومدار الأمر يقوم حول اللفظ (ألا) فقد أورد قراءتين الأولى بالتشديد (أن + لا) والثانية بالتخفيف^(٢) فكلهم شدد اللام في ألا يسجدوا غير الكسائي فإنه خففها^(٣) ويمكن تلخيص هذه القراءتين وتأويلهما من الماتريديّ على الأوجه الآتية.

تأويل قراءة التشديد:

تؤول قراءة التشديد على وجهين الأول على جعل أن مصدرية ناصبة داخلية على الفعل المضارع، وتكون لا زائدة (فتأويله زين لهم الشيطان ألا يسجدوا ... على طرح (لا) كأنه يقول فهم لا يهتدون أن يسجدوا، أي هم لا يهتدون أن يسجدوا)^(٤) أما الوجه الثاني من التأويل فهو على أن يجعل (لا) صلة، وهو مصطلح يرادف مصطلح الزائدة، وقد قدره الماتريديّ (لثلاً يسجدوا)^(٥) فالملاحظ أنهما تأويلان متشابهان بجعل (أن) داخلية على الفعل المضارع، هو المنقول عن الكسائي فإنّ (المعنى فصدّهم أن لا يسجدوا)^(٦).

تأويل قراءة التخفيف:

- (1) ينظر البحر المحيط في التفسير لأبي حيان: ٤٠٣/٦
- (2) ينظر تأويلات أهل السنة: ١١١/٨
- (3) السبعة في القراءات: ٤٨٠
- (4) تأويلات أهل السنة: ١١١/٨ وينظر معاني القرآن للفراء: ٢٩٠/٢
- (5) ينظر تأويلات أهل السنة: ١١١/٨
- (6) اعراب القرآن للنحاس: ١٤١/٣

ومثل قراءة التشديد فعل بقراءة التخفيف، وهي قراءة الكسائي فأولها على وجهين الأول (يخرج على الأمر أي ألا فاسجدوا لله)^(١) والتخريج هنا يكون على تقدير (ألا يا اسجدوا بتخفيف ألا؛ فإنه على معنى ألا يا هؤلاء اسجدوا، فلا للتثنية ويا للنداء وحذف المنادى لدلالة حرف النداء عليه واسجدوا مبني على هذه القراءة)^(٢) وقد نقل على هذا الوجه من القراءة حكماً فقهياً وهو لزوم السجود؛ لأنه فعل أمر إلا أنه استدرك قائلاً (لكن عندنا سواء يلزمه السجود بالتلاوتين جميعاً)^(٣) أما الوجه الثاني من قراءة التخفيف فمنقول عند الماتريدي بقوله (وقال بعضهم ألا بالتخفيف هلا يسجدون لله)^(٤) فجعلها غير عاملة في الفعل المضارع، ثم ساواها في الدلالة به (هلا) مستدلاً بقراءة ابن مسعود (هلا يسجدوا لله)^(٥) ومعلوم أن الماتريدي كثير الاستشهاد والاستدلال بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه التي يعبر عنها به (حرف ابن مسعود) التي وردت في نحو (٢٣٣) موضعاً في تفسيره .

المبحث الثالث: ما يتعلق بالتركيب المشتملة على الحروف

١ - بين لما المشددة ولما المخففة

في قوله تعالى: {وَإِنْ كَلَّا لَمَّا لِيُؤْفِقَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ - هود ١١١} أربع قراءات من السبعة تخفيف (أن) وتشديدها، وتخفيف (لما) وتشديدها^(٦) وقد ذكر منها الماتريدي قراءتين متعلقتين به (لما) الأولى بالتخفيف، ولما كانت القراءات متداخلة مع (أن) فسندكرها جميعاً، وقد ذكرها ابن مجاهد^(٧) كالاتي:

أ- قرأ ابن كثير ونافع (وإن) مخففة (كلا لما) مخففة.

(1) تأويلات أهل السنة: ١١١/٨

(2) مشكل إعراب القرآن لمكي القيسي: ٥٣٣/٢

(3) تأويلات أهل السنة: ١١١/٨

(4) تأويلات أهل السنة: ١١١/٨

(5) ينظر تأويلات أهل السنة: ١١١/٨

(6) ينظر دراسات لأسلوب القرآن الكريم لمحمد عبد الخالق عضيمه: ٥٦/١

(7) ينظر السبعة في القراءات: ٣٣٩

ب- قرأ عاصم في رواية أبي بكر (وإن كلا) خفيفة (لما) مشددة.

ت- قرأ حمزة والكسائي (وإن) مشددة التّون، واختلفا في (لما) فشددها حمزة وخففها الكسائي.

ث- قرأ أبو عمرو مثل قراءة الكسائي، وقرأ ابن عامر مثل قراءة حمزة.

اهتم الماتريديّ للقراءات المتعلقة ب(لما) فجعل إحداهما وهي قراءة التخفيف (لما) صلة يقول والله أعلم وإن كلا [لَيُؤْفِقِيَنَّهُمْ] ربك جزاء أعمالهم في الآخرة إن كان شراً فشرّ، وإن كان حسناً فحسن^(١) ويرى أبو زرعة أنّ التركيب النحوي في هذه الآية يتوفر على (إنّ) المشددة، وقد دخل في خبرها اللام (فلام لما لام إنّ وما دخلت للتوكيد، ولم تغير المعنى ولا العمل، واللام التي في ليوفينهم لام القسم)^(٢) وعموماً فإنّ التأويل على هذه القراءة واضح عند الماتريديّ بجعل (لما) صلة؛ فيصبح المعنى أنّ الله تعالى سيوفي الجميع أعمالهم {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ - الزلزلة ٧-٨} .

أمّا من (قرأ لَمَّا بالتشديد فتأويله يحتمل وجهين أحدهما إلّا والثاني لَمَّا؛ أي لِمَمَّا اجتمع فيها ميمات طرحت الواحدة، وأدغمت إحداهما في الأخرى)^(٣) فالوجه الثاني من التأويل وهو أنّ الأصل في (لما) (لمما) ثم طرحت واحدة، وأدغمت الأخرى ذكره بعض من أصحاب القراءات وتوجيهها من غير اعتراض^(٤) أما الوجه الثاني من التأويل القائم على تداول المعنى بين (لما) و(إلّا) بأنّ تحل (إلّا) محل (لما) في المعنى، فقد نقل اعتراض الفراء ورفضه هذا التأويل (قال الفراء وأمّا من جعل (لما) بمنزلة (إلّا) فإنّه وجه لا نعرفه كما لا يحسن إن زيدا إلّا منطلق)^(٥) ومع ذلك فله وجه مقبول مثلما يقال

(1) تأويلات أهل السنة: ١٩٠/٦

(2) حجة القراءات: ٣٥٠

(3) تأويلات أهل السنة: ١٩٠/٦-١٩١

(4) ينظر مثلاً الحجة في القراءات السبع: ١٩١ وحجة القراءات: ٣٥١

(5) حجة القراءات: ٣٥٢

سألتك لَمَّا فَعَلْتَ وَإِلَّا فَعَلْتَ، ومنه قوله: {إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ - الطارق ٤} والمعنى هنا إلا^(١) وقد ذكر ابن هشام هذا المعنى وهو الاستثناء مستدلاً بآية الطارق آفة الذكر^(٢).

٢- بين أن المفتوحة الهمزة المكسورة الهمزة

في قوله تعالى: {وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ - النمل ٨٢} (اختلف في تلاوته، وتأويله أَنَّ النَّاسَ بنصب الألف، وَإِنَّ النَّاسَ بكسرها)^(٣) ومعلوم أَنَّ هذا الحرف هو من الأحرف المشبهة بالفعل تنصب الاسم وترفع الخبر، ومعناها التوكيد^(٤) إِنَّ كانت مكسورة الهمزة أو مفتوحة الهمزة، وَإِنْ كان سيويه قد أهمل المفتوحة الهمزة، وجعل المكسورة هي الأصل قال: (هذا باب الحروف الخمسة التي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل فيما بعده... هي إِنَّ ولكنَّ وليت ولعلَّ وكأَنَّ)^(٥) وثمة فروق بينهما يطول المقام بذكرها إلاَّ أَنَّ الفرق المهم بينهما أَنَّ المكسورة ابتداء واستئناف جملة جديدة، والمفتوحة متعلقة بما قبلها، وتؤول بمصدر له محل من الإعراب، قال ابن مالك^(٦):

وهمز إن افتح لسد مصدر ... مسدها وفي سوى ذلك اكسر

تعرض الماتريدي لتأويل القراءتين في كسر همزة (إِنَّ) التي قرأ بها (ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر)^(٧) وفتحتها وهي قراءة عاصم وحمزة والكسائي^(٨) وقد عبر عن الفتح بالنصب (فمن قرأ بالنصب أَنَّ النَّاسَ وجعل ذلك القول من الدابة، ثم يخرج على

(1) ينظر مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني: ٢١٧

(2) ينظر مغني اللبيب عن كتب الأعراب: ٣٧٠

(3) تأويلات أهل السنة: ١٣٧/٨

(4) ينظر مغني اللبيب: ٥٥

(5) الكتاب: ١٣١/٢

(6) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ٣٥٠/١

(7) السبعة في القراءات: ٤٨٧

(8) ينظر السبعة في القراءات: ٤٨٧

وجهين أحدهما تقول الدابة إنّ الناس كانوا بي وبخروجي لما وعدوا لا يوقنون أي أخرج، فهأنذا خرجت والثاني أنها تخبر عن الله وتنبئ أن الناس كانوا بالدابة وبغيرها من الآيات لا يوقنون^(١) وقد ذكر الأصبهاني (أنّ المعنى تكلمهم بما يسوؤهم من أنّهم صائرون إلى النار، وأنها تكلمهم كلاماً صحيحاً يفهمونه)^(٢) (ومن قرأ بالخفض إنّ يجعل ذلك القول من الله ابتداء إخبار أنهم كانوا لا يزالون لا يوقنون، وفي خروج الدابة أعظم آيات في إثبات رسالة رسول الله ونبوته)^(٣) ولعل المعنى واضح (على وجه الابتداء بالخبر عن الناس أنهم كانوا بآيات الله لا يوقنون)^(٤) وإذا أنعنا النظر في تأويل القراءتين ومعناها فسنلفي تشابهاً واضحاً، وآية ذلك ما ذكره الطبري الذي لخص الموضوع بقوله (والصواب من القول في ذلك أنهما قراءتان متقاربتا المعنى مستفيضتان في قراءة الأمصار، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب)^(٥) والله أعلم، وأعز وأكرم، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلّم .

الخاتمة

- وضع الماتريديّ تفسيره الضخم تحت عنوان (تأويلات أهل السنة) وقد فرّق بين التأويل والتفسير بقوله (فالتفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه).
- من خلال الترجمة الموجزة لحياة الماتريديّ ظهر لنا مدى تميّز هذا الرجل وبروزه في علوم شتى، أهمها العقيدة، والتفسير فكان واحد عصره وإمام دهره .
- تفسير الماتريديّ يعدّ من التفاسير الثريّة بالقراءات القرآنية التي أولها الماتريديّ لبيان دلالاتها الصرفية والنحوية واللغوية عموماً ويكفي القول إنّهُ أورد قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في (٢٣٣) موضعاً.
- أول الماتريديّ كثيراً من القراءات وقد نصّ على التأويل بهذا اللفظ أو مثيله فيما لم ينصّ على القراءات الأخرى وقد شملت هذه الدراسة ما نصّ عليه الماتريديّ بقوله

(1) تأويلات أهل السنة: ١٣٧/٨

(2) إعراب القرآن: ٢٩١

(3) تأويلات أهل السنة: ٢٩١

(4) جامع البيان: ٥٠٠/١٩

(5) جامع البيان: ٥٠٠/١٨

- (تأويلها أو ما شابهه) ليس زهداً في القراءات الأخرى إنما مناسبة لحجم البحث ومناسبته .
- من الظواهر اللافته للانتباه هو تأويله للقراءات القرآنية المشتملة على دلالات الأبنية الصرفية .
- التأويل في الأبنية الصرفية شمل الأبنية الاسمية والأبنية الفعلية وفي كل منها مباحث فرعية .
- من الظواهر اللافته للانتباه هو تأويله للقراءات القرآنية المشتملة على دلالات التراكيب النحوية .
- التأويل في التراكيب النحوية شمل ما يتعلق بالأسماء في تراكيبها النحوية ثم ما يتعلق بالتراكيب الفعلية ثم ما يتعلق بالتراكيب المشتملة على الحروف وفي كل منها مباحث فرعية .

المصادر والمراجع

- ١ أبنية الصرف في كتاب سيويه خديجة الحديثي منشورات مكتبة النهضة بغداد العراق ساعدت جامعة بغداد على نشره الطبعة الأولى (١٩٦٥م) .
- ٢ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ويسمى (منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات) شهاب الدين الدمياطي تحقيق: أنس مهرة دار الكتب العلمية لبنان الطبعة الأولى (١٩٩٨م=١٤١٩هـ) .
- ٣ أحكام القرآن أبو بكر الرازي الجصاص (٣٧٠هـ) تحقيق: محمد صادق القمحاوي دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان (١٤٠٥هـ) .
- ٤ الإحكام في أصول الأحكام أبو الحسن الأمدي (٦٣١هـ) تحقيق: د. سيد الجميلي دار الكتاب العربي بيروت لبنان (١٤٠٤هـ) .
- ٥ الأصول في النحو أبو بكر بن السراج (٥٣١٦هـ) تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي مؤسسة الرسالة بيروت لبنان (١٩٨٨م=١٤٠٨هـ) .
- ٦ إعراب القرآن أبو القاسم الأصبهاني، (٥٣٥هـ) وثقت نصوصه: الدكتورة فائزة بنت عمر المؤيد فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية المملكة العربية السعودية الرياض الطبعة الأولى (١٤١٥هـ=١٩٩٥م) .

- ٧ إعراب القرآن أبو جعفر النَّحَّاس (٣٣٨هـ) وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الأولى (١٤٢١هـ).
- ٨ الإقناع في القراءات السبع ابن الباذئ (٥٤٠هـ) دار الصحابة للتراث.
- ٩ البحر المحيط في التفسير أبو حيان الأندلسي (٧٤٥هـ) تحقيق: صدقي محمد جميل دار الفكر بيروت لبنان (١٤٢٠هـ).
- ١٠ البرهان في علوم القرآن الزركشي (٧٩٤هـ) تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم دار المعرفة بيروت لبنان (١٣٩١هـ).
- ١١ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز مجد الدين الفيروزآبادي (٨١٧هـ) المحقق: محمد علي النجار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي القاهرة ج ١، ٢، ٣: ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م ج ٤، ٥: ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ج ٦: ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م.
- ١٢ تاج العروس من جواهر القاموس محمد مرتضى الزبيدي (١٢٠٥هـ) تحقيق: مجموعة من المحققين دار الهداية.
- ١٣ تاريخ إربل المبارك ابن المستوفي (٦٣٧هـ) تحقيق: سامي بن سيد خماس الصقار وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق (١٩٨٠م).
- ١٤ تأويل مشكل القرآن ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ) تحقيق: إبراهيم شمس الدين دار الكتب العلمية (٢٠٠٧م).
- ١٥ تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات الدكتور صالح سليم الفاخري عصمي للنشر القاهرة مصر (١٩٩٦م).
- ١٦ التعريفات الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) تحقيق: بإشراف جماعة من العلماء دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ=١٩٨٣م).
- ١٧ التفسير اللغوي للقرآن الكريم مساعد بن سليمان الطيار دار ابن الجوزي المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى رجب (١٤٢٢هـ).
- ١٨ تفسير الماتريديّ (تأويلات أهل السنة) أبو منصور الماتريديّ (٣٣٣هـ) تحقيق: د. مجدي باسلوم دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م).
- ١٩ التيسير في القراءات السبع أبو عمرو الداني دار الكتاب العربي بيروت لبنان الطبعة الثانية (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م).

- ٢٠ جامع الأصول في أحاديث الرسول مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير (٦٠٦هـ) تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط التتمة طبعة دار الفكر تحقيق بشير عيون مكتبة الحلواني مطبعة الملاح مكتبة دار البيان الطبعة الأولى الجزء [١، ٢] : ١٣٨٩ هـ ، ١٩٦٩ م الجزء [٣ ، ٤] : ١٣٩٠ هـ ، ١٩٧٠ م الجزء [٥] : ١٣٩٠ هـ ، ١٩٧١ م الجزء [٦ ، ٧] : ١٣٩١ هـ ، ١٩٧١ م الجزء [٨ - ١١] : ١٣٩٢ هـ ، ١٩٧٢ م الجزء [١٢] .
- ٢١ جامع البيان في القراءات السبع أبو عمرو الداني (٤٤٤هـ) جامعة الشارقة الإمارات الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م).
- ٢٢ جامع البيان في تأويل القرآن محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م).
- ٢٣ الجواهر المضوية في طبقات الحنفية محيي الدين الحنفي (٧٧٥هـ) الناشر مير محمد كتب خانة كراتشي .
- ٢٤ حجة القراءات أبو زرعة ابن زنجلة (٤٠٣هـ) تحقيق: سعيد الأفغاني دار الرسالة .
- ٢٥ الحجّة في القراءات السبع ابن خالويه (٣٧٠هـ) تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم دار الشروق بيروت لبنان الطبعة الرابعة (١٤٠١هـ).
- ٢٦ الحجّة للقراء السبعة أبو علي الفارسي (٣٧٧هـ) تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاني راجعه ودققه: عبد العزيز رباح وأحمد يوسف الدفاق دار المأمون للتراث دمشق سوريا بيروت لبنان الطبعة الثانية (١٤١٣هـ = ١٩٩٣م) .
- ٢٧ الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي (٧٥٦هـ) تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط دار القلم دمشق سوريا.
- ٢٨ دراسات لأسلوب القرآن الكريم محمد عبد الخالق عزيمة (١٤٠٤هـ) دار الحديث القاهرة مصر .
- ٢٩ السبعة في القراءات ابن مجاهد أبو بكر (٣٢٤هـ) تحقيق: شوقي ضيف مصر دار المعارف الطبعة الثانية (١٤٠٠هـ) .
- ٣٠ السبعة في القراءات أبو بكر بن مجاهد (٣٢٤هـ) تحقيق: شوقي ضيف دار المعارف مصر الطبعة الثانية (١٤٠٠هـ) .
- ٣١ الشافية في علم التصريف (ومعها الوافية نظم الشافية للنيساري القرن ١٢) ابن الحاجب (٦٤٦هـ) تحقيق: حسن أحمد العثمان المكتبة المكية مكة المكرمة المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى (١٤١٥هـ = ١٩٩٥م).

- ٣٢ الشافية في علمي التصريف والخط جمال الدين ابن الحاجب (٦٤٦هـ) المحقق: الدكتور صالح عبد العظيم الشاعر مكتبة الآداب القاهرة مصر الطبعة الأولى (٢٠١٠م).
- ٣٣ شذا العرف في فن الصرف أحمد بن محمد الحملاوي (١٣٥١هـ) تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله مكتبة الرشد الرياض المملكة العربية السعودية .
- ٣٤ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (٧٦٩هـ) محمد محيي الدين عبد الحميد دار التراث القاهرة مصر دار مصر للطباعة سعيد جودة السحار وشركاه الطبعة العشرون (١٤٠٠هـ=١٩٨٠م) .
- ٣٥ شرح المفصل للزمخشري ابن يعيش (٦٤٣هـ) قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ=٢٠٠١م) .
- ٣٦ شرح شافية ابن الحاجب رضي الدين الاسترابادي (٥٦٨٦هـ) مع شرح الشواهد للبغدادى (١٠٩٣هـ) تحقيق: الأساتذة محمد نور الحسن ومحمد الززاف ومحمد محي الدين عبد الحميد دار الكتب العلمية بيروت لبنان (١٣٩٥هـ=١٩٧٥م).
- ٣٧ شرح طيبة النشر في القراءات شمس الدين ابن الجزري (٨٣٣هـ) ضبطه وعلق عليه: الشيخ أنس مهرة دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الثانية (١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م).
- ٣٨ شرح كتاب سيبويه أبو سعيد السيرافي (٣٦٨هـ) تحقيق: أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى (٢٠٠٨م) .
- ٣٩ الصرف حاتم الضامن مطبعة دار الحكمة الموصل العراق (١٩٩١م).
- ٤٠ طبقات المفسرين أحمد بن محمد الأذنه وي (ق ١١هـ) تحقيق: سليمان بن صالح الخزي مكتبة العلوم والحكم المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى (١٤١٧هـ=١٩٩٧م).
- ٤١ غاية النهاية في طبقات القراء ابن الجزري (٨٣٣هـ) عني بنشره المستشرق برجشتراسر مصر مكتبة الخانجي الطبعة الأولى (١٣٥٢هـ=١٩٣٣م) .
- ٤٢ فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن زكريا الأنصاري (٩٢٦هـ) تحقيق: محمد علي الصابوني دار القرآن الكريم بيروت لبنان الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ=١٩٨٣م).
- ٤٣ القراءات وأثرها في علوم العربية محمد سالم محيسن (١٤٢٢هـ) مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة مصر الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ=١٩٨٤م).

- ٤٤ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة (١٠٦٧هـ) مكتبة المثنى بغداد العراق (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية) (١٩٤١م).
- ٤٥ اللباب في علل البناء والإعراب أبو البقاء العكبري (٦١٦هـ) تحقيق: غازي مختار طليعات دار الفكر دمشق سوريا الطبعة الأولى (١٩٩٥م).
- ٤٦ لسان العرب ابن منظور (٧١١هـ) دار صادر بيروت لبنان الطبعة الثالثة (١٤١٤هـ).
- ٤٧ مجاز القرآن أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢٠٩هـ) تحقيق: محمد فواد سزكين مكتبة الخانجي القاهرة مصر (١٣٨١هـ).
- ٤٨ المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ابن جني (٣٩٢هـ) وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (١٤٢٠=١٩٩٩م).
- ٤٩ مشكل إعراب القرآن مكي بن أبي طالب القيسي (٤٣٧هـ) تحقيق: د. حاتم صالح الضامن مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ).
- ٥٠ معاني القراءات للأزهري محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (٣٧٠هـ) مركز البحوث في كلية الآداب جامعة الملك سعود المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى (١٤١٢هـ=١٩٩١م).
- ٥١ معاني القرآن أبو زكريا الفراء (٢٠٧هـ) تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي دار المصرية للتأليف والترجمة مصر الطبعة الأولى.
- ٥٢ معجم البلدان ياقوت الحموي دار الفكر بيروت لبنان.
- ٥٣ مغني اللبيب عن كتب الأعراب ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ) تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله دار الفكر دمشق سوريا (١٩٨٥م).
- ٥٤ مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني أحمد الكرمانى (بعد ٥٦٣هـ) تحقيق: عبد الكريم مصطفى مدلج دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ=٢٠٠١م).
- ٥٥ مفاتيح الغيب = التفسير الكبير فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان الطبعة الثالثة (١٤٢٠هـ).
- ٥٦ المفتاح في الصرف الجرجاني (٤٧١ أو ٤٧٤هـ) تحقيق: الدكتور علي توفيق الحمّد مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الأولى (١٩٨٧م=١٤٠٧هـ).
- ٥٧ المقتضب المبرد (٢٨٥هـ) تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة عالم الكتب بيروت لبنان.

- ٥٨ ملحة الإعراب الحريري (٥١٦هـ) دار السلام القاهرة مصر الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م).
- ٥٩ الممتع الكبير في التصريف لابن عصفور الإشبيلي (٦٦٩هـ) تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة مكتبة لبنان بيروت لبنان الطبعة الأولى (١٩٩٦م).
- ٦٠ المنهل المأهول بالبناء للمجهول لأبي الخير محمد بن ظهيرة (٩١٠هـ) تحقيق: عبد الرزاق بن فراج الصاعدي الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة السنة ٣٣ - العدد ١١٣ - ١٤٢١هـ.
- ٦١ النشر في القراءات العشر ابن الجزري (٨٣٣هـ) تحقيق: علي محمد الضباع المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية] (١٣٨٠هـ).
- ٦٢ الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر محمد سالم محيسن (١٤٢٢هـ) دار الجيل بيروت لبنان الطبعة الأولى (١٤١٧هـ=١٩٩٧م).

الإمام الماتريدي فقيها

شافعي محمد عبد اللطيف*

تمهيد:

يعرف عن الشيخ الزاهد الأستاذ علم الهدى المتكلم إمام أهل السنة والجماعة أبي منصور الماتريدي اشتغاله بعلم العقيدة والتوحيد والكلام، لكننا سنحاول في مداخلة الملتقى أن نكشف عن جانب مهم في شخصية الإمام الماتريدي، وهي شخصية الفقيه مجتهد المذهب المستدل المرجح، العارف بمذهب أبي حنيفة النعمان، واختلاف الصحابة والفقهاء، كما نسعى أيضا إلى تجلية الصلة الفقهية بين الماتريدي والإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، ببيان سند الماتريدي للإمام الأعظم، وروايته عنه، وانتصاره لأقواله في كثير من الأحيان، وللكشف عن هذا راجعنا كتاب التوحيد والتأويلات وكذلك كتب تراجم الحنفية، وموسوعاتهم الفقهية.

ولتحقيق هذا المطلب وظفنا الخطة الآتية:

أولاً: الصلة الفقهية للماتريدي بالإمام الأعظم أبي حنيفة

١- سند الماتريدي للإمام الأعظم أبي حنيفة وروايته عنه.

٢- معرفة الماتريدي بمذهب أبي حنيفة.

٣- استدلال واحتجاج الماتريدي لمذهب الإمام أبي حنيفة وانتصاره له.

ثانياً: الصناعة الفقهية عند الماتريدي

١- المكانة الفقهية للماتريدي ومصنفاته الفقهية.

* باحث دكتوراه الجزائر

٢- نصوص فقهية للماتريدي.

٣- معرفة الماتريدي باختلاف الفقهاء.

٤- الاختيارات الفقهية للماتريدي.

ثالثا: خاتمة البحث.

أولا: الصلة الفقهية للماتريدي بالإمام الأعظم أبي حنيفة

١- سند الماتريدي للإمام الأعظم أبي حنيفة وروايته عنه:

بعد النظر في شيوخ الماتريدي وهم: أبو نصر العياضي، وأبو بكر الجوزجاني، ونصير بن يحيى البلخي، ومحمد بن مقاتل الرازي تبين لنا أنهم على صلة بأبي حنيفة ومذهبه.

والشاهد على هذا النقول الآتية:

قال الكفوي في ترجمة الماتريدي: "تخرّج بأبي نصر العياضي، وتفقه على أبي بكر الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد عن أبي حنيفة"^(١)، وقال أيضا في ترجمة أبي نصر العياضي: "الشيخ الإمام الكبير أبو نصر ... الفقيه السمرقندي أخذ الفقه مع الإمام أبي منصور الماتريدي عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة، وتخرج بأبي منصور"^(٢). وذكر اللكنوي: "أبو منصور الماتريدي إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين تفقه على أبي بكر أحمد

١- أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، المعروف بطبقات الفقهاء، المشهور بطبقات الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي، مخطوط بمركز إسناد مجلس شوراي إسلامي، رقم: ٨٧٨٢٦.

٢- المرجع السابق.

الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد" (١)، وقال أيضا: "وتلمذ هو على أبي بكر أحمد الجوزجاني، عن أبي سليمان الجوزجاني، عن محمد عن أبي حنيفة" (٢).

يتبين مما سبق أن أبا بكر الجوزجاني ونصير البلخي تفقها على الإمام سليمان بن موسى بن سليمان الجوزجاني الذي تفقه بدوره على أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني تلميذي أبي حنيفة، كما أن محمد بن مقاتل الرازي ونصيرا البلخي قد تفقها على الإمامين: أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، وأبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي اللذين تفقها على الإمام أبي حنيفة، وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن، وبهذا السند يعتبر الماتريدي متخرجا من مدرسة أبي حنيفة، وقد ذكر أعلام المذهب الحنفي رواية الماتريدي عن الإمام الأعظم.

قال الكاساني: "وروى إمام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي عن الشيخ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني أنه قال: إذا قال أخ فسدت صلاته" (٣)، وقال أيضا: "وكذا روى إمام الهدى الشيخ أبو منصور عن أبي حنيفة أن الأفضل أن يترك الدرء" (٤).

١- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، عبد الحي اللكنوي، ص ١٩٥، دار المعرفة، بيروت لبنان. وقال في السعاية في كشف ما في شرح الوقاية: تخرج بأبا نصر وتفقه على أبي بكر الجوزجاني عن أبي سليمان عن محمد عن أبي حنيفة، السعاية في كشف ما في شرح الوقاية، عبد الحي اللكنوي، ص ٦٢ ت: صلاح محمد أبو الحاج، مركز العلماء العالمي للدراسات وتقنية المعلومات، عمان - الأردن.

٢- عمدة الرعاية بتحشية شرح الوقاية، محمد عبد الحي اللكنوي، ١/١٦٩، ت: صلاح محمد أبو الحاج، مركز العلماء العالمي للدراسات وتقنية المعلومات، الطبعة: الأولى.

٣- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، ١/٢٣٤، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، وانظر رواية الماتريدي عن أبي حنيفة في التجريد، أبو الحسين القدوري، ٣/٣٩٤٢ ت: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م..

٤- المرجع السابق، ١/٢١٧، وانظر رواية الماتريدي ترك الدرء في الصلاة عن أبي حنيفة في البحر الرائق شرح كثر الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي، ٤/٤٧ ت: أحمد عزو عناية الدمشقي، دار

والآن نذكر رواية الماتريدي عن الإمام الأعظم من كتابه، قال الماتريدي في من أدرك رمضان مجنوناً هل يقضي أو لا؟: "وقد روي عن محمد، رحمه الله، على هذا: أن من أدرك مجنوناً ثم أفاق في بعض الشهر، أنه لا يقضي ما مضى، على ما ذكرت، وعن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه: أنه يقضي، إن كان في أول الشهر بالغاً"^(١).

ولم تقتصر رواية الماتريدي لفقهِ الإمام الأعظم وفتاويه وأقواله بل روايته لكتب أبي حنيفة مشهورة أيضاً. قال البياضي: "جمعتها من نصوص كتبه التي أملاها على أصحابه من الفقه الأكبر والرسالة والفقهِ الأبسط وكتاب العالم والوصية، ... وذكر الوصية بتمامها ...، وقد رواها الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي الأنصاري عن الإمامين أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني وأبي نصر أحمد بن العياضي عن أبي سليمان موسى الجوزجاني عن الإمامين أبي يوسف ومحمد، وروى عن الإمامين نصير بن يحيى، ومحمد بن مقاتل الرازي عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله وأبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي عن إمام الأئمة، وحقق تلك الأصول في كتبه بقواطع الأدلة وأتقن التفاريح بلوامع البراهين اليقينية"^(٢).

أما كتاب العالم والمتعلم فقال فيه الكوثري: والعالم والمتعلم ... ويرويه أبو منصور الماتريدي عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني عن محمد بن مقاتل الرازي عن أبي مقاتل عنه^(٣)، وقال الكوثري: وفي نسخة دار الكتب المصرية يرويه ابن قاضي

إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، وحاشية الشرنبلالي على درر الحكام شرح غرر الأحكام، محمد بن فرامرز الشهير بملا خسرو، ١٠٦/١، دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٣٢/٢، ت: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٢- إشارات المرام من عبارات الإمام، كمال الدين البياضي، ص ٢٤، ت: يوسف عبد الرزاق، زمزم ببلشرز، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٣- مقدمة الكوثري لكتاب إشارات المرام من عبارات الإمام، كمال الدين البياضي، ص ٢٤، ت: يوسف عبد الرزاق، زمزم ببلشرز، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

العسكر أبو الحسن علي بن خليل الدمشقي عن أبي الحسن برهان الدين علي بن الحسن البلخي عن أبي المعين النسفي عن أبيه محمد النسفي عن عبد الكريم بن موسى البزدوي النسفي عن أبي منصور الماتريدي عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني عن أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني عن محمد بن مقاتل الرازي وهما عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله وأبي عصمة عصام بن يوسف البلخيين وهما عن أبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي عن الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عن الجميع^(١).

ومما يدل أن الكتاب كان عند الماتريدي وأنه اطلع عليه وحفظ ما فيه من نصوص قوله: فإن قال قائل: إن أبا حنيفة - رحمه الله - ذكر في كتاب العالم والمتعلم: أن إيمان الملائكة وإيمان الرسل وإيماننا واحد، ثم قال: فإذا استوتينا نحن والرسل في الإيمان، فكيف صار الثواب لهم أكمل، وخوفهم من الله أشد؟

فأجاب عن هذا السؤال بأجوبة، وقال في جملة ما أجاب: إنهم لو ارتكبوا الزلات يحل بهم العقاب عقيب الزل؛ فصار خوفهم بالله تعالى ألزم من هذه الجهة^(٢).

فيظهر بهذا أن رواية الماتريدي عن أبي حنيفة ثابتة، وسنده إليه ثابت، وأن الماتريدي ممن ساهم في نشر وحفظ علم الإمام الأعظم ووصول كتبه إلى الأجيال المتأخرة.

٢- معرفة الماتريدي بمذهب أبي حنيفة:

لقد كان الإمام الماتريدي أحد أعلام المذهب الحنفي عارفاً بمذهب أبي حنيفة الكلامي والفقهية.

فعلى سبيل المثال لا الحصر فإن كل من طالع كتاب التأويلات يشهد بمعرفة الماتريدي لأقوال أبي حنيفة وأصحابه الفقهاء، فهو تارة يشير إلى مذهب أبي حنيفة

١- مقدمة الكوثري لكتاب العالم والمتعلم، أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ص ٥، ت: زاهد الكوثري،

مطبعة الأنوار القاهرة، ١٣٦٨هـ.

٢- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ١٠/٢٧٩.

كقوله في حد قاطع الطريق^(١) عند قوله تعالى: { إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ حِزْبِي فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ } [المائدة، ٧٧]، وتأول غيره الآية على أنها نزلت في المحارب الذي يصيب المال والنفس، وإذا أصاب الأمرين كان للإمام أن يقتله كيف شاء إن شاء قتله بالسيف قتلا، وإن شاء قطع يده ورجله ثم يتركه حتى يموت، وإن شاء صلبه حيا، وإن أبطأ عليه الموت طعن بالرماح حتى يموت؛ وإلى هذا كان يذهب أبو حنيفة - رحمه الله -^(٢).

ولا يكتفي بذكر مذهب أبي حنيفة، بل يذكر قول صاحبيه أيضا، قال الماتريدي: وأما أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله - قالوا: إذا صُلب لم تقطع يده ورجله؛ لأنه لا يجوز أن يجمع عليه الأمرين، وإنما جعل الله له أحدهما^(٣).

وتارة يوضح مذهب أبي حنيفة كقوله في العتق في الظهار^(٤) عند قوله تعالى: { مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا } سورة المجادلة، الآية: ٣، فتأويله عند أبي حنيفة - رحمه الله - أي: عتقا لا ميسس فيه؛ لأن عنده الإعتاق يحتمل التجزؤ: أنه يعتق نصفه، ثم النصف الآخر؛ فيشترط أن يعتق النصفين جميعا قبل الميسس، حتى لو مسها فيما بين ذلك يلزمه استئناف العتق، ...، ولأبي حنيفة^(٥) - رحمه الله - أن الظهار ليس يوجب الكفارة؛ ولكن

١- لمعرفة قول أبي حنيفة وصاحبيه في المسألة راجع أيضا شرح مختصر الطحاوي، باب حد قطع الطريق، أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، ٣٤٢/٦، ت: عصمت الله عنايت الله محمد - سائد بكداش - محمد عبيد الله خان - زينب محمد حسن فلاتة، دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، الطبعة: الأولى ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.

٢- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٥٠٦/٣.

٣- المرجع السابق، نفس الصفحة.

٤- لمعرفة قول أبي حنيفة وصاحبيه في المسألة راجع أيضا المبسوط، باب العتق في الظهار، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، ٢٧٩/٨٠، دار المعرفة - بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

٥- راجع قول أبي حنيفة في المبسوط، السرخسي، ٢٥٧/٨، وقول صاحبيه في التفريق بين الظهار والإيلاء في العناية شرح الهداية، باب الظهار، أكمل الدين البابر تي، ٢٥٣/٤، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

يوجب حرمة لا ترتفع إلا بالكفارة^(١)، وقال الماتريدي في بيان أيام النحر^(٢) عند قوله تعالى: {وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ} [البقرة، ٢٠٣] إنه أراد بالأيام المعدودات أيام النحر والذبح، أي: اذكروا الله بالنحر والذبح في أيامكم فهو عند أبي حنيفة، رحمه الله تعالى، يوم النحر ويومان بعده^(٣).

وقال الماتريدي في بيان ما يتيمم به^(٤): وأما أبو حنيفة رضي الله عنه فإنه قال: الطيب هو الطاهر الحلال، له أن يتيمم به إذا غُدم الماء، الطيب: اسم ما أحل في كل نوع، من المقصود فيه، والمقصود في التيمم التطهر، فهو الطهور والطاهر، وأيده الخبر الذي ذكر من جعل الأرض طهوراً-والله أعلم^(٥).

وتارة يذكر قوله بلفظه^(٦)، قال الماتريدي: وقال أبو حنيفة - رحمه الله -: أكره إجارة بيوت مكة في الموسم من الحاج والمعتمر، فأما المقيم والمجاور فلا نرى بأخذ ذلك منهم بأساً^(٧).

وكان الماتريدي أيضاً يشرح، ويبين اختلاف الروايات عن أبي حنيفة، وهو ما يتجلى في بيانه حد السحر عند أبي حنيفة^(٨)، حيث قال: "وذكر عن أبي حنيفة - رحمه الله -

١- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٥٦٠/٩.

٢- راجع قول أبي حنيفة وأدلته في شرح مختصر الطحاوي، الجصاص، ٣٣١/٧.

٣- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٩٨/٢.

٤- راجع قول أبي حنيفة وصاحبيه في بدائع الصنائع، فصل بيان ما يتيمم به، الكاساني، ٥٣/١.

٥- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ١٩٥/٣.

٦- قال صاحب المحيط البرهاني: وأما حكم أهل مكة في «المنتقى» هشام عن أبي يوسف قال: سمعت أبا حنيفة رحمه الله يقول: أكره إجارة بيوت مكة في أيام الموسم، ٤٥٩/٢، ت: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، وراجع أيضاً قول أبي حنيفة في بدائع الصنائع، الكاساني، ١١٣/١١، وأدلة أبا حنيفة في كراهته إجارة بيوت مكة في البناية شرح الهداية، بدر الدين العيني، ٢٣٠/١٢، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٧- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٤٠٦/٧.

في الساحرة: أنها لا تقتل مرة، وذكر عنه مرة: أنها تقتل، وقال في الساحر بالقولين، فأما ما رُوِيَ عنه فيه بالقتل بعمل السحر، فهو على ما ذكرنا من قتله الناس بالسحر؛ فهو كالساعي في الأرض بالفساد، لا بَعين السحر، أو كفر بسحره بعد الإسلام؛ فيقتل كالمرتد عن الإسلام، وما ذكر عنه: أنه لا يُقتل؛ فهو إذا لم يكن سحره سحرَ كفرٍ، ولا يسعى بالقتل في الأرض لم يقتل به، ثم قوله في الساعي في الأرض بالفساد: إنه إذا تاب قبل أن يُقدر عليه، سقط عنه القتل؛ فكذا الساحر، وأما الذي هو لأجل الكفر يلزم القتل قبل التوبة، بعد القدرة عليه، وعلى هذا يخرج قوله في الساحرة أيضاً، فبيما قال: إنها لا تقتل؛ لما كان سحرها سحر كفر، والنساء لا يُقتلن للكفر، وفيما قال: يقتلن؛ فلأنهن يقتلن للسعي في الأرض بالفساد كالرجل، والله أعلم^(٢).

وقد اعتمد العلماء على الإمام الماتريدي في توضيح أقوال أبي حنيفة وشرحها وبيان المراد بها والمقصود منها، ونورد هنا نماذج لذلك.

قال الكاساني في خلاف أبي حنيفة ومحمد مع أبي يوسف فيمن قاء بلغما هل هو حَدَث: " وذكر أبو منصور أنه لا خلاف في المسألة في الحقيقة، لأن جواب أبي يوسف في الصاعد من المعدة، وأنه حَدَث بالإجماع، لأنه نجس وجوابهما^(٣) في الصاعد من حواشي الحلق، وأطراف الرئة، وأنه ليس بِحَدَث بالإجماع، "^(٤).

وقال الشلبي: " (قوله فقال بعضهم يجب عليه سجود السهو إلى آخره)، ولو زاد حرفاً من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القول ذكره في الفتح مقدماً على بقية

١- راجع المسألة وقول أبي حنيفة في التجريد، القدوري، ٣٩٤/١، والبنية شرح الهداية، بدر الدين العيني، ٢٩٦/٧، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، ٥٠٠/١٣، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري وبالْحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، بدون تاريخ.

٢- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٥٢٧/١.

٣- أي أبو حنيفة ومحمد بن الحسن.

٤- بدائع الصنائع، الكاساني، ٢٧/١.

الأقوال ولم يصحح من الأقوال شيئاً لكن تقديمه هذا القول على غيره يرشد إلى أنه أصح، وهكذا قدمه في معراج الدراية وعزاه إلى أبي حنيفة وهناك عبارته في الدراية وفي المحيط زاد في التشهد الأول حرفاً يجب السهو عند أبي حنيفة وقال ابن شجاع وإنما يجب إذا قال: اللهم صل على محمد وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي إنما يجب إذا قال معه وعلى آل محمد"^(١).

وذكر البدر العيني عن الإشعار^(٢) فصل في بيان مسائل شتى من أفعال الحج: "وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول إنه مثله، والنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المثلة، وأيضاً هو تعذيب للحيوان، وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله -: "يحتمل أن أبا حنيفة - رحمه الله - كره الإشعار المحدث، فأما الذي جاءت به السنة فلا"^(٣).

وقال بن نجيم وهو يشرح كتاب القضاء: "وأما الإمام أبو منصور الماتريدي فقيده بغير العالم العدل أما من كان متصفاً بهما فيقبل قوله؛ لأن عدم الاعتماد إنما علل بالفساد والغلط وهو منتف في العالم العدل وذكر الإسيبجي أن المسألة مصورة عند أبي حنيفة في القاضي العالم العدل؛ لأنه إذا كان غير هذا لا يولى القضاء ولا يؤتمر بأمره بالاتفاق، فما قاله أبو منصور كشف عن مذهب الإمام فلهذا اختاره في الكتاب"^(٤).

كل هذه النصوص التي ذكرناها عن الماتريدي تبين معرفته بفقهِ الإمام الأعظم، وأنه ترك بصمته في الفقه الحنفي لاعتماد العلماء عليه في توضيح وشرح أقوال أبي حنيفة وصاحبيه والكشف عنها.

١- حاشية الشلبي، الشلبي، ١٩٣/١، وراجع نص الماتريدي أيضاً في: البناية، بدر الدين العيني، ١/٦٦٠ و ٦٣٤.

٢- جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: الإشعار حز سنام البدنة حتى يسيل منها الدم ليعلم أنها هدي للكعبة فلا يتعرض لها أحد. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، ١٣/١٥٥، الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ)..الأجزاء ١ - ٢٣، الأجزاء ٢٤ - ٣٨: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة - مصر،..الأجزاء ٣٩ - ٤٥: الطبعة الثانية، طبع الوزارة.

٣- البناية شرح الهداية، بدر الدين العيني، ٤/٢٧٩.

٤- البحر الرائق، ابن نجيم، ٧/٥٣.

٣- استدلال واحتجاج الماتريدي لمذهب الإمام أبي حنيفة وانتصاره له:

لم يكن الماتريدي عارفا فقط بمذهب أبي حنيفة موضّحا ومبيناً وشارحا له، بل كان ينتصر لمذهبه ويورد الأدلة والحجج لنصرة مذهبه، وسنكتفي بنماذج فقط حتى لا يطول بنا المقام، وإلا فهناك العشرات من النصوص في هذا السياق.

قال الماتريدي عند قوله تعالى: {حَقًّا عَلَيَّ الْمُحْسِنِينَ} [البقرة، ٢٣٦]، فيه دليل لأبي حنيفة، رضي الله تعالى عنه، حيث قال: "إن الذمي إذا تزوج امرأة ولم يسم لها صداقا، ثم طلقها قبل أن يدخل بها، لا متعة لها؛ لأن الله تعالى إنما أوجب المتعة على المحسنين، والذمي ليس بمحسن"^(١).

وقال الماتريدي مستدلا لأبي حنيفة أن البكاء لله في الصلاة لا يفسد الصلاة^(٢):
وقوله عز وجل: {وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا} [الإسراء، ١٠٩]، فإن كان التأويل من السجود: الصلاة، ففيه دليل لقول أبي حنيفة - رحمه الله - : إن المصلي إذا بكى في صلاته؛ خوفا على نفسه، وإشفاقا أو سرورا على ما أنعم الله عليه وأكرمه به، لم تفسد صلاته، وإذا كان البكاء للتسلي مما حل به من الشدائد والبلايا تفسد صلاته، وأصله: أن البكاء إذا كان لله فهو لا يفسد الصلاة، وإذا كان للدنيا أو لحاجة نفسه فهو يفسد^(٣).

وقال الماتريدي مستدلا لأبي حنيفة في جواز القراءة بالفارسية في الصلاة^(٤): "ألا ترى أنه قال: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء، ٨٢]، ففيه

١- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٢/٢٠٣.

٢- راجع المسألة في البدائع، الكاساني، ١/٢٣٥، والبنية شرح الهداية، البدر العيني، ٢/٤٠٩.

٣- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٧/١٢٧.

٤- راجع المسألة في المبسوط، السرخسي، ١/٣٦-٣٧، والبدائع، الكاساني، ١/١١٣، والمحيط البرهاني، محمود بن مازة، ١/٣٠٧-٣٠٨، والبنية شرح الهداية، البدر العيني، ١/٢٨٤-٢٨٥.

دليل لقول أبي حنيفة - رضي الله عنه - حيث أجاز الصلاة بالقراءة الفارسية؛ لأن تغير النظم واختلاف اللسان لم يوجب تغير المعاني واختلاف الأحكام، حيث أخبر عز وجل أنه موافق لما معهم، وهو في اللسان والنظم مختلف، والمعنى موافق^(١).

وقال الماتريدي محتجا لأبي حنيفة في أن النفخ يقطع الصلاة^(٢): عند قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا} [الإسراء، ٢٣]، "والثاني أي: لا تظهر في وجهك من الكراهة والاستثقال، ليحمل ذلك على العنف والانتهاز، فإن كان تأويل قوله: (أف) (أف) لا غير، ففيه حجة لأبي حنيفة - رحمه الله - في قوله: إذا نفخ المصلي في موضع سجوده، فهو كلام يقطع صلاته؛ حيث قال (فلا تقل لهما أف) أي: لا تتكلم به، والله أعلم"^(٣).

وقال الماتريدي مستدلا على صحة مذهب أبي حنيفة في وجوب السكوت إذا خرج الإمام يوم الجمعة^(٤): "ولما ثبت أن المعنى من قوله: {إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ} أن المراد بالذكر الخطبة، ثم أمر بترك البيع للسعي إلى هذا الذكر والاستماع له ثبت أن الكلام في وقت الخطبة مكروه، وفي وقت خروج الإمام إلى الخطبة مكروه أيضا؛ لأن البيع في ذلك الوقت مكروه، والبيع كلام؛ فيدل على كراهية كل كلام؛ فيدل على صحة مذهب أبي حنيفة - رحمه الله - في أنه يلزم السكوت إذا خرج الإمام حتى يفرغ من الصلاة"^(٥).

وقال الماتريدي مستدلا لأبي حنيفة وأصحابه: "ثم في الآية دليل لقول أبي حنيفة وأصحابه: إن الولد يصير مشتومًا مقدوفًا بشتم والديه؛ لما غيرهم - جل وعز - بصنع

١- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٢٠٠/٣.

٢- راجع المسألة في المبسوط، السرخسي، ٣٣/١، والبدايع، الكاساني، ٢١٨/١، والمحيط البرهاني، محمود بن مازة، ٣٨٦-٣٨٧.

٣- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٢٩/٧.

٤- راجع المسألة في المبسوط، السرخسي، ٢٩/٢، والتجريد، القدوري، ٩٤٩/٢، والبدايع، الكاساني، ٢٦٤/١.

٥- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ١٣/١٠.

آبائهم بقوله: {ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ} [البقرة، ٥٣]، وهم لم يتخذوا العجل، وإنما اتخذ ذلك آباؤهم^(١).

ولم يكتف الماتريدي بذكر أدلته هو لمذهب أبي حنيفة بل ذكر أيضا أدلة غيره لمذهب أبي حنيفة فقال عند قوله تعالى: { وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا } [الإسراء، ٣٤]، "ثم من الناس من احتج بهذا الآية لقول أبي حنيفة حيث قال: إن للوصي أن يبيع مال اليتيم من نفسه إذا كان خيرا له لأن له أن يبيع من غيره بمثل قيمته؛ فدل أن ذكر الخير له إذا كان يبيع من نفسه"^(٢).

كما نجد الماتريدي أيضا يدافع ويتنصر لمذهب الإمام الأعظم ومن ذلك قوله عند تفسير آخر آية في سورة المزمّل: "وفي هذه الآية دلالة أن سؤال من يسأل أبا حنيفة - رحمه الله - أن الوتر لو كان له مشابه في الفرض، لكان لا يختلف لعدده، سؤال غير مستقيم؛ لأنه قد فرض على القوم أن يقوموا ثلث الليل، وقد أخبر عز وجل أنهم لا يحصون حد ما أمرهم به، وإذا لم يحصوا فلا بد أن يقع هناك زيادة ونقصان؛ فكذلك الوتر وإن كان حد عدده غير معروف فهو لا يخرج عن حكم الفرائض، والله أعلم"^(٣).

كما احتج الماتريدي وانتصر للمذهب الحنفي فيقول: وقوله تعالى: {وَدَّزُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا} سورة البقرة، الآية ٢٧٨، وقوله: {وَإِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ} سورة البقرة، الآية ٢٧٩، فيه دلالة: أن ما جرت بين أهل الإسلام وأهل الحرب من المداينات والمقارضات ثم أسلموا يرد، وما أخذوا قهرا لا يردون؛ وذلك أن الربا الذي قبضوا لئلا يرد لم يؤمر برده، فعلى ذلك ما أخذوا قهرا أخذوا لئلا يرد، لم يجب رده، وأما رأس

١- المرجع السابق، ٤٥٣/١.

٢- المرجع السابق، ٤٣/٧.

٣- المرجع السابق، ٢٩١/١٠.

المال فإنما أخذوا للرد؛ فعلى ذلك ما أخذ بعضهم من بعض دَيْنًا أو قرضًا وجب رده، ففيه دليل لقول أصحابنا رحمهم الله تعالى على ما ذكرنا، والله أعلم^(١).

وقال أيضا عند قوله تعالى: {أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى} سورة آل عمران، الآية ٣٩، "فيه دلالة لقول أصحابنا رحمهم الله أن الرجل إذا حلف ألا يبشر فلانًا فأرسل إليه غيره يبشره حث في يمينه؛ لأنه هو البشير، وإن كان المؤدي غيره؛ ألا ترى أن البشارة هاهنا أضيفت إلى الله تعالى فكان هو البشير؛ فكذلك هذا"^(٢).

من هذه النصوص تتبين لنا شخصية الفقيه المناقش لمن خالفه والمدافع عن مذهبه الذي ينتصر لرأيه بالدليل كما يسرد أدلة أصحابه من الأحناف ويحتج لإمام مذهبه.

ثانيا: الصناعة الفقهية عند الماتريدي:

١ - المكانة الفقهية للماتريدي ومصنفاته الفقهية:

لقد احتل الإمام الماتريدي مكانة مرموقة داخل المذهب الحنفي فلقد استحق بجدارة لقب الفقيه، حيث جاء وصفه بالفقيه في كتابه "كتاب التوحيد" في أكثر من أربعين موضعا، وفي كتاب "التأويلات" في حوالي عشرين موضعا، وهذا دليل أنه كان مشتهرا بهذا مما جعل ناسخ الكتاب يصفه بالفقيه، وهو حقيق بهذا الوصف، فقد وصفه به المخالف قبل الموافق قال بن تيمية: "وهذا هو ذكره الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد ومالك في كتبهم كما ذكره فقهاء الحنفية كالطحاوي وأبي منصور الماتريدي وغيرهم"^(٣).

١- المرجع السابق، ٢/٢٧٢.

٢- المرجع السابق، ٢/٣٦١.

٣- الفتاوى الكبرى، تقي الدين أبو العباس ابن تيمية، ٦/٤٣٥، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى،

١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

بل جاء وصفه بأنه ممن جمع الفروع والأصول^(١)، وترجم له الكفوي في الكتيبة الرابعة من كتابه كتائب الأعلام الأختيار من فقهاء مذهب النعمان المختار^(٢)، كما كان أحد أعيان بلده وأحد كبار الأئمة والمشايخ، قال المناوي: "وحكي: أن الأمير نوحًا لما وضع الخراج على أهل سمرقند، بعث بريدًا إلى أميرها، فأحضر الأئمة، والمشايخ، وأعيان البلد، وقرأ عليهم الكتاب، فقال الفقيه أبو منصور الماتريدي للبريد: قد أدت رسالة الأمير، فاردد إليه الجواب، وقل له: زدنا ظلمًا حتى نزيد في دعاء الليل، ثم تفرقوا فلم تذهب إلا أيام حتى وجدوه قتيلاً وفي بطنه زج رمح مكتوب:

بغى والبغي سهامٌ تنتظر ... أتته من أيدي المنايا والقَدَر

سهامٌ أيدي القانتاتِ في السَّحر ... يرمين عن قوسٍ لها الليل وَتَرَّ"^(٣)

بل جاء وصفه أنه أحد رؤساء الحنفية ورئيس مشايخ سمرقند وأعظم وأكبر مشايخ العراق وأنه إمام الهدى قال بن نظام الدين: "وهذا الإمام الشيخ علم الهدى الماتريدي أعظم مشايخنا وأكبر مشايخ العراق"^(٤)، وقال بن نصر القرشي: "واتفق التلقيب بإمام الهدى أيضا وهو لقب رئيس أهل السنة من الحنفية أعني الإمام أبا منصور الماتريدي رحمه الله تعالى"^(٥)، وقال مشايخ سمرقند، ورئيسهم الشيخ الإمام

١- راجع ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ٣/١، ت: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة - قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

٢- كتائب الأختيار، الكفوي، مخطوط.

٣- الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية، زين الدين المناوي، ص ٥٢، ت: عبد القادر الأرنؤوط - طالب عواد، دار ابن كثير.

٤- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، عبد العلي بن نظام الدين اللكنوي، ١/١٢٤، ت: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية - لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

٥- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن نصر الله القرشي، ٢/٥٦١، الناشر: مير محمد كتب خانة - كراتشي.

أبو منصور الماتريدي رحمه الله^(١)، وقال اللامشي في كتابه في أصول الفقه: "وقال مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي رحمه الله^(٢)."

ومما يدل حقا أنه أحد أركان المذهب اقتران اسمه باسم الإمام الأعظم، وهو ما ذكره المازري في قوله: "اختلف الناس فيمن اعترف بوجوب الصلاة ثم تركها هل يقتل أم لا؟ فذهب أبو حنيفة والماتريدي إلى أنه لا يقتل بل يحبس. وذهب مالك والجمهور من أصحابه إلى قتله^(٣)."

لقد بلغ الماتريدي مرتبة عالية هي مرتبة الاجتهاد في المذهب الحنفي والترجيح والاستدلال حتى في الفقه المعاصر، حيث جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: "وممن عدوا في هذه الطبقات الثلاث كمجتهد مذهب أو من أهل الترجيح أو المستدلين، من الحنفية: أبو منصور الماتريدي، وأبو الحسن الكرخي، والجصاص الرازي، وأبو زيد الدبوسي، وشمس الأئمة الحلواني، وشمس الأئمة السرخسي إلخ^(٤)."

وبسبب هاته المكانة المرموقة للماتريدي فقد تهافت عليه طلبة العلم للتفقه عليه والتخرج على يديه قال الكفوي: "وتفقه عليه الحكيم القاضي السمرقندي إسحاق بن محمد والشيخ الإمام علي بن سعيد الرستغني وأبو محمد عبد الكريم بن موسى

١- ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين السمرقندي، ٩٧/١.

٢- كتاب في أصول الفقه، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي، ص ٩١، وص ١٢٤ و١٣٤، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.

٣- شرح التلقين، أبو عبد الله المازري، ٣٧١/١ ت: محمّد المختار السّلامي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م، وانظر أيضا: التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق، ٤٣٨/١، ت: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٤- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، ٣٦/١.

اليزدوي جد الإمامين الجليلين فخر الإسلام علي اليزدوي وصدر الإسلام أبي اليسر محمد اليزدوي"^(١).

وذكر النسفي وهو يمدح الماتريدي: "ولو لم يكن فيهم إلا الإمام أبي منصور الماتريدي الذي غاص في بحور العلوم واستخرج دررها وأتى حجج الدين فزين بفصاحته وغزارة علومه وجودة قريحته غررها، حتى أمر الشيخ أبو منصور الحكيم أن يكتب على قبره حين توفي: هذا قبر من جاز العلوم بأنفاسه، واستنفذ الوسع في نشره وأقياسه، فحمدت في الدين آثاره، واجتني من عمره ثماره، وهو الذي تخرج عليه الفقيه أبو أحمد العياضي في أنواع العلوم، وأبو الحسن الرستغفني، وغيرهما من العلماء المتبحرين في العلوم المليية، لكان كافياً"^(٢).

وبسبب هاته المكانة الفقهية للماتريدي فقد امتد تأثيره في لاهقيه، حيث أفاد منه العلماء إفادة جمّة، واعتمدوا الكثير من اختياراته الفقهية وأقواله، ومن ذلك قول الكاساني: "وحقيقة الفقه في المسألة ما ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي هي أن الإجارة عقد شرع بخلاف القياس لحاجة الناس ولا حاجة تقع عند اتحاد الجنس فبقي على أصل القياس والحاجة تتحقق عند اختلاف الجنس فيجوز ويستوي في ذلك العبد والأمة"^(٣).

وأورد البدر العيني ما نصه: "وفي المحيط أنه قال: أقام الشهر في حق الآيسة والصغيرة مقام الطهر والحيض، وما أضيف إلى شيئين ينقسم عليهما نصفين فينبغي أن يكون نصف الشهر في حق الآيسة والصغيرة مقام حيضة ونصف طهر، إلا أنه قام الدليل

١- أعلام الأخيار، الكفوي، مخطوط، وقال اللكنوي في ترجمة الماتريدي: وتفقه عليه الحكيم القاضي إسحاق بن محمد السمرقندي وعلي الرستغفني وأبو محمد عبد الكريم بن موسى اليزدوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، عبد الحي اللكنوي، ص ١٩٥.

٢- تبصرة الأدلة، النسفي، ص ٥٥٦.

٣- بدائع الصنائع، الكاساني، ٣٠١/١.

على نقصان الحيض عن النصف فيبقى الطهر على ظاهر القسمة، وهذا الاستدلال منقول عن أبي منصور الماتريدي^(١).

وذكر الكفوي في ترجمة الماتريدي: "في فتاوى القاضي ظهير الدين محمد البخاري ...، وفيه^(٢) في فصل التعليقات من كتاب العتاق رجل قال لعبدته إن بعثك فأنت حر وإن باعه بطريق التعاطي لا يحث كذا اختاره أبو منصور الماتريدي"^(٣).

وقال بن عابدين: "وذكر في أمالي الفتاوى حد القبلة في بلادنا يعني سمرقند ما بين المغربين مغرب الشتاء ومغرب الصيف، فإن صلى إلى جهة خرجت من المغربين فسدت صلاته. اه، قال شارحها ابن أمير حاج وذكر هذه العبارة في الملتقط مع زيادة وهي وقال أبو منصور: ينظر إلى أقصر يوم في الشتاء وإلى أطول يوم في الصيف فيعرف مغربيهما ثم يترك الثلثين عن يمينه والثلث عن يساره ويصلي فيما بين ذلك وهذا استحباب والأول للجواز، ومشى على الأول الرستغني وجعل في مجموع النوازل ما ذكره أبو منصور هو المختار"^(٤).

مع أن الماتريدي كان له حضور كبير في الفقه الحنفي إلا أنه لم يصلنا شيء من مصنفاته الفقهية بل جميع كتبه في حكم المفقود إلا كتاب التوحيد والتأويلات، ونذكر هنا عنوانين فقهيين منسوبين وتحقق من نسبتهم للإمام الماتريدي وهما:

أ- شرح الجامع الصغير: وكتاب الجامع الصغير هو للإمام أبي الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة وهو كتاب مشهور قال اللكنوي: "ذكر شراح الجامع الصغير ومرتبته وناظميه وغيرهم اعلم أنه لم يزل هذا الكتاب مطمحا لأنظار الفقهاء ومنظرا لأفكار

١- البناية، بدر الدين العيني، ١/٦٦٠، راجع أيضا: العناية شرح الهداية، البابرني، ١/١٧٤.

٢- أي الفتاوى الظهيرية.

٣- أعلام الأخيار، الكفوي، مخطوط.

٤- منحة الخالق، بن عابدين، ١/٣٠١.

الفضلاء فلا يدري كم من شرح له ومحش ومرتب له ومنظم"^(١)، واللكنوي مع أنه ذكر ستة وثلاثين عالما ممن اعتنى بالجامع الصغير لكنه لم يذكر الماتريدي^(٢) فلعله لم يستوف الجميع أو أنه لم يطلع على شرح الماتريدي.

وقد وجدت نسبة شرح الجامع الصغير للماتريدي في كتاب حاشية الشلبي على تبين الحقائق، حيث قال: "وبهذا الوجه علل الشيخ أبو منصور الماتريدي في شرح الجامع الصغير، حيث قال: اليد في الإيداع مقصودة دون الإعارة"^(٣).

والظاهر من عبارة الشلبي (المتوفى: ١٠٢١ هـ) وهو من المتأخرين أنه ينقل كلام الماتريدي بلفظه من كتابه فلعله كان يملك نسخة من شرح الماتريدي على الجامع الصغير، لكن الملفت للانتباه أنه ذكره في موضع واحد فقط مع أنه أكثر من النقل عن الفقيه أبي الليث السمرقندي، فقد كرر الشلبي عبارة ((قال الفقيه أبو الليث في شرح الجامع الصغير)) في أكثر من ثلاثين موضعاً، فلنقتل أن يقول أن الأمر ربما اشتبه على الشلبي؛ لأن الفقيه أبا الليث كان يعرف أيضاً بإمام الهدى وله شرح للجامع الصغير، قال اللكنوي عند ذكر شراح الجامع الصغير: ومنهم: أبو الليث الفقيه نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي كان يعرف بإمام الهدى ... ، وصنف تفسير القرآن ... و شرح الجامع الصغير وغير ذلك مات سنة ثلاث وسبعين وثلاث مائة"^(٤).

وكذلك سنة وفاتها متقاربة فيبين وفاتها أربعون سنة والجواب عن هذا أن ملك العلماء الكاساني (المتوفى: ٥٨٧ هـ) يؤكد لنا هاته النسبة فقد قال في بدائع الصنائع:

١- النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، عبد الحي اللكنوي. ص ٤٦، عالم الكتب، الطبعة الأولى، بيروت، عام ١٤٠٦ هـ.

٢- كذلك حاجي خليفة لم يذكر الماتريدي في شراح الجامع الصغير، كشف الظنون، ١٥٧٣/٢، مكتبة المشي - بغداد، ١٩٤١ م.

٣- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، الحاشية: شهاب الدين الشلبي، ٢٢/٥، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣ هـ.

٤- النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، عبد الحي اللكنوي. ص ٤٨.

"والشيخ منصور الماتريدي - رحمه الله - أشار إلى معنى آخر في شرح الجامع الصغير حكمته بلفظه: وهو أن عادة السراق الإقدام على السرقة في حالة الغفلة وانتهاز الفرصة في موضع الخفية، وصاحب الحق لا يطلع على من شهد ذلك ولا يعرفهم إلا بهم وبخبرهم، فإذا كتموا أثموا، وقد يعلم المدعي شهوده في غير ذلك من الحقوق، ويطلبها إذا احتاج إليها فكانوا في سعة من تأخيرها"^(١).

وهذا النص واضح في إثبات شرح الجامع الصغير للماتريدي لأمر:

* / أن الكاساني نسب الشرح للماتريدي ونقل نصه بلفظه وليس بالمعنى، ولم يذكر أبدا شرح الفقيه أبي الليث في كتابه البدائع.

* / أن الكاساني لم يذكر ولم يعتمد على أي شرح للجامع الصغير إلا شرح الماتريدي، مع أنه ذكر الجامع الصغير أو نقل منه حوالي ثمانين مرة ولم يشر لأي شرح سوى شرح الماتريدي.

* / أن الكاساني ميز بين الفقيه أبي الليث والماتريدي، فقال عند بيان ما يجب على المتمتع والقارن بسبب التمتع والقران: وقال الشافعي: "لا يجوز حتى يحرم بالحج، كذا ذكر الفقيه أبو الليث الخلاف، وذكر إمام الهدى أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - القياس: أن لا يجوز ما لم يشرع في الحج، وهو قول زفر"^(٢).

* / أن الكاساني ذكر نصوصا أخرى للماتريدي بلفظها، وإن لم يعزها لشرح الجامع الصغير لكن الظاهر أنه نقلها عن شرح الجامع الصغير ومن ذلك:

قوله: "وذكر الحسن في المجرد عن أبي حنيفة أنه يقول: باسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله... وهكذا روي عن علي أنه كان إذا دفن ميتا أو نام قال: باسم الله

١- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني.

٢- المرجع السابق، ١٧٣/٢.

وبالله وعلى ملة رسول الله وكان يقول: النوم وفاة، قال الشيخ أبو منصور الماتريدي: معنى هذا باسم الله دفناه وعلى ملة رسول الله دفناه"^(١).

* / أن الكاساني ذكر رواية الماتريدي في موضعين والظاهر أيضا أنها منقولة من شرح الجامع الصغير للماتريدي:

الموضع الأول قوله: ولهما ما روى إمام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي بإسناده عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم...^(٢)

الموضع الثاني قوله: وروى إمام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي عن الشيخ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني أنه قال...^(٣)

وقد ذكر بعض الباحثين^(٤) واحد وأربعين شرحا للجامع الصغير، واعتمد على هذا النص للكاساني في إثبات الكتاب للماتريدي فقال:

لقد تناول الكتاب عدد كبير من الفقهاء الأحناف المتقدمين والمتأخرين بالشرح فمنهم:

١ / أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (٩٣٣/٣٢١)، وشرحه يعتبر مفقودا، لكن توجد منه بعض النقول في كتب الفقه الحنفي.

٢ / الإمام أبو منصور الماتريدي (٩٤٤/٣٣٣)، وقد نقل عنه الكاساني^(٥).

١- المرجع السابق، ٣١٩/١.

٢- المرجع السابق، ٣٧/١.

٣- المرجع السابق، ٢٣٤/١.

٤- وهو الدكتور محمد بوينو كالتن الباحث في مركز البحوث الإسلامية بالعاصمة التركية اسطنبول .

٥- دراسة تحت عنوان الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية، ص ١٤، 1-38، 20، 2008، Islâm Arastırmaları Dergisi, Sayı 20, 2008, 1-38.

وكذلك نفس الأمر بالنسبة للماتريدي فشرحه يعتبر مفقودا، لكن توجد منه بعض النقول في كتب الفقه الحنفي.

ومما يقوي لنا نسبة شرح الجامع الصغير للماتريدي أن أحد المعاصرين للكاساني وهو برهان الأئمة الصدر الشهيد بن مازة (المتوفي ٥٣٦هـ) ذكر في كتابه شرح أدب القاضي في باب ما ينبغي للقاضي أن يعمل به العبارة التالية: "وكان الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله قد جعل المسألة على أربعة أوجه وقد شرحنا (شرح) ذلك في شرح الجامع الصغير"^(١).

ومحل الشاهد هنا أن عبارة (وقد شرحنا) جاءت بلفظ (وقد شرح) في بعض النسخ وهي ثلاث نسخ من أصل تسعة نسخ اعتمدها المحقق في تحقيق الكتاب، ولا ندري ما يوجد في غير هاته التسعة؛ لأن المحقق قد أحصى اثنين وخمسين نسخة مخطوطة للكتاب حول العالم، والنسخ الثلاث هي النسخة: ب، س، ص، أما النسخة: ب، فقد قال عنها المحقق في مقدمة الكتاب: "وهي نسخة قيمة تحذو حذو نسخة ك، في دقتها وزياداتها"^(٢)، والنسخة ك، هي التي اعتمدها المحقق كأصل، إذن فالنسخة ب، في قوة النسخة ك، أما النسخة: س، فقد قال عنها المحقق: "وهي نسخة متقنة كثيرا ما تصحح تصحيفات النسخ الأخرى"^(٣)، وقال عنها أيضا: "وهي نسخة سديدة مصححة"^(٤)، ومن هذا يترجح لدينا أن الشرح المقصود هنا هو للماتريدي لأن النسخة س، نسخة متقنة كثيرا ما تصحح تصحيفات النسخ الأخرى.

١- شرح أدب القاضي، الصدر الشهيد حسام الدين بن مازة، ٣/٨٧، ت: محيي هلال السرحان، الدار العربية للطباعة - بغداد، ١٩٧٨م.

٢- المرجع السابق، ١/٧٨.

٣- المرجع السابق، ١/٧٩.

٤- المرجع السابق، ١/٨٠.

مع أنه لقائل أن يقول أن بن مازة لديه أيضا شرح للجامع الصغير واستشهد به في عدة مواضع من كتابه فنقول: أن النسخ التي أثبتت أن الشرح للماتريدي هي نسخ متقنة ودقيقة وأيضا لا نملك جميع نسخ العالم للمقارنة بينها فقد يكون عدد النسخ التي أثبتت الشرح للماتريدي أكثر منها التي أثبتته لابن مازة، وحتى لو كانت التي أثبتته لابن مازة أكثر، فالعبرة ليست بكثرة النسخ بل العبرة، بالتدقيق والإتقان والتصحيح، وكذلك أولى النسخ بالاعتماد هي ما كان بخط الشيخ أو أحد تلاميذه، والله أعلم.

ثم وقفت على نص نستطيع القول أنه قاطع في إثبات شرح الجامع الصغير للماتريدي وهو من كتاب شرح الجامع الصغير للبردوي (المتوفى: ٤٨٢هـ) حيث قال ما نصه: "قال محمد: تجوز اعتبارا للزيادة بالنقصان، واعتبارا للطاقة، وقال أبو يوسف: لا تجوز الزيادة) لأنهما قد قال^(١): ((ولو زدنا لأطقت))، ومع ذلك لم يزد عمر في الوظيفة، ولأنه يؤدي إلى تقدير الإبطال أصلا.

والأصل في تفاوت التقدير: كثرة المؤن وقتها، ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم أوجب فيما سقته السماء العشر، وفيما سقي بغرب، أو دالية، أو سانية، نصف العشر، لتفاوت المؤنة فكذلك المؤن هاهنا متفاوتة:

الكرم أكثر العقار ريعا، وأخفها مؤنة، لأنها تبقى على الأباد بلا مؤنة.

والمحافل، والمزارع أقلها ريعا، وأكثرها مؤنة، لأنها تحتاج في كل عام إلى ابتداء الزرعة والبذر، وغير ذلك.

والرطاب بين الأمرين لأنها تبقى أعواما، بخلاف الزرع، ولا تبقى على الأباد، بخلاف الكروم.

١- عثمان بن حنيف وسهل بن حنيف رضي الله عنهما انظر ترجمتهما في: الإصابة، علي بن حجر العسقلاني، ٣٧١/٤ و١٦٥/٣، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٥ هـ.

فجعل الواجب في الكرم أعلاها منزلة، والواجب في الزرع أدناها منزلة، والواجب في الرطاب بينهما.

كذلك ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله في تعليل هذه المسألة في شرح هذا الكتاب^(١)، حكى عنه جد والدي^(٢) رحمه الله^(٣).

وقال البزدوي أيضا في شرح كتاب الصيام يتكلم عن الصيام وعوارض الأهلية: "هذا شرح كلام الثلجي، وهو اختيار أبي عبد الله البلخي، وإلى هذا الفرق والتعليل ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي في شرح هذا الكتاب^(٤) أيضا^(٥)."

ولعل عائلة البزدوي المشهورة بسندها للماتريدي توارثوا نسخة من شرح الجامع الصغير للماتريدي أو تناقلوه مشافهة كما هو ظاهر من عبارة فخر الإسلام حين قال: حكى عنه جد والدي، فالحكاية بمعنى الرواية، ولا تأتي بمعنى الكتابة، وهذا النص هو أقدم نص وجدناه في نسبة شرح الجامع الصغير للماتريدي، فبين وفاتهما ١٤٩ سنة، والله أعلم.

١- أي الجامع الصغير.

٢- هو عبد الكريم بن موسى البزدوي، أحد تلاميذ الماتريدي، قال الشلبي: وعبد الكريم هذا كان تلميذ الشيخ الإمام محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، حاشية الشلبي، ١٦٥/٤، وقال البدر العيني: وعبد الكريم هذا كان تلميذ الشيخ الإمام أبي المنصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي. البناية، بدر الدين العيني، ٤٧٠/٨، راجع ترجمة عبد الكريم في الجواهر المضية، بن نصر القرشي، ٢٧٤/١.

٣- شرح الجامع الصغير، فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي، ص ٩٨-٩٩-١٠٠، ت: ثريا بنت سعيد الصباحي، من بداية كتاب الشفعة إلى آخر مسائل متفرقة، بحث مقدم لنيل الماجستير في الفقه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٨م.

٤- أي الجامع الصغير.

٥- شرح الجامع الصغير، فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي، ص ٣٢١، ت: مي محمد صالح، من بداية كتاب الزكاة إلى نهاية كتاب الحج، بحث مقدم لنيل الماجستير في الفقه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ٢٠١٠م.

ثم وجدت البدر العيني (٨٥٥هـ) يقول: م: (وأما الجواهر) ش: لما ذكر أولاً شيئين بقوله الرقيق والجواهر، وبين حكم الرقيق شرع في بيان الجواهر فأما التفصيلية م: (فقد قيل: إذا اختلف الجنس لا يقسم) ش: أشار به إلى أن الجواب فيه على التفصيل على قول بعضهم وإن كانت أجناساً م: (كاللائئ واليواقيت) ش: لا يقسم بعضها في بعض فإن انفرد جنس منها أمكن التعديل فيها منه، فجازت قسمته، وإليه ذهب الشيخ أبو منصور في شرحه^(١).

الظاهر من كلام البدر العيني أنه يقصد شرح أبو منصور الماتريدي للجامع الصغير، لأنني لا أعلم له كتاباً آخر يسمى بالشرح إلا ما نحن بصدد إثباته وهو كتاب شرح الجامع الصغير، والله أعلم.

ومما وقفت عليه قول الشرنبلالي (١٠٦٩ هـ) وهو: (وقال بعض المتأخرين من أئمة بلخي: لا تستحق... إلخ) هو رواية عن أبي يوسف واختارها القدوري وليس الفتوى عليه وقول الأقطع الشيخ أبي منصور في شرحه "إن تسليمها نفسها شرط بالإجماع" منظور فيه، ثم قرره على وجه يرفع الخلاف وهو أنه إذا لم ينقلها إلى بيته ولم تمتنع هي تجب النفقة كذا في الفتح^(٢).

وراجعت كتاب فتح القدير وهو المقصود بقول الشرنبلالي الفتح، فوجدت عبارته بهذا اللفظ: وهو رواية عن أبي يوسف، واختارها القدوري وليس الفتوى عليه. وقول الأقطع الشيخ أبي نصر في شرحه: إن تسليمها نفسها شرط بالإجماع منظور فيه، ثم قرره على وجه يرفع الخلاف^(٣).

والصواب ما ذكره صاحب فتح القدير لأمر منها:

١- البناية، بدر الدين العيني، ٤٢٤/١١.

٢- حاشية الشرنبلالي، عمار بن حسن الشرنبلالي، ٤١٣/١.

٣- فتح القدير، كمال الدين بن الهمام، ٣٧٩/٤، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

* / أن الأقطع لقب الإمام أحمد بن محمد بن محمد بن محمد، أبو نصر البغدادي، أحد شراح مختصر القدوري، سكن بغداد وتفقه على أبي الحسين القدوري، حتى برع، توفي سنة أربع وسبعين وأربعمائة^(١)، قال بن الهمام: كما جزم به الإمام الزاهدي والإمام أبو نصر الأقطع في شرحيهما لمختصر القدوري^(٢)، وقال أيضا: فإن الإمام الزاهدي قال في شرحه لمختصر القدوري نقلا عن شرح الأقطع^(٣).

* / أن صاحب الفتح ذكره في مواضع متعددة من الفتح تارة باسم الأقطع في قوله: (وقال أبو يوسف: لا يحنث) وهذه رواية عنه كما ذكره الأقطع في شرحه حيث قال ظاهر قولهم يحنث^(٤)، وقوله: وقال الأقطع في شرحه: قال محمد تجوز^(٥)، وتارة باسم أبي نصر البغدادي ومن ذلك قوله: وفي شرح القدوري لأبي نصر البغدادي^(٦)، وقوله: وفي شرح أبي نصر^(٧)، وقوله: كما قال الشيخ أبو نصر البغدادي في شرح مختصر القدوري^(٨).

* / أن الشرنبلالي نفسه ينقل عن الإمام أبي نصر الأقطع في مواضع متعددة، تارة باسم أبي نصر البغدادي ومن ذلك قوله: ألا ترى أن الشيخ أبا نصر البغدادي - رحمه الله - وهو من تلامذة الشيخ أبي الحسين القدوري - رحمه الله - قد أثبت لفظ القدوري

١-راجع الطبقات السنبة في تراجم الحنفية، تقي الدين الغزنوي، ٤١٣/١، رقم الترجمة: ٣٥٦، ت: عبد الفتاح الحلو، دار الرفاعي، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٢-فتح القدير، كمال الدين بن الهمام، ٨٤/٩.

٣-المرجع السابق، ١٣٤/٩.

٤-المرجع السابق، ١٤٥/٥.

٥- المرجع السابق، ١٤٥/٥.

٦- المرجع السابق، ٤٩٥/٧.

٧- المرجع السابق، ٢٤/٧.

٨- المرجع السابق، ٩٥/٩.

في هذا الموضوع في شرحه^(١)، وقوله: وذكر أبو نصر البغدادي شارح القدوري أن ما ذكره صاحب الكتاب يعني القدوري أولى وأحوط^(٢)، وقوله: وكذا في شرح القدوري لأبي نصر^(٣)، وتارة باسم الأقطع ومن ذلك قوله: ومشى عليه الأقطع في شرح القدوري^(٤)، وقوله: (قوله ويروى أن القدم عورة) أقول صححه الأقطع وقاضي خان واختاره الإسيبجاي والمرغيناني وصحح صاحب الاختيار أنه ليس بعورة في الصلاة بخلاف خارجها ورجح في شرح المنية كونه عورة مطلقاً^(٥).

يمكن الخلوص ممّا سلف ذكره أن هذا النقل عن الشرنبلالي لا يصلح للاستدلال على نسبة شرح الجامع الصغير للماتريدي؛ لأن المقصود هو الإمام أبو نصر الأقطع، ولعله تصحّف إلى أبي منصور، وأن الشرح المقصود هو شرح أبي نصر على مختصر القدوري، وليس شرح الماتريدي على الجامع الصغير، والله أعلم.

ب- مأخذ الشرائع: وهو كتاب ثابت عن الماتريدي ذكره الكثير ممن ترجم للماتريدي لكن اختلف فيه فمنهم من جعله من كتب الفقه ومنهم من جعله من كتب الأصول، قال الكفوي: "صنف التصانيف الجليلة ... وكتاب مأخذ الشرائع في أحوال الفقه وكتاب الجدل في أصول الفقه، وله كتب شتى غير ذلك"^(٦)، وقال اللكنوي في ترجمة الماتريدي: "له كتاب التوحيد و ... ومأخذ الشرائع في الفقه والجدل في أصول الفقه"^(٧)، وتابعه على ذلك الحجوي فقال في ترجمة الماتريدي: "إمام المتكلمين مصنف

١- حاشية الشرنبلالي، عمار بن حسن الشرنبلالي، ٢٢٧/١.

٢- المرجع السابق، ٣٨٩/٢.

٣- المرجع السابق، ٢١٥/٢.

٤- المرجع السابق، ١٩١/١.

٥- المرجع السابق، ٥٩/١.

٦- أعلام الأخيار، الكفوي، مخطوط.

٧- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، عبد الحي اللكنوي، ص ١٩٥.

التصانيف الجليلة، والراد للعقائد الباطلة، ككتاب التوحيد وكتاب أوهام المعتزلة ومآخذ الشرائع في الفقه، والجدل في أصول الفقه، وغير ذلك^(١).

لكن جمهور من ترجم للماتريدي وذكر كتبه^(٢) جعل كتاب مآخذ الشرائع من كتب الأصول ولهذا عدة شواهد قال بن قطلوبغا في ترجمة الماتريدي: "وله كتاب رد تهذيب الجدل للكعبي ... وكتاب مآخذ الشرائع في أصول الفقه وكتاب الجدل في أصول الفقه، والله أعلم"^(٣)، وقال الزركلي في ترجمة الماتريدي: "من كتبه: ... ومآخذ الشرائع في أصول الفقه"^(٤).

لكن يبقى أهم شاهد لذلك ما ذكره العلاء السمرقندي في الميزان حيث قال: "اعلم أن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام ... وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول ... وتصانيف أصحابنا رحمهم الله في هذا النوع قسمان:

قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان، لصدوره ممن جمع الفروع والأصول، وتبحر في علوم المشروع والمعقول، مثل الكتاب الموسوم بمآخذ الشرائع والموسوم بكتاب الجدل للشيخ الإمام الزاهد رئيس أهل السنة أبي منصور الماتريدي السمرقندي رحمه

١- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي، ١٠٨/٢، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.

٢- ومن هؤلاء حاجي خليفة في كشف الظنون، ١٥٧٣/٢، ورياض زادة في أسماء الكتب، ص ٧٦، ت: محمد التونجي، دار الفكر - دمشق/ سورية، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م، وإسماعيل الباباني البغدادي في هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ٣٧/٢، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، وعمر كحالة في معجم المؤلفين، ٣٠٠/١١، مكتبة المشنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.

٣- تاج التراجم، أبو الفداء زين الدين بن قطلوبغا، ص ٢٥٠، ت: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

٤- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ١٩/٧، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م.

الله"^(١). وقال في موضع آخر: "وقد أشار الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله إلى المعنيين جميعاً فقال في كتابه المسمى بمآخذ الشرائع في أصول الفقه"^(٢).

فالظاهر من كلام العلاء السمرقندي أن كتاب مآخذ الشرائع كان موجوداً في زمانه وأنه اطلع عليه لأنه نقل عنه في مواضع متعددة من كتابه فيكون بذلك من أهم المراجع التي حفظت لنا آراء الماتريدي الأصولية، بالإضافة لهذا فإن كتب الأحناف الأصولية مملوءة بآراء الماتريدي الأصولية وبالنقل عن كتاب الماتريدي ومن ذلك كشف الأسرار للعلاء البخاري فقد ذكر كتاب مآخذ الشرائع في موضعين فقال: "وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله فإنه ذكر في مآخذ الشرائع أن أوقات الصلاة أسباب لوجود العبادات"^(٣)، وكذلك ذكره اللامشي في كتابه في أصول الفقه في معرض كلامه في وجوب العمل باستصحاب الحال وفي كونه حجة في الأحكام الشرعية حيث قال: "وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله في مآخذ الشرائع: إنه حجة على الخصم، وبه قال جماعة من مشايخنا"^(٤).

ومن هاته النقول يترجح لدينا أن كتاب مآخذ الشرائع هو كتاب أصولي وليس كتاباً فقهياً، كما أن هناك احتمال كتابين أحدهما في الفقه والآخر في الأصول، واحتمال أن مراد من نسبه إلى الفقه المعنى العام الذي يشمل الفروع والأصول، والله أعلم.

٢- نصوص فقهية للماتريدي :

١- ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين السمرقندي، ١/١-٢-٣.

٢- المرجع السابق، ١/٧٠، و انظر أيضاً: ١/٧٤٦.

٣- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، ٢/٤٩٢ وراجع أيضاً: ٣/٥٤٦، ت: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، بيروت.

٤- كتاب في أصول الفقه، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي، ص ١٨٩.

تنوعت النصوص الفقهية للماتريدي فمنها ما جاء تأصيليا للمسائل، ومنها ما جاء على شكل ردود ومناقشات، وكذلك تنوعت أبواب النصوص الفقهية فمنها ما جاء في العبادات، ومنها ما جاء في المعاملات والقضاء وغيره، مما يدل على تبحره وتضلعه في علم الفقه وسنعرض في هذا المطلب نماذج لنصوص فقهية متنوعة.

قال الماتريدي في مسألة البيع وقت الجمعة^(١): وقوله عَزَّ وَجَلَّ: {وَذَرُوا الْبَيْعَ} قال بعض الناس بأنه إذا باع في وقت الجمعة، لم يجوز بيعه؛ لهذه الآية، وعندنا أن البيع جائز، لكنه مكروه، والذي يدل على جوازه أن النهي عن البيع في هذه الآية ليس لمكان البيع، ولكن لمكان الجمعة، فالفساد إذا ورد فإنما يرد في الجمعة لا في البيع؛ لأنه إذا باع في الصلاة فالبيع يفسد الصلاة؛ لأن الصلاة تفسد البيع، ولأن الأصل عندنا أن كل عقد نهى لأجل غيره، فالنقصان إذا ورد من النهي فإنما يرد في ذلك الغير لا في العقد، وعلى هذا ما روي عنه عليه السلام أنه قال: "المَحْرَمُ لَا يَنْكَحُ وَلَا يُنْكَحُ"^(٢) إذ النهي عن النكاح إنما هو لمكان الإحرام ليس لمكان النكاح؛ ولذلك نقول بجواز نكاح المَحْرَمِ وبفساد الحج إذا جامع بذلك النكاح؛ لأن النهي إذا لم يكن لنفس العقد لم يستقم فساد العقد والنهي ليس من أجله، والله أعلم"^(٣).

هذا النص في باب المعاملات يوضح لنا شخصية الفقيه المستدل فبعد أن ذكر جواز البيع وقت الجمعة ذكر دليل ذلك، ثم قاس عقد البيع وقت الجمعة بعقد النكاح وقت الإحرام واستعماله القياس يدل على نزعه الأصولية.

١- راجع المسألة في الهداية، المرغيناني، ٥٤/٣، ت: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، البحر الرائق، بن نجيم، ١٠٨/٦، تبين الحقائق، الزيلعي، ٦٨/٤، البناية، البدر العيني، ٢١٣/٨.

٢- صحيح مسلم، رقم ١٤٠٩، سنن الترمذي، رقم ٨٤٠، سنن أبي داود، رقم ١٨٤١.

٣- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ١٢/١٠.

أما شخصية الفقيه المدافع عن مذهبه والمناقش لمذهبه من يخالفه فظهر في هذا النص الذي يذكر فيه الماتريدي مسألة قبول شهادة القاذف^(١): "وزعم الشافعي أن حاله قبل الحد وبعد ذلك سواء، هذا خلاف ما نص الله عليه؛ قال الله تعالى: { وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً. . . }^(٢) الآية، وقال: { فَإِذَا لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ }^(٣)؛ فجعلهم كاذبين عند العجز عن إقامة الشهداء، وكان أمرهم قبل ذلك موقوفا؛ فالواجب أن يجعلهم كاذبين عند عجزهم عن تصحيح ما قالوا، وهي الحال التي جعلهم الله فيها كاذبين؛ فبان بما وصفنا أن من جعل حال المحدود بعد أن ضرب الحد كحال قبل ذلك مخطئ، ودل ما وصفنا على أنه لا يجب أن يستدل بجواز شهادته قبل أن يجلد على جواز شهادته إذا تاب بعد الجلد على ما ذكرنا؛ لأننا بالجلد علمنا أنه قاذف، لا بما كان من رميه المرأة قبل أن يجلد، ومن الدليل على اختلاف الحالين أن عمر لما جلد أبا بكره قال له: إن تبت قبلت شهادتك، وأنه قبل أن يجلد له لم يرد شهادته؛ لأنه لو كان عنده مجروحا بالقذف لم يسمع شهادته، ولا أعلم بين أهل العلم خلافاً أنه لا يقبل شهادته بعد الجلد ما لم يتب؛ وإنما يختلفون في شهادته بعد التوبة، وأن شهادته قبل الجلد مقبولة؛ فكيف يشبهه الحالتان مع ما وصف^(٤).

أما تخريجه للأقوال الفقهية لفقهاء المذهب فيظهر في هذا النص الذي يذكر فيه الماتريدي مسألة الفطر في السفر^(٥): "وعلى هذا يخرج قول أصحابنا في المكروه على الفطر: أنه إن كان مريضاً أو مسافراً لا يسعه ألا يفطر لما جاء في ذلك من الوعيد في

١- راجع المسألة في شرح مختصر الطحاوي، الجصاص، ٢١٨/٦، المبسوط، السرخسي، ١١١/٩، بدائع الصنائع، الكاساني، ٥٣/٧، تبين الحقائق، الزيلعي، ٢١٩/٤.

٢- سورة النور، الآية ٤.

٣- سورة النور، الآية ١٣.

٤- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٥١٨/٧.

٥- راجع المسألة في التجريد، القدوري، ١٥١٤/٣، المبسوط، السرخسي، ٩١/٣، تبين الحقائق، الزيلعي، ٣٣٣/١.

الفعل في السفر في حال الضرورة، ويسعه لو كان صحيحاً مقيماً لما لم يذكر له الرخصة، ويلزمه فيه القضاء، مع ما فيه؛ إذ لم يكن ظهر الإذن في تلك الحال كان كفه عنه تعظيماً لأمر دينه، من غير أن ذكر له في الدين النهي عنه، فهو في سعة، وليس كالمكره على أكل الميتة، ما ليس ذلك بذي بدل، وقد فرق بين ذي بدل وما لا بدل له، نحو إتلاف مال آخر، وأكل الميتة، ولأن علته الاضطرار وليست علة الفطر في السفر تلك، إذ قد يجوز، لا له، فهو عذر النفس، لا ضرورة النفس؛ فكأنه غير معقول العلة، وفيه تعظيم الدين، وليس في أكل الميتة وما ذكر، ولا قوة إلا بالله^(١).

وقال الماتريدي يذكر مسألة القتل^(٢): "ثم القتل على أقسام ثلاثة^(٣): عمد، وهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن يتعمد نفس القتيل، والثاني: أن يتعمد دينه فيقتل لأجل دينه، وخطأً، وهو أيضاً على قسمين: أحدهما: أن يقع بأحد الجنایة عن غير قصده، والثاني: أن يقع له على قصده، لكن على ظن لزومه الدين الذي استوجب القتل به، وبين الخطأ والعمد قتل آخر سُمي: خطأً العمد، أو شبه العمد: مما لم يبين حكمه في منصوص القرآن، ولا هو مما يحتمل معرفة حقيقته بالعيان؛ لأنه ليس في العين جنایة تقع من حيث الوقوع إلا عن عمد أو خطأ؛ فصار ذلك معروفاً حكمه بالشرع، والله أن يشرع في حقيقة الخطأ والعمد شرعاً واحداً؛ على ما عليه أمر شرعه في جميع الأمور، وقد جاء الخبر فيه، واتفاق الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين على إيجاب الدية في ذلك، وليس في ذلك ذكر الكفارة، فلما ثبت إلحاقه بالذي هو خطأً في الحكم قيس عليه أمر الكفارة"^(٤).

١- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٣٥/٢.

٢- راجع المسألة في التجريد، القدوري، ٥٥٠٢/١١، المبسوط، السرخسي، ٨٤/٢٧، بدائع الصنائع، الكاساني، ٢٣٣/٧.

٣- قال المرغيناني: كتاب الجنایات قال: "القتل على خمسة أوجه: عمد، وشبه عمد، وخطأً، وما أجري مجرى الخطأ، والقتل بسبب" والمراد بيان قتل تتعلق به الأحكام، الهداية، ٤٤٢/٤.

٤- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٣٢٢/٣.

نلاحظ في هذا النص استعمال الماتريدي طريقة السبر والتقسيم في توضيح وتفصيل المسائل الفقهية واستعماله القياس أيضا.

ولا يسعنا في هذا البحث أن نذكر جميع نصوصه الفقهية الموجودة في كتاب التأويلات، لكن تجب الإشارة إلى أثره فيمن جاء بعده فقد بقيت نصوصه الفقهية محفوظة لم تندثر وتذهب، واعتمد عليها العلماء في بيان آرائه الفقهية وتوضيح بعض المسائل أيضا، فكتب الفقه الحنفي مملوءة بنصوص الماتريدي الفقهية ولكن تقتصر على بعضها فقط، قال السرخسي: واعلم بأن الصلح أنواع ثلاثة صلح بعد الإقرار و صلح بعد الإنكار و صلح مع السكوت بأن لم يُجِب المدعى عليه بالإقرار ولا بالإنكار ويجوز مع الإنكار وقال الشافعي رحمه الله يجوز الصلح مع الإقرار والسكوت ولا يجوز مع الإنكار وقال الشافعي رحمه الله يجوز الصلح مع الإقرار ولا يجوز مع الإنكار والسكوت وكان الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله يقول: "لم يعمل الشيطان في إيقاع العداوة والبغضاء بين المسلمين مثل من عمل في إبطال الصلح على الإنكار لما في ذلك من امتداد المنازعات بين الناس ولسنا نأخذ بهذا فمن أبطل ذلك إنما أبطله احتياطا للتحرز عن الحرام وللرشوة والأعمال بالبيئات وإنما نقول كما قال أبو حنيفة^(١) رحمه الله أجود ما يكون الصلح على الإنكار"^(٢).

قال المرغيناني تحت فصل: "وإذا قال القاضي قد قضيت على هذا بالرجم فارجمه أو بالقطع فاقطعه أو بالضرب فاضربه وسعك أن تفعل" ما نصه: "وقال الإمام أبو منصور -رحمه الله- إن كان عدلا عالما يقبل قوله لانعدام تهمة الخطأ والخيانة، وإن كان عدلا

١- قال محمد بن الحسن: وقال أبو حنيفة: لا يفسد الإنكار الصلح، وأجوز ما يكون الصلح على الإنكار؛ لأنه إذا وقع الإقرار استوفى المدعي حقه. الأصل، الشيباني، ٥٨٤/١٠، وقال أبو يوسف: وكان أبو حنيفة يقول: كيف لا يجوز هذا وأجوز ما يكون الصلح على الإنكار؟ وإذا وقع الإقرار لم يقع الصلح. اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، ص: ٤٣، ت: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، الهند، الطبعة: الأولى.

٢- المبسوط، السرخسي، ١٣٩/٢٠، وراجع نص الماتريدي أيضا في: بدائع الصنائع، الكاساني، ٤٠/٦، وتبيين الحقائق، الزيلعي، ٣٠/٥، البناية، بدر الدين العيني، ٥/١٠.

جاهلا يستفسر، فإن أحسن التفسير وجب تصديقه وإلا فلا، وإن كان جاهلا فاسقا أو عالما فاسقا لا يقبل إلا أن يعاين سبب الحكم لتهمة الخطأ والخيانة^(١). من خلال هذين النصين يتبين لنا معرفة الماتريدي بالقضاء ولعل الماتريدي قد تولى القضاء^(٢)، فقد كان أحد أعيان سمرقند، والعلماء البارزين بها.

١- الهداية، المرغيناني، ٣/١١٤، وجاء في البحر المحيط: وكان الشيخ الإمام الزاهد إمام الهدى أبو منصور الماتريدي رحمه الله يجعل هذه المسألة على وجوه: إن كان القاضي عالماً عدلاً نقبل قوله؛ لأن علمه يؤمنه عن الغلط، وعدالته تؤمنه عن الجور، وإن كان عدلاً غير عالم لم يستفسر إن أحسن ذلك قبل قوله، وإن كان جاهلاً فاسقاً أو فاسقاً غير جاهل لا يقبل قوله إلا أن يعاين السبب، المحيط البرهاني، برهان الدين بن مازة، ٨/٦٠، وراجع نص الماتريدي أيضاً في: البحر الرائق، بن نجيم، ٧/٥٣، تبين الحقائق، الزيلعي، ٤/٢٠٥، فتح القدير، بن الهمام، ٧/٣٥٩، البدر العيني، ٩/٩٧، العناية، البابر تي، ٧/٣٦٠، درر الحكام، ملا خسرو، ٢/٤٢٠.

٢- قلت: وهذا غير بعيد لمكانته العلمية وقد جاء وصفه بالقاضي في المحيط البرهاني قال: قال السيد الإمام أبو شجاع والقاضي الإمام الماتريدي؛ غير أن السيد الإمام قال: إذا قال: اللهم صل على محمد وجب، وقال القاضي الإمام: لا يجب ما لم يقل وعلى آل محمد، المحيط البرهاني، برهان الدين بن مازة، ١/٥٠٥، لكن لقائل أن يقول أن المقصود هو القاضي أبو الحسن الماتريدي، حفيد الماتريدي، قال عنه السمعاني: والقاضي الإمام أبو الحسن علي بن الحسن بن علي بن محمد بن عفان بن علي بن الفضل ابن زكريا بن عثمان بن عفان بن خالد بن زيد بن كليب الماتريدي، وخالد هو أبو أيوب الأنصاري، كانت أمه ابنة الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي، حدث عن أبيه، وأبوه روى عن القاضي أبي جعفر محمد بن عمرو بن الشعبي، روى عنه أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفي، وتوفي أبو الحسن علي في شهر ربيع الأول سنة إحدى عشرة وخمسائة، الأنساب، عبد الكريم السمعي، أبو سعد، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م، وراجع ترجمة أبي الحسن في الجواهر المضية، بن نصر القرشي، ١/٣٢٧. قلت: قال الشلبي: وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي إنما يجب إذا قال معه وعلى آل محمد، حاشية الشلبي، الشلبي، ١/١٩٣، وقال البدر العيني: وقال أبو شجاع: إنما يجب إذا قال اللهم صل على محمد، وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله إنما يجب إذا قال معه، وعلى آل محمد، البناية، البدر العيني، ٢/٦١٥، وقال البدر العيني أيضاً: وقال الإمام أبو منصور الماتريدي: لا يجب ما لم يقل وعلى آل محمد، البناية، البدر العيني، ٢/٦٣٤، لكن قال الزيلعي: ومنهم من جعله رهنا منهم السيد الإمام أبو شجاع والإمام علي السغدري والإمام القاضي الحسن الماتريدي قالوا لما شرط عليه أخذه عند قضاء الدين أتى بمعنى الرهن؛ تبين الحقائق، الزيلعي، ٥/١٨٣، وقال بن نصر: وقال القاضي الماتريدي لا يجب ما لم يقل مع ذلك وعلى آل محمد وأبو شجاع هذا والقاضي الماتريدي كانا في زمن الإمام علي السعدي ومات

وجاء في المحيط البرهاني: "وكان الشيخ الإمام الزاهد الماتريدي رحمه الله مرة يقول في الصفرة إذا رأتها ابتداء في زمان الحيض: إنها حيض، فأما إذا رأتها في زمان الطهر واتصل ذلك بزمان الحيض فإنها لا تكون حيضاً، ومرة يقول: إذا اعتادت المرأة أن ترى أيام الطهر صفرة وأيام الحيض حمرة فحكم صفرتها يكون حكم الطهر حتى لو امتدت هي بها لم يحكم لها بالحيض في شيء من هذه الصفرة لأن الحال دل على أن طهرها بهذه الصفة فليل يحتمل أنه اعتبر ذلك في صفرة يغلب على لونها البياض وحكمها حكم الطهر على قول أكثر المشايخ"^(١). هذا النص واضح في أن أقوال الماتريدي الفقهية كانت مشهورة فتعبير بن مازة بقوله: مرة يقول ومرة يقول، دليل على معرفته بمختلف أقوال الماتريدي.

بل كان الأئمة يروون أقوال الماتريدي الفقهية في كتبهم ويحفظونها، قال البدر العيني: وفي مبسوط أبي بكر عن أبي منصور الماتريدي: "لو اعتادت أن ترى أيام طهرها صفرة وأيام حيضها حمرة فحكم صفرتها حكم الطهر بدلالة الحال"^(٢).

قال بن أمير حاج: "وعن الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي قال: إذا أردت معرفة القبلة، فانظر إلى مغرب الشمس في أطول أيام السنة واجعل لذلك علامة، ثم انظر إلى

السعدي سنة إحدى وستين وأربع مائة، وقد تقدم وكان إذا وقع منهم فتوى واتفق على مسألة ربما يقول بعضهم لبعض بجمع المشايخ والأئمة ويتفق على هذا ويظهر في ما بين الناس فيقول بعضهم لبعض المعتبر فتوانا فمن خالف فليبرز وليقم دليله. الجواهر المضية، بن نصر الله القرشي، ٢٥٤/٢، و انظر أيضا: ٦٩/٢، قلت: يغلب على الظن أن المقصود هو الحسن وليس أبو منصور، لكن هذا لا ينفي احتمال تولي الماتريدي أبو منصور القضاء، والله أعلم.

١- المحيط البرهاني، برهان الدين بن مازة، ٢١٣/١، وراجع نص الماتريدي أيضا في: بدائع الصنائع، الكاساني، ٣٩/١.

٢- البناية، البدر العيني، ٦٣٣/١.

مغرب الشمس في أقصر أيام السنة واجعل لذلك علامة، ثم دع الثلثين عن يمينك والثلث عن يسارك، فالقبلة عند ذلك"^(١).

وهذا النص من النصوص الثمينة فهو ليس نصا فقهيا فقط في معرفة اتجاه القبلة بل يكشف عن معرفة الماتريدي بالفلك والحساب أيضا.

قال بن عابدين: " (سئل) في رجل من طلبة العلم الشريف لا مال له ولا يحسن الكسب لكونه من ذوي البيوت وهو مدرس وله أب موسر فهل تكون نفقته على أبيه؟

(الجواب) : نعم ذكر في البزازية قال العلامة الحلواني وإذا كان الابن من أبناء الكرام ولا يستأجره الناس فهو عاجز وكذا طلبة العلم إذا كانوا عاجزين عن الكسب لا يهتدون إليه لا تسقط نفقاتهم عن آبائهم إذا كانوا مشغولين بالعلوم الشرعية لا العقلية والخلافات الركيكة وهذيانات الفلاسفة وبهم رشد وإلا لا تجب لسان الحكام، وفي الحاوي للزاهدي رامز للأسرار لنجم الدين قال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي: لزم على المسلمين كفاية طالب العلم إذا خرج للطلب حتى لو امتنعوا عن كفايته يجبرون كما يجبرون في دين الزكاة إذا امتنعوا عن أدائها والتصدق على العالم الفقير أفضل منه على الجاهل "^(٢).

١- حلية المجلي وبغية المهدي في شرح منية المصلي وغنية المبتدي في الفقه الحنفي لمحمد بن محمد الكاشغري، شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، ١/٦٠٣، ت: أحمد بن محمد الغلابيني الحنفي، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، وقال السرخسي أيضا: وكان الشيخ أبو منصور الماتريدي -رحمه الله تعالى- يقول: السبيل في معرفة الجهة أن ينظر إلى مغرب الصيف في أطول أيام السنة فيعيّنه ثم ينظر إلى مغرب الشمس في أقصر أيام الشتاء فيعيّنه ثم يدع الثلثين على يمينه والثلث على يساره فيكون مستقبلا للجهة إذا واجه ذلك الموضع، المبسوط، السرخسي، ١٠/١٩١، وراجع نص الماتريدي أيضا في: المحيط البرهاني، برهان الدين بن مازة، ٥/٤١٣، البناية، البدر العيني، ٢/١٤٧، منحة الخالق، بن عابدين، ١/٣٠١.

٢- العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ١/٧٢، دار المعرفة، قال الكفوي في ترجمة الماتريدي: في فتاوى القاضي ظهير الدين محمد البخاري ...، وفيه (أي الفتاوى الظهيرية) ... اختاره أبو منصور الماتريدي لزم على

وهذا النقل من أهم النقول لأنه يدل على اعتماد علماء الأحناف على أقوال الماتريدي ونصوصه الفقهية في الفتوى، وأن اختياراته معتمدة أيضا في الفتوى على المذهب الحنفي.

٣- معرفة الماتريدي باختلاف الفقهاء:

نبدأ هذا العنصر بمعرفة الماتريدي باختلاف الصحابة وهم سادة العلماء وصفوة المجتهدين، ثم نذكر بعده معرفته باختلاف الفقهاء.

قال الماتريدي في مسألة قضاء الصيام هل يكون متتابعا أو متفرقا^(١): "ثم اختلف في قضاء ما فات منه برخصة الإفطار في السفر أو في المرض:

قَالَ بَعْضُهُمْ: لا يجوز إلا متتابعًا، وكذلك رُوي في حرف أبي بن كعب في قوله: "فعدة من أيام آخر متتابعات".

وأما عندنا: فإنه يجوز متتابعًا ومتفرقًا؛ اتباعًا لما رُوي عن خمسة من أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أنهم قالوا: "إن شاء تابع، وإن شاء فرق" سوى أن عليًّا، رضي الله تعالى عنه، قال: يتابع، لكنه إن فرق جاز، ثم عن عليٍّ، وعبد الله بن عَبَّاسٍ، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، رضي الله تعالى عنهم، وآخر لست أذكره، أنهم قالوا: بجواز ذلك، ولا يحتمل أن التابع شرطًا فيه خفي ذلك على هؤلاء، أو تركوه إن عرفوه؛ فدل أنه لا يصح ذكر التابع شرطًا فيه، وليس كذكر التابع في صوم كفارة اليمين في حرف ابن مسعود، رضي الله تعالى عنه؛ لأنه لم يخالفه أحد من الصحابة، رضوان الله

المسلمين كفاية طالب العلم إذا خرج للطلب حتى لو امتنعوا عن كفايته يجبرون كما يجبرون في دين الزكاة إذا امتنعوا عن أدائها، ذكره في كتاب الزكاة، أعلام الأخيار، الكفوي، مخطوط.

١- راجع المسألة في المبسوط، السرخسي، ٧٥/٣، بدائع الصنائع، الكاساني، ٧٦/٢-٧٧، البناية، البدر العيني، ٦٣/٤.

تعالى عليهم أجمعين، في ذلك، فصار كالمتلو، وهاهنا قد خالفوا أبيتاً في حرفه؛ فلم يصر كالمتلو؛ لذلك افترقا، والله أعلم^(١).

قال الماتريدي في مسألة دية شبه العمدة^(٢): "ذكر الله تعالى قتل الخطأ والعمد، فبين حكمهما، ولم يذكر غيرهما في كتابه، لكننا عرفنا قبل شبه العمدة والحكم فيه بما روينا من خبر بن عمر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحديث النعمان عنه صلى الله عليه وسلم حيث قال: "ألا إن قتل خطأ العمدة قتل السوط والعصا، وفيه الدية مغلظة: ثلاثون جذعة، وثلاثون حقة، وأربعون ما بين ثنية إلى بازل عامها، كلها خلفه"، واختلف الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين: روي عن عمر رضي الله عنه ما ذكرنا من الخبر المرفوع أثلاثاً، وعن علي رضي الله عنه قريباً منه أثلاثاً، وعن أبي موسى الأشعري والمغيرة ما روينا من الخبر المرفوع أثلاثاً، وعن ابن مسعود رضي الله عنه في شبه العمدة أربعاً: خمسة وعشرين حقة، وخمسة وعشرين جذعة، وخمسة وعشرين بنات لبون، وخمسة وعشرين بنات مخاض^(٣).

وقال الماتريدي في مسألة معنى القرء^(٤): "ثم اختلف الناس في الأقرء في قوله: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ}^(١)، قَالَ بَعْضُهُمْ: الأقرء: هي الأطهار، وقال آخرون: هي الحيض، وهو قولنا، وعلى ذلك اختلف الصحابة: قال عمر وعلي وعبد الله

١- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٤٥/٢.

٢- راجع المسألة في المبسوط، السرخسي، ٦٥/٢٦، بدائع الصنائع، الكاساني، ٢٧٢/٢-٢٧٣، التجريد، القدوري، مسألة ١٣٣٤ دية شبه العمدة، ٥٦٩٥/١١، الهداية، المرغيناني، ٥٤/٣، البحر الرائق، بن نجيم، ٣٧٣/٨، تبيين الحقائق، الزيلعي، ١٢٦/٦، البناية، البدر العيني، ١٦٠/١٣.

٣- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٢٣/٢.

٤- راجع المسألة في المبسوط، السرخسي، ١٣/٦، بدائع الصنائع، الكاساني، ١٩٣/٣، التجريد، القدوري، مسألة ١٢٤٥ الأقرء المذكورة في القرآن، ٥٢٧٩/١٠، تبيين الحقائق، الزيلعي، ٢٧/٣، العناية، البابرتي، ٣٠٨/٤، البناية، البدر العيني، ٥٩٤/٥.

بن مسعود رضي الله تعالى عنهم أجمعين: هي الحيض، وقالت عائشة وزيد بن ثابت وابن عمر رضي الله تعالى عنهم: هي الأطهار، وبه أخذ أهل المدينة^(٢).

ولم تقتصر معرفة الماتريدي باختلاف الصحابة، بل كان يعرف كذلك اختلاف الفقهاء بعدهم وأدلتهم ومن ذلك:

رأي الماتريدي في مسألة هل يباح الرمي على حصون المشركين إذا كان فيها أسارى المسلمين وأطفال المسلمين، وإحراق الحصون أو الرمي على الكفار الذين تترسوا بأطفال المسلمين^(٣): "قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري: لا بأس برمي حصون المشركين، وإن كان فيهم أسارى المسلمين وأطفالهم، ولا بأس بأن يحرقوا الحصن ويقصدوا به المشركين دون المسلمين، وكذلك إحراق سفينة الكفار إذا كان فيها أسارى المسلمين، وقال مالك: لا يحرق سفينة الكفار إذا كان فيها أسارى المسلمين، وقال الأوزاعي: إذا تترس الكفار بأطفال المسلمين، لم يرموا، ولا يحرق الحصن، ولكن لا بأس بأن يرمى الحصن بالمنجنيق، ونحو ذلك، وقال الشافعي: لا بأس بأن يرمى الحصن وفيه أسارى وأطفال المسلمين، ولو تترسوا بهم فله قولان"^(٤).

وقال الماتريدي في مسألة القراءة خلف الإمام: وقد رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يبين النهي عن القراءة خلف الإمام فيما يجهر فيه أو يخافت ما روي عن عمران أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بأصحابه الظهر، فلما قضى صلاته قال: "أيكم قرأ بسبح اسم ربك الأعلى؟" فقال بعض الناس: أنا يا رسول الله، فقال: "قد عرفت أن بعضكم خالجنها".

١- سورة البقرة، الآية ٢٢٨.

٢- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ١٥٦/٢.

٣- راجع المسألة في المبسوط، السرخسي، ١٢/١٢٥، والتجريد، مسألة ١٤٨٥، تترس الكفار بأطفال المسلمين، القدوري، ١٢/٦١٤٩.

٤- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٣١٠/٩.

فبين عمران بن حصين أن الرجل خافت بقراءته؛ دل أن النهي الذي رواه أبو هريرة لم يكن في حال جهر الإمام دون مخافتته، وأن المؤتم منهى عن القراءة خلف الإمام في كل الصلوات.

وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن القراءة خلف الإمام أحاديث كثيرة منها:...

وأكثر ما يحتج به المخالف لعلمائنا رحمهم الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا صلاة لمن لم يقرأ بأمر القرآن" يرويه عبادة ابن الصامت.

قال سفيان^(١): "هذا عندنا فيمن يصلي وحده؛ فذلك يحتمل، والأحاديث التي جاءت مفسرة في النهي عن القراءة خلف الإمام..."

وقد روي عن جماعة من الصحابة أنهم قالوا: لا قراءة على من خلف الإمام، منهم: علي، وابن مسعود، وجابر، وسعد، وأبو سعيد، وابن عمر، وابن عباس، وزيد بن ثابت، رضي الله عنهم...

إلى مثل هذه الأحاديث ذهب أصحابنا، وعلى ذلك دل الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وبالله التوفيق^(٢).

ثم نذكر بعد هذا اعتماد العلماء على الماتريدي في معرفة اختلاف الصحابة، قال الكاساني: "وذكر إمام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي أن عشرة من الصحابة رضي الله عنهم منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم رووا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدقة الفطر نصف صاع من بر واحتج بروايتهم"^(٣).

١- هو بن عيينة.

٢- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ١٣٢/٥.

٣- بدائع الصنائع، الكاساني، ٧٢/٢.

وقال الكاساني أيضا في نقل مهم ما نصه: "وذكر إمام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي رحمه الله وقال: لم يبلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث في مطالبة المسلمين بزكاة الورق وأموال التجارة ولكن الناس كانوا يعطون ذلك، ومنهم من كان يحمل إلى الأئمة فيقبلون منه ذلك، ولا يسألون أحدا عن مبلغ ماله ولا يطالبونه بذلك إلا ما كان من توجيه عمر رضي الله عنه العشار إلى الأطراف، وكان ذلك منه عندنا والله أعلم عمن بعد داره وشق عليه أن يحمل صدقته إليه، وقد جعل في كل طرف من الأطراف عاشر التجار أهل الحرب والذمة وأمر أن يأخذوا من تجار المسلمين ما يدفعونه إليه"^(١).

وهذا النص يدل أيضا على معرفة الماتريدي بتاريخ التشريع الإسلامي وقدرته على تفسير وتوجيه اجتهادات الصحابة كما في مثالنا هنا فعل عمر رضي الله عنه.

٤- الاختيارات الفقهية للماتريدي:

من كل ما سبق نأتي لبيان فقه الماتريدي فهو لم يكن مجرد حافظ للفقه وناقلا له فقط بل كان يستنبط ويجهد وله العديد من الإختيارات والترجيحات سنذكر بعضها فيما يلي:

قال الماتريدي في مسألة الوضوء لكل صلاة^(٢): "وكل ما رُوي من الأخبار بالوضوء لكل صلاة، هو على الفضل عندنا والاستحباب لا على الحتم؛ ألا ترى أنه رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى الصلوات كلها بوضوء واحد، وقال: "إني عمدا فعلته"؛ دل ذلك على ما ذكرنا"^(٣).

في هذا النص يعبر الماتريدي عن اختياره بقوله: عندنا، ونلاحظ أنه يستدل لقوله وما ذهب إليه.

١- المرجع السابق، ٣/٤٤٤.

٢- راجع المسألة في المبسوط، السرخسي، ٥/١، البناية، البدر العيني، ١/١٤٠.

٣- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٣/٦٨.

قال الماتريدي في مسألة من خير امرأته^(١): "ثم اختلف الصحابة رضي الله عنهم فيمن خير امرأته فاختلفت: قال بعضهم: إذا خيرها فهو تطليقة رجعية، وإذا اختلفت فهي بائنة، وهو قول علي.

وقال بعضهم: إذا اختلفت نفسها فهي ثلاث، وإذا اختلفت زوجها فلا شيء.

وقال بعضهم: إذا اختلفت زوجها، فهي تطليقة رجعية، وإن اختلفت نفسها فهي تطليقة بائنة.

وعندنا: أن التخيير نفسه لا يكون طلاقاً، فإن اختلفت زوجها، لا شيء، وإذا اختلفت نفسها؛ فهي بائن.

أما قولنا: إذا اختلفت زوجها لا شيء؛ لما روي عن عائشة قالت: خيرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخترناه فلم يعد ذلك طلاقاً^(٢).

في هذا النص يعبر الماتريدي عن اختياره بقوله: أما قولنا.

قال الماتريدي في مسألة مفاداة أسرى الكفار المحاربين^(٣): "لأن الإمام بالخيار عندنا إذا أخذهم^(٤) وظفر بهم إن شاء قتلهم، وإن شاء من عليهم وتركهم بالجزية، لقوله: {حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ^(٥)، ويكون قوله: {فَشُدُّوا الوثَاقَ} على هذا في المن يستوثقهم بالمواثيق، وإن شاء فاداهم، لكنهم اختلفوا في المفاداة:

قال بعضهم: يقدون بالأموال وأسراء المسلمين منهم.

١- راجع المسألة في البناية، البدر العيني، ١٤٠/١، التجريد، القدوري، مسألة ١١٣٩ النية في الاختيار للزوج، ٤٨٨١/١٠، وبدائع الصنائع، الكاساني، تحت فصل في قوله اختاري، ١١٨/٣-١١٩.

٢- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٣٧٦/٨.

٣- راجع المسألة في المبسوط، السرخسي، ١٣٨/١٠، وبدائع الصنائع، الكاساني، تحت فصل في بيان حكم الغنائم وما يتصل بها، ١٢٠/٧-١٢١، والهداية، المرغيناني، ٣٨٤/٢، وتبيين الحقائق، الزيلعي، ٢٤٩/٣.

٤- أي أسرى الكفار المحاربين.

٥- سورة التوبة، الآية ٢٩.

وقال بعضهم: يفادون بالأسراء منهم، ولكن لا يجوز أن يفادوا بالأموال، وهو قولنا.
وقال بعضهم: لا يفادون بأسراء المسلمين ولا بالأموال؛ وهو قول أبي حنيفة، رحمه الله^(١).

في هذا النص يعبر الماتريدي عن اختياره بقوله: وهو قولنا، ونلاحظ أنه يخالف قول أبي حنيفة في هذه المسألة وهذا يدل على منزلته الكبيرة في المذهب وعلو شأنه في علم الفقه.

قال الماتريدي في مسألة الوقت الذي فيه نهي عن البيع يوم الجمعة^(٢): ثم الوقت الذي نهي عن البيع فيه يوم الجمعة: عن مسروق وجماعة: هو وقت الزوال إلى أن يفرغ الإمام من الجمعة، وعن مجاهد والزهري: أنه ينهى عن البيع بعد النداء؛ عملاً بظاهر الآية: (إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ)، والأول أشبه؛ لأنه إنما يجب الحضور إلى الجمعة عند دخول الوقت وهو زوال الشمس وإن تأخر النداء؛ ولأن النداء بعد الزوال غير معتبر فكان وجوده وعدمه سواء^(٣).

في هذا النص يعبر الماتريدي عن اختياره بقوله: والأول أشبه، ونلاحظ معرفته بمذاهب السلف قبل أبي حنيفة رحمه الله كما أشرنا في المطلب السابق.

قال الماتريدي في مسألة من تعمد الحلف على الكذب^(٤): والقياس عندي في التعمد بالحلف على الكذب أن يكفر؛ ولهذا ما لحقه الوزر لما أن الأيمان جعلت للتعظيم لله تعالى بالحلف فيها، والحالف بالغموس مجترئ على الله تعالى مستخف به؛

١- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٢٦٤/٩.

٢- راجع المسألة في تبين الحقائق، الزيلعي، ٦٨/٤.

٣- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ١٣/٢.

٤- راجع المسألة في بدائع الصنائع، الكاساني، ١٥/٣، والمبسوط، السرخسي، ١٢٧/٨، والتجريد،

القدوري، مسألة ١٥٦٠ كفارة اليمين الغموس، ٦٣٩٧/١٢.

ولهذا نهى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الحلف بالآباء والطواغيت؛ لأن في ذلك تعظيماً لهم وتبجيلاً^(١).

في هذا النص يعبر الماتريدي عن اختياره بقوله: والقياس عندي، ونلاحظ استعماله القياس هنا وهو يعكس شخصيته الأصولية^(٢).

قال الماتريدي في مسألة نفي الزاني^(٣): "فأما الجدل فلا خلاف في أنه حد البكر، وأما النفي فمما اختلفوا فيه: فمنهم من رآه واجبا، ومنهم من رآه عقوبة لهم يضم إلى الحد.

ونحن قد ذكرنا المعنى في ذلك إن ثبت ما يغنينا عن تكراره، ونزيد أيضا نكتة، وهي أن الحدود ذوو نهايات للمقدار وغايات، ولذلك سميت حدودا؛ لأن لها نهاية وغاية، كما يقال: هذا حد فلان، وحد الدارين أنه منتهاهما وآخرها، فلما لم يكن للنفي حد ينتهي الزاني إليه دل أنه ليس بحد؛ ولكن أراد به الوجوه التي ذكرنا، إما حبسا كما يحبس الزاني حتى يحدث توبة، أو قطع الشين والذكر الذي يتحدث الناس به؛ لينسى ذلك ويترك، أو قطع الشهوات التي حملتهم على ذلك بذل السفر والغربة، أو أن كان ثم صار منسوخا بما يشدد فيه الضرب، والله أعلم^(٤).

هذا النص يدل على عبقرية كبيرة للإمام الماتريدي، ويدل على قوة استنباط كبيرة وكشف عن مقاصد الأحكام، فقد كان رحمه الله شخصية فذة وفريدة في الفقه والكلام، قال النسفي: "فجميع المتكلمين من أصحابنا رحمهم الله تعالى بنوا الأمر على مجرد الشرع الوارد في تعيين قريش دون الكشف عن معنى ذلك، والشيخ أبو منصور رحمه الله وشكر سعيه وأحسن عن أهل الحق جزاءه، كشف كل هذا الكشف، وبين عن المعنى في

١- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ١٤٣/٢.

٢- انظر استعمال الماتريدي القياس أيضا في بدائع الصنائع، الكاساني، ١٧٣/٢ و١٥/٣.

٣- راجع مسألة التغريب في بدائع الصنائع، الكاساني، ٣٩/٧، والمبسوط، السرخسي، ٤٤/٩، والتجريد، القدوري، مسألة ١٤٠٧ حد الزاني البكر، ٥٨٧٠/١١، وتبيين الحقائق، الزيلعي، ١٧٤/٣.

٤- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ٥٠٩/٧.

ذلك كل هذا البين، حكيته بلفظه ليعرف الناظر في كتابي هذا بذل جهوده في إحياء علوم الدين، وسعيه في تقوية الحق، وشغله فكرته في البحث عن حقائق الدين واستنباط ما أودع فيه من المعاني اللطيفة والحكم البالغة الخفية، والله الهادي إلى سبيله لمن جاهد فيه، وآثر طلب مرضاته على أمانته وشهوته"^(١).

وبسبب هاته العبقرية الكبيرة والشخصية الفذة، فقد بقي أثره رحمه الله واختياراته متداولة ومشهورة في كتب الفقه، وسنذكر هنا مجموعة من النصوص الموجودة في أمهات كتب الفقه الحنفي التي تبين اختيارات الماتريدي، وقد جعلتها مرتبة حسب الترتيب الفقهي لكتب الفقه، فأذكر النص ثم أبين اختيار الماتريدي.

أ-كتاب الطهارة:

قال البدر العيني: "وأما الخضرة فقال في البدائع: اختلف المشايخ فيها، فقال الشيخ الإمام أبو منصور إذا رأتها في أول الحيض يكون حيضا، وإن رأتها في آخر الحيض واتصل بها أيام الحيض لا يكون حيضا، وجمهور الأصحاب على كونها حيضا كيفما كان، وقيل: الخضرة مثل الكدرة، وقيل الخضرة، والتربية، والكدرة، والصفرة إنما يكون حيضا على الإطلاق في غير العجائز، وفيهن إن وجدتها على الكرسف شدة وصفة تربية فهي حيض، وإن طالت لم تكن حيضا؛ لأن أرحام العجائز تكون منتنة فيتغير الماء بطول المكث ودم النفاس كدم الحيض"^(٢).

اختيار الماتريدي هو أن الخضرة حيض إذا رأتها في أول الحيض، وإن رأتها في آخر الحيض واتصل بها أيام الحيض لا تكون حيضا"^(٣).

١- تبصرة الأدلة، النسفي، ص ١١١٠-١١١١.

٢- البنائة، البدر العيني، ١/٦٣٤.

٣- راجع المسألة في المحيط البرهاني، بن مازة، ١/٢١٤، المبسوط، السرخسي، ٣/١٥٠، بدائع الصنائع، الكاساني، ١/٣٩.

قال الزبيدي: "وعن محمد في نجاسة شعر الأدمي وظفره وعظمه روايتان فبنجاسته أخذ الماتريدي"^(١). وقال البدر العيني: وعن محمد في نجاسة شعر الأدمي روايتان بنجاسته أخذ إمام الهدى أبو منصور الماتريدي وبطهارته أخذ الفقيه أبو جعفر والصفار"^(٢).

اختيار الماتريدي هو نجاسة شعر الأدمي وظفره وعظمه"^(٣).

ب- كتاب الصلاة:

قال اللكنوي: "وعن محمد شحم الأدمي لا يجوز الصلاة به إذا كان أكثر من قدر الدرهم وبه قال أبو منصور الماتريدي"^(٤).

اختيار الماتريدي عدم جواز الصلاة بشحم الأدمي إن كان أكثر من قدر الدرهم.

قال الطحطاوي: "وذهب أبو بكر بن أبي سعيد إلى أن سبب هذا السجود نقصان تمكن في الإحرام فحيثئذ يكون لكل من الفرض والنفل حظ من النقص والجبر ونص الشيخ أبو منصور الماتريدي على أنه الأصح"^(٥).

١- الجوهرة النيرة، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزبيدي اليمني الحنفي، ١٦/١، المطبعة الخيرية، الطبعة: الأولى، ١٣٢٢هـ.

٢- البناية، البدر العيني، ٤٢٩/١.

٣- راجع المسألة في المحيط البرهاني، بن مازة، ٤٧٦/١، قال السرخسي: وعلى هذا شعر الأدمي طاهر عندنا خلافاً للشافعي، المبسوط، ٢٠٣/١، قال اللكنوي: وأما شعر الإنسان فعن محمد فيه روايتان في رواية نجس وفي رواية طاهر وكذا في ظفره وعظمه والصحيح رواية الطهارة كذا في البحر الرائق وفي الفتاوى التاتارخانية، السعابة، ص ٤٣٣.

٤- الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير، محمد عبد الحي اللكنوي، ص ٣٧٠.

٥- حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، ٤٧١/١، ت: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

اختيار الماتريدي أن من صلى الفرض والنفل بإحرام واحد كمن صلى الظهر ستا يكون سجوده للسهو يجبر النقص في الفرض والنفل جميعاً^(١).

ج- في أحكام النظر واللمس:

قال البدر العيني: قوله: " (ويكره تقبيل الرجل الرجل ومعانقته) لأنه عليه السلام نهى عن المكامعة: وهي التقبيل، وعن المكامعة: وهي المعانقة، رواه الطحاوي، وفي الجامع الصغير: ويكره أن يقبل فم الرجل أو يده، أو شيئاً منه، أو يعانقه، وذكر الطحاوي: أن هذا قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: لا بأس بالتقبيل والمعانقة، وقالوا: الخلاف فيما إذا لم يكن عليهما غير الإزار، وإذا كان عليهما قميص أو جبة: فلا بأس به بالإجماع، وهو الذي اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي^(٢).

قال الطوري: "والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي وفق بين الأحاديث فقال: المكروه من المعانقة ما كان على وجه الشهوة، وما كان على وجه المبرة والكرامة فجائز"^(٣).

اختيار الماتريدي جواز المعانقة بين الرجال، إن لم تكن على وجه الشهوة^(٤).

١- قال الكاساني: وذكر الشيخ أبو منصور الماتريدي أن الأصح أن تجعل السجدتان جبراً للنقص المتمكن في الإحرام، وهو إحرام واحد، فينجبر بهما النقص المتمكن في الفرض والنفل جميعاً، وإليه ذهب الشيخ أبو بكر بن أبي سعيد، بدائع الصنائع، الكاساني، ١٧٨/١-١٧٩، راجع أيضاً نص الماتريدي في البحر الرائق، بين نجيم، ١١٤/٢، تبين الحقائق، الزيلي، ١٩٨/١، النهر الفائق، سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، ٣٣١/١، حاشية الطحطاوي، الطحطاوي، ٤٧١/١، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي، ١٥١/١، دار إحياء التراث العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٢- منحة السلوك في شرح تحفة الملوك، أبو محمد محمود بدر الدين العيني، ٤١٥/١، ت: أحمد عبد الرزاق الكبيسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

٣- تكملة البحر الرائق، الطوري، ٢٢٦/٨.

٤- راجع المسألة في بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، ١٢٤/٥، تبين الحقائق، الزيلي، ٢٥/٦، العناية، البابرتي، ٥١/١٠، قال شيخي زادة: وقال الإمام أبو المنصور: إن المكروه من

د-كتاب الزكاة:

قال اللكنوي: وعن قول بعض المشايخ^(١): "إنه إذا نوى بالدفع إليهم التصدق عليهم سَقَطَ عنه؛ لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء.

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي زيف هذا، فإنه قال: لا بد من إعلام المتصدق عليه، وأيضا: لا خفاء في أن الزكاة عبادة محضة كالصلاة، فلا يتأدى إلا بالنية الخالصة لله تعالى ولم توجد"^(٢).

اختيار الماتريدي: أنه لا بد في الزكاة من اطلاع من يتصدق عليه^(٣).

د-كتاب البيوع:

قال الزيلعي: "(تحالفا) ؛ لأنهما اختلفا في مقدار الثمن وليس لهما بينة فوجب المصير إلى التحالف كما في المسألة الأولى وقيل لا يتحالفان هنا ؛ لأن الخلاف يرتفع بتصديق البائع إذ هو حاضر فيجعل تصادقهما بمنزلة إنشاء العقد في الحال وفي المسألة الأولى هو غائب فاعتبر الاختلاف وإلى هذا مال الفقيه أبو جعفر وقال قاضي خان وهو أصح ومال أبو منصور إلى الأول"^(٤).

المعانقة ما كان على وجه الشهوة، مجمع الأنهر، شيخي زادة، ٥٤١/٢، قلت: راجع أيضا نص الماتريدي في درر الحكام، ملا خسرو، ٣١٨/١، ورد المحتار، ابن عابدين، ٣٨١/٦، دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١- السلطان إذا أخذ الجبايات أو مالا بطريق المصادرة ونوى صاحب المال عند الدفع الزكاة اختلفوا فيه والصحيح أنه تسقط كذا قال الإمام السرخسي هكذا في المضمرة، الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، ١٨٠/٣، دار الفكر، الطبعة: الثانية، ١٣١٠ هـ.

٢- عمدة الرعاية، اللكنوي، ١٨٠/٣.

٣- لأن المشايخ اختلفوا إذا أخذ البغاة والجائرون الزكاة هل يعيد المزكي خفية أو لا؟، راجع المسألة في عمدة الرعاية، اللكنوي، ١٧٥/٣.

٤- تبين الحقائق، الزيلعي، ٢٠١/٩.

اختيار الماتريدي: أن المتبايعين إذا اختلفا في مقدار الثمن تحالفا^(١).

قال الكفوي في ترجمة الماتريدي: "في فتاوى القاضي ظهير الدين محمد البخاري ...، وفيه^(٢) في فصل التعليقات من كتاب العتاق رجل قال لعبده إن بعثك فأنت حر وإن باعه بطريق التعاطي لا يحنث كذا اختاره أبو منصور الماتريدي"^(٣).

اختيار الماتريدي: أن من اشترى بالتعاطي ثم حلف أنه ما اشترى، لا يحنث^(٤).

من هذه النقول يتبين لدينا ترجيحات الماتريدي واختياراته الفقهية، وكذلك إثبات العلماء لما صححه الماتريدي ومال إليه.

ثالثاً: خاتمة البحث:

بناء على ما سبق فإن سند الماتريدي للإمام الأعظم ثابت لا غبار عليه، واتصال سلسلته به واضح كوضوح الشمس في رابعة النهار، وأن علومه مستمدة من فيض علوم الأكابر قبله، وأنه حلقة مهمة في أكبر مذهب من مذاهب السنة والجماعة، فقد حفظ لنا الكثير من كتب الإمام الأعظم وعلومه خاصة الكلام والفقه، فقد كان رحمه الله عارفاً بمذهب الإمام أبي حنيفة وفقهه وفقه أصحابه، ولم يكن الماتريدي عارفاً فقط بمذهب أبي حنيفة موضحاً ومبيناً وشارحاً له، بل كان ينتصر لمذهبه ويورد الأدلة والحجج لنصرة مذهبه، وبذلك احتل الماتريدي مكانة مرموقة داخل المذهب الحنفي، فهو في الكلام إمام الهدى والسنة بلا منازع في بلاد الترك والهند والسند، وما وراء النهر بصفة

١- راجع المسألة في المبسوط، السرخسي، باب الاختلاف في البيوع، ٣١/١٣، والبحر الرائق، بن نجيم، ٢٢٣/٧، وعمدة الرعاية، اللكنوي، ٥٢/٨، مجمع الأنهر، شيخي زاده، ٢٣٤/٢.

٢- أي الفتاوى الظهيرية.

٣- أعلام الأخيار، الكفوي، مخطوط.

٤- قال بن مازة: إذا حلف وقال: والله ما اشترت اليوم شيئاً وقد كان اشترى أشياء في ذلك اليوم بالتعاطي فقد قيل: يحنث في يمينه، المحيط البرهاني، ٢٦٢/٤، راجع أيضاً: البحر الرائق، بن نجيم، ٣٧٦/٤، و الفتاوى الهندية، ١١٤/٢.

عامه، وفي الفقه أحد رؤساء الحنفية، وأركان مذهبهم، فقد كان رحمه الله مجتهدا، مُرجحا، مستدلا، وبسبب هاته المكانة الفقهية للماتريدي فقد امتد تأثيره في لاحقيه، فقد أفاد منه العلماء إفادة جمة، واعتمدوا الكثير من اختياراته الفقهية وأقواله، خاصة شراح الجامع الصغير، لأنه رحمه الله كان أحد شراحه، فشرحه للجامع الصغير، حتى وإن لم يذكره من ترجم له، وأصحاب الفهارس، فهو ثابت له، لأن العلماء بعده نقلوا الكثير من نصوصه الفقهية من كتابه شرح الجامع الصغير، بل أعتقد أن الكاساني كان لديه نسخة من كتاب التأويلات لأنه ينقل نصوصا كاملة موجودة فيه، وربما كانت لديه أيضا، نسخة من شرح الماتريدي على الجامع الصغير، فقد أكثر النقل عنه رحمه الله، وقد انتفع الأصوليون كثيرا بآراء الماتريدي الأصولية وما كتبه ودونه في علم الأصول، وكتابه مآخذ الشرائع هو كتاب أصولي وليس كتابا فقهيا وكذلك كتاب الجدل، وإن الباحث ليأسف أشد الأسف لضياح تراث الماتريدي، وإلا قد كنا رأينا عجبا من علوم هذا الإمام، العلم الهمام، فكل من طالع كتابه التأويلات، الذي قل نظيره ومثاله، يشهد بتضلع الماتريدي وتمكنه في علوم الشريعة، كما يلمس الصناعة الفقهية عند الإمام، ويلاحظ ذلك النفس الفقهي الذي امتاز به، فقد تنوعت النصوص الفقهية الواردة في كتابه فمنها ما جاء تأصيليا للمسائل ومنها ما جاء على شكل ردود ومناقشات كذلك تنوعت أبواب النصوص الفقهية فمنها ما جاء في العبادات ومنها ما جاء في المعاملات والقضاء وغيره، وسعة اطلاعه الفقهي تبرز بشكل جلي، عند سرده لمذاهب الصحابة واجتهاداتهم، واختلاف الفقهاء وأدلتهم حججهم، وتظهر شخصية الماتريدي الفقيه في استنباطاته واجتهاداته واختياراته الفقهية، وقد حفظت لنا كتب الأئمة الحنفية، وموسوعاتهم الفقهية، فقه الماتريدي، فكل من طالع كتب الفقه الحنفي يشهد باعتماد العلماء على الإمام الماتريدي في توضيح أقوال أبي حنيفة وشرحها وبيان المراد بها والمقصود منها، كما يجد أيضا اعتماد علماء الأحناف على أقوال الماتريدي واختياراته ونصوصه الفقهية في الفتوى، وللتنويه فقط فإن أصل هذا البحث تجاوز الضعف مما شاركتكم به اليوم، لغزارة النصوص الفقهية التي دونها الماتريدي، وما نقله عنه العلماء.

إن أهم ما يوصي به البحث هو مزيد بيان وكشف عن شخصية الماتريدي الفقيه والكشف عن الجوانب التي مازال يكتنفها الغموض، كشخصية الإمام الأصولية، فالأمة لا زالت تنتظر من ينهض لجمع شتات آراء الإمام الأصولية، ويقدمها كمرجع أكاديمي للباحثين، ثم النهوض للتنقيب والتفتيش في مكتبات العالم عن تراث الإمام، لعل الباحث يظفر بنفائس هذا العالم النحرير، ويستفيد ويُفيد الأمة ببعض ما غنمه من بحور علم إمام الهدى رئيس أهل السنة، فيكفيه شرفاً أن تنتسب إحدى طائفتي أهل السنة إليه، وإن الأمة في هذا الزمن أحوج ما تكون لعلوم الأولين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

- اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، ت: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، الهند، الطبعة: الأولى.

- أسماء الكتب، رياض زادة، ت: محمد التونجي، دار الفكر - دمشق/ سورية، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م

- إشارات المرام من عبارات الإمام، كمال الدين البياضي، ت: يوسف عبد الرزاق، زمزم ببلشرز، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

- أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، المعروف بطبقات الفقهاء، المشهور بطبقات الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي، مخطوط بمركز إسناد مجلس شوراي إسلامي رقم: ٨٧٨٢٦.

- الإتحافات السنوية بالأحاديث القدسية، زين الدين المناوي، ت: عبد القادر الأرنؤوط - طالب عواد، دار ابن كثير.

- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م.

- الأنساب، عبد الكريم السمعاني، أبو سعد، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م،

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي، ت: أحمد عزو عناية الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، بدون تاريخ.
- البنية شرح الهداية، بدر الدين العيني، دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- التجريد، أبو الحسين القدوري، ت: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق، ت: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن نصر الله القرشي، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي.
- الجوهرة النيرة، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزبيدي اليمني الحنفي، المطبعة الخيرية، الطبعة: الأولى، ١٣٢٢ هـ.
- السعاية في كشف ما في شرح الوقاية، عبد الحي اللكنوي، ت: صلاح محمد أبو الحاج، مركز العلماء العالمي للدراسات وتقنية المعلومات، عمان - الأردن.
- الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تقي الدين الغزنوي، ت: عبد الفتاح الحلو، دار الرفاعي، الطبعة الأولى، ١٩٨٩ م.
- العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، دار المعرفة.
- العناية شرح الهداية، باب الظهار، أكمل الدين البابر تي، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

-الفتاوى الكبرى، تقي الدين أبو العباس ابن تيمية، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى،
١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

-الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، دار الفكر، الطبعة: الثانية، ١٣١٠هـ.

-الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي
الثعالبي الجعفري الفاسي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى - ١٤١٦هـ -
١٩٩٥م.

-الفوائد البهية في تراجم الحنفية، عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة، بيروت لبنان.

-المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة - بيروت،
١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

-المحيط البرهاني في الفقه النعماني، برهان الدين بن مازة البخاري الحنفي، ت: عبد الكريم
سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

-الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة: (من
١٤٠٤ - ١٤٢٧هـ)، ..الأجزاء ١ - ٢٣ : الطبعة الثانية، دار السلاسل - الكويت، ..الأجزاء
٢٤ - ٣٨ : الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة - مصر، ..الأجزاء ٣٩ - ٤٥ : الطبعة الثانية،
طبع الوزارة.

-النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، عبد الحي اللكنوي، عالم الكتب، الطبعة الأولى،
بيروت، عام ١٤٠٦هـ.

-النهر الفائق شرح كنز الدقائق، سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، ت: أحمد
عزو عناية، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م،

-الهداية في شرح بداية المبتدي، أبو الحسن برهان الدين المرغيناني، ت: طلال يوسف، دار
إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية،
١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

- تاج التراجم، أبو الفداء زين الدين بن قُطُوبغا، ت: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.
- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، ت: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبي المعين النسفي، ت: محمد الأنور عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ٢٠١١ م.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشُّلبي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، الحاشية: شهاب الدين الشُّلبي، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣ هـ.
- حاشية الشرنبلالي على درر الحكام شرح غرر الأحكام، محمد بن فرامرز الشهير بملا خسرو، دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، ت: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- حلية المجلي وبغية المهتدي في شرح منية المصلي وغنية المبتدي في الفقه الحنفي لمحمد بن محمد الكاشغري، شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، ت: أحمد بن محمد الغلاييني الحنفي، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٥ م،
- دراسة تحت عنوان الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني دراسة توثيقية تحليلية نقدية، 1-38، 20، 2008، Islâm Arastirmaları Dergisi.
- رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- شرح أدب القاضي، الصدر الشهيد حسام الدين بن مازة، ت: محيي هلال السرحان، الدار العربية للطباعة - بغداد، ١٩٧٨ م.

-شرح التلقين، أبو عبد الله المازري، ت: محمّد المختار السّلامي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

-شرح الجامع الصغير، فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي، ت: ثريا بنت سعيد الصباحي، من بداية كتاب الشفعة إلى آخر مسائل متفرقة، بحث مقدم لنيل الماجستير في الفقه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٨م.

-شرح الجامع الصغير، فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي، ت: مي محمد صالح، من بداية كتاب الزكاة إلى نهاية كتاب الحج، بحث مقدم لنيل الماجستير في الفقه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ٢٠١٠م.

-شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، ت: عصمت الله عنایت الله محمد - سائد بكداش - محمد عبيد الله خان - زينب محمد حسن فلاتة، دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، الطبعة: الأولى ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.

-عمدة الرعاية بتحشية شرح الوقاية، محمد عبد الحي اللكنوي، ت: صلاح محمد أبو الحاج، مركز العلماء العالمي للدراسات وتقنية المعلومات، الطبعة: الأولى.

-فتح القدير، كمال الدين بن الهمام، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

-فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت، عبد العلي بن نظام الدين اللكنوي، ت: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية - لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ .

-كتاب في أصول الفقه، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

-كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، ت: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م، بيروت.

-مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي، دار إحياء التراث العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ،

- معجم المؤلفين، عمر كحالة، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت- لبنان.
- مقدمة الكوثري لكتاب إشارات المرام من عبارات الإمام، كمال الدين البياضي، ت: يوسف عبد الرزاق، زمزم ببلشرز، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- مقدمة الكوثري لكتاب العالم والمتعلم ، أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ت: زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار القاهرة، ١٣٦٨هـ.
- منحة السلوك في شرح تحفة الملوك، أبو محمد محمود بدر الدين العيني، ت: أحمد عبد الرزاق الكيسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ت: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة - قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل الباباني البغدادي، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.

سمات المنهج التجديدي في التفسير الماتريدي

د. محمد عواد سليم*

المقدمة:

الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ليكون للعالمين نذيراً، ورقاه في مراتب البلاغة إلى مقام " قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَبْتَئْتُوا بِهَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً "، والصلاة والسلام على نبينا -صلى الله عليه وسلم- تسليماً كثيراً، أما بعد؛

فإن أعظم ما تتنافس به الأمم العلم الذي هو حياة القلوب، وأجل أصنافه هي العلوم الشرعية، وعلم التفسير أعلاها شأنًا، وأقواها برهانًا، وأوثقها بنينا، لأنه موضوع أعظم كتاب " لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه".

وقد مر علم التفسير بمراحل عدة، ومع كثرة التفاسير وأهميتها، يظهر تفسير الإمام الماتريدي- رحمه الله- تأويلات أهل السنة، التفسير الذي كان لصاحبه السبق في إظهار لون من ألوان التفسير العقدي، والذي لم يكن مألوفًا من قبل، فكان ألمعيا في الذود عن عقيدة أهل السنة، بارعا في تفسير آيات الأحكام، وبيان اللغة وإرساء الكثير من قواعد علوم البلاغة والقرآن، ويكفيه فخرا أنه بزّ غيره بهذا التفسير، حتى قال أحد مترجميه " وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن "

أهمية البحث:

* كلية الشريعة، جامعة جرش، الأردن

يظهر أهمية هذا البحث بما قلته آنفاً، إذ أنها تبحث في تفسيرٍ هو من التفاسير المتقدمة عصراً، وبيان المنهج التجديدي الذي نحاه الماتريدي في تفسيره، حيث قام منهجه على الاعتماد على العقل بإرشاد من الشرع، ويستعين على فهم القرآن، لأن النظر عنده من مصادر العلم، سواء أكان ذلك في آيات الاعتقاد، والرد على المخالفين وجمع الأقوال وتمحيصها بأسلوب دقيق رصين مبنية على فلسفته في التفريق بين التأويل والتفسير.

غرض اختياري لهذا البحث:

قصدت من هذا البحث المزيد من التعرف على السمات التجديدية التي قامت في تفسير الماتريدي، والذي كان في عصره نقلة جديدة لفتح باب الاجتهاد ونقض التقليد، والجمع بين إرساء قواعد العقيدة الماتريدية والتي تسير مع عقيدة الأشاعرة في إطار واحد، مع اختلافات فرعية أجازها الأشاعرة عقلاً وأجازها الماتريدي عقلاً ونقلاً ومن خلال بيان السمات التجديدية التي أضافها الماتريدي يمكننا الوصول إلى نتيجة البحث المرجوة وهي إثبات موسوعية الماتريدي الفذة في هذا الفن العظيم، وبيان مدى تأثر من جاء بعده من علماء التفسير، ورجوعهم إلى تفسير تأويلات أهل السنة.

مشكلة البحث:

يقوم البحث على سؤال رئيس يتفرع عنه عدة أسئلة:

سؤال البحث: ما أبرز السمات التجديدية في التفسير الماتريدي

- ما أهم السمات التجديدية في آيات العقائد
- ما أهم السمات التجديدية في آيات الأحكام
- ما أهم السمات التجديدية في الرد على المخالفين

هيكلية البحث وتقسيماته:

الخطة المرسومة في هذا البحث تتكون من تمهيد و ستة مباحث، وخاتمة، وهي على النحو التالي: - المقدمة.

- التمهيد ويتضمن: التعريف بالإمام الماتريدي

١. التعريف بتفسير تأويلات أهل السنة

- المبحث الأول: معالم المنهج التفسيري الماتريدي وضوابطه
- المبحث الثاني: السمات التجديدية في التفسير العقدي
- المبحث الثالث: السمات التجديدية في تفسير آيات الأحكام
- الترجيح بالمنطق العقلي و اللغة ومقتضى الخطاب وحكمته في تفسيره

الخاتمة

هذا ما يسره الله لنا في بيان مخطط هذه الدراسة، والتي احسب أنها ستضيف شيئا جديدا في طريقة النظر في التفسير الماتريدي، والذي اعتمد على الأسلوب الكلامي العقلي البديع للذين يحترمون العقل ويقدرون قيمته في الكشف عن مكنونات القران الكريم، ومن الله وحده العون، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

التمهيد: التعريف بالإمام الماتريدي وتفسيره العظيم " تأويلات أهل السنة "

الإمام الماتريدي: هو الإمام محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي المتكلم الأصولي من كبار العلماء ينسب إلى منطقة محلة ماتريد قرب سمرقند فيما وراء النهر"^(١)، الملقب بـ"إمام الهدى" و "إمام المتكلمين، و "مصحح عقائد المسلمين" و

(١) انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (المتوفى: ٧٧٥هـ)، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي (٢/ ١٣) و انظر: الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين

"رئيس أهل السنة" وإليه نسبة الماتريديّة، مات سنة ثلاث وثلاثين وثلاث مائة " ٣٣٣هـ" بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل وقبره بسمرقند^(١)

ولا نعدو الحقيقة إذا قررنا أن الإمام الماتريدي عمدة لا يشق له غبار في المذهب الحنفي فقد تتلمذ على كبار أعيان المذهب الحنفي كأبي منصور العياضي^(٢) والجوزجاني^(٣) ونصير بن يحيى^(٤) وغيرهم...، فلا غرابة أن يكون فقيها مبدعا وأصوليا بارعا، هذا بالإضافة أنه صاحب مذهب عقدي سني انتشر في الآفاق، ومفسر بديع وبلغ

^(١) (الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ١٣) الأعلام للزركلي (٧/ ١٩)

^(٢) (أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر بن نوفل بن عياض ابن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي الفقيه السمرقندي أبو نصر العياضي تفقه على الإمام أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني تلميذ أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني وتفقه عليه جماعة منهم ولداه ذكره الإدريسي في تاريخ سمرقند وقال كان من أهل العلم والجهاد وكان له ولدان إمامان في الفقه من أصحاب أبي حنيفة شديدان في المذهب. انظر: الطبقات السنوية في تراجم الحنفية، تأليف: تقي الدين بن عبد القادر الغزي المتوفى (١٠١٠هـ)، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة - ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ج ١/ ص ٨٩

^(٣) (تاج التراجم، زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا السوداني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيوخوني) الجمالي الحنفي (المتوفى: ٨٧٩هـ)، المحقق: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار القلم، دمشق

الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م (ص: ١١)، أحمد بن إسحاق بن صباح الجوزجاني. له كتاب " الفروق والتميز" و كتاب "التوبة" جمع بين علم الأصول وعلم الفقه، واختلف في تسمية جده، ولقب بابي بكر.

^(٤) (نصير بن يحيى البلخي اجتمع بأحمد بن حنبل وبحث معه روى عنه محمد بن محمد بن سلام. انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ٢)، قال ابن قيمان الذهبي، قال نصير بن يحيى البلخي: قلت لأحمد بن حنبل: ما الذي تنقم على هذا الرجل "ابو حنيفة"؟ قال: الرأي، قلت: فهذا مالك ألم يتكلم بالرأي؟ قال: "بلى، ولكن رأي أبي حنيفة خلد في الكتب، قلت: فقد خلد رأي مالك في الكتب، قال: أبو حنيفة أكثر رأيا منه، قلت: فهلا تكلمتم في هذا بحصته وهذا بحصته؟! فسكت" انظر: مناقب أبي حنيفة وصاحبيه، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، عني بتحقيقه والتعليق عليه: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني، الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ (ص: ٤ - ٤١)

أحدث نقلة نوعيّة في التوسّط بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي كما سيأتي ذكره في المباحث القادمة- إن شاء الله تعالى-.

ومن أشهر تصانيفه- رحمه الله- "شرح الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة،" بيان وهم المعتزلة"، "التوحيد"، "مأخذ الشرائع في أصول الفقه".^(١)

التعريف بتفسير تأويلات أهل السنّة

يعدّ تفسير الماتريدي المسمّى "تأويلات أهل السنّة" من أجل كتب التفسير وأقدمها، ويكفي صاحبه فخرا أن من كتب في التراجم كصاحب الجواهر المضية وصَفَ تفسير الماتريدي بكلام يكتب بماء الذهب، حيث قال: "محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي من كبار العلماء ... كان يقال له إمام الهدى له كتاب تأويلات القرآن وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب بل

لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن"^(٢)، وعنوان الكتاب يُظهِر أنّ المؤلف أراد أن يقدّم خدمة جليلة لأهل السنّة في تفسير كتاب الله، أفاد منه أهل التفسير والفقه والعقيدة حيث أن تفسيره موسوعة في مسالك علوم الدين عامّة، ومرجعًا مهمًا لمعرفة أقوال أبي منصور الماتريدي . والوقوف على أقوال المعتزلة في فهمهم لآيات القرآن ومعرفة كيفيّة الرد عليهم ومما يدل على أهميّة تفسير الماتريدي، قيام العلماء بدراسته وتدرّسه وشرحه ويكفي في ذلك أنّ الإمام علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي (المتوفى سنة ٥٣٩ هـ) له كتاب سمّه " شرح تفسير

(١) انظر: الجواهر المضية، مرجع سابق (٢/ ١٣٠ - ١٣١) وانظر: معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة دمشق (المتوفى: ١٤٠٨ هـ)، الناشر: مكتبة المشى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت (٣/ ٦٩٢)

(٢) الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ١٣٠)

التأويلات" يعدّ من أبداع الشروح أسلوبا وأعذبها عبارة وأوسعها توضيحاً ولا يزال مخطوطاً يتمنى الباحث أن يصدر هذا الكتاب للضوء في القريب إن شاء الله^(١)

وتفسير الماتريدي جاء مطبوعاً في عشر مجلدات، صدر عن دار الكتب العلمية في بيروت من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس . بتحقيق الدكتور مجدي باسلوم.

المبحث الأول : معالم المنهج التفسيري الماتريدي وضوابطه:

بدأت حركة التأليف في التفسير في القرن الثاني الهجري، وبدأ معها جنباً إلى جنب التفسير بالمأثور، والذي كان لا يعدو عن نقل للروايات بأسانيداً وتجميعها وحسب، كتفسير عبد الرزاق الصنعاني وغيره، ثم تدرج التفسير إلى خطوة أخرى تعمد إلى جمع الروايات والتعليق عليها وبعض القراءات وغيرها، وكل ذلك ينصب على الروايات والأسانيد وكان رائد هذه المرحلة هو الإمام شيخ المفسرين ابن جرير الطبري، وبزّ في هذه المرحلة تفسير لا يوازيه فيه كتاب من عصره، ولا يدانيه شيء من تصانيف سابقه كما ما ذكر صاحب الجواهر المضيئة، ذلك هو تفسير "تأويلات أهل السنة"، وبالرغم من أنّ صيته لم يذع كصيت معاصره، إلى أنّ الثقل التي أرسى دعائمها علم الهدى ورئيس أهل السنة الإمام الماتريدي، جعلت تفسيره سفراً عظيماً يقوم على منهج تفسيري فريد.

وتتلخص معالم المنهج التفسيري وضوابطه في أمور أهمها:

أولاً: فلسفته في العلاقة بين التفسير والتأويل

من أهمّ ضوابط المنهج التفسيري الماتريدي فلسفته التي ذكرها في مقدمته- التي لم تصل إلينا كاملة حسب اطلاعي- حول العلاقة بين التفسير والتأويل، وهي بحق نقطة الانطلاق نحو التحرر من التفسير التقليدي، والبقاء على النقولات للروايات وتجريد

(١) انظر: ميزان الأصول ، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (المتوفى: ٥٣٩ هـ) تحقيق: الدكتور محمد زكي عبد البر الناشر: مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة: الأولى،

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ج ١ / ٥٢

العقل من التفكير في تدبر معاني كتاب الله عز وجل. ذلك التحرر القائم على احترام النقل الموافق للعقل واللغة والسياق وغيرها.

والعلاقة بين التفسير والتأويل التي جاء بها الماتريدي، كانت كواسطة العقد في فهم قوله تعالى " أفلا يتدبرون القرآن"، وجاءت ردًا على كل من أنكر التفسير أصلاً كالإمام احمد وابن تيمية في المقدمة والزركشي في البرهان، وردًا على من أنكر التأويل وإعمال الرأي كالشاطبي... وغيره.

ومهما كان مقصود احمد وابن تيمية و الشاطبي ومن دافع عنهم كالذهبي والزرقاني - ممّا ليس هذا مقامه - غير أن فلسفة الماتريدي تعدّ قاعدة أصيلة في فهم التفسير والتأويل والتفريق بينهما، وكل من جاء بعد الإمام الماتريدي يحاول أن يفرق بينهما، نجده لا يخرج في الحقيقة عمّا ذكره الإمام رحمه الله تعالى، فما العلاقة بين التفسير والتأويل عند الماتريدي؟

يقول الماتريدي: " قيل: التفسير: للصحابة- رضي الله عنهم - والتأويل للفقهاء ومعنى ذلك: أن الصحابة شهدوا المشاهد، وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن، فتفسير الآية أهم لما عاينوا وشهدوا، إذ هو حقيقة المراد، وهو كالمشاهدة، لا تسمح إلا لمن علم، ومنه قيل: من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار؛ لأنه فيما يفسر يشهد على الله به، وأما التأويل: فهو بيان منتهى الأمر، مأخوذ من: آل يؤول، أي يرجع، ومعناه - كما قال أبو زيد: لو كان هذا كلام غيره يوجه إلي كذا وكذا من الوجوه، فهو توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه، ولا يقع التشديد في هذا مثل ما يقع في التفسير، إذ ليس فيه الشهادة على الله؛ لأنه لا يخبر عن المراد، ولا يقول: أراد الله به كذا، أو عنى، ولكن

يقول: يتوجه هذا إلى كذا وكذا من الوجوه، هذا مما تكلم به البشر. والله أعلم ما صحته من الحكمة"^(١)

وقد نقلت كلام الإمام الماتريدي بتمامه وكماله لأهميته في هذه المسألة، والتي لم تكن مجرد تفريق بين المصطلحين عنده، بل انه طبق نظريته في فلسفة التفسير والتأويل على معظم كتابه فنجده في كثير من المواقع لا يقطع بالتفسير، ويتوقف عنه لأنه يرى أن ذلك يعتمد على الرواية عن الصحابة أهل التنزيل، ومن عاينوا أسباب النزول، وهذا ملحظ دقيق يدل على احترامه للتفسير بالرواية، بل أنه يدل على ورعه في أن يفسر شيئاً لا يعلمه لأن ذلك من الشهادة على الله ومثال ذلك: تفسيره للزينة التي خرج بها قارون على قومه، يقول رحمه الله: " وقوله: (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ (٧٩) قال عامة أهل التأويل: إنه خرج على بغال شهب، ومعه كذا كذا من الجواري على كذا كذا بغال شهب عليهن من الثياب كذا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إنه خرج على براذين كذا بيض مع كذا كذا غلمان وجواري، ونحو ما ذكروا، لكننا لا ندري على أي زينة خرج؟ ولكننا نعلم أنه خرج على الزينة التي يخرج أمثاله من الملوك، ولا نفسر أنه كذا على كذا، وكذلك لا نفسر العلم؛ ذكر أنه أوتي له من المال والكنز أنه كان عنده كذا من العلم، والله أعلم بذلك، وليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة." ^(٢)

ومن هنا ندرك السرّ في قلة الإسرائيليات في تفسيره، وعدم قطعه بوجه التفسير مالم يثبت بالتواتر، لأنّ التفسير شهادة على الله تستلزم التثبت وإمعان النظر، وهذا ماجعله يردّ الروايات التي تصطدم ومقام النبوة، ويشترط لها الأخبار المتواترة يقول في ردّ على من فسّر خيانة امرأة نوح ولوط لزوجيهما عليهما السلام بالزنا: " وذكر بعضهم:

^(١) تأويلات أهل السنة، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ)،

المحقق: د. مجدي باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ

- ٢٠٠٥ م (١/ ٣٤٩)

^(٢) تأويلات أهل السنة (٨/ ٢)

أنهما زنيا، فخيانتها زناهما، وهذا غير ثابت؛ لأن الأنبياء - عليهم السلام - عصموا عما يوجب عليهم [العار والشنار]، والزوج يعير بزنى زوجته وفراشه، وفيه توهم التهمة في أولادهم؛ فدل أن هذا التأويل غير صحيح، وحاجتنا إلى وجود الخيانة منهما دون التفسير، ولا يجب أن نشهد بهذا إلا بتواتر جاء مزيداً في الحجة." (١)

ندرك من هذا إذاً أنّ التفسير عند الإمام الماتريدي يختصّ بالثقل المتواتر والصحيح ويقدم على غيره من وجوه التأويل.

وأما التأويل فهو ما وراء الألفاظ من معانٍ تحتاج إلى تدبّر، ويقوم على دعامتين رئيسيتين ذكرهما الإمام الماتريدي وهما:

١. التأويل: بيان منتهى الأمر.

٢. يكون التأويل بتوجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه، مع عدم الجزم بأن هذا

هو المعنى المراد فحسب.

وبذلك استطاع الإمام الماتريدي أن يضع منهجاً تجديدياً فريداً أفاد منه كل من جاء بعده من أهل التفسير، ولعلّ هذا الملحظ الدقيق استفاه الإمام الماتريدي حسب اعتقادي من خلال قصة ابن عباس و تفسير الصحابة لسورة النّصر، " فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فقال بعضهم: لم تدخل هذا الفتى معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال: «إنه ممن قد علمتم» قال: فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم قال: وما رأيته دعاني يومئذ إلا ليريهم مني، فقال: ما تقولون في إذا جاء نصر الله والفتح، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا حتى ختم السورة، فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وقال بعضهم: لا ندري، أو لم يقل بعضهم شيئاً، فقال لي: يا ابن عباس، أكذلك تقول؟ قلت: لا، قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله له: إذا جاء نصر الله والفتح فتح مكة، فذاك علامة أجلك: فسبح

(١) تأويلات أهل السنة (١/ ٩٧)

بمحمد ربك واستغفره إنه كان توابا. قال عمر: «ما أعلم منها إلا ما تعلم»^(١)، فما ذكره ابن عباس يتوافق تماما مع معنى التأويل عند الإمام الماتريدي رحمه الله تعالى.

واختم في هذا المجال الذي عدّه الماتريدي مقدمة لكل من أراد أن يلج هذا العلم، بما ذكره النيسابوري فيمن لا يفرقون بين التفسير والتأويل، يقول رحمه الله: "وقد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتموا إليه، لا يحسنون القرآن تلاوة، ولا يعرفون معنى السورة أو الآية، ما عندهم إلا التشبيح عند العوام والتكثر عند الطغام، لنيل ما عندهم من الحطام، أعفوا أنفسهم من الكد والطلب وقلوبهم من الفكر والتعب لاجتماع الجهال عليهم، وازدحام ذوي الأغفال ... مفتضحون عند السبر والذواق، زائغون عن العلماء عند التلاق يصادرون الناس مصادرة السلطان ... يدرسون بالليل صفحا، ويحكونه بالنهار شرحا، إذا سئلوا غضبوا وإذا نفروا هربوا... حكي عن بعضهم أنه سئل عن الحاققة فقال: الحاققة جماعة من الناس إذا صاروا في المجلس قالوا: كنا في الحاققة"^(٢)

ثانيا: ومن أبرز معالم التفسير الماتريدي أنه تفسير بالرواية والدراية على حدّ سواء، ولولا أنه رحمه الله استغنى عن سند الروايات بالكلية لفاق - حسب اعتقادي - جامع البيان في ذلك، ومع هذا فإنه مرجع رئيس لا يمكن أن يستغني عنه طالب العلم الدارس للتفسير بالمأثور، وأما من جهة الدراية فيكفيها أنه منح العقل الدور كله في تدبر كتاب الله، فنجده يعتمد على العقل ويستعين به على فهم القرآن، فالنظر العقلي عنده منهج

^(١) (الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى : ٢٥٦هـ) الناشر: دار الشعب - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ (٥/ ١٤٩) باب بدء الوحي/ حديث رقم ٤٢٩٤ حسب ترقيم فتح الباري.

^(٢) (انظر: البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى : ٧٩٤هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه

مهم في التأويل، بل إنّ الخبر المخالف للعقل والتنزيل مردود عنده ولو كان صحيحاً، ومثال ذلك: " قوله - عَزَّ وَجَلَّ - : (هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) يخرج على وجهين:

أحدهما: هل بقي من أحد يزداد فيّ فإنني قد امتلأت، وليس فيّ سعة تحتل غيرهم.

والثاني: (هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) أي: فيّ سعة عظيمة، فهل من زيادة خلق أمتلى بها؟ لأن الله - تعالى - وعد أن يملأ جهنم، كما قال: (لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ)، فتسأل المزيد من ربها لتمتلي، والله أعلم بذلك.

وقال بعض أهل التأويل بأنها تسأل الزيادة حتى يضع الرحمن قدمه فيها فتضيق بأهلها حتى لا يبقى فيها مدخل رجل واحد، وروي خبر عن أبي هريرة - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - عن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في ذلك، وأنه فاسد، وقول بالتشبيه، وقد قامت الدلائل العقلية على إبطال التشبيه، فكل خبر ورد مخالفاً للدلائل العقلية يجب رده، ومخالف لنص التنزيل، وهو قوله: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) ثم هذا القول على قول الشبهة - على ما توهموا- مخالف للكتاب؛ لأن الله - عَزَّ وَجَلَّ - قال: (لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ)، وعندهم لا تمتلي بهم ما لم يضع الرحمن قدمه فيها.^(١)

وبالرغم من صحة خبر وضع الرحمن قدمه في النار كما أورد الترمذي^(٢)، غير أن الإمام الماتريدي ردّ الخبر، لأنه يخالف التّظر العقلي والنصوص القطعية فذلك.

ثالثاً: استخدام أسلوب "الفتنلة"^(١) في كثير من مواضع تفسيره. وأسلوب المناظرة للمعتزلة من خلال تفسير الآيات العقديّة.

(١) تأويلات أهل السنة (٩/ ٣٦٢)

(٢) الجامع الصحيح سنن الترمذي، المؤلف: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، ج٤، ص٦٩١، حديث رقم ٢٥٥٧، قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح، وقال الألباني: صحيح

استطاع الماتريدي أن ينقل التفسير هذه النقلة النوعية في أسلوب التأويل القائم على المناقشة والمناظرة المفترضة، وإذا كان كثيرا من أهل العلم يصف صاحب الكشاف بأنه هو الذي جاء بأسلوب الفنقلة في التفسير، فمما لا شك فيه أن الإمام الماتريدي سبقه إلى ذلك بقرون، وأرسى قواعد هذا الأسلوب، وأكثر منه في تفسيره، واضرب لذلك مثلا واحدا يظهر المناظرة الافتراضية التي استخدمها الماتريدي في تفسيره: وقوله - تعالى -: (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ) - يدل على أن ما ليس بدين ولم يوص به الميت - فإنه لا يخرج من ماله، ويدخل عندنا في هذا الجنس: الحج يكون على الرجل، والندر، والزكاة، وأشبه ذلك، ليس بشيء منها دين، فإذا لم يوص الميت بها فلا يجب أن تؤدى من التركة إلا أن يُنْفَذَها الورثة، **فإن قال قائل:** هي دين كسائر الديون، **قيل له:** رأيت إن كان عليه دين وزكاة: يبدأ بالدين أو تقسم التركة بالحصص إذا لم يف بذلك كله؟

فإن قال: يبدأ بالدين؛ **قيل له:** لو كانت الزكاة دينًا كديون الناس كانت في القضاء.

فإن قال: أجعل الزكاة أسوة في القضاء مع الديون؛ **قيل له:** ما تقول في رجل أفلس وعليه ديون: هل يقسم ماله بين غرمائه؟

فإن قال: نعم؛ **قيل:** فإن كانت عليه زكاة هل يضرب لها بسهم؟

فإن قال: لا؛ **قيل:** كيف ضربت لها بسهم بعد الموت لما قسمت ماله، ولم تضرب لها بسهم في الحياة، إن كانت كسائر الديون بعد الموت؟! فيجب أن تكون كسائر الديون في الحياة، إلا أن الزكاة حالة واجبة على من كان عنده مال فحال عليه

(١) وهذا من قبيل النحت وهو نوع من الاختصار في التعبير، وصوغ الكلمة من كلمتين أو أكثر، فقالوا: (سَبَّحَل) من (سبحان الله)، و(حمدل) من (الحمد لله)، و(بَسْمَل) من (بسم الله)، و(حوقل) من: (لا حول ولا قوة إلا بالله)، وقالوا: (الفنقلة) من قولهم: (فإن قيل). وقالوا (الفذلكة) من قولهم (فذلك كذا)، وقالوا في النسب إلى قبيلة (عبد شمس): (عشمي)، وإلى (حضر موت): (حَضْرَمِي). انظر: مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة. الأعداد (٨١ - ١٢) (٧ /)

الحول فاستهلكه، وليس يجوز له تأخير قضاء الدّين. وفي إقرارك أنك تبدأ بالدّين قبل الزكاة في الحياة دليل على أنه يجب أن يبدأ بالدّين قبل الزكاة بعد الموت..... الخ"^(١)

والإمام الماتريدي يستخدم هذا الأسلوب في طرح كثير من المسائل البلاغية والفقهية والعقدية، وقد تبعت له في ذلك أكثر من تسعين موضعا في تفسيره رحمه الله، وأما استدلاله بالمعقول فما أولعه به! وما أبرعه فيه! فهو فارس هذا الميدان، وسأترك الحديث عن مناظرته للمعتزلة في تفسيره، حيث سيأتي ذلك لاحقا عند الحديث عن التجديد في التفسير العقدي.

رابعاً: ترك الخوض في مبهمات القرآن، والتورّع عن الجزم في التفسير مخافة الشهادة على الله بغير الحق.

وهذا الضابط التزمه الماتريدي في كلّ تفسيره، فكثيرا ما يقول: " فلا نفسر، ولكن نقف؛ مخافة الشهادة على الله."، وهذا ما جعل الماتريدي يقف موقف الوسط بين من التزم الرواية ولم يتعدها إلى غيرها وبين من ترك الرواية بالكلية، وخاض في كثير من المبهمات والتي أدخلت على التفسير الكثير من الافتراءات والكذب، فالإمام الماتريدي يرى أن الخوض في معرفة الأسماء والأماكن والأعداد.... وغيرها لا فائدة فيها، وتُخرجُ التفسير عن جوهره، ففي قصة أصحاب الكهف، ومكانهم، يقول الماتريدي: " ولكن قد ذكرنا: أنا لا ندري ما الكهف وما الرقيم؟ ذلك بلسانهم، وليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة، وهم الفتية اسم الأحداث منهم والشبان، لا اسم المشيخة..."^(٢) وفي حديثه عن سفينة نوح يقول: " وأما قول أهل التأويل إن سفينة نوح كان طولها كذا وعرضها كذا، فليس لنا بذلك علم ولا حاجة لنا إلى معرفة ذلك، فإن صح ذلك فهو ما قالوا، وقولهم

(١) تأويلات أهل السنة (٣/ ٤٩)

(٢) تأويلات أهل السنة (٧/ ١٤١)

كان لها ثلاثة أبواب وثلاثة أطباق، فذلك أيضاً لا نعرفه، ولا قوة إلا بالله." (١) وفي قصة موسى والحوت الذي نسيه، يقول الإمام الماتريدي:

" وقول أهل التأويل: إن الحوت كان مشوياً فأحياه الله، وقال بعضهم: كان طرياً، ولكن ليس لنا إلى معرفة الحوت أنه كان مشوياً أو طرياً حاجة، وهو قادر على أن يحييه مشوياً أو طرياً في أي حال كان، والله أعلم." (٢)

هكذا نجد أن الإمام الماتريدي لم يشغل نفسه بالحديث عم مثل تلك المبهمات التي لا يبنني على معرفتها فائدة شرعية تذكر، في حين أننا نجد انشغال من سبقه وبعض من جاء بعده بمثل تلك المسائل التي ساعدت على إدخال الوضع في التفسير، وأخرجته عن غايته الحقيقية التي هي الكشف عن مراد الله تعالى حسب طاقتنا البشرية.

خامساً: توجيه المعنى من خلال اللغة وسياق الآية : لا يأخذ الإمام الماتريدي بالجانب اللغوي في تفسيره بشكل موسّع ، وإنما يعتد باللغة عند الحاجة لبيان المعنى المراد، لذلك لم يركّز كثيراً على النحو أو البلاغة وإنما جعل اللغة والسياق دليلان على صحة بعض الأقوال وردّ بعضها الآخر، فمثلاً عند حديثه عن جواز تسمية الشيء باسم سببه عند أهل اللغة يقول: " تفسير

قوله: (فَمَا رِبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ)، أي: ما ربحوا في تجارتهم؛ لأن التجارة لا تربح ولكن بالتجارة يربح، وقد يسمى الشيء باسم سببه، وهو كقوله: (جَعَلْنَا اللَّيْلَ لَيْسَكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا) والنهار لا يبصر، ولكن بالنهار يبصر، وذلك سائغ في اللغة، جائز تسمية الشيء باسم سببه." (٣)

(١) تأويلات أهل السنة (٦ / ١٣١)

(٢) تأويلات أهل السنة (٧ / ١٩١)

(٣) تأويلات أهل السنة (١ / ٣٨٩)

ومن اهتمامه بسياق الآية وبيان المعنى المراد يقول : (وَاضْبِرْ عَلَيَّ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا (١٠)، قال أهل التفسير: تأويله: اصبر على تكذيبهم إياك؛ ألا ترى إلى قوله في سياق الآية: (وَدَرْزِي وَالْمُكْذِبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ)، فثبت أنه دعي إلى الصبر على التكذيب، وجائز أن يكون منصرفاً إلى هذا وإلى غيره.^(١)

المبحث الثاني : السمات التجديدية في تفسيره العقدي

إن من أهم ما ركز عليه القرآن الكريم ترسيخ العقيدة السليمة في نفوس المؤمنين، وفهم الصحابة الكرام العقيدة من معيها الحقيقي دون تمحل أو تكلف، واستمر الأمر إلى أن ظهرت الفرق التي سعر نارها وزاد لهيها بعد دخول الفلسفات، فكان لا بد من أن يكون دور لعلماء التفسير في بيان معاني الآيات العقدية التي لجأ إليها من أراد أن ينصر مذهبه ولو أدى ذلك للتعسف والتكلف، فانبرى الإمام الماتريدي يقرر القواعد العقدية السليمة من خلال الآيات القرآنية فكان له دور بارز في كبت جماح الاعتزال والرد عليهم، يقول عبد الله المرائي في كتاب الفتح المبين في طبقات الأصوليين: "كان أبو منصور قوي الحجّة، فحما في الخصومة، دافع عن عقائد المسلمين، ورد شبهات الملحدين..^(٢)

" وبالرغم من ان الإمام - رحمه الله - افرد كتباً في العقائد، من أشهرها "كتاب التوحيد" وفيه قرر مذهبه الماتريدي ، ويبيّن معتقد أهل السنة في ذلك، وله في الرد على المعتزلة كتاب "رد الأصول الخمسة" وأيضاً في الرد على الروافض "رد كتاب الإمامة لبعض الرافض"، وفي الرد على القرامطة "الرد على فروع القرامطة". إلا أن ذلك لم يثنه عن أن يجعل التفسير العقدي في تأويلات أهل السنة يأخذ حيزاً واسعاً، حتى أنه أطال النفس في تركيزه على دحض شبه المعتزلة ، وهو في كثير من المواضع لا يكتفي

(١) تأويلات أهل السنة (١/ ٢٧٧)

(٢) الفتح المبين في طبقات الأصوليين، محمد إبراهيم الحفناوي، دار السلام، مصر، ط ٤، ١٤٣٣ هـ / ٢٠١١ م، ص ٥٦.

بعرضها مرة واحدة ، بل تراه يعود إليها مرة تلو المرة ، ليمثل مرجعا رئيسا في الدراسات القرآنية التي اهتمت بالعقيدة الإسلامية

ويمكن القول أن الاتجاه العقدي كان سمة بارزة في تفسير تأويلات أهل السنة

ويمكن إجمال ابرز السمات التجديدية في تفسيره العقدي بأمور أهمها:

١. إن تفسير تأويلات أهل السنة يعدّ من أوائل كتب التفسير التي أعطت تفسير آيات العقيدة حيزا واسعا سلك على منواله الكثير من المفسرين ممن جاؤوا بعده ، فلم تكن كتب التفسير من قبل تعرض لآيات الاعتقاد بالطريقة التي عرض لها الإمام الماتريدي في تأويلات أهل السنة، حيث دخل في تفسيره في معارك مع المعتزلة والروافض ، فيذكر أقوالهم التفسيرية العقدية وأدلتهم ونظرياتهم ثم يناقشها ويظهر عورها وضعفها ويصحح ذلك بتقرير مذهب أهل السنة فيها.

٢. التركيز على مفهوم التص في الآيات العقدية، كمفهوم الخطاب الخاص بالخالق ، ومفهوم المخالفة، ومفهوم الكناية وغيرها، يقول رحمه الله: " قوله: (جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ) لم يفهم أهل الخطاب بمجيء الحق: الانتقال من مكان إلى مكان، ولا بذهاب الباطل على ما يفهم من مجيء فلان وذهاب فلان، بل فهموا من مجيء الحق ظهوره وعلوه، وفهموا من زهوق الباطل وذهابه: فناه واضمحلاله وتلاشيه، وعلى ذلك لم يفهموا من مجيء الأعراض ما فهموا من مجيء الأجسام والأجساد؛ فعلى ذلك لا يجب أن يفهموا من قوله: (وَجَاءَ رَبُّكَ): الانتقال من مكان إلى مكان؛ وكذلك لا يفهم من قوله: (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) استواء الخلق، ولا من نزوله: نزول الخلق؛ على ما لم يفهم مما أضيف إلى الأعراض من الأفعال ما فهموا من الأجساد والأجسام، بل فهموا من الله غير الذي فهموا من الآخر؛ فعلى ذلك لا يفهم مما أضيف إلى الله تعالى ما يفهم مما أضيف إلى الخلق، بل يتعالى عن أن يشبه الخلق أو يشبهه الخلق في معنى من المعاني، أو في وجه من الوجوه"^(١)

(١) تأويلات أهل السنة (٧/ ١١)

ومن أمثلة مفهوم خلاف النَّص ما استنبطه من قوله تعالى " ليس كمثله شيء " يقول: ودل قوله - تعالى - : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ): أنه شيء؛ لأنه نفى عن نفسه المثلية ولم ينف الشيئية، لكن يقال: شيء لا كالأشياء ينفي عنه شبه الأشياء، والشيء إثبات، وفي الإثبات توحيد، ولو لم يكن شيئاً لكان يقول: ليس هو شيئاً؛ دل أنه ما ذكر. ^(١)

فمع أنّ الآية يفهم منها نفي المثلية عن ذاته العلية إلا أن الإمام الماتريدي وجد فيها معنى الإثبات أن الله شيء لا كالأشياء...

٣. ٣- استقلالية شخصية الماتريدي في نصرته مذهبه، والرد على المخالفين، ساعده في ذلك انه صاحب المذهب والعارف بدقائقه ومسائله، ومعرفته في كيفية ردّ الخصوم وإبطال دعاويهم، ولا غرابة في أني حصرت للأمام في رده على المعتزلة أكثر من ثلاثمائة مسألة ممّا يظهر مدى موسوعيّة الماتريدي وقوّته في محاججة مخالفيه، وكثيرا ما نجده يثبت من خلال تفسير الآية نقض ما عليه المعتزلة فيتكرر في كلامه قول: " الآية ترد على المعتزلة قولهم...، أو الآية تنقض على المعتزلة قولهم " ومع إطنابه في الردود على مخالفيه، إلا أنه أحيانا يعرض لقولهم ويقرر مذهبه ويترك للقارئ الحكم على القولين من خلال الآية الكريمة وذلك كقوله " وقوله تعالى: (وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ)، قالت المعتزلة: لا يهدي القوم الكافرين بكفرهم الذي اختاروا، وقلنا نحن: لا يهديهم وقت اختيارهم الكفر، ويهديهم وقت اختيارهم الإيمان. ^(٢)

المبحث الثالث: السمات التجديدية في تفسير آيات الأحكام:

^(١) (تأويلات أهل السنة (٩/ ١١)

^(٢) (تأويلات أهل السنة (٢/ ٢٥٤)

من وجوه إعجاز القرآن الكريم أنه تحدى البشرية بنظمه وتشريعاته، لنجد ان القرآن الكريم يتقدّم على جميع التشريعات الوضعية على مرّ العصور والأزمنة، فاهتمّ العلماء في دراسة آيات الأحكام من خلال تفاسيرهم آيات الأحكام مركّب إضافي يتألّف من: آيات: جمع آية، والآية العلامة الظاهرة، وحقيقته: كل شيء ظاهر، والجمع أيّ و آيائيّ وآيات، وقيل لكل جملة من القرآن دالّة على حكم آية، سورة كانت أو فصولا، أو فصلا من سورة، ويقال لكل كلام منه منفصل بفصل لفظي أي، وعليه اعتبار آيات السور التي تعدّ بها السورة^(١)، والأحكام: جمع حُكم، والحكم، مصدر قولك حَكَمَ بينهم يَحْكُمُ أي قضى وَحَكَمَ له وحكم عليه.^(٢)

وآيات الأحكام: هي الآيات الدالّة على الأحكام الشرعيّة العمليّة، والمتعلّقة بمصالح الأفراد والمجتمعات، وهي الأساس الأول الذي بُني عليه علم الفقه في الإسلام.

وتعدّدت آيات الأحكام في كتاب الله، يقول السيوطي: "واختلف العلماء في عدد آيات الأحكام حتى أوصلها بعضهم إلى خمسمائة آية وقال بعضهم: مائة وخمسون، قيل: ولعلّ مرادهم المصرّح به فإن آيات القصص والأمثال وغيرها يستنبط منها كثير من الأحكام"^(٣)

^(١) التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، تحقيق: محمد رضوان الداية، الناشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر - بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١، ص ١٧، وانظر: مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م ج ١، ص ٢.

^(٢) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط ١، ج ١٢، ص ١٤.

^(٣) الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٣٩٤هـ. ج ٤، ص ٤.

ومن المعلوم أن الاهتمام بتفسير آيات الأحكام كان منذ زمن النبي - صلى الله عليه وسلم- فهو المرجع في فهم آيات القرآن وأحكامه، وتتابع اهتمام الصحابة بعد وفاة النبي حتى أنهم كانوا يجتهدون في تفسير آيات الأحكام، وربما أدى ذلك إلى اختلافهم في فهم الآية كما حدث مع عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما ، " قال علي وابن عباس في الحامل المتوفى عنها زوجها: تعتد أقصى الأجلين. وكان عمر وزيد بن ثابت وابن مسعود وغيرهم يقولون: (وضع الحمل) ويقولون: سورة النساء القصرى نسخت أربعة أشهر وعشرا، وكان علي وابن عباس يقولان: لم تنسخ"^(١)

ولمّا كان بيان الأحكام من أهمّ مقاصد القرآن، اندفع بعض علماء التفسير للاشتغال به، فأفردوه في كتب خاصّة تُعنى به؛ فألّف أبو بكر الجصاص الحنفيّ (ت ٣٧٠هـ) كتاب "أحكام القرآن"، وألّف الكياالهراسي الشافعيّ (ت ٥٠٤ هـ) كتاب "أحكام القرآن"، وألّف أبو بكر بن العربي المالكيّ (ت ٥٤٣ هـ) كتابه "أحكام القرآن"، وكذلك ألّف أبو عبد الله القرطبي المالكيّ (ت ٦٧١ هـ). كتابه "الجامع لأحكام القرآن"، فقام منهجهم على تفسير آيات الأحكام في القرآن كلّه.

ويرى الباحث ان تفسير تأويلات أهل السنّة، كتاب فريد في ذكر آيات الأحكام على مذهب الحنفيّة، ويفوق ما كتبه الجصاص الحنفي في ذلك، بل يسجّل له السبق في تفسير آيات الأحكام على المذهب الحنفي الماتريدي ، وان كانا في عصر واحد - مع اعترافنا أن الإمام الجصاص جعل تفسير آيات الأحكام في كتاب مستقل - والإمام الماتريدي جمع بين العقيدة والفقّه والتفسير، فكان فقيها حنفيّاً متكلماً، بل من أعمد الحنفيّة، فكم من مسألة في كتابه أطل النَّفس فيها مدافعا عن مذهبه، وإذا كان التفسير العقدي لا تكاد تخلو منه صفحة من كتابه، فإنّه مع ذلك لم يدع آية من آيات الأحكام إلا يعرض لها، ويذهب من خلالها إلى التفرّعات الفقهيّة، فيشرح ويؤصل ويرجّح، ممّا

(١) الجامع لإحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة: الثانية،

يثبت علو كعبه، ورسوخ علمه في ميدان التفسير الفقهي، ويمكن إجمال أبرز السمات التجديدية في تفسير آيات الأحكام عند الماتريدي، والتي أفاد منها أصحاب المذهب الحنفي، وكل من حنا نحو التفسير الفقهي، وذلك بما يلي:

١. عنايته بالاستنباطات الفقهية والقواعد الفقهية من خلال النص القرآني، ويزيد أحيانا بذكر بعض الحكم التي تستنبط من الآية، فمثلاً يقول في قوله: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى . . .) الآية: وفي الآية دليل جواز المناهات والمؤاكلات في الأسفار وغيرها حيث أباح لهم المخالطة بأموال اليتامى. فإذا احتل ذلك مال الصغار من اليتامى فاحتماله في مال الكبير أشد؛ إذ مال الكبر يحتمل الإباحة والإذن، ومال الصغير لا، وفي الآية دليل جواز القليل من المعروف واليسير منه في ملك الصغير، واحتماله ذلك؛ لأنه - جل وعز - أباح لهم المخالطة مع اليتامى على العلم في الاستيفاء مبلغ الكبير بل يقصر عنه، وفيه دليل أن علة الربا ليس هو الأكل، على ما قاله بعض الناس، ولكن هو الكيل والوزن؛ لأنه أباح لهم المخالطة في المأكول من الطعام والمشروب من الشراب، على غير كيل ولا وزن، على العلم بقصور الصغير عن الاستيفاء قدر الكبير وبلوغه مبلغه، فلو كان علة الأكل لكان لا يبيح لهم أكل الربا؛ فدل أن علة ليس الأكل، ولكن هي الفضل عن الكيل أو الوزن في الجنس، وفيه دليل جواز بيع الثمرة بالثمرتين لخروجه عن الكيل، وهكذا كل شيء خرج عن الكيل والوزن، لترك للناس مكايلته وموازنته، وإن كان كيليا يجوز بيع واحد باثنين. والله أعلم، وفيه دليل أن لا بأس بأن يؤدب الرجل اليتيم بما هو صلاح له. وذلك كما يؤدب ولده وأن يعلمه بما فيه الاعتياد لمحاسن الأخلاق والتوسيع، كما أمر بالصلاة إذا بلغ سبعا، والضرب عليها إذا بلغ عشرا اعتيادا. ألا ترى أنه روي في الخبر: " شر الناس الذي يأكل وحده ويشرب وحده ". وفي المخالطة التخلق بالأخلاق الحسنة، وفي تركها التخلق بالأخلاق السيئة، والاعتیاد بعبادة السوء." (١)

(١) تأويلات أهل السنة (٢/ ١٢١)

وهكذا يستطرد في الاستنباط، فاستنبط - رحمه الله - أربعة أحكام في آية واحدة، وأضاف إليها فائدة أخلاقية، وما ذلك إلا دليل واضح على تعمق الماتريدي بهذا العلم، وقدرته الواسعة في ذلك، وهذا مطرد في تفسيره تأويلات أهل السنة.

٢. ذكره المذاهب الفقهية الأخرى، والتفريعات التي قد لا تخدم المفسر ولكنها تخدم المذهب الحنفي بشكل مباشر، فمثلاً في مسألة الرمي على الكفار الذين تحصّنوا بالمسلمين، يورد الأقوال ويعدها، فيقول: "هل يباح الرمي على حصون المشركين إذا كان فيها أسارى المسلمين وأطفال المسلمين، وإحراق الحصون أو الرمي على الكفار الذين تترسوا بأطفال المسلمين؟ قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري: لا بأس برمي حصون المشركين وإن كان فيهم أسارى المسلمين وأطفالهم، ولا بأس بأن يحرقوا الحصن ويقصدوا به المشركين دون المسلمين، وكذلك إحراق سفينة الكفار إذا كان فيها أسارى المسلمين، وقال مالك: لا يحرق سفينة الكفار إذا كان فيها أسارى المسلمين، وقال الأوزاعي: إذا تترس الكفار بأطفال المسلمين، لم يرموا، ولا يحرق الحصن، ولكن لا بأس بأن يرمى الحصن بالمنجنيق، ونحو ذلك، وقال الشافعي: لا بأس بأن يرمى الحصن وفيه أسارى وأطفال المسلمين، ولو تترسوا بهم فله قولان...."^(١)

٣. دفاعه عن مذهبه الحنفي، ممّا جعله يحدّ في الكلام على مخالفه، ويصدر عنه شدة في العبارة عليهم فمثلاً يقول عن الشافعي لأنه لم يشترط ذكر اسم الله على الذبيحة: دل قوله: (لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ) أن ذكر اسم الله من شرط الذبيحة، حيث ذكر اسم الله ولم يذكر الذبح، ففهموا من ذكر اسم الله الذبح؛ دل أنه من شرط جوازه وحله، سوى الشافعي فإنه لم يفهم ما فهم الناس والأمم جميعاً، حيث لم يجعل ذكر اسم الله من شرط الذبيحة."^(٢) ومع اجلاله لأبي حنيفة وصاحبيه وترصّيه عليهم كلّما ذكروا إلا أنه، لا يمنع ذلك من مخالفتهم وان كان ذلك قليل جداً، ومثاله عند ذكر عدم اشتراط أبو يوسف التتابع في صيام الظهر يقول: " ما ذهب إليه أبو يوسف - رحمه الله - من

(١) تأويلات أهل السنة (٩ / ٣١)

(٢) " تأويلات أهل السنة (٧ / ٤١٧)

حمل الآية على بيان الوقت لا يصح؛ لأننا لو حملنا تأويل الآية على الوقت نفسه، لا فائدة تقع في الآية؛ لأن معرفة وقت ذلك ثابتة بدلالة العقل" ^(١)

(١) تأويلات أهل السنة (٩ / ٥٦١)

المبحث الثالث: الترجيح بالمنطق العقلي و اللغة ومقتضى الخطاب وحكمته في

تفسيره:

يقصد بالترجيح " إثبات مرتبة في أحد الدليلين على الآخر"^(١)، "مشارك وأصل الترجيح والرجحان الثقل والميل"^(٢)، والإمام الماتريدي تميّز باهتمامه في تفسيره بترجيحات السياق والمنطق العقلي، ومع عنايته بالآثار وبعض الروايات الا أنّه لا يسلم لها في الغالب.

• ومن ترجيحاته اللغوية والنحوية -وإن كانت قليلة- " قوله تعالى: (كَانَ مِنَ الْجِنِّ)، ولم يقل من الملائكة فَدَلَّتْ هذه الآيات أنه لم يكن من الملائكة. ثم قال في قوله: (فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ): إنه قد يجوز الاستثناء من غير نوع المستثنى منه؛ نحو ما يقال: دخل أهل الكوفة هذه الدارَ إلا رجلاً من أهل المدينة. وذلك جائز في اللغة. ويستدل بالاستثناء أن الأمر كان عليهم جميعاً في الأصل، وكان الأمر بالسجود له وللملائكة جميعاً؛ كقوله: (ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ)، دل أن كان هنالك أمر للناس بالإفاضة، فكذلك الأول، والله أعلم."^(٣)

• وأما استدلاله بالمعقول فما أولعه به! وما أبرعه فيه! فهو فارس هذا الميدان، ففي مسألة نسخ الشرائع مثلاً، جعل الإمام الماتريدي العقل هو الحكم في ذلك فما اتفق مع العقل يعدّ نسخاً وإلا فلا، يقول في قوله تعالى: " وقوله: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١١٥) اختلف أهل التأويل: قَالَ بَعْضُهُمْ: الآية في استغفار المؤمنين للمشركين وَقَالَ بَعْضُهُمْ: الآية في نسخ

(١) التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، (ص: ٧٨)

(٢) الأنوار على صحاح الآثار، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي دار النشر: المكتبة العتيقة ودار التراث، (١/ ٢٨٢)

(٣) تأويلات أهل السنة (١/ ٤٢٤)

الأحكام والشرائع التي تحتل النسخ ... وأصله: أن كل ما كان في العقل امتناع نسخه فإنه لا يرد فيه النسخ، وكل ما كان في العقل لا امتناع على نسخه فإنه يجوز أن يرد فيه النسخ".^(١)

وفي قوله تعالى: " (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ . . . الآية)، يقول الماتريدي: وإلى هذا يذهب عامة أهل التأويل، لكنه بعيد؛ إذ ينسبون رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إلى أوحش فعل وأفحشه ما لو كان فيه إسقاط نبوته ورسالته؛ إذ لا يحتمل أن يكون النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يقرب أعداءه ويذني مجلسهم منه، ويبعد الأولياء، هذا لا يفعله سفيه فضلا أن يفعله رسول الله المصطفى على جميع بريته، أو يخطر بباله شيء من ذلك، وكان فيه ما يجد الكفرة فيه مطعنا يقولون: يدعو الناس إلى التوحيد والإيمان به والاتباع له، فإذا فعلوا ذلك وأجابوه طردهم وأبعد مجلسهم منه، هذا لعمرى مدفوع في عقل كل عاقل"^(٢)

• ومن امثلة تقديمه ما يقتضيه حكمة الخطاب على ظاهره، وجعله دليلا على معرفة الخاص من العام في الآية، قوله: " وفيه دلالة أن ما يفهم من هذه الآيات من عموم أو خصوص ليس يفهم بظاهر الخطاب؛ ولكن بما توجه الحكمة، فإن أوجبت عمومها أجروها على عمومها، وإن أوجبت تخصيصها أجروها على ذلك، والذي يدل على ما وصفنا أنه قال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ)، وهذا مخرجه في الظاهر على العموم، ولكنه لما قال: (تُلَقُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ)، معلوم أن الذي كان يلقي بالموودة خاص لا كل المؤمنين، فكان يجب أن يكون مجراها على الخصوص؛ لما بين في سياق هذه الآية، ولكن الحكمة توجب تعميم هذه الآية؛ لأنه لو قال لواحد: (لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ) كان هذا الخطاب لازماً لكل بما توجه الحكمة، أنه إذا علم من أحد عداوته ألا يتخذها ولياً"^(٣) فجعل حكمة الخطاب يدلان

^(١) (تأويلات أهل السنة (٥ / ٤٩٤)

^(٢) (تأويلات أهل السنة (٤ / ٩١)

^(٣) (تأويلات أهل السنة (٩ / ٦٧)

على عموم الآية رغم أن السياق وظاهر الخطاب يدلّان على خصوصها، وهذا ملحظٌ دقيقٌ عند الإمام رحمه الله تعالى.

الخاتمة:

بعد البحث في موضوع المنهج التجديدي في تفسير الماتريدي، وتناول نماذج من تفسيره رحمه الله، توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات يمكن أن نجملها فيما يأتي:

١. إن تفسير الماتريدي يعد من التفاسير التي لا يستغني عنها أهل التفسير والفقهاء والعقيدة جميعاً لأنه يعدّ موسوعة في علوم الدين
٢. إن تفسير الماتريدي يعدّ نقلة نوعيّة في طريقة التفسير من الروايات إلى الجمع بين المأثور والمعقول بطريقة فريدة لا تجدها قبل الماتريدي
٣. ويوصي الباحث العلماء وطلبة العلم الشرعي مزيداً من الاهتمام بتفسير الماتريدي دراسة وتحليلاً.
٤. ضرورة إجراء المزيد من تحقيق المخطوطات التي تتعلق مثلاً بشروحات لتفسير الماتريدي .

المراجع:

- الجامع لإحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م دار عالم الكتب، ط٢٣، الرياض
- تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي محمد بن محمد بن محمود، (المتوفى: ٣٣٣هـ)، المحقق: د. مجدي باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ م
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧ م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه
- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م

- الطبقات السنوية في تراجم الحنفية، تأليف: تقي الدين بن عبد القادر الغزي المتوفى (١٠١٠هـ)، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة - ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م، ج ١/ص ٨٩
- تاج التراجم، زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا السوداني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشبخوني) الجمالي الحنفي (المتوفى: ٨٧٩هـ)، المحقق: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م
- التوفيق على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، تحقيق: محمد رضوان الداية، الناشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر - بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١١، ص ١٧
- مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩ م
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (المتوفى: ٧٧٥هـ)، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي
- مناقب أبي حنيفة وصاحبيه، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، عني بتحقيقه والتعليق عليه: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني، الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ
- معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (المتوفى: ١٤٠٨هـ)، الناشر: مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت
- ميزان الأصول، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (المتوفى: ٥٣٩ هـ) تحقيق: الدكتور محمد زكي عبد البر الناشر: مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م
- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت
- الأنوار على صحاح الآثار، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي دار النشر: المكتبة العتيقة ودار التراث

- الإلتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط ١
- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ)، الناشر: دار الشعب - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ - ١٩٨٧
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين، محمد إبراهيم الحفناوي، دار السلام، مصر، ط ٤، ١٤٣٣هـ / ٢٠١١م
- الجامع الصحيح سنن الترمذي، المؤلف: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون
- مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة - الأعداد (٨١ - ١٢)

الإمام الماتريديّ ومنهجه في الدراسات التفسيرية

محمد غلام الرحمن*

ملخص البحث:

إنّ الله عزّ وجلّ أنزل القرآن الكريم على نبيّه مُحَمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليكون كتاب هداية ورحمة للبشريّة جمعاء. وهو كتابٌ خالد بخلود هذه الأرض. والفهم الصحيح للقرآن الكريم يجعل العبد على بينة من أمره؛ لأنّه قد فهم المصدر الربّاني الأول في التشريع. وهذا الفهم يكون من خلال تفسير القرآن الكريم أو ما يُسمّى بالتأويل. وتفسير القرآن الكريم وفهم معانيه هو فضلٌ عظيمٌ لا يؤتى إلا لمن أراد الله به خيراً. وقد اشتهر العديد من العلماء فيما بعد ممن أنار الله بصيرته، وقام بتفسير القرآن الكريم، كالإمام العلامة أبي منصور الماتريديّ. وله كتابٌ معروفٌ في التفسير المسمّى بـ((تأويلات أهل السنة))، وهذا الكتاب أيضاً يعرف بـ((تأويلات القرآن)). وهذا البحث يهدف إلى إبراز ودراسة منهج الإمام الماتريديّ في الدراسات التفسيرية مع بيان نبذة عن حياة الماتريديّ. وقد سار الباحث في إنجاز هذا البحث على المنهج الوصفيّ، والمنهج الإستقرايّ والاستنباطيّ، والمنهج التاريخيّ للوصول إلى الهدف المذكور. وقد تناول البحث حياة الإمام الماتريديّ الشخصية والعلمية والعملية، والأدوات التفسيرية عنده، ثمّ تناول أيضاً منهج الإمام الماتريديّ في الدراسات التفسيرية. وفي الخاتمة ذكر الباحث أهمّ النتائج والتوصيات التي توصل إليها من خلال هذه الدراسة الوجيزة. أهمّها: أنّ المنهج للعلامة الماتريديّ في الدراسات التفسيرية هو منهج مبتكر؛ لأنّه ما اتبع فيه أحد، وعلى هذا الأساس هو يستحقّ بأن يقال له إمام التفسير ومنهجه، فهو ليس إمام أهل السنة فحسب بل إمام المفسرين أيضاً.

* محاضر اللغة العربية والدراسات الإسلامية، معهد البيت المكرّم الإسلامي بفيينا، النمسا، أوروبا

مقدمة البحث

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أمّا بعد: فإن الله سبحانه وتعالى يوم خلق البشرية لم يتركها سدىً، ولم يدعها تتخبط في غير هدى، ولكّنه لم يزل يرهاها بلطفه وكرمه، ويهديها بواسطة رسله وكتبه أمةً بعد أمةً، وجيلاً إثر جيلٍ، وكان ختام المسك سيدنا محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام. ثم بعد موته صَلَّى الله عليه وسلّم خلفه في الدعوة إلى هذا الدين، ورثته من بعده وهم الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ومن اقتفى أثرهم وسار على نهجهم وترسم خطاهم، فالأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم.

فعلى مرّ العصور واختلاف الأيام، يقيض الله لهذا الدين العلماء الأعلام، فيقومون بإرشاد الناس إلى الدين، ويهدونهم إلى الطريق المستقيم عن طريق الخطب، والمواعظ والدروس، والمؤلفات النافعة. فيحيون ما اندرس من السنن، ويردّون ما جدّ من الحوادث والبدع، ويكونون أئمة خير يهدون الناس بأمر الله إلى كل خير، وبهم يكون صلاح الدين والدنيا ويفقدهم يكون خراب الدنيا، كما ورد في الحديث: «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه، وعالما أو متعلما»^١.

فلأهل العلم جهد كبير، وأثر عظيم في نقل هذا الدين، وإيصاله إلى الناس بصورة صافية نقية، ولهم جهد في الذود عن حمى هذا الدين من دسائس المبطلين وتحريف المغالين من الملاحدة والزنادقة والمبتدعة وغيرهم. وإن من هؤلاء الهداة الأعلام المبرزين الإمام الماتريدي رحمه الله. فقد بذل رحمه الله حياته، ونذر أوقاته لخدمة العلم، وقد بارك الله فيه وفي أوقاته ونفع به، فاستفاد منه خلق كثير في حياته، ولا يزالون ينتفعون من مؤلفاته بعد وفاته، وهي سهلة الأسلوب قريبة المأخذ، واضحة المعاني، جامعة شاملة.

^١ - أخرجه الإمام ابن ماجه في سننه. كتاب: الزهد. باب: مثل الدنيا. رقم الحديث: ٤١١٢. الجز الثاني، ص ٥٤٠.

ولالإمام الماتريديّ كتابٌ معروفٌ في التفسير المسمّى بـ((تأويلات أهل السنة))، وهذا الكتاب أيضاً يعرف بـ((تأويلات القرآن)). وهذا البحث يهدف إلى إبراز ودراسة منهج الإمام الماتريديّ في الدراسات التفسيرية مع بيان نبذة عن حياة الماتريديّ. وقد سار الباحث في إنجاز هذا البحث على المنهج الوصفيّ، والمنهج الإستقرائيّ والاستنباطيّ، والمنهج التاريخيّ للوصول إلى الهدف المذكور. والبحث يشتمل على مقدّمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

- المبحث الأول: حياة الإمام الماتريدي الشخصية والعلمية
- المبحث الثاني: الأدوات التفسيرية عند الإمام الماتريديّ
- المبحث الثالث: منهج الإمام الماتريديّ في تفسير القرآن

وفي الخاتمة ذكر الباحث أهمّ النتائج والتوصيات التي توصل إليها من خلال هذه الدراسة الوجيزة. أهمّها: أنّ المنهج للعلامة الماتريديّ في الدراسات التفسيرية هو منهج مبتكر؛ لأنّه ما اتبع فيه أحد، وعلى هذا الأساس هو يستحقّ بأن يقال له إمام التفسير ومنهجه، فهو ليس إمام أهل السنة فحسب بل إمام المفسرين أيضاً. ثمّ أتبع الخاتمة بقائمة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في القيام بالبحث. والله الموفق والمعين.

المبحث الأول: حياة الإمام الماتريديّ:

أولاً: حياته الشخصية:

هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريديّ، السمرقنديّ. وكان يلقب بإمام الهدي، وإمام المتكلمين، ورئيس أهل السنة، والإمام الزاهد وغير ذلك.¹ والماتريديّ نسبة إلى ماتريد ويقال لها ماتريت، وهي محلة قرب سمرقند.² والسمرقنديّ

¹ - انظر: أحمد بن عوض الله. (١٤١٣هـ). الماتريديّة دراسة وتقويماً. الطبعة الأولى. دار العاصمة. (م.د). ص ٩٣.

² - انظر: الحمويّ: ياقوت بن عبد الله الحمويّ الروميّ. (١٤٠٤هـ). معجم البلدان. (د.ط). دار صادر. بيروت - لبنان. المجلد الخامس. ص ٣٢.

نسبة إلى سمرقند، وهي المدينة المشهورة ببلاد ما وراء النهر، ونسب إليها خلق كثير من العلماء.

ولم يذكر الذين ترجموا للإمام الماتريديّ سنة ولادته، إلا أنّ الدكتور محمد أيوب عليّ يرجح أنّه ولد حوالي سنة ٢٣٨هـ^١. وقيل: قبل سنة (٢٣٨هـ) ثمان وثلاثين ومائتين^٢. وأمّا وفاته فقد أجمع عامّة من ترجم له على أنّه توفّي عام ٣٣٣هـ، ودفن بسمرقند. وقيل أنّه توفّي سنة ٣٣٢هـ. والأوّل هو المشهور^٣.

وقد اتفق المترجمون له على أنّه توفّي عام (٣٣٣هـ)، ولم يعيّنوا ميلاده، ولكنّ تمكّن من تعيينه على وجه التقريب من جانب مشايخه الذين تخرّج عليهم في الحديث، والفقه، والكلام، فإنّ أحد مشايخه كما سيوافيك، هو نصير بن يحيى البلخي (المتوفّي عام ٢٦٨هـ) فلو تلقّى عنه العلم وهو ابن عشرين يكون هو من مواليد عام (٢٤٨هـ)، أو ما يقاربه^٤.

ثانياً: حياته العلميّة والعملية

وقد أطلق الماتريديّة عدّة ألقاب على إمامهم أبي منصور الماتريدي تدلّ على علوّ منزلته وقدره عندهم في العلم ونصرة الدين والدفاع عن العقيدة، كما هو الهدى، وإمام

^١ - انظر: أحمد بن عوض الله. (١٤١٣هـ). الماتريديّة دراسة وتقويماً. الطبعة الأولى. دار العاصمة. (م.د). ص ٩٦.

^٢ - انظر: وليد بن أحمد الحسين الزبيري. (١٤٢٤هـ). الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة. الطبعة الأولى. سلسلة إصدارات الحكمة الصادرة في بريطانيا. المجلد الثالث. ص ٢٣٥٥.

^٣ - انظر: أحمد بن عوض الله. (١٤١٣هـ). الماتريديّة دراسة وتقويماً. الطبعة الأولى. دار العاصمة. (م.د). ص ٩٣.

^٤ - انظر: السبحاني: آية الله جعفر. (١٤٢٧هـ). بحوث في الملل والنحل. الطبعة الأولى. مكتبة التوحيد. إيران. الجزء الثالث، ص ١٦-١٧.

المتكلمين، ومصحح عقائد المسلمين، والإمام الزاهد، ورئيس أهل السنة، وبالغ بعضهم في وصفه فعده مهدي هذه الأمة في وقته.^١

يحتل الماتريدي منزلة كبيرة في تاريخ الفكر الإسلامي حيث أنه مؤسس لإحدى المدارس الكلامية التي ذاع وانتشر فكرها في العالم الإسلامي، وهي المدرسة الماتريدية التي أصبحت هي والأشعرية تتقاسم العالم الإسلامي، وهذا مما جعل طاش كبرى زاده يقول: ((إنَّ رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلاً، أحدهما حنفي، والآخر شافعي. أمَّا الحنفي، فهو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي، إمام الهدي ...، وأمَّا الآخر الشافعي، فهو شيخ السنة، ورئيس الجماعة، إمام المتكلمين ... أبو الحسن الأشعري البصري.^٢

وقال عبد الله المراغي في كتابه: الفتح المبين في طبقات الأصوليين: كان أبو منصور قوي الحجّة، مفحماً في الخصومة، دافع عن عقائد المسلمين، ورد شبهات الملحدين، ونفى عن العقائد كل ما اعترها من زيغ وما علّق بها من شبه.^٣

ويرى أبو الحسن الندوي أنّ الماتريدي : جهيد من جهابذة الفكر الإنساني، امتاز بالذكاء والنبوغ وحذق الفنون العلميّة المختلفة.^٤ وذكر الزبيدي أنّ الماتريدي: كان إماماً

^١ - انظر: إتحاف السادة المتقين: ٥/٢. الفوائد البهية: ص ١٩٥. تاج التراجم: ص ٥٩. أصول الدين للزندوي: ٢-٣.

^٢ - انظر: طاش كبرى زاده. (د.ت). مفتاح السعادة ومصباح السيادة. تحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب. (د.ط). دار الكتب الحديثة. القاهرة - مصر. المجلد الثاني. ص ١٥١-١٥٢.

^٣ - انظر: المراغي: عبد الله مصطفى. (د.ت). الفتح المبين في طبقات الأصوليين. الطبعة الثانية. القاهرة. المجلد الأول. ص ١٩٣-١٩٤.

^٤ - انظر: الندوي: أبو الحسن علي. (١٩٦٠م). رجال الفكر والدعوة. (د.ط). مطبعة الجامعة. دمشق - سوريا. ص ١٣٩.

جليلاً مناضلاً عن الدين موطداً لعقائد أهل السنة، قطع المعتزلة، وذوي البدع في مناظراتهم، وخصمهم في محاوراتهم حتى أسكتهم ... وكان يقال له إمام الهدى ...^١

قال الشيخ محمد زاهد الكوثري: «الماتريديّة هم الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة، وقلماً يوجد بينهم متصوّف، فالأشعريّ والماتريدي هما إماما أهل السنّة والجماعة في مشارق الأرض ومغاربها، لهم كتب لا تحصى، وغالب ما وقع بين هذين الإمامين من الخلاف من قبيل اللَّفظي».^٢

فللماتريديّ إذا منزلة رفيعة وعالية عند الماتريديّة، ومن وافقهم، وهم في الحقيقة يبالغون في تعظيمه والثناء عليه، ويرفعون فوق منزلته، وهذا حال كل قوم يتعصبون لإمامهم، ولا ينظرون إلى الأمور والأشخاص بمنظار الشريعة، فيعرفون الحقّ من الباطل وينزلون الناس منازلهم.

ثالثاً: مؤلفاته وآثاره العلميّة

لقد توفي الإمام الماتريديّ بعد أن ترك للأجيال من بعده مثلاً يضرب، ونموذجاً يحتذى، وثبتاً من المصنفات، تنتفع بها الأجيال الخالفة، على مرّ العصور ومرّ الدهور، فجزاه الله خيراً عن الإسلام وأهله، وقد صنّف الشيخ مصنفات متعددة في علوم شتى.

والإمام الماتريديّ حنفيّ المذهب هو وشيوخه وشيوخه الذين تتلمذوا على أصحاب أبي حنيفة، ولأبي منصور كتب كثيرة في الفقه وأصوله وفي التفسير وعلم الكلام، وغالب كتبه الكلاميّة في الردّ على معتزلة عصره، والرد على الباطنيّة والروافض.

^١ - انظر: الزبيدي: محمد بن محمد الحسيني. (د.ت). إتحاف السادة المتّقين بشرح إحياء علوم

الدين. (د.ط). مصورة دار الفكر. بيروت - لبنان. المجلد الثاني. ص ٥.

^٢ - انظر: ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي. (١٤٠٤هـ). تبين كذب

المفتري. (د.ط). دار الكتاب العربي. بيروت - لبنان. ص ١٩.

ولم يصل إلينا من هذه الكتب سوى كتاب التأويلات المسمى تأويلات أهل السنة، وقد وصل كاملاً وله عدة نسخ خطية،^١ وكتاب التوحيد الذي طبع بتحقيق فتح الله خليف.^٢

قال محقق كتاب «التوحيد» للماتريدي، في مقدمته: «إنَّ شيخِي السَّنة يلتقيان على منهج واحد ومذهب واحد، في أهمِّ مسائل علم الكلام التي وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلمين».^٣ ويقول الإمام أبو زهرة: «إنَّ منهاج الماتريدية للعقل سلطان كبير فيه من غير أيِّ شطط أو إسراف، والماتريدية في خطِّ بين المعتزلة والأشاعرة...»^٤.

الأول: كتاب تأويلات أهل السنة

وكتابه المصنّف في تأويلات القرآن كتاب لا يوازيه في فنّه كتاب، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفنّ، وما أحسن ما قال بعض بلغاء الكتاب في وصفه في كتاب، فقال: كان من كبار الأئمة وأوتاد الملة، وكتابه في تفسير القرآن فتح عن المشكل أكمامه، وقشع عن المشتبه غمامه، وأبان بأبلغ الوصف، وأتقن الرصف أحكامه وحلاله وحرامه، لقاء الله تحيته وسلامه ...

تأويلات أهل السنة: في تفسير القرآن الكريم، وهو في تفسير في نطاق العقيدة السنية، وقد مزجه بأرائه الفقهية والأصولية وآراء أستاذه الإمام أبي حنيفة رحمه الله، فصار بذلك تفسيراً عقيدياً فقهياً، وهو تفسير عام لجميع السور، والجزء الأخير منه يفسر سورة المنافقين إلى آخر القرآن، وقد وقفنا من المطبوع منه على الجزء الأول وينتهي

^١ - انظر في أماكن وجودها تاريخ التراث لسزكين. المجلد الثاني. ص ٣٧٨-٣٧٩. طبعة القاهرة. مصر.

^٢ - انظر: عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود. (١٤١٥هـ/١٩٩٥م). موقف ابن تيمية من الأشاعرة. الطبعة الأولى. مكتبة الرشد. الرياض - المملكة العربية السعودية. المجلد الثاني. ص ٤٨٠-٤٨١.

^٣ - انظر: فتح الله خليف. (د.ت). مقدمة التوحيد للإمام الماتريدي. (د.ط). دار الجامعات المصرية. الإسكندرية - مصر. ص ١٨.

^٤ - انظر: أبو زهرة. (د.ت). تاريخ المذاهب الإسلامية. (د.ط). دار الفكر العربي. القاهرة - مصر. ص ١٩٩.

إلى تفسير الآية (١١٤) من سورة البقرة. حققه الدكتور إبراهيم عوضين والسيد عوضين، وطبع في القاهرة عام (٣٩٠هـ). والكتاب أسهل تناولاً وأوضح تعبيراً.

الثاني: كتاب التوحيد

وهو المصدر الأوّل لطلاب المدرسة الماتريدية وشيوخها الذين جاءوا بعد الماتريديّ، واعتنقوا مذهبه، وهو يستمدّ في دعم آرائه من الكتاب والسنة والعقل، ويعطي للعقل سلطاناً أكبر من النقل. وقد قام بتحقيق نصوصه ونشره الدكتور فتح الله خليف (عام ١٩٧٢م/١٣٩٠هـ)، وطبع الكتاب في مطابع بيروت مع فهرسه في (٤١٢) صفحة.

الثالث: كتبه الأخر فإليك بيانها:

- المقالات: حكي محقق كتاب (التوحيد) وجود نسخة مخطوطة منه في المكتبات الغربية.
- مأخذ الشرايع
- الجدل في أصول الفقه
- بيان وهم المعتزلة
- ردّ كتاب الأصول الخمسة للباهلي
- كتاب ردّ الإمامة لبعض الروافض
- الردّ على أصول القرامطة
- كتاب ردّ تهذيب الجدل للكعبي
- رد وعيد الفساق للكعبي أيضاً
- رد أوائل الأدلة له أيضاً.^١

المبحث الثاني: الأدوات التفسيرية عند الإمام الماتريديّ:

أولاً: القرآن الكريم

^١ - انظر: السبحانيّ: آية الله جعفر. (١٤٢٧هـ). بحوث في الملل والنحل. الطبعة الأولى. مكتبة التوحيد. إيران. الجزء الثالث، ص ٢٥-٢٦.

إنَّ أوَّل الأدوات التفسيرية عند العلماء تفسير القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان، فإنه قد فسّر في موضع آخر، وما اختصر في مكان، فقد بسط في مكان آخر.^١

لا ريب أن ما يفسّر به القرآن الكريم هو القرآن نفسه، فقد أجمع العلماء على اعتباره المصدر الأوّل للتفسير، وهو أجلّ أنواع التفسير وأشرفها؛ إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام جلّ جلاله من الله، فصاحب البيت أدري بما فيه، فما أجمل في مكان فقد فسّر في مكان آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في مكان آخر، فالأخذ بذلك هو مقتضى البديهية المقررة، وفوق ذلك هو مقتضى المعلوم من الدين بالضرورة؛ إذ القرآن الكريم هو الأصل الأوّل، والعماد المتين لهذا الدين، ولا يمكن تحقق الإيمان دون الأخذ بما فيه جملةً وتفصيلاً.^٢

والإمام الماتريديّ يقوم بتفسير بعض آيات القرآن الكريم بآيات أخرى منه، ففي قوله تعالى من سورة الأنعام: ﴿يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرُكُمْ﴾^٣. يقول: ((اختلف فيه؛ قيل: ﴿يَعْلَمُ سِرُّكُمْ﴾: ما تضمرون في القلوب، ﴿وَجَهْرُكُمْ﴾: ما تنطقون، ﴿وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾: من الأفعال التي عملت الجوارح؛ أخبر أنه يعلم ذلك كله؛ ليعلموا أن ذلك كله يحصيه؛ ليحاسبهم على ذلك؛ كقوله: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^٤، أخبر أنه يحاسبهم بما أبدوه وما أخفوه، فعلى ذلك الأوّل فيه إخبار أن ذلك كله يحصيه عليهم، ويحاسبهم في ذلك؛ ليكونوا على حذر من ذلك وخوف)).

ثانياً: السنّة النبويّة

- ١ - انظر: ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلّيم. (١٤١٨هـ). مقدمة في أصول التفسير. (د.ط.). الرياض - السعودية. ص ٩٣.
- ٢ - انظر: السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن. (١٩٧٨م). الإتقان في علوم القرآن. مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة، المجلد الثاني. ص ٢٢٥.
- ٣ - سورة الأنعام: الآية ٣.
- ٤ - سورة البقرة: الآية ٢٨٤.

إنّ الإمام الماتريديّ لا يترك الاعتماد على السنّة النبويّة، وهو يأتي بالأحاديث المتوافقة والمفسرة للآية موضع الحديث، وقد استخدم جمهور المفسرين هذه الأصول في تفاسيرهم باهتمام خاص. والإمام الماتريدي ليس مستثنيا عن ذلك. مثلاً في تفسير جزء الآية من سورة البقرة: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾^١. يقول الإمام الماتريديّ:

((وأما عندنا، فإن تأويل قوله: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾، أي لبيّ فيهن بالحج. دليله ما روي عن ابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر رضوان الله تعالى عليهم أجمعين؛ إنهم قالوا: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ أي لبي وإما بالنية مجرداً، فإنه لا يكون محرماً. وما روي أيضاً عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال لعائشة رضي الله عنها وقد رآها حزينة: ما لك؟ فقالت: أنا قضيت عمرتي، وألفاني الحج عاركا. فقال ذلك شيء كتبه الله تعالى على بنات آدم، فحجى وقولي يقول المسلمون في حجهم^٢. فبين قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها باتباعهم فيها، وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "لا يحرم إلا من أهل أو لبيّ". فدلّت هذه الأحاديث النبوية على أن التلبية فرض الحج، وعن هؤلاء الأئمة وأمثالهم الذين نأخذ منهم الدين فلا تجوز مخالفتهم ولا العدول عن سبيلهم))^٣.

ثالثاً: أقوال الصحابة والتابعين

إنّ الإمام الماتريديّ يعتمد في تفسير القرآن الكريم على أقوال الصحابة والتابعين، ففي تفسير قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرُّسُولِ ...﴾^٤ ينقل

١ - سورة البقرة: الآية ١٩٧.

٢ - أخرجه الإمام البخاري في صحيحه. كتاب الحيض. باب الأمر بالنساء. رقم الحديث: ٢٩٤. المجلد الأوّل. ص ٥٣٢. وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه. كتاب الحج. باب بيان وجوه الإحرام. رقم الحديث: ١٢١١. المجلد الثاني. ص ٨٧٣.

٣ - انظر: الماتريديّ: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. (١٤٣٦هـ/٢٠٠٥م). تأويلات أهل السنّة. تحقيق: مجدي باسلوم. الطبعة الأولى. دار الطّب العلميّة. بيروت - لبنان. المجلد الثاني. ص ٨٨.

٤ - سورة الأنفال: الآية ١.

عن الصحابة والتابعين معاً، فيقول: وقال أبو أمامة الباهلي: سألت عبادة بن الصامت عن الأنفال، قال: فينا نزلت معشر أصحاب بدر حين اختلفنا وساءت أخلاقنا؛ إذ انتزعه الله من أيدينا فجعله إلى رسوله، فقسمه على السواء^١.

ومجاهد وعكرمة قالوا: كانت الأنفال لله والرسول، فنسخها ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾^٢. وكذلك روي عن ابن عباس - رضي الله عنه - قال: الأنفال: المغانم كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم خالصة، ليس لأحد فيها شيء، ما أصابت سرايا المسلمين من شيء أتوه به، فمن حبس منه إبرة أو سلكاً فهو غلول، فسألوا رسول الله أن يعطيهم منها، فقال: ﴿قُلِ الْآنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ ليس لكم فيها شيء^٣.

رابعاً: القراءات القرآنية

ومن الأدوات التفسيرية التي اعتمدها عليها الإمام الماتريدي في التفسير على القراءات القرآنية، فهو يذكرها على وجه الإجمال دون أن يذكر القراء الذين قرؤوا بها، كما لا يستقصي كل القراءات بل يكتفي بما يرى أنه يفيد في استجلاء معاني الآية، كما يبين المعنى الذي تؤديه كل قراءة.

ولا ريب أن القراءات المتواترة جميعها من القرآن، ولذا فإن الرجوع إليها من قبل المفسر والاستفادة منها في إيضاح معنى الآية يُعَدُّ تفسيراً للقرآن بالقرآن. وقد أكد بعض العلماء أن على المفسر بيان اختلاف القراءات المتواترة، وفي ذلك يقول الطاهر بن

^١ - أخرجه أحمد وعبد بن حميد وابن جرير وأبو الشيخ وابن مردويه والحاكم والبيهقي في سننه كما في الدر المنثور. الجزء الثالث، ص ٢٩٢.

^٢ - سورة الأنفال: الآية ٤١.

^٣ - أخرجه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في سننه كما في الدر المنثور. المجلد الثالث. ص ٢٩٤.

عاشور: وأنا أرى على المفسر أن يبيّن اختلاف القراءات المتواترة؛ لأن في اختلافها توفيراً لمعاني الآية غالباً.^١

قال الإمام الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَذِّنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾^٢، قوله: ﴿فَأَذِّنُوا﴾ فيه لغتان بالقطع والوصل، فمن قرأ بالوصل فهو على العلم أنه قال للمؤمنين انه حرب لنا.^٣ وقد يستعين ببعض القراءات الشاذة إذا كان ذلك يفيد في بيان معاني بعض الألفاظ المختلف فيها كما هو الشأن بالنسبة للفظ ﴿الْفُوم﴾ في قوله تعالى: ﴿فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾، قال رحمه الله: اختلف في ﴿الْفُوم﴾ قيل الفوم هو الثوم وكذلك روي في قراءة عبد الله - ابن مسعود- أنه قرأ وثومها، وقيل ﴿الْفُوم﴾ البر ومثل هذا كثير في تفسيره.^٤

خامساً: اللغة العربية

تعد معرفة اللغة العربية من أهم الأدوات لفهم القرآن الكريم وتفسيره، إذ القرآن نزل باللسان العربي، فلا شك أنه لا يصح فهمه وتفسيره إلا عن طريق ذات اللسان الذي نزل به الروح الأمين على قلب النبي صلى الله عليه وسلم. ولقد أردك العلماء أهمية اللغة العربية في فهم القرآن وتفسيره، وحذروا من تفسير كتاب الله من غير علم بالعربية. قال مجاهد بن جبر: لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب.^٥

^١ - انظر: ابن عاشور: محمد الطاهر. (٢٠٠٠م). التحرير والتنوير. (د.ط). مؤسسة التاريخ. بيروت - لبنان. المجلد الأول. ص ٥٥.

^٢ - سورة البقرة: الآية ٢٧٩.

^٣ - انظر: تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي. المرجع السابق. ص ٦٤٢-٦٤٣.

^٤ - انظر: المرجع السابق. ص ٦٠٧-٦٠٨.

^٥ - انظر: السيوطي: الحافظ أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبو بكر. (د.ت). الإتيان في

علوم القرآن. تحقيق: مركز الدراسات القرآنية. (د.ط). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. المملكة العربية السعودية. الجزء السادس. ص ٢٢٩٣.

ويقول الإمام الشاطبي: القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا)،^١ ويقول تعالى: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ).^٢ وقال تعالى: (لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ).^٣ ويقول تعالى: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَبِي وَعَرَبِيٍّ)،^٤ إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة.^٥ واهتمام الإمام الماتريدي باللغة واستثمارها في التفسير يتجلى في أمرين:

أولهما اعتناؤه ببيان معاني الألفاظ: وتفسيره حافل بمثل هذا، فقد يكتفي في بعض الآيات بشرح وبيان معاني كلمة واحدة أو أكثر، إذا كانت مفتاحاً لفهم باقي الآية والأمثلة على ذلك كثيرة ومنها: قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْنُهُ﴾،^٦ قال رحمه الله: قيل لم تأت عليه السنون، أي كأنه لم تأت عليه السنون، وقيل لم يتسنه: لم يتغير، وقيل لم يتسنه لم يتنن والأول أشبه.^٧ وقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾،^٨ قال رحمه الله: قيل الرفث جميع حاجات الرجال إلى النساء، قاله ابن عباس رضي الله عنه. وعن عبد الله بن عمر مثله ... وقوله: ﴿لَا فُسُوقٌ﴾ الفسوق

١ - سورة يوسف: الآية ٢.

٢ - سورة الشعراء: الآية ١٩٥.

٣ - سورة النحل: الآية ١٠٣.

٤ - سورة فصلت: الآية ٤٤.

٥ - انظر: الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. (١٤١٧هـ/١٩٩٧م). الموافقات.

تقديم: العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد. ضبط نصّه وقدم له وعلّق عليه وخرّج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عثّان للنشر والتوزيع. المملكة العربية السعودية. الجزء الثاني. ص ١٠٢.

٦ - سورة البقرة: الآية ٢٥٩.

٧ - انظر: تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي. المرجع السابق. ص ٦٠٧-٦٠٨.

٨ - سورة البقرة: الآية ١٩٧.

السباب والفسق حقيقة الخروج من أمر الله تعالى ...، وقوله: ﴿لَا جِدَالَ﴾ قيل الجدال المرء.^١

والأمر الثاني: اهتمامه ببيان أغراض بعض الأساليب البلاغية: كالأمر والنهي وغيرهما لما لذلك من أهمية في التوصل إلى المعنى المراد على وجه الدقة، ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمْ وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾^٢، ففي هذه الآية أمر ونهي: أما الأمر فقد فقال فيه رحمه الله: ثم معنى الأمر من الله تعالى لأدم وزوجته بالسكنى في الجنة والمقام فيها أمرهما بالتناول من جميع ما فيها إلا شجرة نهيا عن تناول منها وأمرًا بالاجتناب عنها... وذي صورة الممتحن أن يؤمر بشيء وينهى عن شيء.^٣

أما النهي أي النهي عن قربان الشجرة فقد قال الماتريدي في بيان معناه: ثم احتمال النهي عن تناول منها وجوها: أحدها: إثارة الآخر عليها، وقد يكون أن ينهى الرجل عن تناول من شيء إثارة لآخر عليه. ويحتمل أيضا النهي عن تناول من الشيء لداء يكون فيه لما يخاف من الضرر به لا على جهة الإيثار ولكن إشفاقا عليه ورحمة. ويحتمل أيضا النهي عن تناول من الشيء على جهة الحرمة.

فإن كان ممكنا هذا محتملا حمل آدم وحواء على تناول منها لنا اشتبه عليهما، ولم يعرفا معنى النهي بأنه نهي حرمة، أو نهي إيثار غيرهما، أو نهي داء لأنهما لو كانا يعلمان أن ذلك نهي حرمة لكان لا يأتيانها ولا يتناولان منها وبالله التوفيق.^٤

المبحث الثالث: منهج الإمام الماتريدي في التفسير:

١ - انظر: تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي. المرجع السابق. ص ٤١٩-٤٢٠.

٢ - سورة البقرة: الآية ٣٥.

٣ - انظر: تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي. المرجع السابق. ص ١٠٣-١٠٤.

٤ - انظر: تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي. المرجع السابق. ص ١٠٤-١٠٥.

إنّ الإمام الماتريديّ في تفسيره قد استجمع شرائط مدرسة النقل والعقل؛ حيث إنّهُ استند في تفسيره على المأثور كما استند على المعقول وهذه سمة بارزة عنده، ليس في هذا التفسير فقط، بل في جميع مؤلفاته، فقد رأى خطأ الوقوف عند حدّ النقل أو المغالاة في الجانب العقليّ، فالموقف العدل عنده هو التوسّط بينهما، وذكر أنّ من دواعي استحسان هذا الموقف الوسط هو قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾^١، ووسطيّة الإمام الماتريديّ قائمة على ردّ كل ما لا يتفق مع أهل السنّة من المعتزلة والمجسمة والمشبهة والحشويّة وغيرهم، وتقرير عقائد أهل السنّة في أثناء تفسيره بالأدلة العقليّة والنقليّة.^٢

يقول الدكتور عبد الفتاح المغربي: (وفي كتاب تأويلات أهل السنة نستطيع أن نتلمس منهج الماتريدي في التأويل والتفسير، ويمتاز ذلك المنهج بالوضوح، فهو يذكر الآية ويشرحها في أيسر وأقصر عبارة ثم هو يهتم بإبراز المعنى والمضمون، ولا يفرق - ولعل المراد لا يفرع - في تلك التفصيلات والتفريعات التي لا طائل من تحتها ولا سبيل إلى القطع فيها، ويبدو عنده الالتزام بالنصوص في التفسير فهو يفسر القرآن بالقرآن أو بالسنة أو بالمأثور، ويبدو اهتمامه بالمسائل الكلامية أثناء تأويله للآيات).^٣

ويقول الدكتور بلقاسم الغالي: (ومن الوثائق النادرة "تأويلات أهل السنة" قد عالج فيه بحذق ومهارة قضايا اعتقادية وأصولية وفقهية فضلا عن التفسير والشرح لكتاب الله العزيز، وذكر الاحتمالات في غير تطويل ممل، ولا إيجاز مخل، وكان مقتصدا في تعويله على النقل غير مكثّر من الاستشهادات بأنواعها ما عدا استشهاد بالقرآن فهو قد

^١ - سورة البقرة: الآية ١٤٣.

^٢ - انظر: مقدمة التحقيق لكتاب تأويلات أهل السنّة للإمام الماتريديّ. ص ٣٠٢.

^٣ - انظر: عبد الفتاح المغربي. (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). إمام أهل السنّة أبو منصور الماتريديّ وآراؤه الكلامية. الطبعة الأولى. مكتبة وهبة. القاهرة - مصر. ص ٢٧.

يفسر الآية بالآية في كثير من المواضع، قليل الاستشهاد بالأحاديث النبوية مع خلو من الإسرائيليات خلوا تاما فكان بحق تأويلا لأهل السنة من غير تحكّم ولا تعسف).^١

إنّ منهج الإمام الماتريديّ منهج متميّز متفرد، فقد اختط لنفسه طريقة خاصّة، وأسلوباً متميّزاً، وهي طريقة تتميّز بالشموليّة، وأسلوب يتّسم بالوضوح، فهو يقوم باستقصاء الآية من كافّة وجوهها، ويعرض المعنى الذي يريد إبرازه في وضوح ويسر، يفهمه القارئ العادي فضلاً عن المتخصص. (وكأننا أمام تفسير حديث، وليس تفسيراً كتب في القرن الرابع الهجري).^٢ وفيما يلي مناهج العلامة الماتريدي في تفسير القرآن الكريم بالتفصيل:

الأول: الاستشهاد بالآيات الأخرى في القرآن الكريم:

إنّ الإمام الماتريديّ اعتمد على القرآن الكريم في تفسيره لكنّه لم يكتر منه، ولعلّ ذلك راجع إلى ميله إلى التفسير بالرأي. والطريقة الشائعة في استعانة الإمام الماتريديّ بالقرآن أنّه يحلل الآية، ثمّ بعد ذلك نجده يأتي بآية أخرى دالة على ما يقول، وهذا يؤكد ميله إلى القول في القرآن بالرأي، لكنّه الرأي المقيّد بالنصّ.

ومن النماذج الدالّة على هذا ما جاء عند تفسيره قول الله تعالى من سورة الأنعام: ﴿يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرُكُمْ﴾^٣. يقول: ((اختلف فيه؛ قيل: ﴿يَعْلَمُ سِرُّكُمْ﴾: ما تضمرون في القلوب، ﴿وَجَهْرُكُمْ﴾: ما تنطقون، ﴿وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾: من الأفعال التي عملت الجوارح؛ أخبر أنّه يعلم ذلك كلّ؛ ليعلموا أنّ ذلك كلّه يحصيه؛ ليحاسبهم على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^٤، أخبر أنّه

١ - انظر: بلقاسم الغالي. (١٩٨٩م). أبو منصور الماتريدي وآراؤه العقديّة. الطبعة الأولى. دار التركي للنشر. تونس. ص ١٠.

٢ - انظر: المرجع السابق: ص ٣٣٠.

٣ - سورة الأنعام: الآية ٣.

٤ - سورة البقرة: الآية ٢٨٤.

يحاسبهم بما أبدوه وما أخفوه، فعلى ذلك الأول فيه إخبار أنّ ذلك كلّه يحصيه عليهم، ويحاسبهم في ذلك؛ ليكونوا على حذر من ذلك وخوف)).

الثاني: الاستشهاد بالأحاديث النبوية الصحيحة

وقد استشهد الإمام الماتريديّ في تفسيره لكتاب الله بالسنة المطهرة، وهو يكثر من ذكر الأحاديث في تفسيره، من نحو ما جاء عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾^١. فقد قال: ((وقوله: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ﴾ ... قال بعضهم: الدعاء ها هنا هو الدعاء، وقد جاء ((الدعاء معَّ العبادة))^٢، لأنَّ العبادة قد تكون بالتقليد، والدعاء لا يحتمل التقليد، ولكن إنَّما يكون عند الحاجة لما رأى العبد من نفسه الحاجة والعجز عن القيام بذلك، فعند ذلك يفزع إلى ربّه، فهو معَّ العبادة من هذا الوجه)).

ونلاحظ أنّ الإمام الماتريديّ أحياناً يكتفي بجزء من الحديث الدالّ على ما يريد؛ فمثلاً عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾^٣. يستشهد بحديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ((كلّ مولود يولد على الفطرة))^٤، فلا يذكر إلا هذا الجزء من الحديث؛ وهو الجزء الدالّ على مراده^٥.

وهناك بعض الأمور يجدر التنبيه عليها في تفسير القرآن الكريم بالأحاديث النبوية عند الإمام الماتريديّ، ومن أبرزها:

^١ - سورة الأعراف: الآية ٥٥.

^٢ - أخرجه الإمام الترمذيّ في سننه. كتاب الدعوات. رقم الحديث: ٣٣٧١. المجلد الخامس. ص ٣٨٦. وقال الترمذيّ: غريب من هذا الوجه لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة.

^٣ - سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

^٤ - هو طرف من حديث عن أبي هريرة رضي الله عنه. أخرجه الإمام البخاري في صحيحه. كتاب التفسير. باب سورة الروم. رقم الحديث: ٤٧٧٥. المجلد الثامن. ص ٣٧٢. وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه. كتاب القدر. باب معنى كل مولود يولد على الفطرة. رقم الحديث: ٢٦٥٨. المجلد الرابع. ص ٢٠٤٧.

^٥ - انظر: مقدمة التحقيق لكتاب تأويلات أهل السنة للإمام الماتريديّ. ص ٣٠٨.

- ١ - أنه لا يذكر سند الحديث إلا قليلاً جداً.
- ٢ - أنه أحياناً يذكر الحديث بالمعنى .
- ٣ - أنه أحياناً يورد شرحاً وتحليلاً على الحديث المستشهد به.
- ٤ - أنه يذكر أكثر من حديث في الموضوع الواحد.
- ٥ - نشعر أن الإمام الماتريدي لا يهتم بمدى صحّة الحديث.^١

الثالث: الاستشهاد بأقوال المفسرين السابقين

وقد استعان الإمام الماتريدي بأقوال المفسرين قبله من لدن الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم، فهو يدل على صحّة ما يذهب إليه أحياناً بذكر أقوال هؤلاء المفسرين حول الآية. وطريقته في التعامل مع أقوال المفسرين قبله، تكاد تتطابق مع طريقة تعامله مع القرآن الكريم والسنة النبويّة حين يعتمد عليها في التفسير؛ حيث يقوم بتحليل الآية محلّ التأويل، ثمّ يعرض بعد ذلك أقوال العلماء حولها، وقد يعرضها على إطلاقها، وقد يختار من بينها، وقد يبدي اعتراضاً على بعضها.

ففي قوله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾^٢، يبدأ الإمام الماتريديّ بشرح معنى الآية فيقول: كيف تعطون لهم العهد، وكيف يستحقون العهد، ولو ظهروا عليكم لا يرقبون فيكم إلا ولا ذمّة. وقال بعضهم: وكيف لا تقاتلونهم ﴿وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾، ثمّ أدار حواراً طويلاً، نقل فيه كثيراً من أقوال المفسرين قبله حوا كلمة معنى (الإل)....^٣

وأحياناً نجد أنّ الإمام الماتريديّ يطرح أقوالاً للمفسرين السابقين، ويذكر المعنى الذي يرتضيه، ثمّ يعود إلى أقوال المفسرين السابقين مرّة أخرى، ويردها، ويدلل على صحّة تفسيره وخطأ تفسيرهم، فمثلاً عند قول الله تعالى: ﴿يَخْلِقُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيَرْضَوْكُمْ

١ - انظر: مقدمة التحقيق لكتاب تأويلات أهل السنة للإمام الماتريديّ. ص ٣١٩.

٢ - سورة التوبة: الآية ٨.

٣ - انظر: مقدمة التحقيق لكتاب تأويلات أهل السنة للإمام الماتريديّ. ص ٣١٩.

وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُزْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ^١، يقول: ((ذكر بعض أهل التأويل أنّ الأنصار مشت إليهم، يعني إلى المنافقين، فقالوا قد عيرنا وما نزل فيكم حتى متى، فكانوا يحلفون للأنصار: والله ما كان شيء من ذلك، فأكذبهم الله فقال: ﴿يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ﴾ ما كان الذي بلغكم ﴿لِيُزْضُوَكُمْ﴾ بما حلفوا ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ﴾ منكم يا معشر الأنصار ﴿أَنْ يُزْضُوهُ﴾ حيث اطلع على ما حلفوا وهم كذبة))...^٢

الرابع: الاهتمام بأسباب النزول

وقد استعان الإمام الماتريدي في تفسيره ببيان أسباب النزول، وأحياناً يحشر المرويّات التي وردت في سبب النزول ولا يكتفي برواية واحدة، وأحياناً أخرى يكتفي برواية واحدة. ومما ذكره في أسباب النزول ما جاء في سبب النزول قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرُّسُولِ ...﴾^٣ حيث قال: ((السؤال يحتمل وجهين:

يحتمل أنّهم سألوا عن حلّها وحرمتها؛ لأنّ الغنائم كانت لا تحلّ في الابتداء، قيل: إنّهم كانوا يغمونها ويجمعونها في موضع، فجاءت نار فحرقتها، وسألوا عن حلّها وحرمتها، فقال: ﴿الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرُّسُولِ﴾ أي: الحكم فيها لله والرسول يجعلها لمن يشاء.

ويحتمل السؤال عنها عن قسمتها، وهو ما روي في بعض القصّة أنّ الناس كانوا يوم بدر ثلاثة أثلاث: ثلث في نحر العدو، وثلث خلفهم رداءً لهم، وثلث مع رسول الله صلى الله عليه وسلّم يحرسونه، فلمّا فتح الله عليهم اختلفوا في الغنائم، فقال الذين كانوا في نحر العدو: نحن أحقّ بالغنائم، نحن ولينا القتال، وقال الذين كانوا رداءً لهم: لستم بأولى بها منا، وكنا لكم رداءً، وقال الذين أقاموا مع رسول الله: لستم بأحقّ بها منا، كنا نحن حرساً لرسول الله فتنازعوا فيها إلى رسول الله، فنزل ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ

١ - سورة التوبة: الآية ٦٢.

٢ - انظر: مقدمة التحقيق لكتاب تأويلات أهل السنّة للإمام الماتريدي. ص ٣٢١.

٣ - سورة الأنفال: الآية ١.

الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ»، وقال أبو أمامة الباهليّ: سألت عبادة بن الصامت عن الأنفال، قال: فينا نزلت معشر أصحاب بدر حين اختلفنا وساءت أخلاقنا؛ إذ انتزعه الله من أيدينا فجعله إلى رسوله، فقسمه على السواء^١.

الخامس: الاهتمام بالمسائل الفقهيّة

والإمام الماتريديّ حين تعرض له آية من آيات الأحكام لا ينسى أن يقف أمامها يستجلي بعض أحكامها ومسائلها، مما يدلّنا على اعتماده علم الفقه مصدرا من مصادر تفسيره.

وتتمثّل طريقته في اعتماد علم الفقه مصدرا لتفسير القرآن الكريم في أنّه يقوم بتحليل الآية التي تتضمّن الحكم الفقهيّ، ثمّ يعرض بعض أقوال العلماء، ثمّ يفصل القول حول المسألة الفقهيّة المعروفة بما أفاض الله عليه.

ونكاد عند مطالعة تفسير الماتريديّ لا نجد من أعلام الفقه من يذكر باسمه سوى أبي حنيفة النعمان، ولعلّ هذا يؤكد الصلة الوثيقة بين الإمام الماتريديّ وأبي حنيفة، وتلميذة الأوّل على الثاني.

ولم يكن الإمام الماتريديّ ناقلاً تابعا للمذهب الحنفيّ وحسب، بل كان مجددا، فهو قد أخذ من المذهب الحنفيّ أسلوبه في التفكير العلميّ، واعتماده الرأي في التفسير والفقه والعقيدة، لكن دون إهمال للنصّ أو افتئات عليه، بل وازن الإمام الماتريديّ بين النقل والعقل موازنة جعلته من العلماء أصحاب الآراء الصائبة في كثير من الأحوال.

ففي تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ^٢ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ

^١ - أخرجه أحمد وعبد بن حميد وابن جرير وأبو الشيخ وابن مردويه والحاكم والبيهقيّ في سننه كما في الدر المنثور. الجزء الثالث، ص ٢٩٢.

عَلِيمٌ حَكِيمٌ»^١، عرض الإمام الماتريديّ لعلاقة هذه الآية بما قبلها، وشرح الآية، ثم ذكر بعض الروايات عن الصحابة عامة، وعن بعضهم خاصة.

ومن ذلك ما جاء عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ...﴾^٢. فقد ذكر الإمام الماتريديّ الأحكام التي تتعلق بالآية، وذكر كثيراً من الأخبار والمرويات بشأنها، وأخذ يحلل ويدلل، ومما قال: ((وكان أبو حنيفة - رحمه الله - يسهم للفارس بسهمين، وأبو يوسف - رحمه الله - يرى أن يسهم للفارس بسهمين، ولصاحبه بسهم، والحجة في ذلك قوله: قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾...))^٣.

فهنا ينسب الإمام الماتريديّ الآراء إلى أصحابها، ونلاحظ أنّ المذهب الحنفيّ هو المذهب الغالب - أو أكثر وروداً - في تفسير تأويلات القرآن، وليس هذا غريباً؛ لأنّ الإمام الماتريديّ يتبع المذهب الحنفيّ.^٤

السادس: النقد على الآراء لغير أهل السنّة لا سيما للمعتزلة

إنّ الإمام الماتريديّ قد اهتمّ في تفسيره هذا بدحض آراء المعتزلة وتفنيدها اهتماماً كبيراً، والأمثلة على هذا كثيرة ومنتشرة على مدار التفسير، فمن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾^٥، حيث قال: ((إنّ الآية دلالة خلق أفعال العباد؛ لأنّه ذكر مجيء الموت وتوفي الرسل، وقال خلق الموت والحياة، ومجيء الموت هو توفي الرسل ثمّ أخبر أنّه خلق الموت دلّ على أنّه خلق توفيقهم؛ فاحتال بعض المعتزلة في هذا، وقال: إنّ الملك هو الذي ينزع الروح

^١ - سورة التوبة: الآية ٦٠.

^٢ - سورة الأنفال: الآية ٤١.

^٣ - سورة الحشر: الآية ٦.

^٤ - انظر: مقدمة التحقيق لكتاب تأويلات أهل السنّة للإمام الماتريديّ. ص ٣٢٧.

^٥ - سورة الأنعام: الآية ٦١.

ويجمعه في موضع، ثم إن الله يتلفه ويهلكه فلأن كان ما قال، فإذن لا يموت بتوفي الرسل؛ لأنهم إذا نزعوا وجمعوا في موضع تزداد حياة الموضع الذي جمعوا فيه؛ لأنه اجتمع كل روح النفس في ذلك، فإن لم يكن دل أن ذلك خيال، والوجه فيه ما ذكرنا من الدلالة، وهو ظاهر بحمد الله، يعرفه كل عاقل يتأمل فيه ولم يعاند، وبالله التوفيق)).^١

وعند تفسيره للجزء من الآية: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾^٢، يذكر رأي المعتزلة في الشفاعة وينقد عليه بدليل باهر: ((قالت المعتزلة: لا تكون الشفاعة إلا لأهل الخيرات خاصة الذين لا ذنب لهم، أو كان لهم ذنوب فتابوا عنه. ذهبوا في ذلك إلى ما ذكر الله تعالى في قوله: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾^٣، أخير أنهم يستغفرون للذين آمنوا وتابوا واتبعوا. فإذا كان الاستغفار في الدنيا إنما يكون للذين آمنوا وتابوا واتبعوا، فعلى ذلك الشفاعة إنما تكون في الآخرة لهؤلاء. وأما عندنا: فإن الشفاعة تكون لأهل الذنوب، لأن من لا ذنب له لا حاجة له إلى الشفاعة. وقوله: ﴿لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾، تكون لهم ذنوب في أحوال التوبة، وإنما يغفر لهم ذنوب التي كانت لهم. فقد ظهر الاستغفار لأهل الذنوب، فعلى ذلك الشفاعة. فإن قيل: رأيت رجلا قال لعبده: إن عملت عملا تستوجب الشفاعة فأنت حر. فأبي عمل يعمله ليستوجب به الشفاعة حتى يعتق عبده الطاعة أم المعصية؟ قيل: الطاعة، فعلى ذلك الشفاعة لا تكون إلا لأهل الطاعة والخير لا لأهل المعصية. وقيل: إن الشفاعة التي يستوجبها أهل الذنوب إنما يستوجبون بالطاعات التي كانت لهم حالة الشفاعة. لأن أهل الإيمان وإن ارتكبوا مآثما ومعاصيا فإن لهم طاعات، فبتلك

^١ - انظر: محمود لطفي محمد جاد عبد العاطي. منهج الإمام النفس في تفسير القرآن ومقارنته بمنهج

الزمخشري والبيضاوي وأبي السعود. رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر. ص ٦٥.

^٢ - سورة البقرة: الآية ٢٥٥.

^٣ - سورة الغافر: الآية ٧.

الطاعات ما يستوجبون الشفاعة كقوله تعالى: ﴿وَآخِرُونَ اغْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^١ فالشفاعة بخيره^٢.

السابع: استخدام المنطق سهل الفهم

ومن أعظم النعم المادية التي أعطهاها الإنسان هو العقل الذي يتميز به الإنسان من الحيوان. والأهمية البالغة لهذه النعمة الكبيرة قد ذكر في القرآن: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٣ ويفهم الإنسان شيئاً فهما عميقاً باستعمال الدليل والمنطق لأنه يشعر بالاطمئنان والاعتناع بهما. والمفسرون يعرفون بهذه الحقيقة ويأتون في تفاسيرهم الأسلوب المنطق لإيضاح الأمور المتعلقة بالقرآن. ولكن في أكثر الأحيان تصبح العبارات التي يعالج المفسرون بها أساليب المنطق عسيرة الفهم، ويظهر منها أن المفسر لا يتهدف منها افهام الناس وتفهمهم. والماتريدي، بلا شك، يترشح من عباراته التفسيرية التي هو يستخدم فيها الأسلوب المنطقي أنه يستهدف افهام الناس وتفهمهم. والأمثلة كالتالي.

"وقوله: ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾"^٤ قال الفقيه أبو منصور الماتريدي: لولا اجتماع أهل التأويل والتفسير على صرف ما أمر الله تعالى إياهم بقتل أنفسهم على حقيقته وإلا نكن نصرف الأمر بقتل أنفسهم على حقيقة القتل؛ وذلك لأن الأمر بالقتل كان بعد التوبة ورجوعهم إلى عبادة الله تعالى والطاعة له والخضوع. دليله قوله عز وجل: ﴿وَلَمَّا سَقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^٥. ظهر بهذا أنهم تابوا قبل أن يؤمروا بالقتل. وقد شرع على ألسن الرسل

١ - سورة التوبة: الآية ١٠٢.

٢ - انظر: الماتريدي: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. (١٩٨٣م). تأويلات أهل السنة.

المحقق: جاسم محمد الجبوري. (د.ط.). مطبعة الإرشاد. بغداد - العراق. ص ٥٩٠-٥٩١. نسخة مشتملة بسورتي الفاتحة والبقرة.

٣ - سورة الأنفال: الآية ٢٢.

٤ - سورة البقرة: الآية ٥٤.

٥ - سورة الأعراف: الآية ١٤٩.

قتال الكفرة حتى يسلّموا. فلا يجوز ذلك إن أسلموا، فيحمل الإرسال للقتل خاصة لا للدين، والله أعلم. ولأن القتل هو عقوبة الكفر لا عقوبة الإسلام، وخاصة قتل استنصال وإهلاك. ولم يهلك الله قوما إلا في حال الكفر والعناد، وإذا أسلم سبب درء القتل واسقاطه. لأن من يقتل لكفره إذا أسلم سقط القتل عنه وزال.

وكذلك إذا أسلم وتاب ومات عليه لم يعاقب في الآخرة لكفره في الدنيا. فعلى ذلك يجب أن لا يعاقب هؤلاء في الدنيا بالقتل بعد التوبة والرجوع إلى عبادة الله تعالى وطاعته. ونصرف الأمر بالقتل إلى اجتهاد أنفسهم بالعبادة لله تعالى والطاعة له، واحتمل الشدائد والمشقة لتفريطهم في عصيان ربهم باتخاذهم العجل إليها وعبادتهم إياه دون الله تعالى. وذلك در في الناس، يقال: فلان يقتل نفسه في كذا. لا يعنون حقيقة الأمر، ولكن اجتهاده نفسه في ذلك واتعابه إياها، والاحتمال الشدائد والمشقة فيه. فعلى ذلك يصرف الأمر يقتل أنفسهم إلى ما ذكرنا بمعنى الذي وصفنا، والله أعلم.^١

فلاحظ في هذه الفقرة الطويلة منطق الماتريديّ لتعيين معنى الجزء في الآية: ﴿فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، وهو يأتي بدليل قاطع ويقنع العقول أن القتل ليس عقوبة إلا للكفر، وأتباع موسى عليه السلام هم كانوا من المسلمين، ولأجل ذلك معنى القول: ﴿فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ هو أنه يجب على بني إسرائيل أن يبذلوا جهودهم في التوبة والرجوع إلى الله تعالى. فنرى ماذا جاء المفسرون به في تفسير الآية ﴿فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ من أساليبهم المنطقية. والكثير منهم فسروا هذا الكلام الإلهي بأسلوب معقد ولا يستطيع الناس أن يفهموا فهما كاملا يسيرا.

الثامن: بيان احتمال المعاني والمفاهيم القرآنيّة

إنّ اللغات الإنسانية لا سيّما اللغة العربية فيها الكثير من الكلمات والعبارات يحتمل المعاني العديدة والمفاهيم المختلفة. ولأجل ذلك عند قراءته القرآن القارئ أو المفسر ينظر إلى الكلمات والعبارات فيه من النواحي العديدة لفهمه القرآن. والعلامة الماتريدي

١ - انظر: تأويلات أهل السنة للإمام الماتريديّ. مطبعة العراق. ص ١٤١-١٤٢.

لا يريد أن يفسر القرآن من وجهه النظر الواحدة. ويذكر جميع الاحتمالات للمعاني للكلمات الواردة في القرآن لكي يختار القاري منها المعنى المناسب بدليل مناسب.

مثلا في تفسيره للجزء من الآية: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^١، يذكر المفسر ثلاثة احتمالات في معنى النهي عن تناول من الشجرة، فالأول: إثارة الآخر عليه، وقد يكون هذا أن ينهي الرجل عن تناول عن شيء إثارة الآخر عليه. والثاني: ويحتمل النهي عن تناول من الشيء لدا يكون فيه لما يخاف الضرر به، لا على جهة الإثارة، ولكن أشفاقا عليه ورحمة. والثالث: ويحتمل أيضا النهي عن تناول على جهة الحرمة.^٢

ولا يتوقف الإمام الماتريدي على ذلك، ويأتي مما يأتي به من النتيجة المقنعة، وهو يقول: ((فإذا كان ممكنا هذا محتملا حمل آدم وحواء على تناول منها، لما اشتبه عليهما، ولم يعرفا معنى النهي، بأنه نهى حرمة أو نهى إثارة غيره عليهما أو نهى داء، لأنهما لو كانا يعلمان أن ذلك نهى حرمة لكانا لا يأتيان ولا يتناولان)).^٣

فأما المفسرون الآخرون ما استطاعوا استنباط هذه الاحتمالات الثلاثة من الآية، ويتمثل تفسير ابن عاشور أسلوب المفسرين غير الإمام الماتريدي، وهو يقول: وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^٤، يعني به ولا تأكلا من الشجرة لأن قربانها إنما لقصد الأكل منها، فالنهي عن القربان أبلغ من النهي عن الأكل لأن القرب من الشيء ينشئ داعية وميلا إليه، ففيه الحديث: ((من حام حول الحمى يوشك أن يقع

١ - سورة البقرة: الآية ٣٥.

٢ - انظر: تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي. مطبعة العراق. ص ١٠٤ - ١٠٥.

٣ - انظر: تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي. مطبعة العراق. ص ١٠٥.

٤ - سورة البقرة: الآية ٣٥.

فيه)). وقال ابن العربي سمعت الشاشي في مجلس النظر يقول: إذا قيل لا تقرب كان معناه لا تتلبس بالفعل^١.

فابن عاشور يدرك معنى واحد للنهي عن تناول من الشجرة، ويصر على ذلك بدلائل يحبها أن يأتي بها. ونستطيع أن نرى أن المفسرون الآخرون يتغاضون عن الاحتمالات للمعاني الأخرى للنهي. ومن الممكن أن نقول أن الإمام الماتريدي كان لديه نطاق التدبّر في القرآن أوسع وأشمل من الآخرين؛ وذلك لأن ما جاء أحد من المفسرين بما جاء به الإمام الماتريدي في كلامه عن النهي لآدم وحواء عن تناولهما من الشجرة^٢.

^١ - انظر: ابن عاشور: محمد الطاهر. (٢٠٠٠م). التحرير والتنوير. (د.ط.). مؤسسة التاريخ. بيروت - لبنان. الجزء الأوّل. ص ٤١٧.

^٢ - انظر: إسرار أحمد خان. العلامة أبو منصور الماتريديّ ومنهج تفسيره: دراسة تحليليّة لتأويلات أهل السنّة. مقال منشور في كتاب المؤتمر الإقليميّ حول جهود الأشاعرة والماتريديّة في خدمة العقيدة الإسلاميّة الذي نظّمته جامعة السلطان الشريف علي الإسلاميّة في سلطنة بروناي دار السلام عام ٢٠١٥م. ص ٨٠.

التاسع: بيان الآراء الواردة في الآية بغير الترجيح

وفي تفسيره لجزء الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^١، يذكر الإمام الماتريدي سبعة آراء لمعنى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ وهي، أولها: المجوس وأهل الكتاب من اليهود والنصارى يقبل منهم الجزية ولا يكرهون على الإسلام؛ وثانيها: لا يقبل دين باكره، بل ليس ذلك بإيمان؛ وثالثها: لا يقبل أحد الدين إلا ببيانه وظهوره ولا عن إكراه؛ ورابعها: الإكراه لا يجوز بعد الإسلام على الطاعات؛ وخامسها: هذه الآية منسوخة بالحديث: "قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا "لا إله إلا الله"، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله؛ وسادسها: نزلت هذه الآية في بعض الأولاد للأنصار الذين كانت اليهود ترضع لهم وعلى دينهم، وأرادوا الأنصار أن يكرهوهم؛ وسابعها: الإكراه في الدين هو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٢. وما قال الإمام الماتريدي شيئاً عن ترجيحه من هذه الآراء السبعة، فمعنى ذلك أنه لا يريد ذلك؛ لأنه لا يجد بينها الخلاف والتضاد، ومن الممكن أنه كان يعتقد أن هذه الآراء كلها على الصواب.

العاشر: التجنب عن العبارات الغامضة المعقدة

لكل شخص أسلوب؛ وهذا أمر طبيعي. وعند الكلام سواء كان شفويا أو تحريرا يستعمل صاحب الكلام طريقة تختلف إلى حد ما عن طريقة غيره. وانطباقا لذلك المبدأ نرى أن المفسرين بدون أي استثناء يستخدمون الأساليب التي يختلف فيها بعضهم من بعض. وهذه الأساليب المستخدمة هي التي تجعل الكلام بليغا فصيحاً أو عسيرا ثقيلاً أو غامضاً معقداً. ويبدو أن العلامة الماتريدي يحب أن يتكلم بفصاحة وبلاغة عند شرح الكلام الرباني ولذلك يحترز عن إتيان المكملمات غير المعروفة والعبارات الغامضة.

١ - سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

٢ - سورة الحج: الآية ٧٨.

والكلام البليغ هو الكلام الذي لا يبلغ القلوب في المرة الأولى ولا أجل ذلك لا يؤثرها تأثيرا كاملا مثل الكلام البليغ الذي يصل القلوب ييسر ويؤرها تأثيرا تماما.

والإيقان بالشيء هو العلم به، والإيمان هو التصديق، ولكنه إذا أيقن آمن به، وصدق به لعلمه به؛ لأنه طائفة من الكفار كانوا على ظن من البعث كقوله: ﴿إِنْ نُنْظَنُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ﴾^١، فأخير عز وجل عن هؤلاء، أنهم على يقين؛ ليسوا على الظن والشك كأولئك.^٢

وجاء الماتريدي بهذا القول تفسيراً للجزء الأخير للآية ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾^٣، وعرف فيه ما هو الأيقان وما هو الإيمان وكيف الإيقان ينتج على الإيمان. وفي الحقيقة هذا القول يتشرح منه أنه المنطق العلمي والقول الفلسفي ومع ذلك جاء المفسر بأسلوب يجعل كلامه متحررا من الغموض والتعقيد. والقارئ لا يشعر بالعبء في فهم ما قاله المفسر. وهذه العبارة تتمثل مثلا بالغا لبلاغة القول وفصاحته. ما أحسن الكلام عند ما قال الماتريدي إن الأيقان هو العلم والإيمان هو التصديق. فلب القول هو إن المتقين يتصفون مع صفات أخرى بالعلم والتصديق؛ فإنهم يعلمون أن وقوع الآخرة هو الحق ويصدقون بها بكل التصديق بالقلب وباللسان وبالعمل.

وعندما نقرأ ما جاء به المفسرون الآخرون في تفسير الآية الرابعة من سورة البقرة فنجد أن الكثير منه ما فسروها تفسيراً يسيراً، بل قالوا عن أشياء كثيرة لاتتعلق مباشرة بمعنى الأيقان بالآخرة. قد تكلم الإمام الراغب الأصفهاني (٥٥٠٢هـ) عند التفسير للآية المذكورة (البقرة: ٤) عن الروح والإلهام والإلقاء ورؤيا صادقة. والعبارات التي أورد فيها هذه القضايا ليست سهلة الفهم، وفيها غموض.^٤ والزمخشري (٥٥٣٨هـ) هو أيضا ما تناول

١ - سورة الجاثية: الآية ٣٢.

٢ - انظر: تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي. مطبعة العراق. ص ٣٩.

٣ - سورة البقرة: الآية ٤.

٤ - انظر: الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسن بن محمد. (١٩٩٩م). تفسير الراغب الأصفهاني.

تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني. (د.ط.). كلية الآداب. جامعة طنطا. مصر. المجلد الأول. ص

المعنى للأيقان وقال عمن المراد بهذه الآية فيقول: "قلت: يحتمل أن يراد بهؤلاء مؤمنو أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأضرابه من الذين آمنوا، فاشتمل إيمانهم على كل وحي أنزل من عند الله، وأيقنوا بالآخرة إيقاناً زال معه ما كانوا عليه من أنه لا يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى وأن النار لن تمسهم إلا أياماً".^١

وابن عطية (٥٥٤٢) ما وضح ما المراد بالأيقان بالآخرة وحاول الإخبار عن الذين جاء ذكرهم في الآية فيقول: "اختلف المتأولون فيمن المراد بهذه الآية وبالتالي قبلها".^٢ والرازي (٥٦٠٦) ما قال شيئاً عن الأمر (البقرة: ٤) إلا إنه استبط من الآية مسائل عديدة لا يتعلق من أي ناحية بالأيقان بالآخرة. هذا هو الفرق الواضح بين الأسلوب اليسير للماتريدي والأساليب المعقدة لغيره. ويبدو أن المخاطب للماتريدي العلماء والعوام معا ولكن المخاطب للمفسرين منهم الأصفهاني والزمخشري وابن عطية والرازي.

الحادي عشر: الاهتمام بالمضمون

ينزع الماتريدي في تفسيره إلى بيان المضمون الذي تنطوي عليه الآيات دون النظر إلى الألفاظ، وما يعتورها من نكات لغوية وبلاغية، وإذا عرج على ذلك فلخدمة المضمون وإبرازه، والنماذج السابقة دالة على ذلك.

وهذا يجعلنا نقرر سمة من سمات الماتريدي، وهي اهتمامه بربط عملية الفكر بعملية التطبيق والعمل، فالأفكار الذهنية لا قيمة لها بعيدة عن العمل والتطبيق؛ ولذلك في كثير من الأحيان كان يرفض تفصيلات لا طائل تحتها، ويذكر ذلك في صراحة أنه ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة.

^١ - انظر: الزمخشري: محمود بن عمر. (١٤٠٧هـ). تفسير الكشاف. (د.ط.). دار الكتاب العربي.

بيروت - لبنان. ص ٤١.

^٢ - انظر: ابن عطية. عبد الحق بم غالب. (١٤٢٢هـ). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. دار

الكتب العلمية. بيروت - لبنان. المجلد الأول. ص ٨٥.

وهذا يفسر لنا اهتمامه في تفسيره لآيات القرآن الكريم بمعناها أكثر من اهتمامه بالشكل أو اللفظ، فالمهم عنده كشف المضمون ومرامي الآيات.^١

الثاني عشر: الاهتمام بالأمور الفلسفيّة والعقديّة

يغص تفسير الماتريديّ بالأمور الفلسفيّة والعقديّة، فما من آية تتعرّض لأمر عقديّ أو فكريّ إلا ويقف أمامها لإبراز جوانبها المتعددة بإعمال عقله.

ومن المسائل الاعتقاديّة التي ناقشها الإمام الماتريديّ مسألة: سؤال أهل النار ربّهم العودة إلى الدنيا كي يعملوا صالحاً، وذلك من خلال تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^٢، مستخلصاً بعض الأمور العقديّة في إطار تفسيره للآية.

يقول الإمام الماتريديّ: قوله عزّ وجلّ: ﴿يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ﴾ قيل: إلى الدنيا، وقيل: إلى المحنة من حيث لا يحتمل كون الدنيا بعد كون الآخرة، لكن هذا تكلف لتحقيق مراد قوم ظهر سفههم، ولعله ليس عندهم التمييز، أو يقولون سفهاً كما قالوا كذباً بقوله: ﴿وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾^٣، وقوله عزّ وجلّ: ﴿بِآيَاتِ رَبِّنَا﴾ قال الحسن: بدين ربنا.

وقال قوم: بحجج ربنا، فيكون في الآية اعتراف أنّهم على التعنت كذبوا في الأوّل لا على الجهل، وإن كان ثمّ آيات عاندوها، وهم قوم قد سبق من الله الخبر عنهم مما فيه العناد منهم... إلخ.^٤

الثالث عشر: الاهتمام بالآيات الداعية إلى إعمال العقل

الإمام الماتريديّ يقف طويلاً أمام الآيات التي تخاطب العقل الإنسانيّ والحواس الإنسانيّة، ففي قوله تعالى: ﴿انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾^١، قال: ((يحتمل الأمر

^{١١} - انظر: مقدمة التحقيق لكتاب تأويلات أهل السنّة للإمام الماتريديّ. ص ٣٠٥.

^{٢٢} - سورة الأنعام: الآية ٢٧.

^٣ - سورة الأنعام: الآية ٢٨.

^٤ - انظر: مقدمة التحقيق لكتاب تأويلات أهل السنّة للإمام الماتريديّ. ص ٣١١-٣١٢.

بالنظر وجوهاً، أي: يحتمل: انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه أن كيف يقبلها ويحولها من حال إلى حال، ومن لون إلى لون، وأنه يخرج في ساعة لطيفة ما لو اجتمع الخلائق على تقديره ومعرفته، أي كم خرج، وأي كم مقدار خرج - لم يقدرُوا عليه؛ ليعلموا أنه قادر على إحياء الخلق بمرة واحدة، وفي إنزال المطر من السماء مع بعدها آية عجيبة وحكمة بالغة)). وهكذا يلح الإمام الماتريدي على إعمال العقل في تفسير القرآن الكريم، لكنّه العقل المنضبط غير المنفلت.^١

الرابع عشر: استقلال الفكر

كان الإمام الماتريدي لا يتعصب لمذهب معين أو رأي معين، بل يبحث عن الحقيقة، فلم يكن تابعاً لفكر معين، أو متعصباً أو انفعالياً؛ لأنه كان يعلم أن هذه الأمور تصد عن الوصول إلى الحقيقة، ومن ثمّ ضمن له ذلك الاستقلالية والحرية والموضوعية في تناول القضايا في تفسيره.

والناظر في تفسيره سوف تظهر له هذه الحقيقة، فهو في تفسيره لا يعرض أحياناً للمذاهب أو الآراء بل إنه يعرض القضايا، فيشعر القارئ كأنه يعرضها كما يراها هو، ولعلنا ندلل على ذلك بنموذج من تفسيره، فعند قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾^٢، يقول: ((سفهم - عز وجل - بما جعلوا له من الشركاء والأضداد على إقرار منهم أنه خلق السموات والأرض، ولم يجعلوا له شركاء من خلقهما، وعلى علم منهم أنه تعلق منافع الأرض بمنافع السماء، مع بعد ما بينهما، كيف جعلوا شركاء يشركونهم في العبادة والربوبية)).^٤

١ - سورة الأنعام: الآية ٩٩.

٢ - انظر: الماتريدي: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م). تأويلات أهل السنة. المحقق: د. مجدي باسلوم. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية. بيروت - لبنان. الجزء الأول، ص ٣١٣.

٣ - سورة الأنعام: الآية ١.

٤ - انظر: مقدمة التحقيق لكتاب تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي. ص ٣٠٣.

الخامس عشر: بيان التوجيهات النحوية

ومن قبيل بيان التوجيهات النحوية ما جاء عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^١.

فقد قال الإمام الماتريدي: ((وقوله عز وجل: ﴿إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللَّهِ﴾ ... قال بعضهم: هو صلة قوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾،^٢ ثم قال: ﴿وَإِن تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ﴾،^٣ أي وإن تولوا هم وقد آمنتم أنتم فاعلموا أن الله مولاكم، ليس بمولى لهم. وقالت طائفة: قوله: ﴿إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ﴾ ليس على الشرط على ألا تكون غنيمة إذا لم يكونوا مؤمنين، ولا يجب العدل في القسمة إذا كانوا غير مؤمنين، ولكن على التنبيه والإيقاظ)).

والإمام الماتريدي يعرج على اللغة بهدف الكشف عن مراد الله من الآية، فهو لا يفعل كبعض المفسرين الذين ينصب اهتمامهم على اللغة، حتى تكاد تفسيراتهم تكون لغوية خالصة ككتب معاني القرآن، من مثل: معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ومعاني القرآن للأخفش، ومعاني القرآن للفراء وغيرها، أو تكون التفسيرات ذات صبغة لغوية بارزة بجوار الاهتمام بمعاني الآيات، كتفسير النفسي.

السادس عشر: بيان النكات البلاغية

ومن قبيل النكات البلاغية التي أشار إليها الإمام الماتريدي في تفسيره، ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾،^٤ حين قال: ((يشبه أن يكون الضحك

١ - سورة الأنفال: الآية ٤١.

٢ - سورة الأنفال: الآية ٣٩.

٣ - سورة الأنفال: الآية ٤٠.

٤ - سورة التوبة: الآية ٨٢.

كناية عن الفرح والسرور، والبكاء كناية عن الحزن، يقول: افرحوا وسروروا قليلاً، وتحزنون في الآخرة طويلاً)).

ولم يشر أيضاً الإمام الماتريديّ إلى النكتة البلاغية بغرض إثباتها وحسب، بل لأنها تخدم المعنى وترشد إليه؛ ولذلك كان الإمام الماتريديّ مقلداً من الاتكاء على مباحث البلاغة، ولم يكن تفسيره تفسيراً بلاغياً صرفاً ككتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة، أو كتب إعجاز القرآن ككتاب إعجاز القرآن للباقلانيّ، ولم يكن متشعباً بالمباحث البلاغية كتفسير الزمخشري مثلاً، بل إنّ النكتة البلاغية تأتي لبيان غرض معين^١.

خاتمة البحث:

إنّ الإمام الماتريديّ يحتلّ منزلة كبيرة في تاريخ الفكر الإسلاميّ حيث أنه مؤسس لإحدى المدارس الكلامية التي ذاع وانتشر فكرها في العالم الإسلاميّ، وهي المدرسة الماتريديّة التي أصبحت هي والأشعرية تتقاسم العالم الإسلاميّ. وقد اتّفق المترجمون له على أنّ الإمام الماتريديّ توفّي عام (٣٣٣هـ)، ولم يعينوا ميلاده. وللإمام الماتريديّ منزلة رفيعة وعالية عند الماتريديّة، ومن وافقهم.

ولقد توفّي الإمام الماتريديّ بعد أن ترك للأجيال من بعده مثلاً يضرب، ونموذجاً يحتذى، وثبتاً من المصنفات، تنتفع بها الأجيال الخالفة، على مرّ العصور ومرّ الدهور، فجزاه الله خيراً عن الإسلام وأهله، وقد صنّف الشيخ مصنفات متعددة في علوم شتى.

وإنّ الإمام الماتريديّ في تفسيره قد استجمع شرائط مدرسة النقل والعقل؛ حيث إنّهُ استند في تفسيره على المأثور كما استند على المعقول وهذه سمة بارزة عنده، ليس في هذا التفسير فقط، بل في جميع مؤلفاته، فقد رأى خطأ الوقوف عند حدّ النقل أو المغالاة في الجانب العقليّ، فالموقف العدل عنده هو التوسّط بينهما، ووسطية الإمام الماتريديّ قائمة على ردّ كل ما لا يتفق مع أهل السنّة من المعتزلة والمجسمة والمشبهة والحشوية وغيرهم، وتقرير عقائد أهل السنّة في أثناء تفسيره بالأدلة العقلية والنقلية.

١ - انظر: مقدمة التحقيق لكتاب تأويلات أهل السنّة للإمام الماتريديّ. ص ٣٢٨.

وإنّ منهج الإمام الماتريديّ منهج متميّز متفرد، فقد اختط لنفسه طريقة خاصّة، وأسلوباً متميّزاً، وهي طريقة تتميّز بالشموليّة، وأسلوب يتّسم بالوضوح، فهو يقوم باستقصاء الآية من كافّة وجوهها، ويعرض المعنى الذي يريد إبرازه في وضوح ويسر، يفهمه القارئ العادي فضلاً عن المتخصص.

وأخيراً نستطيع أن نقول: إنّ المنهج للعلامة الماتريديّ في الدراسات التفسيرية هو منهج مبتكر؛ لأنّه ما اتبع فيه أحد، وعلى هذا الأساس هو يستحقّ بأن يقال له إمام التفسير ومنهجه، فهو ليس إمام أهل السنة فحسب بل إمام المفسّرين أيضاً.

المصادر والمراجع:

- أبو زهرة. (د.ت). تاريخ المذاهب الإسلاميّة. (د.ط). دار الفكر العربيّ. القاهرة - مصر.
- ابن عاشور: محمد الطاهر. (٢٠٠٠م). التحرير والتنوير. (د.ط). مؤسسة التاريخ. بيروت - لبنان.
- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم. (١٤١٨هـ). مقدمة في أصول التفسير. (د.ط). الرياض - السعودية.
- ابن عطية. عبد الحق بم غالب. (١٤٢٢هـ). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. دار الكتب العلميّة. بيروت - لبنان.
- ابن عساکر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقيّ. (١٤٠٤هـ). تبين كذب المفترى. (د.ط). دار الكتاب العربيّ. بيروت - لبنان.
- ابن عاشور: محمد الطاهر. (٢٠٠٠م). التحرير والتنوير. (د.ط). مؤسسة التاريخ. بيروت - لبنان.
- إسرار أحمد خان. العلامة أبو منصور الماتريديّ ومنهج تفسيره: دراسة تحليلية لتأويلات أهل السنّة. مقال منشور في كتاب المؤتمر الإقليميّ حول جهود الأشاعرة والماتريديّة في خدمة العقيدة الإسلاميّة الذي نظّمته جامعة السلطان الشريف علي الإسلاميّة في سلطنة بروناي دار السلام عام ٢٠١٥م.
- أحمد بن عوض الله. (١٤١٣هـ). الماتريديّة دراسة وتقويماً. الطبعة الأولى. دار العاصمة. (د.م).

- بلقاسم الغالي. (١٩٨٩م)، أبو منصور الماتريدي وآراؤه العقدية الطبعة الأولى. دار التركي للنشر. تونس.
- الحموي: ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي. (١٤٠٤هـ). معجم البلدان. (د.ط.). دار صادر. بيروت - لبنان.
- الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسن بن محمد. (١٩٩٩م). تفسير الراغب الأصفهاني. تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني. (د.ط.). كلية الآداب. جامعة طنطا. مصر.
- الزمخشري: محمود بن عمر. (١٤٠٧هـ). تفسير الكشاف. (د.ط.). دار الكتاب العربي. بيروت - لبنان.
- الزبيدي: محمد بن محمد الحسيني. (د.ت.). إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين. (د.ط.). مصورة دار الفكر.
- السبحاني: آية الله جعفر. (١٤٢٧هـ). بحوث في الملل والنحل. الطبعة الأولى. مكتبة التوحيد. إيران.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن. (١٩٧٨م). الإتيقان في علوم القرآن. مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة. القاهرة - مصر.
- السيوطي: الحافظ أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبو بكر. (د.ت.). الإتيقان في علوم القرآن. تحقيق: مركز الدراسات القرآنية. (د.ط.). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. المملكة العربية السعودية.
- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. (١٤١٧هـ/١٩٩٧م). الموافقات. تقديم: العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد. ضبط نصّه وقدم له وعلّق عليه وخرّج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن علفان للنشر والتوزيع. المملكة العربية السعودية.
- طاش كبري زاده. (د.ت.). مفتاح السعادة ومصباح السيادة. تحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب. (د.ط.). دار الكتب الحديثة. القاهرة - مصر.
- عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود. (١٤١٥هـ/١٩٩٥م). موقف ابن تيمية من الأشاعرة. الطبعة الأولى. مكتبة الرشد. الرياض - المملكة العربية السعودية.
- عبد الفتاح المغربي. (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). إمام أهل السنة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية. الطبعة الأولى. مكتبة وهبة. القاهرة - مصر.

- فتح الله خليف. (د.ت). مقدمة التوحيد للإمام الماتريدي. (د.ط). دار الجامعات المصرية. الإسكندرية - مصر.
- الماتريديّ: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. (١٩٨٣م). تأويلات أهل السنة. المحقق: جاسم محمد الجبوري. (د.ط). مطبعة الإرشاد. بغداد - العراق. ص ٥٩٠-٥٩١. نسخة مشتملة بسورتي الفاتحة والبقرة.
- الماتريديّ: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م). تأويلات أهل السنة. تحقيق: مجدي باسلوم. الطبعة الأولى. دار الطّب العلميّة. بيروت - لبنان.
- الماتريديّ: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م). تأويلات أهل السنة. المحقق: د. مجدي باسلوم. الطبعة الأولى. دار الكتب العلميّة. بيروت - لبنان.
- محمود لطفي محمد جاد عبد العاطي. منهج الإمام النفسّي في تفسير القرآن ومقارنته بمنهج الزمخشريّ والبيضاويّ وأبي السعود. رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر.
- المراغي: عبد الله مصطفى. (د.ت). الفتح المبين في طبقات الأصوليين. الطبعة الثانية. القاهرة.
- الندويّ: أبو الحسن علي. (١٩٦٠م). رجال الفكر والدعوة. (د.ط). مطبعة الجامعة. دمشق - سوريا.
- وليد بن أحمد الحسين الزبيريّ. (١٤٢٤هـ). الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة. الطبعة الأولى. سلسلة إصدارات الحكمة الصادرة في بريطانيا.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٥	كلمة أ.د. نعمان قرطولموش نائب رئيس الوزراء التركي
١٣	كلمة الأستاذ يشار كرادينيز، والي مدينة قسطنطيني
١٤	كلمة الأستاذ: حسن جلال جوزال، وزير التعليم السابق
١٥	كلمة أ.د. سيد أيدن، رئيس جامعة قسطنطيني
١٨	كلمة أ.د. محمد أطلان، الأمين العام للمؤتمر
٢٣	البحث الأصولي عند الحنيفة مدارسه ومراحله.. (الدلالات اللفظية أنموذج) أ.د. عبد الجليل ضميره
٥٥	استنباط الحكم الفقهي باعتبار وضع اللفظ للمعنى عند أبي حنيفة.. د. أحمد الدياب
٧١	العقيدة السياسية عند الإمام الاعظم أبي حنيفة النعمان بين التأسيس والتوظيف.. د. عماد المرزوق
١٢٦	حقيقة تأثر المذهب الزيدي الهادوي بالمذهب الحنفي وتقليده له في الفروع الفقهية دراسة مقارنة وتحليل لأصول الاستنباط عند المذهبين" .. د. مروان محمد عبد الله مغلس
١٨١	العلامة ابراهيم بن حسين بيرى زاده (ت١٠٩٩هـ) وجهوده في خدمة المذهب الحنفي د. قاسم ناصر حسين الزيدي، و م. مصطفى احمد لطيف الدليمي
٢٠٣	الفكر الاجتماعي عند الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله، د. محمود لافي عبيدان خلف
٢٢٤	الفكر الاقتصادي عند أبي حنيفة .. دراسة تحليلية، د. محمود فهد مهيدات
٢٥٣	مناهل التسامح والحسّ الإنساني في آراء أبي حنيفة النعمان .. حسن بزاييتة
٢٨١	مؤسسة القضاء في الجزائر العثمانية (١٥٢٠ -- ١٨٣٠) .. القضاء الحنفي أنموذجا د. بنادي محمد الطاهر
٢٩٥	البعد الأخلاقي في فقه الإمام أبي حنيفة النعمان ، د. جمال نصار
٣٢٦	التأصيل الأخلاقي في فقه أبي حنيفة بين المقاصد الشرعية والأبعاد الإيمانية، د. لبصير نورالدين

- ٣٥٣ جهود نقاد الحنفية في تأسيس مدونة حديثة فقهية .. باب العبادات أنموذجا، محمد صديق
- ٤٠٢ الأفق المَلّي في الفقه الأكبر وأبعاده الإنسانية .. د. عبد الرحمن طيبي
- ٤١٨ اللغة وحضورها في فقه أبي حنيفة .. د. مصطفى طاهر الحياذرة
- ٤٤٣ آراء أبي حنيفة الكلامية د. شفيعة بليلى
- ٤٦٢ دراسة بليوغرافية وصفية لأهم الدراسات الورقية والإلكترونية حول التراث الحنفي بالمكتبات الجزائرية، د. خالدة هناء سيدهم
- ٤٧٧ الفكر الأصولي الحنفي من الاعتزال إلى الماتريدية.
د. هيثم خزنة، و Yard. Doç. Drç. Mehmet Ata DENİZ
- ٥٣٨ رعاية السلاطين السلاجقة للحنفية و الماتريدية، ود. زهير يوسف عليوي حسين
- ٥٦٠ صفة التكوين عند الماتريدية- معناها وعلاقتها بالصفات الذاتية، د. إبراهيم الديبو
- ٥٨٢ إسهامات الماتريدي في النقد النصي والمصدري للديانة المسيحية، د. آسيا شكيرب
- ٦١٣ الماتريدية تحت وطأة الفكر السلفي وهجمات قديماً وحديثاً، د. محمد المهدي الرفاعي
- ٦٤١ كيف يفسر علم الأنثروبولوجيا سبب انتشار المذهب الماتريدي في آسيا الوسطى، أ. خولة
جهاد دميري
- ٦٦٣ جهود الماتريدي في الرد على المعتزلة في نفهم الشفاعة لأهل الكبائر.. دراسة من خلال
تفسيره، أ.د. فرمان اسماعيل ابراهيم
- ٦٩١ ردود الإمام أبي منصور الماتريدي الكلامية على الفرق المخالفة، (المعتزلة ، والدهرية ،
والخوارج أنموذجا من خلال تفسيره : (تأويلات أهل السنة)، د. سلمان عبود الجبوري
- ٧١٣ تأويل القراءات القرآنية عند الماتريدي في تفسيره، (تأويلات أهل السنة)،
د. محمد عبد ذياب
- ٧٤٧ الإمام الماتريدي فقيها ... أ. شافعي محمد عبد اللطيف
- ٨٠٢ سمات المنهج التجديدي في التفسير الماتريدي، د. محمد عواد سليم
- ٨٢٤ الإمام الماتريدي ومنهجه في الدراسات التفسيرية، أ. محمد غلام الرحمن