



Sosyal Bilimler
Enstitüsü

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (ARAPÇA) BİLİM DALI

جهود المحدثين في فهم متون الحديث خلال القرن الرابع الهجري
HİCRÎ DÖRDÜNCÜ ASIR MUHADDİSLERİNİN HADİS
METİNLERİNİ ANLAMA ÇABALARI

Doktora Tezi

AWAZIAHONG NUERMAIMAITI



İstanbul, 2023



Sosyal Bilimler
Enstitüsü

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (ARAPÇA) BİLİM DALI

جهود المحدثين في فهم متون الحديث خلال القرن الرابع الهجري
HİCRÎ DÖRDÜNCÜ ASIR MUHADDİSLERİNİN HADİS
METİNLERİNİ ANLAMA ÇABALARI

Doktora Tezi

AWAZIAHONG NUERMAIMAITI

Danışman: Doç. Dr. Ataullah ŞAHYAR

İstanbul, 2023

المخلص

إن فهم متون الأحاديث من الأهمية بمكان؛ به يستطيع فهم كتاب الله تعالى حق الفهم؛ لكونها بياناً له، وذلك كان من وظيفة الأصوليين والفقهاء على مقتضى صناعتهم، ومع ذلك نرى إلقاء المحدثين الفقهاء دلوهم في ذلك واشتراكهم في صناعتهم إضافة ليست أصالة؛ إذ المعلوم بأن الوصول إلى متون الأحاديث لا يمكن إلا بالأسانيد؛ ولذا اضطلع المحدثون بوظيفة دراسة الأسانيد من حيث التوثيق التاريخي، ولكن منهم من لم يكتف بوظيفة دراسة الأسانيد بل أضاف إليها تفسير المتون كأحمد بن حنبل، والبخاري، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، حيث دُرِسَتْ جهودهم الفقهية من قِبَل عبد المجيد محمود، وكذلك أضاف تفسير المتون إلى دراسة الأسانيد فقهاء محدثي القرن الرابع، كابن خزيمة، والطحاوي، وابن حبان، والرامهرمزي، والدار قطني، والخطابي، وذلك يحتاج إلى إبرازه وإظهاره للوجود؛ ولذا أُبرِزَتْ جهودهم في فهم النصوص من حيث الفقه والاعتقاد، ثم أصبحت تلك الجهود خير رد علمي على المقولة الموجهة للمحدثين "بأنهم أصحاب أسفار لا يدرون ما يروون"، ودلالة على فهم ماهية علم الحديث ووظيفة المحدث أصالة؛ إذ المعلوم بأن لكل فن رجاله ومجاله، فالمحدث له وظيفة وكذلك الفقيه له وظيفة، ولكن إذا أراد كل منهما أن يزيد على ما في تخصصه من علوم أخرى فشيء جميل، وإلا فلا بأس، حيث كل منهما يشتغل في مجاله فلا عيب فيه.

والمحدثون على مقتضى وظيفتهم كانوا لا يهتمون بفهم النصوص كما اهتم به أهل الرأي، ولذا لم يستطيعوا أن يبنوا أسساً مقابلاً لأسس أهل الرأي لغاية مجيء الشافعي، إذ أنه بنى أسساً ومنهجياً مقابلاً لمنهج وأسس أهل الرأي، ألا وهي منهجية النصي والاجتهادي على مقابل منهجية القطعي والظني، حيث إنه نقد نظرية أهل الرأي القطعي والظني، ولم يلتفت إليها في منهجه الأصولي ولم يجعل لها أثراً في بناء مذهبه، بل أقام بنیان مذهبه على كون الأدلة كلها على درجة واحدة، وإعلاء رتبة الحديث وإعلامه، يعني: تثبيت مركزية الحديث للمصادر التشريعية لكونه بياناً للقرآن وقاضياً له، ولذا عُدَّ الشافعي ناصر الحديث أمام مدرسة أهل الرأي، وتعجب به إمام المحدثين أحمد بن حنبل بتفكيره الفقهي، ونسب إليه كثير من المحدثين إلى مذهبه، منهم ابن خزيمة وابن حبان، والدار قطني الذين دُرِسَتْ جهودهم في فهم النصوص حيث إنهم فهموا النصوص على منهجية الشافعي وأسسها.

وأما الطحاوي فمنهجه مبنية على منهجية أهل الرأي حيث إنه يراعي في كتبه كلها تراتبية القطعي والظني وتقديم السنن المشتهرة، والقواعد، وظواهر القرآن على أخبار الآحاد والظنيات. وأما الرامهرمزي فهو قاض مجتهد وكان يفتي على ضوء الأصول والقواعد. وأما الخطابي فهو مجتهد، وله مصادر تشريعية مختلفة مأخوذة عما أيدتها الأدلة.

الكلمات المفتاحية: جهود المحدث، فهم متون الحديث.

ÖZET

Hadis metnlerinin anlaşılması büyük bir öneme sahiptir, çünkü bu, Allah'ın kelimasını gerçek manasıyla kavramanın temelini oluşturur. Bu metinler, onların açıklaması olması hasebiyle, usul bilginleri ve fakihlerin, kendi uzmanlık alanlarına yönelik görevlerinden biridir ve bu mesleklerinin kaçınılmaz bir gerekliliğidir. Bununla birlikte, hadis bilginleri, fıkıh bilginleriyle birlikte bu görevleri yerine getirmiş ve metinlere ulaşmanın sadece senetler aracılığıyla mümkün olduğu gerçeğiyle bağlantılıdır. Bu nedenle, hadis bilginleri, tarihsel belgelendirme amacıyla senetleri inceleme görevini üstlenmişlerdir.

Ancak bazı hadis bilginleri, sadece senet inceleme göreviyle yetinmeyip, aynı zamanda metinleri yorumlama görevini de üstlenmişlerdir. Bu isimler arasında Ahmed bin Hanbel, Buhârî, Ebu Davud, Tirmizî, Nesaî ve İbn Mace gibi önemli isimler bulunmaktadır. Bu alandaki fıkıh çabaları, Abdülmecid Mahmud tarafından incelenmiş. Dördüncü asırda hadis metinleri yorumlama görevini Dördüncü asırdaki hadis bilginleri üstlenmişlerdir. Bu isimler arasında İbn Huzeyme, Tahâvî, İbn Hibbân, Râmhürmüzî, Dârekutnî, Hâttâbî gibi önemli isimler bulunmaktadır. Onların bu çabaları fıkıh ve itikadî açıdan anlama çabaları olarak vurgulanmış ve bu çabalar hadis bilginlerine yöneltilen Sadece aktaranlar, anlamadıkları şeyleri aktarıyorlar, eleştirilerine bilimsel bir yanıt ve hadis biliminin doğasını anlama açısından bir gösterge haline gelmiştir. Her birinin kendi uzmanlık alanına sahip olduğu bir gerçektir, bu nedenle hadis bilgininin ve fakihin, uzmanlık alanlarındaki bilgilerine diğer bilgileri artırmaları güzel şeydir. Aksi takdirde, her biri kendi alanında çalışmaktadır ve bu durumda bir sakınca bulunmamaktadır.

Hadis bilginleri, görevlerine uygun olarak, başlangıçta fıkıh bilginlerinin ilgilendiği şekilde metinleri anlama konusunda öncelikle ilgilenmemişlerdir. Bu nedenle, fıkıh bilginleri gibi temeller oluşturmakta başarılı olamamışlardır, ta ki Şâfiî'nin gelmesiyle, O, kendi metodolojisinin ve temellerinin, Ehlî Rey mezhebinin metodolojisi ve temellerine bir karşılık olarak kurulduğu temelleri ve bir yöntemi kurdu, bu metodoloji, Nas ve ijtihadi metotları içiriyordu, Ehlî Rey mezhebinin kesin ve zannî metoduyla karşılaştırılarak. Şâfiî, Ehli Rey mezhebinin kesin ve zannî teorisine eleştiri getirdi, onun yerine tüm delillerin eşit olduğu fikrine dayalı olarak mezhep binasını oluşturdu, bu yüzden birçok hadis bilginini, İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Dârekutnî mezhebine katıldı.

Tahâvî'ye gelince, Ehli Reyin metodolojisine dayanmaktadır. Râmhürmüzî ise bir müctehid kadıydı, usul ve kurallara dayalı olarak fetva verirdi, Al- Hâttâbî de bir müctehiddi ve çeşitli hukuki kaynakları olan biriydi.

Anahtar kelimeler: Hadis bilginlerinin çabaları, hadis metinlerini anlama.

ABSTRACT

Understanding the texts of hadith is of utmost importance; through it, one can truly comprehend the book of Allah. As these texts serve as an elucidation, it became the duty of the scholars of principles (usûl) and jurists to undertake this task according to their expertise. Nevertheless, we observe that the scholars of hadith, the jurists, have contributed and shared in this craft, in addition to their specialization; as it is known, access to the texts of hadith can only be achieved through chains of narrators (isnad).

Therefore, the scholars of hadith took on the task of studying the chains, not only for historical authentication but also delving into the explanation of the texts. Figures like Ahmad Ibn Hanbal, al-Buhari, Abu Dawood, at-Tirmidhi, an- Nasai, and Ibn Majah stand out in this regard. Their efforts in understanding the texts in terms of jurisprudence and beliefs were studied by Abdul Majeed Mahmoud, highlighting how they complemented the isnads with the understanding of the texts. This in turn, requires acknowledgment and recognition.

In line with their roles, the scholars of hadith were not initially concerned with understanding the texts as the people of jurisprudence were. Therefore, they could not establish foundations parallel to those of the people of jurisprudence until the arrival of ash- Shafii. He built foundations and a methodology in response to the methodology and foundations of the people of jurisprudence. This methodology was textual and based on reasoning, with the definitive and speculative methodology of the people of jurisprudence.

They critically examined the theory of the people of jurisprudence, both definitive and speculative, and did not turn to it in their foundational principles in usûl. Instead, they established their and speculative, and did not turn to in their foundational principles in usûl. Instead, they established their school on the notion that all evidence is of equal status, elevating the status of hadith and considering it a judge for the Quran. Therefore, ash- Shafii positioned hadith in front of the school of the people of jurisprudence. Ahmad Ibn Hanbal admired his juristic thinking, and many hadith scholars attributed themselves to his school, including Ibn khuzaymah and Ibn Hibban, and Darekutni.

As for at- Tahawi, Ehli Rey methodology was based on the methodology of the people of jurisprudence incorporating both definitive and speculative in aspects in his writings. Râmihürmüzî, he was a diligent judge who issued verdicts based on the foundations and rule. Al- khatibbi, on the other hand, was a diligent scholar with diverse legislative sources, drawn from supported evidence.

Keywords: Efforts of the scholars of hadith, understanding the texts of hadith.

الشكر والتقدير

وعملاً بالحديث الشريف "لا يشكر الله من لا يشكر الناس"¹، وواجب عليّ أن أشكر على مشرفي عطاء الله شاهيار لإرشاداته القيمة وتوجيهاته السديدة في كتابة البحث وكذلك أوجه شكري على أعضاء لجنة الإشراف: مصطفى كارا كوز وفخر الدين يلدر لما قدماه من التوجيهات والإرشادات في كتابة هذا البحث وإتمامه، وكذلك شكري واصل لكل من ساعدني في إتمام هذه الرسالة.

¹ أبو داود، السنن، ك- الآداب، ب 12 - في شكر المعروف، 4811/7/188 ح.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيد الأنام محمد الهادي الأمين -
ﷺ، وعلى آله، وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعد:

فهم متون الحديث من الأهمية بكان؛ لأن العمل بالحديث متوفق على فهمها، وهو الغاية من دراسة الأسانيد؛ وذلك لا يتحقق إلا عقب ثبوت الإسناد؛ ولذا كثر اهتمام المحدثين بدراسة الأسانيد من أجل الوصول إلى ثبوت المتون، ثم تأتي مرتبة فهم متون الحديث، ولكن ادعيت أقاويل بصيادلة المحدثين، ومن هذه الأقاويل:

قول الأعمش (ت. 148هـ) لأبي حنيفة في مرضه الذي عاده أبو حنيفة، حيث إن الأعمش كان مريضاً، فعاده أبو حنيفة، فوجده يوصي لابنيه، فقال أبو حنيفة "إن هذا لا يجوز؛ فقال: ولم يا أبا حنيفة؟ فقال: لأنك رَوَيْتَ لَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "لا وصية لوارث"، فقال سليمان: يا معشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة².

وقول الوكيع كما روى عنه علي بن خشرم حيث قال، "قال لنا وكيع (ت. 197هـ): أي الإسنادين أحب إليكم الأعمش، عن أبي وائل، عن عبد الله، أو سفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله؟ فقلنا: الأعمش عن أبي وائل، فقال: يا سبحان الله، الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ، وسفيان فقيه، ومنصور فقيه، وإبراهيم فقيه، وعلقمة فقيه، وحديث يتداوله الفقهاء خير من أن يتداوله الشيوخ³."

وقول الربيع: "سمعتُ الشافعي (ت. 204هـ) قال لبعض أصحاب الحديث: أنتم الصيادلة ونحن الأطباء⁴". وقول أحمد بن حنبل (ت. 241هـ): "كان الفقهاء أطباء والمحدثون صيادلة، فجاء محمد بن إدريس طبيباً صيدلانياً ما مقلتِ العيون مثله أبداً⁵". وقول أبي سليمان: "كان أبو جعفر الطحاوي (ت. 321هـ) قد نظر في أشياء كثيرة من تصانيفي، وباتت عنده وتصفحها، فأعجبته، فقال لي: يا أبا سليمان، أنتم الصيادلة ونحن الأطباء⁶".

وقول أبي محمد الجويني (ت. 438هـ): "لا يُقْبَلُ من المحدثين ما يتعلق بالأحكام؛ لأنه يحتاج إلى جمع، وترتيب، وتخصيص، وتعميم، وهم لا يَهْتَدُونَ إليه، وقد حُكِيَ عن بعض أكابر المحدثين أنه سُئِلَ عن امرأة حائض هل يجوز لها أن تغسل زوجها؟ فقال لهم: انصرفوا إلى سُوءِة

² الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 491/10، وابن حبان، الثقات، 467/8.

³ الخطيب، الكفاية، ص. 463. والحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 40.

⁴ الذهبي، أعلام النبلاء، 10/23، والشامي، صالح أحمد، مواظ الإمام الشافعي، ص. 53.

⁵ ابن عساکر، تاريخ دمشق، 334/51.

⁶ الذهبي، أعلام النبلاء، 441/16، والذهبي، تاريخ الإسلام، 470/8.

أخرى، فانصرفوا، وعادوا ثانياً، وثالثاً، حتى قال مَنْ كان يتردد إلى الفقهاء: أليس أيها الشيخ رَوَيْتَ لنا عن عائشة أنها غسلت رأس الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهي حائض؟ فقال: الله أكبر؟ ثم أفتى به⁷.

وقول ابن خلدون (ت.808هـ) في مقدمته: "وكثيراً لأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"⁸.

وقول الكوثري (ت.1371هـ): "والواقع أن المحدثين يقتصرون في الغالب على نقد الحديث من جهة السند فلا يعنون بالاضطراب في متن الحديث قدر عنايتهم باضطراب السند، والنقد في المتن الذي يسيمه أصحاب غولد زيهير نقداً داخلياً يقوم به أهل الفقه والاستنباط، والفريقان تقاسما وجوه نقد الحديث"⁹.

وقول الكوثري أيضاً "وكان من بين رواة الحديث أناس لم يتقنوا النظر، ولم يمارسوا استنباط الأحكام من الأدلة، فإذا سئل أحدهم عن مسألة فقهية لا يجهلها صغار المتقنين، يجيب عنها بما يكون وصمة عار له أبد الأبد، وكان بين أهل الغوص على المعاني وبين نقلة الألفاظ جفاء متوارث، حيث كانت النقلة متمسكين بحرفية ما يروونه، غير معولين على أفهام الآخرين في النصوص، يرمونهم بمنازمة السنة عند عدم موافقة أفهام هؤلاء لأفهامهم أنفسهم، وفي هؤلاء المكثرين من الرواية بدون اهتمام بالتفقه والدراسة"¹⁰.

وقول الكوثري أيضاً "يوجد بين الرواة من لا حظ له من الفقه، ولا تمييز عنده بين الرأي المذموم والرأي المدحوق، فيزهد في رواية الرأي ورواية أحاديث أهل الرأي الفقهاء مطلقاً، لا رغبة هؤلاء في رأيهم وحديثهم تزيدهم شيئاً، ولا زهدهم في هذا ولا ذاك ينقصهم شيئاً"¹¹.

وقول أحمد أمين (ت.1954م): "وفي الحق أن المحدثين عُتُوا بالنقد الخارجي، ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي، فقد بلغوا الغاية في نقد الحديث من ناحية رواته جرحاً وتعديلاً، ولكنهم لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي، فلم يعرضوا لمتن الحديث هل ينطبق على الواقع أو لا؟"¹².

وينبغي علينا أن نسأل هل وظيفة المحدث هي منهجية التوثيق التاريخي الدقيق للنصوص

⁷ الزركشي، البحر المحيط، 362/8.

⁸ ابن خلدون، مقدمة، 92/1.

⁹ الكوثري، مقالات، ص. 130.

¹⁰ الكوثري، تأنيب الخطيب، ص. 15-20.

¹¹ الكوثري، تأنيب الخطيب، ص. 302.

¹² أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص. 482.

بقطع النظر عن مدى توظيفها في فهم الحديث وإعمال الفكر في النصوص واستنباط الأحكام والفوائد منها كما يشير بها قول مغلطاي: "إن شأن المحدث النظر إلى الإسناد وصحته، والمتمن وكونه محفوظاً، وأما التعارض فليس من شأنه، ذاك من شأن الفقهاء"؟¹³.

وهناك نصوص كثيرة من العلماء تشير إلى بيان وظيفة المحدث والفقهاء حيث وظيفة المحدث النظر إلى الإسناد وصحته، والتوثيق من المتن وضبطه على منهجية التوثيق التاريخي التي اضطلع بها، بينما وظيفة الفقيه استنباط الأحكام الشرعية من المصادر التشريعية، ودراسة دلالة الألفاظ على المعاني وحل إشكال الأحاديث المتعارضة أو إشكال الأحاديث مع النصوص الأخرى بالجمع أو الترجيح أو النسخ، وعليه ينبغي أن يحرر وظيفة المحدث بدقة حتى لا يتداخل وظيفة في أخرى، وإذا كان المحدث يشتغل بالفقه فبأي صفة يشتغل؟ حتى لا ينتقد بالوظيفة التي ليست من تخصصه ومجاله؛ إذ المعلوم بأن "من تكلم في غير فنه أتى بالعجائب"¹⁴.

وقد صرح مسلم صاحب الصحيح وظيفته المحدث بقوله: "واعلم أن صناعة الحديث، ومعرفة أسبابه من الصحيح والسقيم إنما هي لأهل الحديث خاصة؛ لأنهم الحفاظ لروايات الناس، العارفون بها دون غيرهم"¹⁵.

إذاً، هذا البحث يفرض علينا أن نسأل عن الذي يهتم به المحدثون؟

1. هل يهتمون بدراسة الأسانيد وما يتعلق بها فقط؟
2. هل يهتمون بدراسة الأسانيد وما يتعلق بها مع محاولة فهم المتن؟
3. هل يهتمون بدراسة الأسانيد وفهم متن الحديث مع الفهم الفقهي الذي يعني استنباط الأحكام الشرعية من المصادر التشريعية، ودلالة الألفاظ، وحل إشكال الأحاديث المتعارضة بالجمع أو الترجيح أو النسخ؟

وجواب الأسئلة المذكورة مبني على تحرير وظيفة المحدث والفقهاء سيأتي تحريرها.

¹³ مغلطاي، الإعلام بسنته عليه السلام شرح سنن ابن ماجه، 91/1.

¹⁴ العوني، المنهج المقترح لفهم المصطلح، ص. 140.

¹⁵ مسلم، التمييز، ص. 196. والعوني، المنهج المقترح، ص. 136.

المحتويات

i.....	الملخص
ii.....	Özet
iii.....	Abstract
vi.....	الشكر والتقدير
1.....	المقدمة
8.....	أهمية الموضوع
10.....	أسباب اختيار الموضوع
10.....	الدراسات السابقة
11.....	مشكلة البحث
11.....	خطة البحث
13.....	حدود البحث
13.....	أهداف البحث
13.....	منهج البحث
15.....	بيان قواعد الإملاء في البحث
16.....	الفصل التمهيدي
16.....	فهم الحديث
20.....	فقه الحديث
24.....	دراية الحديث
26.....	استنباط الحديث
28.....	الفرق بين الاستنباط وفهم الحديث
29.....	مختلف الحديث
30.....	الفرق بين مختلف الحديث ومشكل الحديث
32.....	غريب الحديث
34.....	شرح الحديث

36.....	معنى جهود
36.....	معنى محدث
36.....	معنى متون
37.....	معنى جهود المحدث في فهم متون الحديث
38.....	وظيفة المحدث
59.....	موازنة ماهية فقه أحمد بن حنبل وفقه الشافعي
64.....	حال الحديث والمحدثين في عصر رسول الله ﷺ والصحابة الكرام
70.....	فقه عبد الله بن عمر
73.....	فقه أبي هريرة
76.....	حال الحديث والمحدثين في القرن الثاني
76.....	فقه سعيد بن المسيب
78.....	فقه الشعبي
79.....	فقه الزهري
81.....	حال الحديث والمحدثين في القرن الثالث
83.....	فقه البخاري
83.....	فقه مسلم
87.....	فقه أبي داود
88.....	فقه الترمذي
92.....	فقه النسائي
93.....	فقه ابن ماجه
95.....	الباب الأول: اتجاهات فهم الحديث في القرن الرابع
95.....	الفصل الأول: تصور حال الحديث والمحدثين
100.....	الفصل الثاني: تأثير العلوم العقلية على علم الحديث
105.....	الفصل الثالث: ماهية العلاقة بين الشافعي والمحدثين
119.....	الفصل الرابع: مسألة التأويل

الباب الثاني: الاتجاهات الحديثية في فهم العقائد والفقهاء.....	123
الفصل الأول: تأثير المذاهب العقائدية في فهم اعتقاد محدثي القرن الرابع.....	123
المبحث الأول: تأثير المذاهب العقائدية في جرح وتعديل محدثي القرن الرابع.....	123
المبحث الثاني: تأثير المذاهب الاعتقادية في فهم محدثي القرن الرابع المسائل الاعتقادية.....	125
المطلب الأول: جهود ابن خزيمة في فهم المسائل الاعتقادية.....	127
المطلب الثاني: جهود الطحاوي في فهم المسائل الاعتقادية.....	135
المطلب الثالث: جهود ابن حبان في فهم المسائل الاعتقادية.....	141
المطلب الرابع: جهود الرامهرمزي في فهم المسائل الاعتقادية.....	147
المطلب الخامس: جهود الدار قطني في فهم المسائل الاعتقادية.....	147
المطلب السادس: جهود الخطابي في فهم المسائل الاعتقادية.....	151
الفصل الثاني: تأثر النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع بالمذاهب الفقهية وتأثيرهم فيها.....	157
المبحث الأول: تحقيق القول في نسبة ابن خزيمة للمذهب الشافعي.....	158
المبحث الثاني: تحقيق القول في نسبة الطحاوي للمذهب الحنفي.....	171
المبحث الثالث: تحقيق القول في نسبة ابن حبان للمذهب الشافعي.....	177
المبحث الرابع: تحقيق القول في نسبة الرامهرمزي للمذاهب الفقهية.....	182
المبحث الخامس: تحقيق القول في نسبة الدار قطني للمذهب الشافعي.....	183
المبحث السادس: تحقيق القول في نسبة الخطابي للمذهب الشافعي.....	184
الفصل الثالث: جهود محدثي القرن الرابع في فهم الآثار.....	190
المبحث الأول: جهود ابن خزيمة في الفقه.....	191
المبحث الثاني: جهود الطحاوي في الفقه.....	215
المبحث الثالث: جهود ابن حبان في الفقه.....	227
المبحث الرابع: جهود الرامهرمزي في الفقه.....	242
المبحث الخامس: جهود الدار قطني في الفقه.....	248
المبحث السادس: جهود الخطابي في الفقه.....	253
الفصل الرابع: علاقة مسلك المحدثين بالمذهب الظاهري.....	286

295.....	الفصل الخامس: مناقشة المقولات في المحدثين بأنهم أصحاب أسفار
308.....	النتائج والتوصيات
314.....	المصادر والمراجع

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية هذا الموضوع في عدد من النواحي:

أولاً: أنه يكشف جهود المحدثين بفهم متون الأحاديث، ويجيب على أسئلة آتية هل المحدثون كانوا لا يهتمون بفهم متون الأحاديث، بل كانوا يهتمون بنقد الإسناد وما يتعلق به كما اقتضت وظيفتهم؟ وهل منهم من جمع بين وظيفة نقد الإسناد وفهم متون الأحاديث؟ ولو كان منهم من يهتم بفهم متون الأحاديث لَمَ قيل عنهم بأنهم أصحاب زوامل لا يفهمون ما يتحملون من الروايات؟ وهل هذا القول صواب في نظر البحث العلمي الأكاديمي؟ وإذا كان ليس صواباً فما الصواب؟

ثانياً: أنه يبين الفرق بين فهم الأحاديث واستنباط الأحكام، هل المراد بفهم المحدثين متون الأحاديث هو استنباط الأحكام الشرعية منها أم فهمها بالمعنى العام المستفاد منها؟ وهل بينهما فرق؟ ثالثاً: أنه يبين وظيفة المحدث.

رابعاً: أنه يكشف جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع¹⁶ في متون الحديث.

وأن دراسة جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع عن فهم متون الحديث من الأهمية بمكان حيث اشتكى محدثو القرن الرابع عن إهمال طلاب الأثر بفهم الأحاديث وانصرافهم الشديد على جمع طرق الحديث وتحصيل الأسانيد العوالي والسفر من أجلها، ورواية الغرائب دون المشهور، وسماع المنكر دون المعروف، وتلك الشكاوى صادرة من جهاذة محدثي القرن الرابع كابن حبان، والرامهرمزي، والخطابي، ومع قرب القرن الرابع على القرن الثالث الذي كان يعد العصر الذهبي للسنة ظهرت تلك الشكاوى، وهذا إن دل فيدل على تراجع قوة علم الحديث من القرن الرابع؛ ولذا رجع ابن الأثير (ت. 606هـ) قُوَّة علم الحديث إلى القرن الثالث، قال: "وكأن ذلك العصر كان خلاصة العصور في تحصيل هذا العلم وإليه المنتهى، ثم من بعده نقص ذلك الطلب بعد، وقل ذلك الحرص، وفترت تلك الهمم، فكان غاية هذا العلم انتهت إلى البخاري ومسلم، ومن كان في عصرهما من علماء الحديث، ثم نزل وتناصر إلى زماننا هذا"¹⁷.

قال ابن حبان (ت. 354هـ) "ولم يكن هذا العلم في زمان قط تعلمه أوجب منه في زماننا هذا؛ لذهاب من يحسن هذا الشأن، وقلة اشتغال طلبة العلم به؛ لأنهم اشتغلوا في العلم في زماننا هذا، وصاروا حزبين، فمنهم طلبة الأخبار الذين يرحلون فيها إلى الأمصار، وأكثر همهم الكتابة والجمع دون الحفظ والعمل به، وتمييز الصحيح من السقيم حتى سماهم العوام الحشوية، والحزب الآخر المتفقه الذين جعلوا جل اشتغالهم بحفظ الآراء والجدل، وأغضوا عن حفظ السنن ومعانيها، وكيفية قبولها، وتمييز الصحيح من السقيم منها، مع نبذهم السنن قاطبة وراء ظهورهم، وقد أخبر المصطفى

¹⁶ ابن خزيمة، الطحاوي، ابن حبان، الرامهرمزي، الدار قطني، الخطابي.

¹⁷ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، 43/1.

ﷺ أن العلم ينقص في آخر الزمان، وأرى العلوم كلها تزداد إلا هذه الصناعة الواحدة فإنها كل يوم في النقص، فكأن العلم الذي خاطب النبي ﷺ أمته بنقصه في آخر الزمان هو معرفة السنن¹⁸.

وقال الرامهرمزي (ت. 360هـ) "فتمسكوا بحديث نبيكم ﷺ، وتبينوا معانيه، وتفقهوا به، وتأدبوا بأدابه، ودعوا ما تُعَيَّرُونَ من تتبع الطرق وتكثير الأسانيد، وتطلب شواذ الأحاديث، ما دلسه المجانين، وتبلبل فيه المغفلون"¹⁹.

وقال الخطابي (ت. 388هـ) "ورأيْتُ أهل العلم في زماننا قد حصلوا حزين، وانقسموا إلى فرقتين؛ أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر، وكل واحدة منهما لا تتميز عن أختها في الحاجة ولا تستغني عنها في درك ما تحوه من البغية والإرادة... فأما هذه الطبقة الذين هم أهل الأثر والحديث فإن الأكثرين منهم إنما وَكَّدْهم الروايات وجمع الطرق، وطلب الغريب، والشاذ من الحديث الذي أكثره موضوع أو مقلوب، لا يراعون المتون، ولا يتفهمون المعاني، ولا يستنبطون سيرها، ولا يستخرجون ركازها، وفقهها"²⁰.

ويتلخص مما سبق من كلام الأئمة بأن ظهر إهمال طلاب الأثر بفهم المتون من القرن الرابع الهجري لجريهم وراء جمع قشور العلم مثل جمع الطرق، وتحصيل الأسانيد العالية، وكتابة الغرائب، والشواذ، ورواية التناقضات على عكس أهل القرون الثلاثة الأولى، وعليه يجب علينا أن نسأل هل يمكن لنا أن نطبق تلك الشكاوى على كل المحدثين في القرن الرابع ولا يوجد فيه من يهتم بفهم الآثار وفقهها، واستنباطها؟

وهذا البحث يحاول أن يجيب على هذه الأسئلة من خلال دراسته جهود فهم النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع متون الأحاديث.

¹⁸ ابن حبان، المجروحين، ص. 20.

¹⁹ الرامهرمزي، المحدث القاصِل، ص. 161.

²⁰ الخطابي، معالم السنن، 4/1.

أسباب اختيار البحث:

وقد دفعني إلى اختيار هذا الموضوع أمور، منها:

أولاً: محاولة الكشف عن نفس الأمر في عدم اهتمام المحدث بفهم الحديث.

ثانياً: محاولة كشف جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع عن فهم متون الحديث لكون القرن الرابع تالياً للقرن الثالث.

ثالثاً: محاولة كشف الفرق بين اصطلاح فهم الحديث واستنباط الحديث؛ إذ هناك من ادعى الفرق بينهما، ومن ادعى لا فرق بينهما، وما الصواب فيه؟

الدراسات السابقة في هذا الموضوع:

- 1- ألف عبد المجيد محمود "الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث"، والكتاب تناول فقه الحديث عند المحدثين في القرن الثالث فقط كما يبدو من عنوانه، ولا علاقة له بالقرن الرابع ولكنه أوصى بدراسة جهود محدثي القرن الرابع عن فهم الأحاديث²¹.
- 2- ألف عبد المجيد محمود أيضاً "الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث نشأة المدرسة الفقهية للمحدثين وأصولها واتجاهاتها" طبعه دار الفكر، 01. يناير 2008م. وأنا لم أجده
- 3- كتب صالح بن سعيد عومار الجزائري مقالاً " فقه الحديث بين أصول المتقدمين وآراء المحدثين"²². وهذه المقالة عبارة عن بحث صغير الحجم في حدود خمسين صفحة، وركز على فقه الحديث في القرن الثالث فقط كما يبدو من مضمونه.
- 4- القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، دراسة في تأصيل مفهوم القطع في أصول الحديث وأصول الفقه، للدكتور محمد أنس سرميني. وهذا الكتاب يبحث عن قطعيات أهل الرأي وقطعيات أهل الحديث عموماً ولا علاقة بالقرن الرابع.
- 5- ألف الشيخ عبد الستار " المحدثون الفقهاء في القرن الثاني الهجري" بمجلدين طبعته دار القلم - دمشق. لم أحصل عليه حتى أطلع عليه.
- 6- السياق وأثره في فهم الحديث النبوي " دراسة نظرية تطبيقية"، رسالة دكتوراة أعدها الباحث محمد عبد الله السوالمه تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد عيد محمود الصاحب، كلية الدراسات العليا- الجامعة الأردنية، آب، 2013. وهذا البحث عبارة عن فرع من فروع علوم المتن وهو السياق ولا علاقة له بالقرن الرابع.
- 7- الانحراف في فهم الحديث النبوي، دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة ماجستير، أعدها الباحث سامح عبد الإله عبد الهادي، تحت إشراف د. خالد علوان، بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس- فلسطين، 2010م. وهذا البحث يتحدث عن الانحراف عن فهم

²¹ عبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث، ص. 4.

²² الجزائري عومار، فقه الحديث بين أصول المتقدمين وآراء المحدثين، ص. 196.

الحديث النبوية ولا علاقة بالقرن الرابع.

8- منهج فهم الحديث، ألفه الشيعي عبد الهادي المسعودي أستاذ جامعة القرآن والحديث في قم. وهذا الكتاب مكتوب على منهج الشيعي لكون مؤلفه أستاذاً شيعياً.

Fahredden Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıküh- Hadis*, İstanbul 2016.

وهذا البحث تحدث عن فقه الحديث عند المحدثين عموماً ولم يربطه بالقرون، وخص فقه الحديث على المحدثين على مقابل استنباط الفقهاء.

Oğuzhan Yıldız, *Tirmizînin Camiinde Fıküh- Hadis*, İstanbul 2017.

وهذا البحث كما يبدو من عنوانه تحدث عن فقه الحديث عند الترمذي.

Ömer Özpinar, *Fıküh- Hadis İlmî*, Selçuk Üniversitesi 1996.

Mehmet ÖZŞENEL, *İlk Dönem Hadis- Rey Tartışmaları*.

مشكلة البحث:

الصعوبة التي واجهت لي في كتابة هذا البحث هي تحديد ماهية وظيفة المحدث، والفرق الجوهرية بين مفهوم فقه الحديث وفهم الحديث واستنباط الحديث؛ إذ الأصل في المحدث النظر في الإسناد وما يتعلق به، ولكن منهم من يخرج عن تخصصه ويتجه إلى محاولة فهم النصوص الشرعية بجانب دراسة الأسانيد وهل هو بهذا يصبح صاحب الاستنباط يستطيع أن يستنبط الأحكام الشرعية عن النصوص الشرعية، ويكون له منهج خاص أم ليس له منهج خاص، بل منتسب إلى مدرسة من مدارس الفقهاء المتبعة؟ وما الحقيقة فيها؟ وهل من الإنصاف نقد المحدثين بإهمال فهم النصوص الشرعية مادام فهم النصوص ليس من تخصصهم، وإذا كان كذلك لِمَ اشتكى كل من ابن حبان، والرامهرمزي، والخطابي بإهمال طلاب الآثار عن فهم الآثار؟! وهذه الأسئلة المذكورة فلا بد من إجابتها، وإجابتها تتبين من خلال دراسة جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع عن فهم المتن.

خطة البحث:

تتكون الخطة من مقدمة، وأهمية الموضوع، وأهداف الموضوع، وأسباب اختيار الموضوع، والدراسات السابقة في الموضوع، والتمهيد، والباين، والنتائج، والمصادر والمراجع.

وأما التمهيد ففيه بيان معنى فهم الحديث، وفقهه، ودرايته، واستنباطه، ومختلفه، وغريبه، وشرحه لغة واصطلاحاً، ثم بيان معنى جهود، وحديث، وفهم، ومتن، وقرن لغة واصطلاحاً، ثم بيان وظيفة المحدث، ثم بيان خلاصة فهم محدثي القرون الثلاثة الأولى متون الآثار.

الباب الأول: اتجاهات فهم الحديث في القرن الرابع.

الفصل الأول: تصور حال الحديث والمحدثين.

الفصل الثاني: تأثير العلوم العقلية كالمنطق وعلم الكلام على علم الحديث.

الفصل الثالث: ماهية العلاقة بين الشافعي والمحدثين.

الفصل الرابع: مسألة التأويل.

والباب الثاني: الاتجاهات الحديثية في فهم العقائد والفقه.

الفصل الأول: تأثير المذاهب العقائدية في فهم اعتقاد محدثي القرن الرابع.

المبحث الأول: تأثير المذاهب العقائدية في جرح وتعديل محدثي القرن الرابع.

المبحث الثاني: تأثير المذاهب الاعتقادية في فهم محدثي القرن الرابع المسائل الاعتقادية.

المطلب الأول: جهود ابن خزيمة (ت.311هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

المطلب الثاني: جهود الطحاوي (ت.321هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

المطلب الثالث: جهود ابن حبان (ت.354هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

المطلب الرابع: جهود الرامهرمزي (ت.360هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

المطلب الخامس: جهود الدار قطني (ت.385هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

المطلب السادس: جهود الخطابي (ت.388هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

الفصل الثاني: تأثر النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع بالمذاهب الفقهية وتأثيرهم فيها.

المبحث الأول: تحقيق القول في نسبة ابن خزيمة (ت.311هـ) للمذهب الشافعي.

المبحث الثاني: تحقيق القول في نسبة الطحاوي (ت.321هـ) للمذهب الحنفي.

المبحث الثالث: تحقيق القول في نسبة ابن حبان (ت.354هـ) للمذهب الشافعي.

المبحث الرابع: تحقيق القول في نسبة الرامهرمزي (ت.360هـ) للمذاهب الفقهية.

المبحث الخامس: تحقيق القول في نسبة الدار قطني (ت.385هـ) للمذهب الشافعي.

المبحث السادس: تحقيق القول في نسبة الخطابي (ت.388هـ) للمذهب الشافعي.

الفصل الثالث: جهود محدثي القرن الرابع في فهم الآثار.

المبحث الأول: جهود ابن خزيمة (ت.311هـ) في الفقه. وفيه مطالب.

المبحث الثاني: جهود الطحاوي (ت.321هـ) في الفقه. وفيه مطالب.

المبحث الثالث: جهود ابن حبان (ت.354هـ) في الفقه. وفيه مطالب.

المبحث الرابع: جهود الرامهرمزي (ت.360هـ) في الفقه.
المبحث الخامس: جهود الدار قطني (ت.385هـ) في الفقه.
المبحث السادس: جهود الخطابي (ت.388هـ) في الفقه. وفيه مطالب.
الفصل الرابع: علاقة مدرسة المحدثين بالمذهب الظاهري.
الفصل الخامس: مناقشة المقولات في المحدثين بأنهم أصحاب أسفار.

حدود البحث:

يمكن تحديد مجال البحث وحدوده بنقطتين:
الأولى: يقتصر البحث على دراسة جهود المحدثين في فهم متون الحديث خلال القرون الأربعة الأولى الهجرية، ولذا لن يتعرض البحث إلى غيرها.
الثانية: يقتصر البحث على بيان جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع في فهم الحديث.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق عدة أهداف:
أولاً: محاولة كشف المسلك الذي سلكه المحدثون في فهم النصوص الشرعية، لو كان لهم مسلك في الواقع ونفس الأمر.
ثانياً: تحرير الفرق بين نقد المتون وفهمها من خلال بيان ماهية المحدث.
ثالثاً: محاولة إبراز جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع في فهم المتون.

منهج البحث:

لقد اقتضت طبيعة البحث الاعتماد على منهجين:
أولاً: المنهج التحليلي: حيث يقوم على اختيار نماذج من محدثي القرن الرابع ودراسة جهودهم في فهم النصوص، ثم الوصول إلى النتيجة في شأنهم.
وقد قصدت في أثناء دراستي لجهود هؤلاء النماذج في فهم المتون أن أستفيد بكل ما يساعدني في إبراز جهود هؤلاء النماذج في فهم متون الحديث من المصادر الأصلية والفرعية، ولكن اعتمدت على كتب هؤلاء النماذج نفسها ليكون البحث قوياً وموثوقاً وأخذاً بنصيحة أحمد معبد عبد الكريم حيث يقول "إن الاعتماد في بيان منهج المؤلف على ما قيل عنه سواء في كتب التراجم أو الرسائل والأبحاث العلمية لا يأتي بالثمرة المرجوة، بل ينبغي الاعتماد في بيان منهج المؤلف على النظر في كتابه مباشرة، وذكر الأمثلة منه يعني من واقع الكتاب".

ثانياً: المنهج التفصيلي: حيث يقوم على:

1. عزو الآيات إلى سورها في القرآن الكريم.
2. تخريج الحديث من مصادره الأصلية والفرعية تقديماً الصحيحين ثم مصنفات مشهورة كالسنن الأربعة.
3. عزو الأقاويل إلى قائلها.
4. عزو المعلومات إلى مصادرها.
5. وأما الخاتمة فتشمل على النتائج التي توصلت إليها من خلال الدراسة مع التوصيات والمقترحات المطروحة، والمصادر والمراجع.

بيان قواعد الإملاء المستعمل في كتابة البحث.

وقد اعتمدت في كتابة البحث على القواعد التي أوصى بها لي مشرفي عطاء الله شاهيار، حيث كتبتُ في الهوامش شهرة المؤلف أو اسمه مع اسم الكتاب إضافة برقم الجلد والصفحة أو رقم الصفحة فقط، وذكرت تفاصيله في المصادر والمراجع، ورتبتها على الحروف الهجائي بادئاً باسم الشهرة، ثم اسم الكتاب، ثم مكان الطبع، ثم تاريخ النشر، وأما إذا لم أجد مكان الطبع فاستعملتُ رمز (بدم) للإشارة إليه، وكذلك إذا لم أجد تاريخ النشر فاستعملتُ رمز (ببت) للإشارة إليه، واستعملتُ خط الرسالة Simplified Arabic في المتن وفي الهامش Traditional Arabic.

الفصل التمهيدي: المفاهيم التأسيسية

المبحث الأول: بيان معنى فهم الحديث، وفقه الحديث، ودراية الحديث، وتأويل الحديث، واستنباط الحديث، ومختلف الحديث، وغريب الحديث، وشرح الحديث.

ومن مقتضى البحث العلمي أن يُقدّم الباحث بياناً بالمصطلحات التي يستعملها المحدثون في فهم الأحاديث حتى يتضح مرادهم من تلك المصطلحات، ويتبين اتجاههم في فهم الأحاديث.

المطلب الأول: فهم الحديث لغة واصطلاحاً.

وأن معرفة المعنى اللغوي للكلمة من الأهمية بمكان، حيث إنها تساعد لما يراد إدراكه من معانيه، لذلك شبه الأصفهاني صاحب "مفردات ألفاظ القرآن" معرفة معاني الكلمات بلبنة البناء²³.

الفهم لغة: علم الشيء²⁴، ومعرفة الشيء بالقلب²⁵، وسرعة انتقال النفس من الأمور الخارجية إلى غيرها²⁶، وجودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب²⁷، أي: اقتناص الصور والمعاني²⁸.

والدليل على أن الفهم هو علم الشيء ومعرفته ما جرى في بغداد من امتحان البخاري من قبل البغداديين حيث سأله رجل منتدب إليه عن عشرة أحاديث، فقال البخاري "لا أعرفه، فكان الفهماء ممن حضر المجلس يلتفت بعضهم إلى بعض، ويقولون: الرجل فهم، ومن كان منهم غير ذلك يقضي على البخاري بالعجز، والتقصير، وقلة الفهم"²⁹.

وقول الفهماء "الرجل فهم": دليل على علم البخاري بتلك الأحاديث المسؤولة ليست من أحاديثه، وأما قول غير الفهماء فحكموا عليه بقلة العلم والمعرفة.

فهم الحديث اصطلاحاً:

قبل تعريف "فهم الحديث" اصطلاحاً فلا بد من الإشارة إلى من استعمله تاريخياً، وقد استعمله ابن عبد البر (ت. 463هـ) حينما تحدث عما يستعان على فهم الحديث من العلوم حيث قال: ومما يستعان به على فهم الحديث ما ذكرناه من العون على كتاب الله وهو العلم بلسان العرب، ومواقع

²³ الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص. 54.

²⁴ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 4/457.

²⁵ ابن منظور، لسان العرب، 12/459.

²⁶ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 33/224.

²⁷ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 1/6. اللقاني، قضاء الوطر في نزهة النظر، ص. 409.

²⁸ العيني، عمدة القاري، 2/52.

²⁹ الخطيب، تاريخ بغداد، 2/340.

كلامها وسعة لغتها، واستعارتها ومجازها وعموم لفظ مخاطبتها وخصوصه وسائر مذهبها لمن قدر فهو شيء لا يستغني عنه³⁰

واستعمله أبو عبد الله الدقاق (ت. 516هـ) حينما تحدث عن استفادته عن علم عبد الرحمن ابن منده أبي القاسم حيث قال: " فأول شيخ سمعتُ منه الحديث الشيخ الإمام السيد السديد الأوحى أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد ابن منده العبدى، فرزقني الله جل جلاله ببركته، وحسن نيته، وجميل سيرته، وعزيز طريقته، وسريته، رُزِقْتُ أدنى فهم الحديث رسول الله ﷺ، وكان رحمه الله جِدْعاً في أعين المخالفين، أهل البدع والتبدع المتتبعين، وكان ممن لا يخاف في الله لومة لائم، ووصف حاله أكثر من أن يحصى³¹.

واستعمله ابن الأثير (ت. 606هـ) حينما قسم علم الحديث والآثار إلى قسمين، أحدهما: معرفة ألفاظه، والثاني: معرفة معانيه - ولا شك أن معرفة ألفاظ مقدمة في الرتبة، لأنها الأصل في الخطاب، وبها يحصل التفاهم، فإذا عُرِفَتْ ترتبَت المعاني عليها - ثم قسم الألفاظ إلى مفردة ومركبة، ثم الألفاظ المفردة إلى قسمين: عام وخاص، ثم قسم الخاص إلى معرفة ذاته وصفاته ثم تحدث عن صفاته بقوله: " وأما صفاته فهي معرفة حركاته وإعرابه لئلا يختل فاعلٌ بمفعول، أو خبرٌ بأمر أو غير ذلك من المعاني التي مبنى فهم الحديث عليها"³².

وقد عرفه فخر الدين يلدز "هو ما يتضمنه متون الأحاديث من المعاني ومعرفتها بحق المعرفة"³³.

ففهم الحديث على رأي فخر الدين يلدز يطلق على جهود معرفة معاني الأحاديث وتعليقها وتحليلها يعني: فهم متون الحديث ليس هو فقه الحديث عنده حيث إن فقه الحديث متعلق على استنباط الأحكام من الأحاديث مع دراسة الأسانيد على عكس فهم الحديث، وخصص فقه الحديث على المحدثين مقابل استنباط الفقهاء، يعني: أن المحدثين خصصوا فقه الحديث اصطلاحاً لهم لاستنباط الأحكام من الأحاديث مع ذكر أسانيدها، واعتمد في ذلك التفريق على ذكر الحاكم النيسابوري في " معرفة علوم الحديث " فقه الحديث عند المحدثين مقابل فقه الفقهاء، وواقع مصنفات المحدثين، ولذلك يرى من الخطأ المنهجي ترادف فهم الحديث لفقه الحديث³⁴، وكذلك إدخال فقه الحديث في عداد دراية الحديث كما أدخل في تحته مختلف الحديث، وأسباب ورود الحديث، وناسخ الحديث ومنسوخه، وغريب الحديث³⁵

³⁰ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 324/2.

³¹ الرسالة، الدقاق، أبو عبد الله، محمد بن عبد الواحد، ص. 260. الذهبي، سير أعلام النبلاء، 352/18.

³² ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 5-4/1.

³³ Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkühül- Hadîs*. s. 79.

³⁴ Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkühül- Hadîs*. s. 208.

³⁵ Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkühül- Hadîs*, s. 209.

وكذلك جعل حمزة الملباري فقه الحديث اصطلاحاً خاصاً للمحدثين، ولذا نراه قرر "بتضم علوم الحديث جانبين أحدهما: ما يتعلق بمعرفة الصحيح والسقيم وجميع ملابساته، والجانب الثاني: ما يتصل بفقه الحديث وفهم معناه، وعد من فقه الحديث صحيح البخاري والمصنفات والموطآت والسنن والجوامع لدلالاتها على اهتمام أصحابها بالجوانب الفقهية، وتضلّعهم في قواعد الاستنباط الفقهي"³⁶. ومن هنا جعل فقه الحديث أصولاً خاصة للمحدثين في الاستنباط اعتماداً على ما ذكره الحاكم في معرفته نوعاً من أنواع علوم الحديث، وقرر أن فقه الحديث نصف علوم الحديث وجعل من موضوع "فقه الحديث" مبحث الناسخ والمنسوخ، ومختلف الحديث، وغريب الحديث، والترجيح وحجية السنة³⁷.

وقد ألف عبد الهادي المسعودي الشيعي " منهج فهم الحديث" وكان يقصد به فقه الحديث إذ أنه تحدث عن معنى فقه الحديث ومكانته والحاجة إليه وضرورته وفوائده، حيث قال في تعريفه: "وقد استعمل هذا التركيب علماء الشيعة وكثير من علماء أهل السنة أيضاً، فقد عد الحاكم النيسابوري (ت.405هـ) علوم الحديث اثنين وخمسين نوعاً، والنوع العشرون منها كان فقه الحديث، إلا أن بعض المؤلفين استعمل تركيب "دراية الحديث" بدلاً عن هذا المصطلح مع شيء من الاختلاف في المعنى، ويمكن أن نعرف "فقه الحديث" بأنه: "العلم الذي يدرس متن الحديث، ويقدم المبادئ والمنهج المنطقي لفهمه، ليقربنا إلى المراد الأصلي والحقيقي لقائله"، وتستنبط هذه المبادئ من قواعد الأدب وأصول الفقه والكلام مضافاً إلى القواعد العقلية والعقلانية، وتصاغ في إطار نهج منطقي؛ لتساعدنا على إدراك المعنى الحقيقي للحديث والفهم الصحيح والقريب من مراد قائله، ثم ينبغي لحاظ هذا المعنى ضمن نظام فكري لغوي عقلاني متشابه بنحو لا يخل بالنظم الحاكم على مجموعة الأحاديث³⁸

ولذا نرى المحدثين يصفون المحدث الذي علم معاني الحديث بـ "الفهم"، كوصف أحمد بن حنبل محمد بن عيسى ابن الطباع تلميذ مالك بـ "عالم فهم"، وأنه كان أحفظ للأبواب التي تمثل فقه المحدثين؛ قال أبو حاتم عنه: وما رأيْتُ من المحدثين أحفظ للأبواب منه، وصرح أبو داود بتفقهه³⁹.

وأما ابن القيم (ت.751هـ) فيرى العلاقة بين الفقه والفهم العموم والخصوص مطلق، حيث إن الفهم عام والفقه خاص؛ والفقه خاص لكونه "فهم مراد المتكلم من كلامه وأما الفهم فعام لكونه فهم ما دلّه اللفظ من حيث اللغة"⁴⁰، فهو لم يفرق كما فرقه فخر الدين يلدز والمليباري ولكن فرقهما من حيث اللغة والزيادة عليه؛ إذ الفهم لغة هو العلم بالشيء وأما الفقه هو فهم مراد المتكلم من كلامه وأطلقه ولم يخصه لمعرفة مراد الرسول ﷺ من كلامه.

³⁶ المليباري، نظرات جديدة في علوم الحديث، ص. 54.

³⁷ المليباري، نظرات جديدة في علوم الحديث، ص. 58.

³⁸ المسعودي، عبد الهادي، منهج فهم الحديث، ص. 21

³⁹ الذهبي، تاريخ الإسلام، 683/5.

⁴⁰ ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 386/2.

والفهم قد يراد منه الاستنباط كما أشار إلى ذلك أبو السعود حينما فسر قوله تعالى ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّا آتَيْنَا حَكْمًا وَعِلْمًا﴾⁴¹، يقول "والذي عندي أن حكمهما - عليهما السلام - كان بالاجتهاد، وإن رأي سليمان - عليه السلام - استحسان، ورأي داود - عليه السلام - قياس، وفي قوله تعالى ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ دليل على رجحان قوله ورجوع داود - عليه السلام - إليه مع أن الحكم المبني على الاجتهاد لا يُنْقَضُ باجتهاد آخر وإن كان أقوى منه"⁴².

ويدل على إطلاق الفهم للاستنباط شرح ابن المنير "قول علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - لما سأله عنه أبو جحيفة هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم..." بالاستنباط، حيث قال: فيه دليل على أنه كان عنده أشياء مكتوبة من الفقه المستنبط من كتاب الله وهي المراد بقوله "أو فهم أعطيه رجل"⁴³.

وكذلك يدل على إطلاقه للاستنباط ما وصاه عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري في مسألة القضاء حيث أمره استعمال الفهم "فيما يختلج في صدره مما لم يبلغه في الكتاب أو السنة" دليل المسألة⁴⁴.

ويمكن لنا أن نقول في تعريفه هو: "حسن تصور المعنى المراد من كلام النبي ﷺ"⁴⁵ كما رجحه المطيري عبد الرحمن؛ لكونه يشمل فهم المعنى العام من المتن والاستنباط منها؛ لأن من حسن تصور معاني المتن يستطيع أن يستخرج المعاني والآداب والاستنباط والحكم الشرعي.

وأما من لم يحسن تصور فهم الحديث النبوي تصوراً صحيحاً فيمكن أن يسيء للسنّة من حيث لا يشعر، ومن المعلوم بأن الحديث بيان للقرآن، ولذا حسن تصويره يفتح له الفهم السليم الذي يوصل إلى مراد الرسول ﷺ، ولذا ينبغي أن يفهم عن الرسول ﷺ مراده من غير غلو ولا تقصير، فلا يحمل كلامه ما لا يحتمله؛ ولا يقصر به عن مراده وما قصده من الهدى والبيان، ومن المعلوم أيضاً بأن سوء فهم مراد رسول الله ﷺ أصل كل بدعة؛ ولذا لا يتم حسن فهم الحديث النبوي إلا وفق التعرف على دلالات اللغة، وضوء السياق والسباق، وسبب ورود، وظلال النصوص القرآنية والنبوية الأخرى، وإطار المبادئ العامة، والمقاصد الكلية للإسلام⁴⁶.

وفهم الحديث فلا بد من أن يشرح باستحضار كل ما يساعد على شرحه من الأدوات والظروف والمناسبات والسياق والسباق إذ معرفة مجرد لغة الحديث لا يكفي فيه حيث أشار إلى ذلك الكشميري بقوله: "واعلم أن فهم الحديث والإطلاع على أغراض الشارع مما لا يتيسر إلا علم الفقه؛ لأنه لا

⁴¹ سورة الأنبياء 21/ 79 آية.

⁴² أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 57/6.

⁴³ ابن حجر، فتح الباري، 1/ 204.

⁴⁴ الدار قطني، السنن، ك - في الأفضية والأحكام، ب - كتاب عمر - رضي الله عنه - إلى أبي موسى الأشعري، 5/ 367/ ح 4471.

⁴⁵ المطيري عبد الرحمن، فهم النصوص الشرعية وصلته بالإرهاب، ص. 32.

⁴⁶ القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص. 44.

يمكن شرحه بمجرد اللغة ما دام لم يظهر فيه أقوال الصحابة- رضي الله عنهم- ومذاهب الأئمة بل يبقى معلقاً، لا يدري وجوهه وطرقه⁴⁷. وكان فهم الحديث بعموم دائرته يشمل فقه الحديث يدل على ذلك قول محمد عابد السندي حيث قال عند شرح حديث ابن أبي عمارة قال " رأيتُ ابنَ عمر يرمي غراباً بالبيداء وهو محرمٌ": الغراب هنا مطلق فيحمل على الأبقع لما ذكرنا في الحديث السابق، وقد عرفنا أن علة الإباحة هي الإيذاء، والحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، فالذي يحل رميه في الحرم المؤذي دون غيره، وهذا الذي تبادر إلى ذهني من فهم الحديث في علة هذا الحكم، هو مذهب مالك، وعند الشافعية على هذا الحكم كون الحيوان غير مأكول فكل حيوان غير مأكول يجوز قتله في الحل والحرم⁴⁸

المطلب الثاني: فقه الحديث لغة واصطلاحاً.

الفقه لغة: هو إدراك الشيء، والعلم به⁴⁹، والفهم المطلق⁵⁰، ومعرفة ماهية الشيء، وإدراك الشيء بالإذعان والفتانة والشعور، والنظر إلى حقيقة ما خفي المراد منه، والمطالعة إلى حكم ما خفي المراد منه⁵¹، ومعرفة الشيء مع علته وحكمته⁵²، والتوصل إلى علم غائب بعلم شاهد⁵³، والفهم الدقيق، ومعرفة مقصد المتكلم، ومعرفة غير مرئي بواسطة مرئي⁵⁴.

وقد جعله المحلاوي الفقه "الفهم الذي هو عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب"⁵⁵، وتعريفه مذكور في تعريف الفهم وكأن تعريف الفقه والفهم لغة لا فرق بينهما.

فقه الحديث اصطلاحاً.

قبل الشروع في فقه الحديث اصطلاحاً فلا بد من النظر إلى استعماله قبل الاستقرار اصطلاحاً من أجل المساعدة في فهم المراد اصطلاحاً، وقد ظهر استعمال "فقه الحديث" من بداية القرن الثاني، حيث استعمله عاصم بن سليمان الأحمول (ت.142هـ)⁵⁶، وكيع بن الجراح (ت.196هـ)

⁴⁷ الكشميري، فيض الباري، 333/1.

⁴⁸ السندي، محمد عابد، ترتيب مسند الإمام المعظم والمجتهد المقدم أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ص. 320، ح: 836.

⁴⁹ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 442/4.

⁵⁰ الرازي زين الدين، مختار الصحاح، ص. 242. وابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 91/3.

⁵¹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.34.

⁵² Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.34.

⁵³ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص. 642.

⁵⁴ Özafşar, *Hadisi yeniden düşünmek*, s. 205.

⁵⁵ المحلاوي، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص. 28.

⁵⁶ قال عاصم الأحمول: "عرضنا على الشعبي أحاديث الفقه فأجازها". الخطيب، الكفاية، ص. 264.

⁵⁷، سفيان بن عيينة (ت.198هـ)⁵⁸، علي بن المديني (ت.234هـ)⁵⁹، والحاكم (ت.405هـ)⁶⁰، والسخاوي (ت.902هـ)⁶¹، يوجي إلينا استعمال هؤلاء الأئمة بـ "فقه الحديث" اصطلاحاً خاصاً للمحدثين مقابل الاستنباط لأهل الرأي، يدل على ذلك تحريضهم بطلاب الأثر للتفقه في الحديث حتى لا يغلبهم أهل الرأي باستنباط النصوص.

وقد سأل سفيان الشافعي عن فقه حديث قول النبي ﷺ للصحابي "تعال هذه امرأتي صفية"⁶² يعني: الاستنباط الفقهي، فأجاب الشافعي له لكون القوم كفاراً لو اتهموا النبي ﷺ باختلاط النساء.

قلنا: بدأ ظهوره من بداية القرن الثاني ولذا نرى ادعاء أوزفشر محمد أمين على محله "صعوبة إثبات انتشار اصطلاح فقه الحديث في القرن الأول وندرة الأمثلة له"⁶³.

تعريف فقه الحديث اصطلاحاً:

عرفه ابن فارس (ت.395هـ) بالمعنى الخاص "معرفة علم الشريعة"⁶⁴. وكذلك عرفه أوزفشر محمد أمين "الأحاديث المتضمنة بأحكام العبادات والمعاملات والعقوبات على ضوء أصول الفقه وقواعده"⁶⁵.

وعرف الخطيب البغدادي (ت.463هـ) "الأحاديث الفقهية التي تفيد معرفة الأحكام السمعية كسنن الطهارة والصلاة"⁶⁶. ولذلك تعريفه لا يصلح أن يكون تعريفاً لفقه الحديث.

وأما الطيبي (ت.743هـ) فعرفه بالمعنى العام "الأحاديث المتضمنة بالأحكام والآداب

⁵⁷ قال وكيع: "يا فتياً تفهموا فقه الحديث، فإنكم إن تفهمتم فقه الحديث لم يقهركم أهل الرأي". الخطيب، *التفقيه والمتفقه*، 161/2.
⁵⁸ قال سفيان بن عيينة "يا أصحاب الحديث تعلّموا فقه الحديث لا يقهركم أهل الرأي، ما قال أبو حنيفة شيئاً إلا ونحن نروي فيه حديثاً أو حديثين". الخطيب، *التفقيه والمتفقه*، 549/1.

⁵⁹ قال علي بن المديني: "التفقه في معاني الحديث نصف العلم". الرامهرمزي، *المحدث الفاضل*، ص. 320.

⁶⁰ عنوان الحاكم في "معرفة علوم الحديث" النوع العشرون معرفة فقه الحديث. ص. 63.

⁶¹ قال السخاوي: "وراء الإحاطة بما تقدم الاشتغال بفقه الحديث والتنقيب عما تضمنه من الأحكام والآداب المستنبطة منه". فتح المغيث، 36/4.

⁶² قال إبراهيم بن محمد الشافعي "كنا في مجلس ابن عيينة والشافعي حاضر، فحدث ابن عيينة عن الزهري، عن علي بن الحسين، أن النبي ﷺ مر به رجل في بعض الليل، وهو مع امرأته صفية، فقال: تعال، هذه امرأتي صفية!، فقال: سبحان الله يا رسول الله! قال: إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم، فقال ابن عيينة للشافعي: ما فقه هذا الحديث يا أبا عبد الله؟ قال: إن كان القوم اتهموا النبي ﷺ كانوا بثمّتهم إياه كفاراً، لكن النبي ﷺ أدب من بعده، فقال: إذا كنتم هكذا، فافعلوا هكذا حتى لا يظن بكم ظن السوء". ابن أبي حاتم، *آداب الشافعي ومناقبه*، ص. 128.

⁶³ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 43.

⁶⁴ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 442/4.

⁶⁵ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 49.

⁶⁶ الخطيب، *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، 110/2.

المستتبطة منه⁶⁷. وزاد على تعريف الطيبي عبدُ الله آيْدِنْلِي "معرفة المعاني من الأحاديث"⁶⁸. وهو بهذا يكون ترادفاً لفهم الحديث.

ويؤيد تعريفَ الطيبي المذكور تعريفَ مَسْعُودِي عَبدِ الحادي "البحث الدقيق بمتون الحديث، وتقريب مقصد صاحب الحديث منها بطريق منطقي ومبدئي"⁶⁹، وكذلك تعريف محمد كورماز بمعناه الواسع، وأما التعريف الذي ارتضاه محمد كورماز فهو ما عرفه الشافعي من "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية".

حيث عرفه محمد كورماز بِمَعْنِيَيْنِ: أحدهما: ضيق، والآخر: واسع، "وأما الواسع فهو فهم حديث رسول الله ﷺ ومقصده وغايته"، وأما الضيق فعرفه بتعريفين: أحدهما: ضيق وثانيهما: واسع، وأما الضيق فهو تعريف أبي حنيفة "معرفة النفس ما لها وما عليها"⁷⁰، وأما معناه الواسع فهو ما عرفه علماء الشافعية من "العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسب من أدلتها التفصيلية"، ورأى نشأة تعريف علماء الشافعية مقابل تعريف أهل الرأي، وزعم اكتساب الشافعي له اصطلاحاً خاصاً حيث إنه ألبسه لباس النصوص، ودرسها على قواعد اللغة العربية وتطوَّرها وأما قبله فعبارة "فقه الحديث" في مصنفات المحدثين لم يكتسب اصطلاحاً مستقلاً، بل كان يستعمل بمعنى "فهم مقصد رسول الله ﷺ وغايته"، ولذا يعتبر هو من أكسب الأحاديث متناً قانونياً، ونظرها بذلك النظر، وطبق عليها طرق الدلالة، ولذا ألجأ المحدثون الذين جاؤوا بعده إلى منهج الشافعي وبهذا السبب عدَّ الترمذِيُّ الشافعيَّ من المحدثين، حتى قال أحمد بن حنبل عنه "لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث"⁷¹، وسماه أهل مكة "ناصر الحديث"، ولذا نرى جهود المحدثين بعد الشافعي في محاولة استمرار منهجه ولكن مع مرور الزمان مالوا إلى الظاهرية أحياناً لعدم قدرتهم باكتساب العقلية المنهجية التي وضعها الشافعي في تحليل النصوص الشرعية، وبعد القرن الثالث الهجري بدأ فقه الحديث أن ينقص شيئاً فشيئاً وأخذ مكانه في المذهب الظاهري والحنبلي⁷². يعني أنه لم يكن اصطلاحاً خاصاً للمحدثين في نظره بينما جعله فخر الدين يلز اصطلاحاً خاصاً للمحدثين في استنباط الأحكام من الأحاديث.

وأما ابن خير الإشبيلي (ت. 575هـ) فلم يجعله اصطلاحاً خاصاً للمحدثين بل عرفه بالمعنى العام "أن الفقه هو الاستنباط والاستدراك في معاني الكلام من طريق التفهم"⁷³.

وقد اقتصر سعيد النكر كحمزة المليباري علوم فقه الحديث على علم الناسخ والمنسوخ،

⁶⁷ الطيبي، الخلاصة في أصول الحديث، ص. 62.

⁶⁸ Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 57.

⁶⁹ Mesudî, Abdulhadi, *Hdisi Anlama Metodolojisi*, s. 16.

⁷⁰ وهذا تعريف واسع للفقه وليس ضيقاً كما ادعاه محمد كورماز لاشتماله الفقه والاعتقاد والأخلاق.

⁷¹ شاكر أحمد، مقدمة الرسالة للشافعي، ص. 6.

⁷² Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması* s.122-127.

⁷³ ابن خير الإشبيلي، فهرست، ص. 31.

ومختلف الحديث، وغريب الحديث، وأسباب ورود الحديث⁷⁴، وهذه العلوم يستعين بها المحدثون لاستنباط الأحكام الشرعية، وكأنه يرى فقه الحديث اصطلاحاً خاصاً للمحدثين في استنباط الأحكام.

وكان سليم دمرجي يرى إنشاء المحدثين "فقه الحديث" مقابل فقه أهل الرأي استشهاداً بتوصية الوكيل لطلابه بتعلم فقه الحديث وإن لم يتعلموا فيغلب عليهم أهل الرأي وتوصية سفيان بن عيينة لأهل الحديث مثل توصية الوكيل، واعتبار علي بن المديني فقه الحديث من نصف علم الحديث وتصنيف المحدثين السنن المشتملة بالأحكام، والمصنفات، والجوامع⁷⁵.

ومن ثم قرر اتجاه المحدثين في فقه الحديث على طريقة الروايات لاهتمامهم الشديد بها كما أفتاه ابن شهاب في حكم الشراب الموضوع في الشمس اعتماداً على حديث الذي رواه، وكما قال سفيان بن عيينة بعلمه الحديث أو الحديثين في الفتوى الذي أفتاه أبو حنيفة، يعني مرجعهم فيه هو السنة النبوية، وأقوال الصحابة والتابعين⁷⁶. وكأنه يذهب لما ذهب إليه فخر الدين يلدرز في فقه الحديث.

وجعل محمد طاهر الجوابي فقه الحديث فهمه واستخراج معناه وبيان مقصد النبي ﷺ، قال "فقه الحديث يراد به فهمه واستخراج معناه، وهو بيان المقصود من حديث النبي ﷺ للعمل به، بدأ هذا العلم محدوداً، ثم تدرج وتوسع حتى صار فناً سمي بشرح الحديث أو فقه الحديث، قام به فقهاء المحدثين، وهم الذين رزقوا مع الملكة الحديثية النقدية ملكة الفهم الناتجة عن تعمقهم في اللغة، ومعرفتهم الأحكام الشرعية"⁷⁷.

ويمكننا أن نفهمه بعد عرض أقوال العلماء والباحثين في تعريفه: هو علم يبحث في فهم ومعرفة الأحكام الواردة في الحديث النبوي وذلك بمعرفة ناسخ الحديث ومنسوخه، ومختلف الحديث ومشكله، ومحكمه، وغريب الحديث، ومعرفة مناسبة الحديث وأسباب وروده، وغيرها من الأمور المتعلقة بمتن الحديث مما يؤدي إلى فهمه وفق مقصود الشارع منه، واستنباط الأحكام الشرعية منه.

ويبدو لي مما سبق من تعريف فقه الحديث اصطلاحاً: بأن فقه الحديث أصبح على لسان المحدثين من بداية القرن الثاني على مقابل رأي أهل الرأي ليعلموا الناس على اعتماد الأحاديث في الاستنباط بعكس أهل الرأي، وجعلوه عنواناً لهم، وقد أشار نور الدين عتر إلى كون فقه الحديث اصطلاحاً للمحدثين، قال "بأن صحيح البخاري له خصوصية على غاية من الأهمية، ربما لا يعرفها إلا قليل من أهل الغوص على معاني الحديث والتفقه فيه، تلك هي عناية الإمام البخاري بإبراز "فقه الحديث"، وبيان ما يدل عليه من الفوائد، حتى إنه ليكرر الحديث أو يقطعه ويفرقه على الأبواب

⁷⁴ سعيد النكر، فقه الحديث مدخل لعلوم الفهم والإعمال، ص. 15.

⁷⁵ Selim Demirci, *Marifetin Fıkıhul- Hadis bölümünün Tercüme ve tahlili*, s. 82.

⁷⁶ Selim Demirci, *Marifetin Fıkıhul- Hadis bölümünün Tercüme ve tahlili*, s. 111.

⁷⁷ الجوابي محمد طاهر، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي، ص. 129.

ليستتبط منه في كل باب فائدة جديدة أو حكماً خاصاً بذلك الباب وأصبح كتابه معلماً في الحديث والفقه، ومدرسة تعلم قارئه الاستنباط من الحديث النبوية بمختلف صنوف الاستنباطات⁷⁸.

وهناك نص من أبي حنيفة (ت.150هـ) يؤيد ما قرناه من كون الفقه استنباطاً، قال: "مثل من يطلب الحديث ولا يتفقه مثل الصيدلاني يجمع الأدوية ولا يدري لأي داء هي، حتى يجي الطبيب، وهكذا طالب الحديث لا يعرف وجه حديثه، حتى يجي الفقيه"⁷⁹. ويقصد أبو حنيفة من التفقه في الحديث الاستنباط منه كالوجوب والحرمة وغيره من الأحكام الشرعية.

وكذلك يؤيد صنيع موسى شاهين لاشين (ت.1430هـ) في "المنهل الحديث في شرح الحديث" كون الفقه استنباطاً، حيث يستعمل مصطلح "فقه الحديث" في الأحاديث ذكرها في هذا الكتاب، يذكره بعد المعنى العام، والمباحث العربية، يريد به استنباط الأحكام الشرعية منها.

وليس المراد بالفقه هو الفهم لمعنى الخبر الذي يرويه لأمن الغلط فيها بل هو فقه الحكم الشرعي مقابل فقه الفقهاء.

المطلب الثالث: علم دراية الحديث لغة واصطلاحاً:

الدراية لغة: هو العلم⁸⁰.

الدراية اصطلاحاً:

قبل ذكر دراية الحديث اصطلاحاً فلا بد من تقديم تحليل أوزفشر محمد أمين عن الدراية، قال: "استعمل معنى "الفقه" في الآونة المتقدمة لفهم الأحاديث وتحليلها، ثم استعمل معنى "الدراية" لدلالة فهم الحديث وتحليله ولكن هذا المعنى لم يكن مشهوراً، جاء في الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ قال "كونوا ذُرّاً، ولا تكونوا رُؤاةً حديث تعرفون فِقْهَهُ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ تَرْوُؤَنَهُ"، والدراية استعملت في هذه الرواية مرادف للفقه ضد للرواية، وهذه الرواية لها أهمية تاريخياً؛ لأنها ترشدنا إلى أن القصد من الرواية هو فقها وفهمها وليس مجرد الرواية بها⁸¹، ولكن أصبح اصطلاح "الدراية" مع مرور الزمان منصّباً على دراسة الأحاديث من حيث القبول والرد ولم يكن متطوراً إلى دراسة متون الأحاديث وبحثها⁸². وبدأ اهتمام المحدثين بالدراية منذ الأزمنة المبكرة كما يبدو ذلك من كلام الحافظ أبي عاصم النبيل (ت.212هـ) "الرياسة في الحديث بلا دراية نَدَلَةٌ"⁸³، والحسن البصري (ت.110هـ) "هَمَّةُ

⁷⁸ عتر نور الدين، الإمام البخاري وفقه التراجم في جامع الصحيح، ص. 61=62.

⁷⁹ أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره آراءه وفقهه، ص. 88.

⁸⁰ زين الدين، مختار الصحاح، ص. 104.

⁸¹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 207.

⁸² Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 212.

⁸³ الراهمرمزي، المحدث الفاضل، ص. 253.

العلماء الرعاية، وهمة السفهاء الرواية⁸⁴، يقصد هؤلاء الأئمة بالدراية الفقه والفهم وليس دراسة الأسانيد.

تعريف الدراية اصطلاحاً، لها اتجاهان:

الاتجاه الأول: قَصَرَ عِلْمُ الدراية على فقه الحديث، واستخراج ما فيه من الفوائد.

الاتجاه الثاني: جعله متناولاً فقه الحديث مع دراسة الأسانيد والعلل.

الاتجاه الأول يمثله تاش كبري زاد.

عرفه تاش كبري زاده (ت. 968هـ) "هو علم يبحث فيه عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث، وعن المعنى المراد منها مبتتياً على قواعد اللغة العربية، وضوابط الشريعة، ومطابقاً لأحوال النبي ﷺ⁸⁵. ولكن نقده أوزفشر محمد أمين لتناسب تعريفه على تعريف الفقه وأصوله⁸⁶، وليس على الدراية.

الاتجاه الثاني يمثله عامة المحدثين.

عرفه شمس الدين الأكفاني (ت. 1348هـ) بـ "عِلْمٌ يتعرف منه أنواعُ الرواية وأحكامها، وشروطها، وأصناف الرواية، واستخراج معانيها"⁸⁷.

رجح محمد كورماز تعريف صاحب كشف الظنون (ت. 1017هـ) على تعريف ابن الأكفاني المذكور حيث زعم أن المشكلة في تعريف ابن الأكفاني تقسيمه بعلم الحديث إلى دراية ورواية، والرواية: يتضمن نقل أقوال النبي ﷺ، وأفعاله أو روايتها، أو ضبطها، أو تقييدها، والدراية: يتضمن نقل السنة، وأساس الرواية، وطرق التحمل، وأحوال الرواة، وشروطهم، وأحوال تصنيف الأحاديث كالمسند والمعجم وهكذا.

ولو أخذ تعريفُ صاحب كشف الظنون حاجي خليفة بدراية الحديث مكان تعريف ابن الأكفاني المذكور فيمكن ألا يضيع مفهوم علم دراية الحديث، وألا يدخل في ضمن مباحث علم الرواية، عرفه حاجي خليفة "هو علم باحث عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث وعن المراد منها مَبْنِيّاً على قواعد العربية، وضوابط الشريعة، ومطابقاً لأحوال النبي ﷺ"⁸⁸. وهذا التعريف ليس لحاجي خليفة بل لـ تاش كبري زاده كما تقدم ونقد من ناحية أوزفشر، ويرى محمد كورماز تعلق علم الدراية بالمتون وليس بالأسانيد، وقوى رأيه المذكور بتصويب تسمية نور الدين عتر ما يتعلق بالمتون بدراية الحديث، ولذا

⁸⁴ الخطيب، اقتضاء العلم العمل، ص. 35.

⁸⁵ تاش كبري زاده، مفتاح السعادة، 2/113. القنوجي، أبعاد العلوم، 2/220.

⁸⁶ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 211.

⁸⁷ ابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، ص. 160.

⁸⁸ جلي، كشف الظنون، 1/635.

قال "نحن نرى بأن نور الدين عتر أصاب في هذا الموضوع بأن قسم علوم الحديث إلى قسمين من حيث ما يتعلق بالسند وما يتعلق بالمتن، فسمى ما يتعلق بالمتن بدراية الحديث"⁸⁹، وما يتعلق بالمتن عبارة عن خمسة علوم: غريب الحديث، أسباب ورود الحديث، ناسخ الحديث ومنسوخه، مختلف الحديث، محكم الحديث"⁹⁰.⁹¹ وكان تعريف علم الدراية على رأي محمد كورماز ونور الدين هو عين تعريف فقه الحديث وهما اسمان لمسمى واحد.

وقد قسم محمد أنس سزمني علوم الحديث إلى قسمين: رواية ودراية، حيث جعل الرواية معالجة عن توثيق الحديث ونقله إلينا، وأحوال رجاله بين جرح وتعديل، وعلل أسانيده سواء أثبتت هذه العلة أم درئت عنه، ثم الحكم على تلك الأحاديث بالقبول والرد، وجعل الدراية معالجة عن مسألة حجية الحديث والسنة، وعلائقهما بالقرآن الكريم، ومنزلتهما منه ومن سائر الأدلة الشرعية الأخرى من اجتهاد وقياس ومصلحة وقواعد كلية، ومعالجة عن فهم الحديث ومناهج العلماء في تنزيهه على الوقائع والحوادث"⁹²

المطلب الرابع: علم تأويل الحديث.

سيأتي بحثه من حيث اللغة والاصطلاح وآراء العلماء في الباب الثاني تفصيلاً.

المطلب الخامس: علم استنباط الحديث لغة واصطلاحاً:

الاستنباط لغة هو: الإظهار والإبراز والاستخراج ما خفي المراد به من اللفظ"⁹³. قال زر بن حبیش "أُنبِئتُ صفوان بن عسال المرادي فقال: ما جاء بك؟ قلتُ: جئتُ أنبِط العلم"⁹⁴.

الاستنباط اصطلاحاً:

عرفه الجرجاني (ت. 816هـ) بـ "استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القرينة"⁹⁵. وعرفه السمعاني (ت. 562هـ) بـ "استخراج المعنى المودع من النص حتى يبرز ويظهر"⁹⁶. ومؤدى

⁸⁹ وقد أخطأ محمد كورماز هنا حيث نسب إلى نور الدين تسمية علوم المتن بدراية الحديث والحال أنه لم يسمها كما نسبها محمد كورماز حيث بوب نور الدين الباب الخامس في علوم المتن، وقد قسم المتن إلى علوم المتن من حيث قائله، وهي أربع: الحديث القدسي، المرفوع، الموقوف، المقطوع، وإلى علوم شارحة للمتن وهي: غريب الحديث، أسباب ورود الحديث، ناسخ الحديث ومنسوخه، مختلف الحديث، محكم الحديث، وإلى علوم تنشأ من مقابلة المتن المروي بالروايات والأحاديث الأخرى. عتر نور الدين، منهج النقد، ص. 322.

⁹⁰ عتر نور الدين، منهج النقد، ص. 332.

⁹¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 122-121.

⁹² سزمني، محمد أنس، دراسات في علوم الحديث دراية، ص. 6.

⁹³ ابن منظور، لسان العرب، 410/7. الجرجاني، التعريفات، ص. 22.

⁹⁴ ابن خزيمة، الصحيح، 193/1. النووي، تحذيب الأسماء واللغات، 1434/1.

⁹⁵ الجرجاني، التعريفات، ص. 22.

⁹⁶ السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 92/2.

تعريفهما واحد.

وقد خص الماوردي (ت.450هـ) الاستنباط على "استخراج المعاني من ألفاظ النصوص، وجعله فرعاً للاجتihad، وأصلاً للقياس؛ لأن الوصول إلى استنباط المعاني تلو الاجتهاد في الدلائل، وصحة القياس تكون بعد استنباط المعاني"⁹⁷.

وهناك ارتباط بين المعنى الاصطلاحي واللغوي إذ هو استخراج المعاني من النصوص لإظهارها للناس.

والاستنباط في عرف الفقهاء يستعمل فيما يستخرجونه من أحكام شرعية عن الأدلة المعتبرة في الشريعة الإسلامية.

والاستنباط أصبح عنواناً لمن كان له أهلية الاجتهاد؛ لاستطاعته بتحليل النصوص الشرعية لتنزيلها على أفعال العباد؛ ولذا نرى ذكر "الاستنباط" مع المجتهد في المصنفات الأصولية.

والاستنباط عرفناه هو استخراج المعاني من النصوص الشرعية ببذل جهود الذهن، وما هو علاقة الاستنباط بفهم الحديث وفقهه ودرايته؟ وعلاقته كما يبدو من تعريفه وصنيع الفقهاء والأصوليين علاقة العموم والخصوص مطلق، حيث إن الاستنباط يتعلق بالمصادر التشريعية المتفقة عليها والمختلفة عليها، وأما فهم الحديث، وفقهه، ودرايته فيتعلق باستخراج الأحكام والآداب من الأحاديث المبحوثة عنها وليس لها علاقة بالمصادر التشريعية المتفقة والمختلفة.

ويقابل الاستنباط لفقه الحديث كما هو ظاهر من صنيع البخاري (ت.256هـ) حيث أراد مع جمع الحديث الصحيح استنباط ما اشتمل عليه من أحكام، ولذا نراه يجعل الترجمة أحياناً من الحديث، ثم يورد الحديث تحتها للاستدلال به، ويقطع الحديث الواحد على عدة مواضع للاستنباط.

وكذلك من صنيع الطحاوي (ت.321هـ) في كتبه، ولاسيما كتابه "مشكل الحديث" حيث صرح باستنباط الأحكام من الآثار المروية عن النبي ﷺ، فقال: "إني نظرت في الآثار المروية عنه ﷺ بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو التثبت فيها والأمانة عليها وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء مما يسقط معرفتها والعلم بما فيها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلى تأملها، وتبيان ما قدرت عليها من مشكلها، ومن استخراج الأحكام التي فيها ومن نفي الإحالات عنها"⁹⁸. وهؤلاء الفقهاء المحدثين ينظرون على فقه الأحاديث مع أسانيدها لإيذان اتجاههم في فقه الأحاديث.

⁹⁷ الماوردي، الحاوي الكبير، 130/16.

⁹⁸ الطحاوي، شرح مشكل الآثار، 6/1.

وما هو الفرق بين الاستنباط وفهم الحديث؟

ويتبين لنا الفرق بينهما من شرح حمزة البكري اعتراض اللقاني⁹⁹ على البقاعي¹⁰⁰ بقوله: "بأن علم الاستنباط يشمل الاستنباط من القرآن ومن السنة، ومن غيرهما كالقياس، فيكون الاستنباط من السنة مشتركاً بين علم الحديث وعلم الاستنباط، ثم ينفرد علم الحديث بما سوى الاستنباط من مباحث السنة، وينفرد علم الاستنباط بما سوى السنة من مصادر الأحكام"، قلت - حمزة البكري -: وفيه نظر، فالذي قصده البقاعي ليس إشكالية تمييز أحد هذين العلمين عن الآخر، حتى يجاب بمثل هذا، وإنما قصد أن الاستنباط ليس من عمل المحدث أصلاً، وإنما هو من وظيفة المجتهد، نعم، قد يكون فهم المتون مشتركاً بين العلمين¹⁰¹.

ويتبين لنا من تحليل حمزة البكري قول البقاعي المذكور بأن الاستنباط لم يكن من عمل المحدث وعمله كان متعلقاً بالأسانيد؛ لأن الاستنباط عام المعنى لاشتماله على استنباط الأحكام من الأدلة ومعرفة وجوه دلالتها من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد وغيرها، وبيان مراتبها ثبوتاً من حيث القطعية والظنية، ودلالة من حيث الجلاء والخفاء، والقدرة على فهمها في ضوء الأدلة الأخرى وفي سياق القواعد الشرعية الكلية ونحوها؛ ولذا أصبح شغل الفقيه وأما فهم الحديث فهو مقتصر على الأحاديث من حيث فهم المعنى العام واستخراج الحكم الشرعي منها وليس استخراج الحكم الشرعي فقط وإنما يستطيع استخراج الحكم الشرعي من الأحاديث فقهاء المحدثين فقط وليس المحدثين كلهم.

⁹⁹ هو برهان الدين، إبراهيم بن إبراهيم بن حسن بن علي ت. 1041هـ، المالكي، المصري، صاحب قضاء الوتر من زهة النظر.
¹⁰⁰ عرف الكرمانلي علم الحديث "علم يعرف به أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله وأحواله"، فقد تعقبه فيه البقاعي بأنه "لم يقيّد المعرفة بمحيية النقد، فدخل في تعريفه الاستنباط".

البقاعي: هو برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، ت. 885هـ، صاحب النكت الوفية بما في شرح الألفية.
¹⁰¹ حمزة البكري، ماهية علوم الحديث، ص. 37.

المطلب السادس: مختلف الحديث لغة واصطلاحاً:

وهذا الفن من الأهمية بمكان لفهم الأحاديث النبوية فهماً سليماً؛ إذ جهله يؤدي إلى التخطي والفوضى والتلاعب في السنة النبوية، ولذا غاص فيه فقهاء المحدثين لإزالة إشكال الأحاديث المتضادة، وبهذا ظهر مكانة المحدث الفقيه لدحضه شبهات أعداء الإسلام الذين يطعنون في السنة النبوية بالتعارض والاختلاف، ولذا عد من أهم أنواع علوم الحديث.

المختلف لغة: هو اسم فاعل من "الاختلاف" ضد الاتفاق، ويأتي على معنى تباين، وتفاوت، وتناقض¹⁰².

مختلف الحديث اصطلاحاً:

والمختلف في أحاديث رسول الله ﷺ لا يخرج عن هذه المعاني اللغوية، حيث يقصد به ما ورد في الأحاديث النبوية الشريفة من تعارض ظاهر غير أصلي؛ لأن ذلك محال بين أجزاء الوحي لوحدة مصدره وافتراض صحة متنه وإلا خرج بعدم الصحة من مجال الوحي.

تعريفه: "أن يأتي حديثان مُتضادان في المعنى ظاهراً فيوفق بينهما، أو يرجح أحدهما فيعمل به دون الآخر"¹⁰³. ولذا سماه القنوجي (ت. 1890م) بـ "علم تلفيق الحديث"¹⁰⁴. وسماه الشريف محمد بن جعفر الكتاني (ت. 1345هـ) بـ "مناقضة الأحاديث وبيان محامل صحيحها"¹⁰⁵.

ويبدو من هذا التعريف أن "مختلف الحديث" قد توجه بالأساس إلى التعارض من حديثين أو أكثر ويمكن إزالة إشكالهما بإعمال آليات الفهم والقراءة المطلوبة، نبه إلى ذلك الشاطبي (ت. 790هـ) قال: "فإن الذي عليه كل موقن بالشرعية أنه لا تناقض فيها ولا اختلاف، فمن توهم ذلك فيها فلم ينعم النظر، ولا أعطى وحي الله حَقَّهُ"¹⁰⁶.

ومختلف الحديث يظهر لنا اهتمام المحدثين الفقهاء بالجانب الفقهي أشار إلى ذلك ماهر الفحل، قال: "وهذه الكتب - يعني كتب مختلف الحديث - تضم اختلافات المتون والأسانيد، وهي دراسات علمية جادة قلَّ نظيرها تدلنا على اهتمام المحدثين بالجانبين الفقهي والحديثي، والتعرف على الاختلافات لهذين العلمين تعصم صاحبها من الزلل وتقيه من الوهم"¹⁰⁷.

¹⁰² أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، 683/1.

¹⁰³ السيوطي، تدريب الراوي، 651/2. الشوسوة، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، ص. 54.

¹⁰⁴ القنوجي، أبعاد العلوم، 202/2.

¹⁰⁵ الكتاني، الرسالة المستطرفة، ص. 158.

¹⁰⁶ الشاطبي، الاعتصام، 281/3.

¹⁰⁷ ماهر الفحل، بحوث في المصطلح، ص. 66.

وكذلك يستعمل المحدثون اصطلاح " الاختلاف " على اختلاف الرواة في الإسناد أو في المتن من حيث اختلافهم رفعاً، ووقفاً، ووصلاً، وإرسالاً، وذكر ذلك أبو داود في ترجمة الزهري، فقال: "والاختلاف عندنا ما تفرد قوم على شيء، وقوم على شيء"¹⁰⁸.

وأسابب الاختلاف في الحديث ما يرجع إلى المتعامل مع النص النبوي وهو التقصير في فهم الحديث، وهو إما الوقوف عند ظواهر الألفاظ دون البحث عن مقاصد الشريعة، ومن المعلوم بأن النص النبوي ورد باللغة العربية وهي تحتوي على أساليب اللغة العربية، وإما الخطأ في الفهم، وذلك يحدث عند الغفلة عن القرائن مثل أسباب النزول، والجهل عن النصوص الأخرى المفسرة به، وعدم الانتباه إلى تصرف الراوي في الحديث وإما عدم مراعاة القواعد التي تضبط فهم النص النبوي؛ ولذا انتبه عليها المحدثون الفقهاء ووضعوا مسالك وقواعد لدفع التعارض الظاهري من السنة النبوية، وهي الجمع والنسخ والترجيح، وهم يقدمون الجمع بين الأدلة حتى لا يهملوا أي دليل شرعي ما دام ثابتاً، وإذا تعذر الجمع وبدا التناقض ظاهراً بحيث لا يقبل أحدهما إلا بطرح الآخر فيلتجؤون إلى النسخ، وإذا لم يتيسر النسخ فيلتجؤون إلى الترجيح، وتظهر جهودهم من خلال تلك القواعد، والضوابط حيث حرصوا على منع إهمال نص نبوي ما دام هناك سبيل إلى إعماله؛ إذ أنهم وصلوا إلى ثبوتها عقب دراسة أسانيدهما المتعلقة بوظيفتهما، نرى أثر ذلك المسلك في صنيع البخاري حيث أزال التعارض الظاهري بين قوله ﷺ " لا يصلين أحدٌ العصر إلا في بني قريظة"¹⁰⁹ وبين قوله " أحب الأعمال إلى الله الصلاة على وقتها"¹¹⁰ بنقله إقرار الرسول ﷺ كلا الفريقين على اجتهاده، وروايته ذلك "فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم"¹¹¹.

ولذا كان التأليف في مختلف الحديث لإظهار عناية المحدث بفقه الحديث، فيحاول المحدث الفقيه في هذه المصنفات الجمع بين ما كان ظاهره الاختلاف من حيث الدلالة الفقهية، والتي لو لم يبين وجه الجمع بينها لكان هذا الاختلاف معلاً قادحاً فيها.

الفرق بين مختلف الحديث ومشكل الحديث:

وموضوع مختلف الحديث هو العبادات والمعاملات، وأما موضوع مشكل الحديث فهو الاعتقادات، وقد بيّن ذلك أحمد معبد عبد الكريم "بأن الشافعي (ت.204هـ) أول من ألف في مختلف الحديث" وسمى كتابه "اختلاف الحديث"، وأدخل فيه الأحاديث المتعلقة بالعبادات والمعاملات، ولم يدخل الأحاديث المتعلقة بالاعتقادات تعلقاً مباشراً، ثم جاء ابن فورك (ت.406هـ) ألف "مشكل الحديث وبيانه"، وأدخل الأحاديث المتعلقة بالاعتقادات فقط، ولم يدخل فيه العبادات والمعاملات،

¹⁰⁸ المزني، تحذيب الكمال، 431/26.

¹⁰⁹ البخاري، الجامع الصحيح، ك- الجمعة، ب 5- صلاة الطالب والمطلوب ركباً وإيماء، 15/2-ح 946.

¹¹⁰ البخاري، الجامع الصحيح، ك- مواقيت الصلاة، ب 4- فضل الصلاة لوقتها، 112/1-ح 527.

¹¹¹ البخاري، الجامع الصحيح، ك- الجمعة، ب 5 - صلاة الطالب والمطلوب ركباً وإيماء، 15/2-ح 946.

وهذا الصنيع كل من الشافعي، وابن فورك يرشدنا إلى المنهج الصحيح في كتابة "مختلف الحديث" ومشكل الحديث".

ثم جاء ابن قتيبة (ت.276هـ) بعد الشافعي، ألف كتاباً في "مختلف الحديث"، سماه "اختلاف الحديث والسنن"، لم يراع فيه منهج الشافعي، حيث أدخل فيه العبادات والمعاملات والاعتقادات، ثم جاء الطحاوي (ت.321هـ) ألف "شرح مشكل الآثار"، فأدخل فيه العبادات والمعاملات والاعتقادات، ثم جاء الحاكم (ت.405هـ) ألف "معرفة علوم الحديث"، فذكر في النوع التاسع والعشرين مختلف الحديث، لم يذكر فيه إلا الأحاديث الفقهية، ثم جاء البيهقي (ت.458هـ) سمى كتابه "الأسماء والصفات"، فأدخل فيه الأحاديث المتعلقة بالاعتقادات فقط لذا سماه هكذا، ثم جاء ابن الجوزي (ت.597هـ) سمى كتابه "كشف مشكل من حديث الصحيحين"، فقصده بالمشكل كل ما خفي معناه، وأدخل فيه العبادات والمعاملات والاعتقادات، ثم جاء السيوطي (ت.911هـ)، ألف "تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه"، فأتى بالأحاديث من كتاب اختلاف الحديث لابن قتيبة، والأسماء والصفات للبيهقي، والاصطلاح في "اختلاف الحديث" هو ما أصَّله الشافعيُّ المختص للعبادات والمعاملات¹¹².

وكان محمد كورماز يرى نفس ما يراه أحمد معبد في مختلف الحديث ومشكل الحديث، ويؤيد رأيه برأي إسماعيل لطفي جاكمان، يقول جاكمان: "كل اختلاف إشكال، وليس كل إشكال اختلاف"، ثم أشار محمد كورماز إلى عدم اكتساب مختلف الحديث ومشكل الحديث هوية العلم في تاريخ علوم الحديث، وذلك لكون الذين ألفوا في هذا العلم ليسوا من المحدثين، هم إما من الفقهاء وإما من المتكلمين، لكن ابن فورك تحدث أول مرة في مختلف الحديث كعلم، وكذلك الحاكم في معرفة علوم الحديث بالنوع التاسع والعشرين، وأشار كورماز إلى احتياج العصر المعاصر لهذا العلم أكثر من العصور المتقدمة؛ لذا بدأ البحث عن هذا العلم من جديد في العالم الإسلامي وعلى رأسه مصر، والهند، وهذا أدى إلى إنشائه من جديد، حيث ألف إسماعيل لطفي جاكمان في تركيا في هذا العلم مؤلفاً مستقلاً شاملاً أطرافه سماه "Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm yolları"، وبحث هذا الموضوع علماً مستقلاً، وليس مبحثاً من مباحث علوم الحديث، حيث قسمه إلى قسمين: القسم الأول: يشمل دراسة أسباب اختلاف الأحاديث، والقسم الثاني: يشمل دراسة توسيع دائرة هذا العلم، وبحث تعارض الأحاديث بعضها مع بعض، وتعارض الأحاديث للقرآن، والإجماع، والقياس، والعقل، والتجربة، والنظر، والعرف، والقواعد العمومية، ثم اقترح كورماز على جاكمان بذل جهوده لكشف الأساليب بإزالة الاختلاف بين الأحاديث نفسها وبين الأحاديث وبين غيرها من الأدلة¹¹³.

ويبدو من كلام محمد كورماز السابق ذكره أن يبحث علم مختلف الحديث علماً مستقلاً عن علوم الحديث، ويعطى حقه من العلم، وعندئذ يظهر جهود المحدثين في فهم النصوص، وهذا الاقتراح جميل يشكر له.

¹¹² أحمد معبد عبد الكريم، المنهج الصحيح في فهم مختلف الحديث . YouTube

¹¹³ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s.144.

وكذلك رأى عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوة نفس ما رآه أحمد معبد ومحمد كورماز في "مختلف الحديث" و"مشكل الحديث"، قال: "المؤلفات التي ألقت في هذا الفن لم تضع لكل منهما قسماً مستقلاً بذاته"¹¹⁴، "ومشكل الحديث أعم من مختلف الحديث، فكل مختلف مشكل، وليس كل مشكل مختلفاً، فبينهما عموم وخصوص مطلق"¹¹⁵.

وكذلك ذهب الهادي روشي التونسي إلى الفرق مختلف الحديث ومشكل الحديث؛ "إذ الاختلاف هو التضاد والتناقض، والإشكال أعم إذ يشمل كل ما خفي معناه لتعارضه مع حديث آخر أو مع آية قرآنية أو القواعد الشرعية أو العقلية المنطقية"¹¹⁶.

وكذلك فرق بينهما محمد أنس سرميني حيث قال: "يميز العلماء عند وقوع التعارض بين مشكل الحديث ومختلفه بحسب الموضوع، فما كان بين الأحاديث فحسب فهو المختلف، وما اتسع إلى الأدلة من غير الأحاديث كالقرآن والقياس والمصالح والتاريخ وغيره فهو المشكل، وباعتبار أن مشكل الحديث على هذا الاصطلاح هو أوسع من مختلف الحديث، فقد رجحت الدراسة أن تعتمده"¹¹⁷.

المطلب السابع: علم غريب الحديث لغة واصطلاحاً.

لغة: هو صفة مشبهة من الغرابة وهو بعيد عن وطنه، جاء استعماله في الحديث الشريف "إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء"¹¹⁸.

اصطلاحاً هو "عبارة عما وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة من الفهم لقلّة استعمالها"¹¹⁹، وهذا تعريف الخطابي في كتابه "غريب الحديث"¹²⁰ وكأن المتأخرين أخذوا عنه لكن لم ينسبوه إليه، ومن أمانة العلم غزو القول إلى قائله.

وقد جعل صبحي إبراهيم أسباب وجود الكلمات الغريبة في أحاديث رسول الله ﷺ تطرق الفساد إلى لسان العربي، قال: "علم غريب الحديث يبحث عن بيان ما خفي على كثير من الناس معرفته من حديث رسول الله ﷺ بعد أن تطرق الفساد إلى اللسان العربي"¹²¹.

وقد نسب محمد أبو شهبة منشأ الغريب إلى اختلاف لهجات العرب، ولم ينسبه إلى الرسول

¹¹⁴ السوسوة، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، ص. 12.

¹¹⁵ السوسوة، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، ص. 58.

¹¹⁶ الهادي روشي التونسي، مختلف الحديث وجهود المحدثين فيه دراسة نقدية، ص. 650.

¹¹⁷ سرميني، محمد أنس، القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، ص. 158.

¹¹⁸ ابن منظور، لسان العرب، 1/639.

¹¹⁹ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص. 272.

¹²⁰ الخطابي، غريب الحديث، ص. 71.

¹²¹ صبحي صالح، علوم الحديث ومصطلحه، ص. 113.

ﷺ؛ لكون الرسول ﷺ أفسح العرب لساناً، وعدم حبه ﷺ الإغراب في الكلام ولا الحوشي في الألفاظ¹²².

وقد جعل يشار كان دمر غريب الحديث من مسألة علوم اللغة وتخصص علماء اللغة، ولم يجعله من علوم الحديث ولا من تخصص أهل الحديث اعتماداً على إحالة أحمد بن حنبل معرفة الألفاظ الغريبة إلى علماء اللغة¹²³.

وأنا لا أوافق على رأي يشار كان دمر المذكور وهذا العلم مشترك بين علم اللغة وعلم الحديث، وليس خاصاً لأهل اللغة كما قاله؛ إذ أهل اللغة يبحثون عن معانيها في وضع العرب، وهناك كلمات يعرفها أهل اللغة من حيث اللغة ولا يكون المراد منها الوضع اللغوي بل الوضع الشرعي، بينما أهل الحديث يبحثون عنه الوضعي الشرعي لإظهار مراد الشارع؛ لذا أدخلوه في ضمن علوم الحديث وأما إحالة أحمد بن حنبل علم الألفاظ الغريبة إلى علماء اللغة ليس من عدم معرفته المراد منها لغة وإنما من تواضعه كما نرى ذلك من إحالة الشافعي علم التصحيح والتضعيف إلى أحمد بن حنبل؟ ولو كان الشافعي لا يعرف تصحيح الحديث وتضعيفه كيف يلقب بناصر السنة؟ ويذكر شروط الراوي الثقة في كتابه الرسالة!؟

ومن كونه من علوم الحديث ذكر الحاكم (ت. 405هـ) في "معرفة علوم الحديث" وتكلمه عنه كخبير¹²⁴، ولذا عد ابن الصلاح (ت. 643هـ) جهل المحدث به قبحاً، قال: "هذا فن مهم يقبح جهله بأهل الحديث خاصة ثم بأهل العلم عامة"¹²⁵. إذ معرفته من الأهمية بمكان بالنسبة للمحدث حتى لا يكون مجرد ناقل للأحاديث من غير دراية بما يرويه ولا فهم له؛ ويكون ذلك سبباً للغلط وتحريف الكلم عن مواضعه، وصرح أحمد شاكر أيضاً إلى وجوب معرفته لطالب الحديث، قال: "هذا الفن من أهم فنون الحديث واللغة، ويجب على طالب الحديث إتقانه، والخوض فيه صعب، والاحتياط في تفسير الألفاظ السوية واجب"¹²⁶.

¹²² أبو شهبه، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص. 432.

¹²³ TDV, İslâm Ansiklopedisi, Yaşar, Kandemir, *Garîbül- Hadîs*, XIII. 1996, İstanbul, 378-379.

¹²⁴ الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 639.

¹²⁵ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص. 272.

¹²⁶ شاكر أحمد، تعليق على ألفية السيوطي في علم الحديث، ص. 100.

المطلب الثامن: علم شرح الحديث لغة واصطلاحاً.

لغة: هو الفتح والبيان والكشف والتوضيح والفهم¹²⁷.

اصطلاحاً: عرفه تاش كبري زاده هو "علم باحث عن مراد رسول الله ﷺ من أحاديثه الشريفة بحسب القواعد العربية، والأصول الشرعية بقدر الطاقة، ونفعه، وغايته بمكان لا يخفى على إنسان"¹²⁸، وعرفه محمد بازمول بـ "الكشف والتوضيح لمعاني وفقه ما أضيف إلى الرسول ﷺ"¹²⁹. وعرفه عبد السلام أبو سحمة بـ "العمل على جعل المقصود من النص واضحاً جلياً بتحرير ألفاظه وتراكيبه، والبحث في دلالاته وإشاراته، واستحضار مناسباته وسياقه، وتكامله مع النصوص ذات الصلة"¹³⁰. وتعريف تاش كبري زاده هو أشمل من تعريف بازمول وعبد السلام وأنسب لعلم الشرح. وهذا الفن من فنون علم الحديث عده حاجي خليفة والقنوجي من فروع الحديث¹³¹.

والطرق الأفضل في شرح الحديث هو جمع طرقه وبه يتبين معناه؛ إذ الحديث يفسر بعضه بعضاً، ويرفع مفسره الإشكال عن مجمله ومتشابهه¹³²، وتفسير الحديث بالحديث مسلك المحدثين؛ أشار إلى ذلك ولي الدين أبو زرعة "والحديث إذا جمعت طرقه تبين المراد منه، وليس لنا أن نتمسك برواية ونترك بقية الروايات"¹³³.

¹²⁷ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 269/3. بازمول، علم شرح الحديث وروافده البحث فيه، ص. 7.

¹²⁸ تاش كبري زاده، مفتاح السعادة، 341/2.

¹²⁹ بازمول، علم شرح الحديث، ص. 7.

¹³⁰ عبد السلام أبو سحمة، منهجية شرح الحديث النبوي، ص. 1.

¹³¹ جلبي حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1036/2. القنوجي، أنجد العلوم، 18/2.

¹³² القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، 380/8.

¹³³ العراقي أبو زرعة، طرح التثريب في شرح التثريب، 181/7.

الخلاصة مما سبق دراسته: وقد تبين لنا بعد دراسة هذه المعاني الاصطلاحية بأن هذه الفنون المتعلقة بمتون الحديث لها علاقة بالمحدث حيث إنه يدرسها لإظهار المراد من الحديث؛ ولذا نرى إصابة أريج فهد عابد الجابري في عده علمَ مختلف الحديث، وناسخ الحديث ومنسوخه، وأسباب ورود الحديث، وعلم غريب الحديث من آليات فهم الحديث النبوي عند المحدثين¹³⁴ وأما العلاقة بين فهم الحديث وفقه الحديث فهي علاقة العموم والخصوص الوجهي، وأما علاقة دراية الحديث، وعلم تأويل الحديث، وفهم الحديث فهي علاقة التوافق والتواطؤ، بأن يقصد كل منها معرفة مقصد النبي ﷺ وغايته، وأما العلاقة بين الاستنباط وفقه الحديث فهي العموم والخصوص الوجهي، حيث إن الاستنباط والفقهاء يجتمعان في الحكم المستنبط من الحديث، وأما الفقهاء فينفرد بالأحكام، والاستنباط فينفرد بالمصار التشرعية المتقنة عليها والمختلفة عليها، وأما علاقة غريب الحديث وفهمه فهي علاقة عموم وخصوص مطلق حيث إن فهم الحديث يبحث عن مقصد النبي - صلى الله عليه وسلم - وغايته، وأما غريب الحديث فيبحث عن المعنى الغامض البعيد من الفهم فقط، وأما العلاقة بين شرح الحديث وفهمه فهي علاقة عموم وخصوص وجهي، حيث يجتمعان في الأحكام، وينفرد شرح الحديث بجمع طرق الحديث، وبيان معاني ألفاظه، وفقهه، وسيأتي بيان الفرق الجوهرية بين فهم الحديث والاستنباط في الباب الثاني.

وهل هذه العلوم مستعملة لنقد المتون لكونها من مباحث المتن أم لاستنباط الحكم الشرعي وهل الاستنباط من وظيفة المحدث ومن ماهية علم الحديث أم زيادة عليها؟ وسيتضح ذلك عند بيان وظيفة المحدث فيما بعد.

134 الجابري، ضوابط فهم الحديث النبوي بين قواعد الأصوليين والمحدثين، ص. 62.

المبحث الثاني: بيان المصطلحات الواردة في عنوان البحث.

ومن مقتضى البحث العلمي أن يقدم الباحث تعريفات المصطلحات التي يستعملها في بحثه؛ بُغْيَةً أن تكون ثوابت أو مقدمات ينطلق منها إلى غيرها، وهي كلمات (جهود المحدث، فهم الحديث، متن الحديث).

المطلب الأول: معنى (جهود) لغة واصطلاحاً.

لغة: هي جمع جَهْدٍ، أصله المشقة، ثم يُحْمَلُ عليه ما يُقَارِبُهُ، وهو المبالغة واستقراغ ما في الوسع، والطَّاقَةُ من قولٍ أو فِعْلٍ، يقال: جَهَّدَ الرجلُ في الشيء، أي: جَدَّ فيه وبَالَغَ، وهو بَذْلُ المجهودِ في إدراك المقصود ونَيْلِهِ، وهو بالضم: الوسع والطاقة، وبالفتح المشقة، قيل: المبالغة والغاية، قيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير¹³⁵.

اصطلاحاً: استقراغ الفقيه الوسع بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه، وذلك لتحصيل ظن بحكم شرعي، ولا يكلف المجتهد بنيل الحق وإصابته بالفعل؛ إذ ليس ذلك في وسعه لغموضه وخفاء دليله، بل ببذل الجهد واستقراغ الطاقة في طلبه، وليس فيه تكليف بما لا يطاق أصلاً¹³⁶.

وهناك علاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي؛ إذ اللغوي يساعد لإيضاح الاصطلاحي وهو في النهاية بذل الطاقة والوسع لنيل الحق والظن الغالب.

المطلب الثاني: معنى (محدثون) لغة واصطلاحاً

لغة: جمع مذكر سالم، مفرده محدث، اسم فاعل من الفعل الرباعي، يأتي على معنى كون الشيء لم يكن، والحديث من هذا؛ لأنه كلام يحدث منه الشيء بعد الشيء، وهو ضد القديم¹³⁷.

اصطلاحاً: هو من يشتغل برواية الحديث، والإطلاع على أحوال الرواة جرحاً وتعديلاً، وطبقاتهم ومكانتهم في الحفظ والإتقان، والممارسة بأحوال الأسانيد من حيث الانقطاع والاتصال، يعني: توثيق الأخبار ودراسة عللها من حيث الإثبات والدفع ثم الحكم على الأخبار بالقبول والرد.

المطلب الرابع: معنى (فهم الحديث) تقدم معناه في بيان فهم الحديث فليراجع هناك.

المطلب الخامس: معنى (المتن) لغة واصطلاحاً.

لغة: هو ما صلب من الأرض وارتفع وانقاد، والجمع متان، والمماتة: المباعدة في الغاية، وهو الشدة والقوة¹³⁸.

¹³⁵ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 486/1. أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، 410/1. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر،

320/1. الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص. 44.

¹³⁶ الكفوي، الكليات، ص. 44.

¹³⁷ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 36/2. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 350/1.

¹³⁸ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 294/5. الزبيدي، تاج العروس، 146/36.

اصطلاحاً هو "ألفاظ الحديث التي تتقوم بها المعاني" قاله الطيبي، وعرفه ابن جماعة هو "ما ينتهي إليه غاية السند من الكلام"¹³⁹، بينما قال شمس الدين التبريزي بعد ذكر التعريفين السابقين: فالأولى أن يقال في تعريفه "أنه ما وقع في غاية السند من القول أو الفعل أو التقرير"¹⁴⁰. والتعريف الذي رجحه التبريزي هو واضح المراد لدلالة معناه بخلاف التعريفين.

والمراد بجهود المحدث في فهم متون الحديث تركيباً إضافياً: هو بذل المحدث الفقيه وسعه وطاقته في تفسير متون الحديث باستعانة اللغة العربية، وقواعدها، وقواعد الاستنباط، وبمراعاة سياق الحديث وسباقه ومناسبته وأسباب وروده وغريبه، وحل إشكال مختلفه باستعمال آليات الجمع أو الترجيح أو النسخ.

وأنا وصفتُ المحدث بالفقه في ذلك التعريف المذكور، إذ الأصل في المحدث توثيق الأخبار وما يتعلق بها، وإذا تعارض الخبر بقياس الأصول فلا يستطيع حله، ولذا قال ابن تيمية: "واشترط بعضهم أن يكون المحدث فقيهاً إذا خالف قياس الأصول"¹⁴¹

وقد تقدم في المقدمة ترجيح الوكيعة رواية المحدث الفقيه على رواية المحدث فحسب، ولا غرو في ذلك فالفقه يعني مزيد فهم وضبط لمتون المرويات.

¹³⁹ السيوطي، تدريب الراوي، 28/1.

¹⁴⁰ التبريزي، شرح الديباج المذهب في مصطلح الحديث، ص. 5.

¹⁴¹ ابن تيمية، رفع الملام عن أئمة الأعلام، ص. 22.

المبحث الثالث: بيان وظيفة المحدث.

فلا بد من تصوير وظيفة المحدث لئلا ننتقده بما ليس من تخصصه؛ لو كان له وظيفة تقتضي منه أن يشتغل في مجاله وعدم التجاوز عنه إن لم يكن أهلاً له وإلا أتى بالعجائب.

ومعلوم بأن لكل عالم فناً أو فنوناً، إن تجاوز ما يحسنه منها قد يفضي بما لا يمدح عاقبته؛ لذا نرى إصابة الرامهرمزي في تنبيهه إلى ذلك، قال: "وليس للراوي المجرّد أن يتعرض لما لا يكمل له فإن تركه ما لا يعنيه أولى به وأعذر له، وكذلك سبيل كل ذي علم، وكان حرب بن اسماعيل السيرجاني قد أكثر من السماع وأغفل الاستبصار، فعمل رسالة سماها (السنة والجماعة) تعجرف فيها، وقبل ذلك ذكر الإمام شعبة مثلاً للمحدث الصرف، حيث روى بسنده عن أبي الوليد قال: حضرت شعبة، وسئل عن فأرة وقعت في صحنة، فلم يحسن يجيب عنها"¹⁴².

ولأهمية التخصص أشار أبو نصر حسين بن عبد الوهاب الشيرازي إليه، قال: "العالم الذي يعلم المتن والإسناد جميعاً، والفقهاء الذي عرف المتن ولا يعرف الإسناد، والحافظ الذي يعرف الإسناد ولا يعرف المتن، والراوي الذي لا يعرف المتن ولا يعرف الإسناد"¹⁴³.

هل وظيفة المحدث هو الاشتغال بما تقضيه ماهية علم الحديث؟ وما هي ماهية علم الحديث؟ وإذا كان ماهيته دراسة الأسانيد وليس استنباط الأحكام، هل للمحدث أن يشتغل بالاستنباط والفقهاء الذي كان خارج تخصصه ومجاله؟ وإذا اشتغل فبأي صفة يشتغل؟ بصفته محدثاً أم فقيهاً؟ وإذا كان يشتغل بصفته فقيهاً هل له اتجاه كما كان للفقهاء اتجاه؟ وهذه الأسئلة المذكورة تطلب منا إيضاح حقيقة وظيفة المحدث والفقهاء لئلا يقع الخلط بين الوظيفتين، وإلا يؤدي إلى الفوضى والخروج عن الموضوعية.

هل غاية المحدث هو تحقيق ما صحّ نسبته إلى النبي ﷺ، وما لم تصح نسبته إليه؟ وغاية الفقيه بالنسبة للحديث النبوي استخراج الحكم الشرعي منه، واعتباره دليلاً من أدلة الأحكام الشرعية؟ ومعرفة المقبول وغير المقبول من الأحاديث هو غاية بحث المحدث والنظر الحديثي؟

وقد أشار عبد المجيد محمود إلى حدوث زمان الانفصال بين المحدث والفقهاء، قال: "ومعلوم بأن علاقة الحديث والفقهاء وثيقة متلازمة منذ عهد رسول الله ﷺ، ولم يكن في عصر الصحابة والتابعين فاصل بين المحدث والفقهاء، حتى إذا وجد من يتخصص في استنباط الأحكام من القرآن والسنة، ومن يتخصص في رواية الأحاديث ونقدها ومعرفة إسنادها وعللها، أخذ الحديث ينفصل عن الفقهاء، وبدأ المحدث يتميز عن الفقهاء، واقتضى هذا الفصل فترة من الزمن استغرقت جل القرن الثاني"¹⁴⁴.

¹⁴² الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 308=39.

¹⁴³ الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات، 72/1.

¹⁴⁴ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 24.

نعم، لما تقرر التخصص لكل من علم الحديث والفقه، واتجه كل إلى تخصصه، لذا نرى هناك نصوصاً صريحة من العلماء في وظيفة المحدث، ومجموعها تدل على أن وظيفته: هو الاشتغال برواية الحديث، وبحث الأسانيد، وإطلاع الرواة، وطبقاتهم ومراتبهم.

وقد تكلم كل من ابن فورك، وابن الأثير، وابن القطان، وابن دقيق العيد، ومغلطاي، والزيلعي، وقطلوبغا، وابن حجر، وطاهر الجزائري، وأحمد الغماري في وظيفة المحدث، حيث جعلوا وظيفته النظر إلى الأسانيد وما يتعلق بها.

لقد خص ابن فورك (ت.406هـ) وظيفة المحدثين بنقل السنن، وتحصيل طرقها، وحصر أسانيدها، والتمييز بين صحيحها وسقيمها¹⁴⁵.

وقال ابن الأثير (ت.606هـ): "إن معرفة المتواتر والآحاد والناسخ والمنسوخ - وإن تعلق بعلم الحديث - فإن المحدث لا يفتقر إليها؛ لأن ذلك من وظيفة الفقيه؛ لأنه يستتبط الأحكام من الأحاديث فيحتاج إلى معرفة المتواتر والآحاد والناسخ والمنسوخ، فأما المحدث، فوظيفته أن ينقل ويروي ما سمعه من الأحاديث كما سمعه فإن تصدى لما رواه فزيادة في الفضل وكمال في الاختيار"¹⁴⁶.

وقال ابن القطان (ت.628هـ): "وظيفة المحدث النظر في الأسانيد من حيث الرواة والاتصال، والانقطاع، فأما معارضة هذا المتن ذلك الآخر، وأشباه هذا فليس من نظره، بل هو من نظر الفقيه، وإذا نظر به الفقيه تبين له خلاف ما ذكر"¹⁴⁷.

وقال ابن دقيق العيد (ت.702هـ): "معلوم أن نظر المحدث من حيث هو محدث، إنما هو في الإسناد، وما يتعلق به، لا من جهة استنباط الأحكام من الألفاظ ومدلولاتها، فإن تكلم في ذلك، فمن حيث هو فقيه، كذلك العكس نظر الفقيه فيما يتعلق بالاستنباط من الألفاظ ومدلولاتها، فإن تكلم في الأسانيد فمن حيث إنه محدث"¹⁴⁸.

وقال ابن دقيق العيد أيضاً: "إن صناعة الفقيه تقتضي النظر إلى مدلول الألفاظ، وأكثر نظر المحدث فيما يتعلق بالأسانيد ومخارج الحديث، والنظر في مدلول اللفظة المعينة خارج عن غرضه، وهو متعلق غرض الفقيه عيناً"¹⁴⁹.

وقال مغلطاي (ت.762هـ): "إن شأن المحدث النظر إلى الإسناد وصحته، وكونه محفوظاً، وأما التعارض فليس من شأنه، ذاك من شأن الفقهاء"¹⁵⁰.

¹⁴⁵ ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ص. 37.

¹⁴⁶ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، 38/1.

¹⁴⁷ ابن القطان، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، 317/5.

¹⁴⁸ ابن دقيق العيد، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، 6/5.

¹⁴⁹ ابن دقيق العيد، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، 171/1.

¹⁵⁰ مغلطاي، الإعلام بسنته عليه السلام، ص. 92.

وقال الزيلعي(ت.762هـ): "إن المحدث إنما ينظر في الإسناد وما يتعلق به ولا يحتمل ذلك من الفقيه؛ لأن وظيفته استنباط الأحكام من الألفاظ"¹⁵¹.

وقال قاسم بن قطلوبغا(ت.879هـ) في حديث القُلَّتَيْن وقد صححه ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم: "مَنْ صَحَّحَهُ اعْتَدَ بَعْضُ طُرُقِهِ وَلَمْ يَنْظُرْ إِلَى أَلْفَاظِهِ وَمَفْهُومِهَا؛ إِذْ لَيْسَ وَظِيفَةُ الْمَحْدِثِ، النَّظَرُ فِي ذَلِكَ مِنْ وَظِيفَةِ الْفَقِيهِ؛ إِذْ عَرَضَهُ بَعْدَ صَحَةِ الثَّبُوتِ الْفَتْوَى وَالْعَمَلُ بِالْمَدْلُولِ"¹⁵².

ونفى ابن حجر(ت.852هـ) عن المحدث دراسة المتن، وأثبتها للفقيه، وذلك عند بيان حديث عبد الله بن عمر "من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى"، قال "إِنْ قِيلَ: إِنَّمَا حُكِمَ عَلَيْهِ بِالْوَضْعِ نَظَرًا إِلَى لَفْظِ الْمَتْنِ وَكَوْنِ ظَاهِرِهِ مُخَالَفًا لِلْقَوَاعِدِ. قُلْنَا: لَيْسَتْ هَذِهِ وَظِيفَةُ الْمَحْدِثِ"¹⁵³.

وقال ابن حجر أيضاً: "هذه الطرق المتظاهرة من روايات الثقات تدل على أن الحديث صحيح دلالة قوية وهذه غاية نظر المحدث، وأما كون المتن معارضا للمتن الثابت في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري فليس كذلك"¹⁵⁴.

وهؤلاء العلماء كما رأيناهم جعلوا وظيفة المحدث النظر في الإسناد وما يتعلق به، ووظيفة الفقيه الاستنباط وما يتعلق به.

وهناك بعض العلماء وافقوهم على ذلك الرأي والفكر، ولكن رأوا بعدم المنع لتعرض المحدث بالاستنباط لكنه هذا يكون زيادة في الفضل والكمال في الاختيار.

صرح طاهر الجزائري(ت.1338هـ) بتعرض المحدث لنقد المتن، قال "واعلم وقد وهم هنا أناس، فظن بعضهم أن المحدث ليس له أن يتعرض للنقد من جهة المتن، فكأنه توهم ذلك مِنْ جَعْلِهِمْ وَظِيفَةَ الْمَحْدِثِ التَّعَرُّضَ لِلنَّقْدِ مِنْ جِهَةِ الْإِسْنَادِ أَنَّهُ يَمْنَعُ مِنَ التَّعَرُّضِ لِلنَّقْدِ مِنْ جِهَةِ الْمَتْنِ، مَعَ أَنَّ مَقْصُودَهُمْ بِذَلِكَ بَيَانُ أَنَّ النَّقْدَ مِنْ جِهَةِ الْإِسْنَادِ هُوَ مِنْ خِصَائِصِهِ، لِعَدَمِ اقْتِدَارِ غَيْرِهِ عَلَى ذَلِكَ، فَيَنْبَغِي لَهُ أَلَّا يُقَصَّرَ فِيمَا يُطْلَبُ مِنْهُ، فَإِذَا قَامَ بِذَلِكَ فَلَهُ أَنْ يَتَعَرَّضَ لِلنَّقْدِ مِنْ جِهَةِ الْمَتْنِ إِذَا ظَهَرَ لَهُ فِي الْمَتْنِ عِلَّةٌ قَادِحَةٌ فِيهِ، فَحُكْمُهُ حُكْمُ غَيْرِهِ فَكَمَا أَنَّ غَيْرَهُ لَهُ أَنْ يَتَعَرَّضَ لِلنَّقْدِ مِنْ جِهَةِ الْمَتْنِ إِذَا ظَهَرَ لَهُ مَا يُوْجِبُهُ، فَلَهُ ذَلِكَ إِذَا ظَهَرَ لَهُ مَا يُوْجِبُهُ، بَلْ هُوَ أَرْجَحُ مِنْ غَيْرِهِ، وَقَدْ تَعَرَّضَ كَثِيرٌ مِنْ أُمَّةِ الْحَدِيثِ لِلنَّقْدِ مِنْ جِهَةِ الْمَتْنِ، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ قَلِيلٌ جَدًّا لَمَّا تَعَرَّضُوا لَهُ مِنَ النَّقْدِ مِنْ جِهَةِ الْإِسْنَادِ لَمَّا عَرَفَتْ"¹⁵⁵.

ولم يقصد طاهر الجزائري من نقد المتن الاستنباط الذي كان من تخصص الفقيه بل قصد عرضه

¹⁵¹ الزيلعي، نصب الراية، 55/3.

¹⁵² قُطْلُوْبُغَا، رَفْعُ الْاِشْتِبَاهِ مِنْ مَسَائِلِ الْمِيَاهِ، ص. 45.

¹⁵³ ابن حجر، التكت على كتاب ابن الصلاح، 454/1.

¹⁵⁴ ابن حجر، القول المسدد في الذب عن المسند، ص. 18.

¹⁵⁵ الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، 743/2.

لما هو أقوى منه ثبوتاً ودلالة لدلالة ظاهر كلامه على ذلك.

وهناك بعض العلماء أشاروا إلى وجود المحدث الفقيه، لكن يكن الاستنباط من صميم تخصصه، ولكن من زيادته وكماله حتى لا يكون عرضة لألسنة مخالفهم، ومحل نقدهم.

أشار أحمد الغماري (ت. 1380هـ) إلى الفرق بين المحدث الصرف والمحدث الفقيه، ووصف المحدث الفقيه بالاستنباط، يتبين ذلك عن تعقبه بكلام المناوي، قال "العجب من الشارح - المناوي - إذ لم يميز بين صنيع أهل الحديث في الرواية وصنيعهم في الحكم والدراية، فإن المحدث الرواية المخرج قد يتكلم على الحديث باعتبار كل سند من أسانيده على انفراده، ويخبر أنه لم يوجد له سند على شرط الصحيح أو الحسن على انفراده في رأيه، أما الحديث في نفسه فلا يتعرض للكلام عليه، لأنه ليس من نظره ولا من وظيفته، والمحدث الفقيه صاحب النظر في الدراية واستنباط الأحكام ينظر إلى الحديث في ذاته ويحكم عليه أو بمجموع طرقه لا بالنظر إلى كل واحد منها على انفراده" ¹⁵⁶.

وتمنى الخطيب البغدادي اهتمام المحدثين بالاستنباط والفقه عقب إكمال وظيفتهم من باب الزيادة والكمال لا من أصل الوظيفة لئلا يكون عرضة لألسنة المخالفين، قال: "وإنما أسرعت ألسنة المخالفين إلى الطعن على المحدثين لجهلهم أصول الفقه وأدلتهم في ضمن السنن، مع عدم معرفتهم بمواضعها، فإذا عُرف صاحب الحديث بالتفقه خرسَتْ عنه الألسن، وعظُم محله في الصدور والأعين" ¹⁵⁷.

وأرشد الخطيب إلى طريق يكون المحدث به فقيهاً، هو بعد دراسة الأسانيد الاتجاه إلى إنعام التفكير والتفقه فيه، قال "وليُعْلَم أن الإكثار من كتب الحديث وروايته لا يصير بها الرجل فقيهاً، إنما يتفقه باستنباط معانيه وإنعام التفكير فيه" ¹⁵⁸.

ونصح ابن خير الإشيلي للمحدث بالاتجاه إلى التفقه، قال "بأن يزيد الراوي بروايته للحديث استقادة التفقه فيه، والعمل بما يستقيده منه" ¹⁵⁹.

وجعل نور الدين عتر المقاصد الفقهية من ضمن مناهج المحدثين وهو يريد به أن يزيد المحدث المقاصد الفقهية لتخصصه الحديثي للإكمال والزيادة، قال "هي الطرق التي يتبعها المحدثون في رواية الحديث، وفي تصنيفه، والمقاصد الفقهية، والفنية، والإسنادية التي يرمون إليها من وراء ذلك" ¹⁶⁰.

وهناك بعض الباحثين حاولوا أن يبينوا ماهية علوم الحديث ومن خلاله تبين لنا ماهية وظيفة المحدث،

¹⁵⁶ الغماري أبو الفيض أحمد، المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي، 4/227.

¹⁵⁷ الخطيب، نصيحة أهل الحديث، ص. 40.

¹⁵⁸ الخطيب، نصيحة أهل الحديث، ص. 37.

¹⁵⁹ ابن خير الإشيلي، فهرست، ص. 31.

¹⁶⁰ عتر نور الدين، مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف، ص. 9.

وهي توثيق النصوص من حيث الثبوت وعدم الثبوت، أي: إثبات نسبتها للنبي ﷺ وعدم إثباتها.

وقد بَيَّنَّتْ أريج بنت فهد الجابري ماهية علوم الحديث وعلم الأصول، حيث جعل ماهية علم الحديث التوثيق، و ماهية علم الأصول القواعد الأصولية، لذا جعل وظيفة المحدثين بالمقام الأول توثيق السنة ونقلها نقلاً موثقاً من غير النظر إلى ما تؤديه من أحكام؛ وعليه قرر أن عمل الأصولي من جهة استنباط الحكم من الدليل، بينما عمل المحدث هو التوثيق¹⁶¹.

وقد جعل حمزة البكري ماهية علم الحديث معرفة حال الراوي والمروي من حيث القبول والرد ومعرفة المقبول والمردود من حيث الثبوت وغير الثبوت¹⁶²، وأما العمل بالحديث وعدم العمل به ليس من ماهية علم الحديث لكونه مبحثاً أصولياً تشمله غاية علم أصول الفقه¹⁶³، لذا نقل انتقادات تعريفات غير المحدثين بعلم الحديث كنقله بنقد البقاعي تعريف الكرمانلي "علم يُعرَفُ به أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله وأحواله"، نقده البقاعي "بأنه لم يقيد المعرفة بحيثية النقد فدخل في تعريفه الاستنباط"، وأما علم الاصطلاح فغاياته معرفة الصحيح من غيره¹⁶⁴، ثم قال حمزة البكري "وإنما قصد البقاعي أن الاستنباط ليس من عمل المحدث أصلاً وإنما هو من وظيفة المحدث"¹⁶⁵.

لذا أطلق حمزة البكري على من لم يكن علم مصطلح الحديث من تخصصه المشتغل بالحديث ولو كان ألف فيه مصنفات كتسميته بملا علي القارئ والصنعاني المشتغل بالحديث¹⁶⁶.

ولكن كيف نفهم جعل القاضي عياض من ماهية علم الحديث (ت. 544هـ) "التفقه واستخراج الحكم والأحكام من نصوصه ومعانيه وجلاء مشكل ألفاظه على أحسن تأويلها ووفق مختلفها على الوجوه المفصلة وتنزيلها"¹⁶⁷؟

والقاضي عياض بصفته فقيهاً وليس محدثاً أراد بحسن نيته أن يجعله من ماهيته لإقبال طلاب الأثر إليه بألا يكونون مجرد نقال الأخبار، وكذلك دليل عدم دخوله في ماهيته حكم المحدثين على بعض الرواة "كان فقيهاً لا يعقل الحديث" وذلك لشدة عنايته بالفقه وعدم العناية بالرواية لكون الحديث ليس من صناعته، وكذلك يستعمل علماء الحديث ونقاده الفقه كقرينة إعلال أو ترجيح، وذلك للدلالة على ضبط الراوي أو وهمه في الحديث.

والمحدث الصرف هو "من كان له اشتغال برواية الحديث، وإطلاع على الرواة وطبقاتهم ومراتبهم، وممارسة للأسانيد، وقد وافق على هذا التعريف المختار الهادي رُوشو التُّونسي قال

161 الجابري أريج فهد، ضوابط فهم الحديث النبوي بين قواعد الأصوليين والمحدثين، ص. 1-8.

162 البكري حمزة، ماهية علوم الحديث، ص. 39. ص. 45.

163 البكري حمزة، ماهية علوم الحديث، ص. 50.

164 البقاعي برهان الدين إبراهيم بن عمر، النكت الوافية بما في شرح الألفية، 1/65.

165 البكري حمزة، ماهية علوم الحديث، ص. 37.

166 البكري حمزة، ماهية علوم الحديث، ص. 66.

167 القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية، ص. 5.

"والذي نرجحه ونعتبره أقرب إلى الصواب في تعريف المحدث هو" من اشتهر برواية الحديث أو درايته" ¹⁶⁸.

وتعريفات العلماء التالية خلاصة التعريف المختار.

عرفه ابن سيد الناس (ت.734هـ) "المحدث في عصرنا هو من اشتغل بالحديث رواية ودراية وكتابة، واطلع على كثير من الرواة والروايات في عصره، وتبصر بذلك حتى حفظه واشتهر فيه ضبطه" ¹⁶⁹.

وعرفه تاج الدين السبكي (ت.771هـ) "إنما المحدث من عَرَفَ الأسانيدَ، والعللَ، وأسماء الرجال والعالي والنازل، وحفظ مع ذلك جملة مستكثرة، وسمع الكتب الستة، ومسند أحمد بن حنبل، وسنن البيهقي، ومعجم الطبراني، وضم إلى هذا القدر ألف جزء من الأجزاء الحديثية، هذا أقل درجاته، فإذا سمع ما ذكرناه، وكَتَبَ الطباقي، ودار على الشيوخ، وتكلم في العلل، والوفيات والأسانيد كان في أول درجات المحدثين، ثم يزيد الله من شاء ما شاء" ¹⁷⁰.

وعرفه العراقي (ت.806هـ) "المحدث في عرف المحدثين من يكون له كتب، وقرأ، وسمع، ووعى، ورحل إلى المدائن والقرى، وحصل أصولاً من متون الأحاديث وفروعاً من كتب المسانيد، والعلل، والتواريخ التي تقرب من ألف تصنيف" ¹⁷¹.

وعرفه ولي الله الدهلوي (ت.1180هـ) "نعني بالمحدث المشتغل بكتب الحديث، بأن قرأ لفظها، وفهم معناها، وعرف صحتها وسقمها، ولو بإخبار حافظ أو استنباط فقيه" ¹⁷².

وقال أبو شامة المقدسي في كتاب (المبعث عن علوم الحديث)، يقال علوم الحديث الآن ثلاثة:

أشرفها: حفظ متونها ومعرفة غريبها وفقهها.

والثاني: حفظ أسانيدها ومعرفة رجالها وتمييز صحيحها من سقيمها وهذا كان مهماً.

والثالث: جمعه وكتابته وسماعه وتطريقه وطلب العلو فيه والرحلة إلى البلدان.

وعلق عليه ابن حجر بقوله "فإن كان الاشتغال بالأول مهماً، فالاشتغال بالثاني أهم؛ لأنه المرقاة إلى الأول، فالحق أن كلا منهما في علم الحديث مهم، لا رجحان لأحدهما على الآخر. نعم لو قال: الاشتغال بالفن الأول أهم كان مُسَلِّماً مع ما فيه، ولا شك أن من جمعهما حاز القُدَحَ

¹⁶⁸ روشو التونسي، مختلف الحديث وجهود المحدثين فيه دراسة نقدية، ص. 31.

¹⁶⁹ الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، 53/1.

¹⁷⁰ السبكي تاج الدين، معبد النعم ومبيد النقم، ص. 67.

¹⁷¹ الملا علي القاري، شرح نخبه الفكر في مصطلحات أهل الأثر، ص. 122.

¹⁷² الكتاني عبد الحي، فهرس الفهارس والأثبات، 72/1.

المُعَلَّى، وَمَنْ أَخْلَ بِهِمَا، فَلَا حَظَّ لَهُ فِي اسْمِ المَحْدَثِ، وَمَنْ حَرَّرَ الْأَوَّلَ، وَأَخْلَ بِالثَّانِي كَانَ بَعِيداً مِنْ اسْمِ المَحْدَثِ، فَمَنْ جَمَعَ الْأُمُورَ الثَّلَاثَةَ كَانَ فَقِيهاً مُحَدَّثاً كَامِلاً، وَإِنْ كَانَ وَلَا بَدَّ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى اثْنَيْنِ فَلْيَكُنِ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي، أَمَّا مَنْ أَخْلَ بِالْأَوَّلِ، وَاقْتَصَرَ عَلَى الثَّانِي وَالثَّلَاثِ فَهُوَ مُحَدَّثٌ صَرَفٌ لَا نِزَاعَ فِي ذَلِكَ، وَمَنْ انْفَرَدَ بِالْأَوَّلِ، فَلَا حَظَّ لَهُ فِي اسْمِ المَحْدَثِ كَمَا ذَكَرْنَا، هَذَا تَحْرِيرُ الْمَقَالِ فِي هَذَا الْفَصْلِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ¹⁷³.

وقد رأينا من تحرير ابن حجر المذكور بأن المحدث ينقسم إلى قسمين: محدث صرف، ومحدث فقيه، وأما المحدث الصرف ليس له علاقة بالاستنباط، وأما المحدث الفقيه فله علاقة بالاستنباط، ولكن الاستنباط ليس من مقتضى صناعته بل من كماله واختياره وإذا لم يزيد على صناعته فلا يضره؛ لأنه يشتغل في دائرة تخصصه.

وأشار الزركشي إلى ماهية المحدث عند الفقهاء، والمحدث عندهم ليس له شأن في الاستنباط، قال "أما الفقهاء فاسم المحدث عندهم لا يطلق إلا مَنْ حفظ متن الحديث، وعَلِمَ عدالة رجاله وجرحها دون المقتصر على السماع"¹⁷⁴.

وقد حرر العلائي أدق تحريراً من تحرير أبي شامة وابن حجر اصطلاح (أهل الحديث)، حيث قسم أهل الحديث إلى ثلاثة أقسام وحكم على كل قسم عقب تصويره، قال "أهل الحديث المتصفون به الذين نسبوا إليه على ثلاث درجات:

فأولها: وهي أدناها مرتبة الاشتغال بجمعه وكتابته وسماعه وتطريقه، وطلب العلو فيه، والرحلة في ذلك.

والدرجة الثانية: درجة حفظ الأسانيد ومعرفة الصحيح منها والضعيف وتميز الثقة من رجالها من المجروح إلى غير ذلك مما اشتملت عليه أنواع علوم الحديث، وهم إذا اقتصروا على ذلك، ووقفوا عنده منزلتهم منزلة الصيادلة.

وأهل الدرجة الثالثة: هم الأطباء بمنزلة الذين يتصرفون في تلك الأدوية المفردة وتراكيبها، ويعرفون من ينفعه، ومن يضره، وهم الذين نصبهم الله تعالى للتفقه في الأحاديث وفهمها ومعرفة لغاتها، وما يتعلق بمفرداتها ومركباتها، واستنباط للأحكام الشرعية العملية منها¹⁷⁵.

والظاهر من كلام العلائي المذكور، فالدرجة الأولى والثانية داخلتان في علم الحديث بلا شك، ويقال لمن اشتغل بهما محدث، وأما الدرجة الثالثة فهي من علم الفقه، يقال لمن اشتغل بها مع اشتغاله بالدرجتين السابقتين محدث فقيه.

¹⁷³ ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، 230-229/1.

¹⁷⁴ السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، 31/1.

¹⁷⁵ العلائي، بغية الملتبس في سبائيات حديث الإمام مالك بن أنس، ص. 219.

ولذا لم يعتبر حمزة البكري العز ابن جماعة محدثاً؛ لاختصاصه بالعلوم العقلية وبراعته فيها وإتقانه حتى صار أمة وحده والفقه وأصوله، قال "فليس هو بمحدث بالمعنى الدقيق لهذا اللقب، إذ ليس له اشتغال بالأسانيد وعللها، والمتون وتخريجها، والرواة ومراتبها"¹⁷⁶.

وأحمد بن حنبل مثال المحدث الذي زاد على تخصصه الحديثي علم الاستنباط، لذا حرص بحضور مجلس الشافعي، وأجاب لمن لأمه بترك مجلس ابن عيينة والسماع منه وحضور مجلس الشافعي بعدم الضرر في الدين فوت الإسناد العالي مع وجود الإسناد النازل، ويكون الضرر في الدين بفوت عقل الشافعي، قال له "اسكث فإن فاتك حديث بعلو تجده بنزول، ولا يضرك في دينك، ولا في فهمك، وإن فاتك عقل هذا الفتى لا تجده إلى يوم القيامة"¹⁷⁷.

وقد بيّن أبو زهرة كيفية زيادة أحمد بن حنبل علم الاستنباط على علم الحديث، قال "ولم يكن أحمد حافظاً وإعياً فقط، بل كان يتفهم ما ينقل فيحفظ أحاديث رسول الله ﷺ بالورع والفقه والإفتاء، ويتفهم كل ذلك تفهم العارف المستنبط الذي يبني على ما عرف، ولقد امتاز بذلك الفهم من محدثي عصره، فقد كانوا يكتفون بالرواية دون الفقه والدراية، وكأنهم تركوا الاستنباط للفقهاء الذين كانوا مختصين بصناعة الاستنباط وانطبق عليهم تشبيه أبي حنيفة الذي شبه فيه المحدثين بالصيادلة، والفقهاء بالأطباء، أما أحمد فكان يعني بفهم فقه الآثار، كما كان الحافظ الراوي الذي بلغ الشأو البعيد في الرواية"¹⁷⁸.

ولذا حض العلائي المحدثين على تعلم الاستنباط عقب معرفة علم الحديث لكون المقصد من الحديث هو فهمه واستنباط الأحكام منه قال "المقصود من حديث النبي ﷺ إنما هو فهمه وتدبره واستثمار الأحكام الشرعية منه لا الوقوف عند مجرد السماع له، وطلب العلو فيه"¹⁷⁹.

وقد قسم عبد المجيد محمود المحدثين إلى قسمين أيضاً: محدث صرف، ومحدث فقيه، قال "المحدث تطلق على طائفة تجردت لجمع الحديث وتفرغت له وجابت الأقطار في سبيله، وكان من هؤلاء المحدثين من لم يُعَنَّ بالإفتاء فلم يهتم بالفقه الذي يتضمنه الحديث أو الأثر الذي يحفظه، كما كان منهم من قصد إليه فكان يفتي بما يحفظ"¹⁸⁰.

وهناك بعض العلماء لم ينظروا إلى مسألة التخصص، وأوجبوا تعلم علم الحديث للفقيه وتعلم أصول الاستنباط للمحدث، كالقرضاوي قال "وإذا كانت السنة مصدراً أساسياً للفقه، كان من الواجب على الفقهاء أن يتعمقوا في علم الحديث كما على المحدثين أن يتقنوا علم الفقه وكان من الفجوات العلمية التي يجب أن تسد الفجوة بين المشتغلين بالفقه، والمشتغلين بالحديث، وهذا ما ناديتُ به منذ

¹⁷⁶ البكري حمزة، ماهية علوم الحديث، ص. 33.

¹⁷⁷ العلائي، بغية الملتبس، ص. 220.

¹⁷⁸ أبو زهرة، أحمد بن حنبل حياته وعصره وآراؤه وفقهه، ص. 91.

¹⁷⁹ العلائي، بغية الملتبس، ص. 221.

¹⁸⁰ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 70.

سنتين طويلة، فلا بد للفقهاء من الحديث، فإن جل أحكام الفقه ثابتة بالسنة، ولا بد للمحدث من الفقه حتى يعي ما يحمله، ولا يكون مجرد ناقل، أو يفهمه على غير وجهه¹⁸¹.

وأصر القرضاوي بوجوب وصل علم الحديث بعلم الأصول، قال: "والواجب على أهل العلم في عصرنا أن يراجعوا تراثنا الفقهي في ضوء علم الحديث الموصول بالفقه وأصوله، بعقلية بصيرة نافذة"¹⁸². وهذا من حسن نية القرضاوي لاتصال العلوم، ولكن لكل فن رجاله ومجاله بعد تؤول العلوم إلى التخصصات.

وهنا ينبغي أن نسأل بعد عرض نصوص العلماء في ماهية علم الحديث والمحدث هل التفقه في متون الأحاديث داخل في ضمن مباحث علم الحديث أم خارج منها؟ وقبل الجواب عليه لا بد من تحرير المعنى المراد من "التفقه".

وقد أجاب على ذلك السؤال حمزة البكري بقوله "والتحقيق أن (التفقه في متون الأحاديث) قد يطلق بمعنى الغوص في معانيها، واستنباط الأحكام منها، ومعرفة وجوه دلالتها من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد وغيرها، وبيان مراتبها ثبوتاً من حيث القطعية والظنية، ودلالة من حيث الجلاء والخفاء، والقدرة على فهمها في ضوء الأدلة الأخرى وفي سياق القواعد الشرعية الكلية، ونحوها، وهو بهذا المعنى ليس داخلاً في علم الحديث البتة، وليس من شأن المحدث الدخول فيه، وإنما ينفرد به علم الفقه، وقد يطلق (التفقه في متون الأحاديث) بمعنى فهم معانيها، وتمييز مواضع الاتفاق والاختلاف فيما بينها، وهو بهذا المعنى داخل في علم الحديث، إذ معرفة معاني الحديث له أثره في مسائل حديثية عديدة، ومنها: الرواية بالمعنى، واختصار الحديث، ومعرفة شواهد الحديث، والكشف عن الألفاظ الشاذة والمعلولة، وتصنيف الحديث على الأبواب، وهي أمور ينبغي على المحدث أن يعرفها، سواء كان راوياً أم ناقداً"¹⁸³.

وهنا سؤال آخر يتبعه إذا كان التفقه بالمعنى الأول كما قال حمزة البكري ليس داخلاً في ضمن مراتب علم الحديث، وعليه ليس من وظيفة المحدث، إذن كيف نفهم جَعَلَ الحاكم معرفة فقه الحديث من علوم الحديث ومقابل استنباط أهل الرأي والاستنباط والجدل؟¹⁸⁴.

وقد أجاب كل من حمزة البكري ومحمد عوامة على ذلك الاعتراض بصرف مراد الحاكم به إلى فهم الحديث وليس الاستنباط إذ هو الإدراك بعمق، وذكره علي بن المديني ومسلم بن الحجاج وأبا حاتم الرازي الذين لا يعرفون بالفقه.

وقد أجاب حمزة البكري "قد عدَّ الحاكم في كتابه (معرفة أنواع علوم الحديث) عدة علوم

181 القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص. 70.

182 القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص. 74.

183 البكري حمزة، ماهية علو الحديث، ص. 101.

184 الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 112.

متعلقة بفهم المتن وهي معرفة فقه الحديث عن أهل الحديث، ومعرفة ناسخ الحديث ومنسوخه، ومعرفة ألفاظ الغريبة، ومعرفة سنن يُعارضها مثلها، ومعرفة الأخبار التي لا تُعارض لها، وتقييده فقه الحديث بقوله: "عن أهل الحديث" يدل على أن مراده فهم الحديث لا علم الفقه، ويدل عليه أيضاً قوله في صدر النوع المذكور "أما فقهاء الإسلام أصحاب القياس والرأي والاستنباط... وهو وإن ذكر فيه جماعة يتنازعهم المحدثون والفقهاء كأحمد بن حنبل وابن راهويه، قد ذكر فيه جماعة لا يُعرفون بالفقه ولا يُعَدُّهم الفقهاء منهم، كعلي ابن المديني، ومسلم بن الحجاج، وأبي حاتم الرازي، وهو يدل على أن مراده بفقه الحديث فهمه، لا الفن المعروف، يضاف إلى هذا أن ابن المديني هو القائل (التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم)¹⁸⁵، ومراده نصف علم الحديث كما هو ظاهر، فجعل نصف علم الحديث ما يتعلق بالسند ورجاله، ونصفه الآخر ما يتعلق بالمتن ومعانيه¹⁸⁶.

ويمكن أن يفهم قول الحاكم من خلال نقد محمد عوامة جعل عبد الله الصديق الغماري فقه الحديث من الدراية، قال: ألف عبد الله الصديق الغماري "توجيه العناية لتعريف علم الحديث رواية ودراية" جعل فيه الدراية فقه الحديث، وعلوم الحديث وما يتبعها من علم الرواية، وأما إن الفقه من الدراية فنعم، وأما حصر الدراية في الفقه كما فعل الغماري ففيه نظر؛ إذ لا وجه ذلك، والدراية في اللغة: إدراك المعرفة بنوع من التلطف والتحيل، أي لا تطلق الدراية على معرفة الواضحات، وجعل ما ذكره الحاكم من فقه الحديث وناسخه ومنسوخه وسنن يعارضها مثلها، وأخبار لا معارض لها، وزيادة ألفاظ فقهية في أحاديث يتفرد فيها بالزيادة راو واحد من واضحات علم دراية الحديث، ولذلك يعد من الخطأ المنهجي حصر الدراية في الفقه؛ إذ الدراية في علوم الحديث تطلق على العلة وما يندرج تحتها من الشذوذ والاضطراب والإدراج، ودخائل الجرح والتعديل، ومصطلحاته الخفية، ولذلك يعد ما ذكره الحاكم من فقه الحديث وما يتبعه من فهم الحديث وليس من الاستنباط؛ إذ الاستنباط هو الإدراك بعمق كما يفيد دلالاته اللغوية¹⁸⁷.

وهناك واقعة دلالة على أن وظيفة المحدث ليس الاستنباط وإنما هو دراسة الأسانيد، استفتاء غاسلة الموتى عن غسل الخائض الموتى عن يحيى بن معين وأبي خيثمة وخلف بن سالم وهم لم يستطيعوا أن يجيبوا لها فأرشدوها على أبي ثور الفقيه¹⁸⁸.

ومن خلال ما سبق من أقوال العلماء في ماهية علم الحديث والمحدث ظهر لنا الفرق بين وظيفة المحدث والفقيه، وكل منهما يشغل بما تقتضيه وظيفتهما، وإذا اشتغل المحدث بالفقه والاستنباط عقب الاشتغال بالأسانيد وما يتعلق بها فهو من باب الزيادة والكمال، وما أحسن قول ابن

¹⁸⁵ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 320.

¹⁸⁶ البكري حمزة، ماهية علوم الحديث، ص. 101=103.

¹⁸⁷ محمد عوامة، تعليق تدريب الراوي، 16/2.

¹⁸⁸ العلائي، بغية الملتبس، ص. 221.

دقيق العيد في بيان ماهية المحدث "معلوم أن نظر المحدث من حيث هو محدث، إنما هو في الإسناد، وما يتعلق به، لا من جهة استنباط الأحكام من الألفاظ ومدلولاتها، فإن تكلم في ذلك، فمن حيث هو فقيه"، وهناك قول لابن دقيق العيد في موضع آخر يشير إلى المحدث الفقيه، قال "وأكثر نظر المحدث فيما يتعلق بالأسانيد ومخارج الحديث"¹⁸⁹. ومعنى هذا بأن غالب أمره النظر في الإسناد وما يتعلق به؛ لأنه من وظيفته وتخصصه، ولا يستلزم منه عدم النظر في فقه الحديث واستنباطه زيادة على تخصصه، وكم من محدث كالبخاري وأبي داود والترمذي اتجهوا بعد النظر في الأسانيد وما يتعلق به إلى فقه الحديث واستنباطه زيادة على تخصصهم؛ ولذلك أصبح قول "فقه البخاري في تراجمه" مشهوراً.

وأقل هنا رأي أحمد صنوبر في بيان ماهية علم الحديث والمحدث تقوية وتوكيداً ما قررنا من وظيفة المحدث النظر في الأسانيد وما يتعلق به وليس الاستنباط الذي كان وظيفة الفقيه، وإذا وجد من المحدثين من يستنبط فهو من باب الزيادة والكمال والاختيار حيث إنه فرق بين ماهية علم الحديث وعلم الاستنباط، يرى ماهية علم الحديث اعتناء بالتوثيق التاريخي للنصوص والأحداث المغاير لمنهجية التحليل والاستنباط وإعمال الفكر في النص¹⁹⁰، ويركز ماهية المحدث لرواية الحديث وجمعه وحفظه، ثم نقده وتمييز الصحيح من الضعيف فيه، ولذا كان لا يرى مهمة الاستنباط واستخراج الأحكام من النصوص، والجمع بين الأحاديث المتعارضة والنسخ والتأويل وما يتصل بذلك من وظيفة المحدث الأساسية، ولكن استثنى من ذلك بعض المحدثين الذين جمعوا بين المهمتين، ويقال لهم محدث فقيه، وأشار إلى وجود جمع كبير من العلماء مثل أحمد، والبخاري، والترمذي، وابن خزيمة، وابن حبان، ومع ذلك نبه إلى شيء مهم ألا وهو بأنه إذا كان المحدث الناقد إن لم يتأهل للاستنباط والتأويل والتفسير للنصوص عدم الحق له تجاوز قدره، والهجوم على النص، والاستنباط الأحكام منه¹⁹¹.

وتقرر عند أحمد صنوبر بأن المحدث اضطلع بمهمتين أساسيتين: رواية الحديث وجمعه وحفظه، ثم نقده وتمييز الصحيح من الضعيف فيه¹⁹².

وقسم محمد أرشئل المحدثين إلى محدث مشغول بالفقه قليلاً، ومحدث مشغول بالفقه كثيراً، قال "يمكن تقسيم علماء القرون الثلاثة الأولى من حيث فهم النصوص واستعمال الأصول إلى قسمين: أهل الحديث وأهل الرأي، وأهل الحديث في أنفسهم ينقسمون إلى قسمين:

القسم الأول: هم من يشتغلون بالروايات والرجال كثيراً، مع الاشتغال بالفقه قليلاً، مثل الشعبي، ويمكن تسميتهم بالمحدثين والشيوخ.

¹⁸⁹ ابن دقيق العيد، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، 1/171.

¹⁹⁰ أحمد صنوبر، وظيفة المحدث الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي، ص. 60.

¹⁹¹ أحمد صنوبر، وظيفة المحدث الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي، ص. 65.

¹⁹² أحمد صنوبر، وظيفة المحدث الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي، ص. 65.

القسم الثاني: هم من تخصصوا بالأحاديث مع التفقه بها، مثل سعيد بن المسيب، والزهري، والثوري، ومالك، والأوزاعي، وابن عيينة، والشافعي، ويمكن تسميتهم بفقهاء المحدثين¹⁹³.

الملاحظة: قسم محمد أزشنل أهل الحديث إلى المحدث الغالب عليه اشتغال الحديث مع الاشتغال بالفقه قليلاً، وإلى المحدث الغالب عليه اشتغال الفقه كثيراً.

وقد ذكر محمد أزشنل الإمام مالك والشافعي من فقهاء المحدثين هل الواقع يؤيد كون مالك والشافعي محدثاً بالمعنى العرفي والاصطلاحي، وإذا كانا محدثاً عرفاً كيف نفهم قول الشافعي لأحمد بن حنبل "أنتم أعلم بالحديث والرجال مني فإذا كان الحديث صحيحاً فأعلموني إن شاء أن يكون كوفياً أو بصرياً أو شامياً حتى أذهب إليه إذا كان صحيحاً"¹⁹⁴.

ولو كان الشافعي يعد محدثاً عرفاً لم يكن لإرشاد أحمد بن حنبل إسحاق بن راهوية بتعلم الاستنباط منه معنى، قال إسحاق بن راهوية "كنا بمكة والشافعي بها، وأحمد بن حنبل بها، فقال لي أحمد بن حنبل: يا أبا يعقوب، جالس هذا الرجل (يعني: الشافعي)، قلت: وما أصنع به، سته قريب من سننا؟ أترك ابن عيينة والمقبري؟! فقال: ويحك! إن ذاك لا يفوت، وذا يفوت، فجالسته"¹⁹⁵.

وقد رجح محمد أنس سرميني كون مالك من أهل الرأي حيث قال: اختلف العلماء في تصنيف منهج الإمام مالك، فعلى سبيل المثال عده ابن قتيبة ومحمد بن أحمد المقدسي البشاري، وولي الله الدهلوي وكثيرون من أصحاب الرأي، وعده قلة منهم الشهرستاني وابن خلدون، من أهل الحديث، وليس يصح لهم ذلك لتوافر سمات النظر التعليلي في فقهه كما سيأتي، والسبب في ذلك الخط اشتغاله بالفقه والحديث، وليس يصح أنه على مذهب أهل الحديث، والأصح في مالك أنه من أهل الرأي فإنه أعمل المصلحة وهي تقابل القياس وعدل عن العمل بأحاديث الأحاد كالحنفية، بل إنهم أعملوا المصلحة والتعليل والبواعث في مذهبهم بأكثر من الحنفية كما سيأتي¹⁹⁶.

وهنا يجدر لنا أن نسأل هل للمحدثين منهج الاستنباط أم منهج الفهم وهل هناك فرق بين منهج الفهم ومنهج الاستنباط، وإذا كان فرقاً فما الفرق بينهما؟

وقد فرق حمزة البكري بين منهج الفهم ومنهج الاستنباط حيث قصر الاستنباط على استنباط الأحكام من الأدلة ومعرفة وجوه دلالتها من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد وغيرها، وبيان مراتبها ثبوتاً من حيث القطعية والظنية، ودلالة من حيث الجلاء والخفاء، والقدرة على فهمها في ضوء الأدلة الأخرى وفي سياق القواعد الشرعية الكلية ونحوها، بينما قصر منهج الفهم على فهم معاني الأحاديث،

¹⁹³ Özşenel, İlk Dönem Hadis- Rey Tartışmaları, s. 131.

¹⁹⁴ ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، 281/1. ابن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، ص. 148.

¹⁹⁵ ابن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، ص. 108.

¹⁹⁶ سرميني، محمد أنس، القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، ص. 33.

وتمييز مواضع الاتفاق والاختلاف فيما بينها¹⁹⁷، ولذا المحدث يتجه إلى فهم معاني الأحاديث، ونحن قلنا: بأن الفهم في متون الأحاديث ليس من غاية المحدث ولماذا هو يتجه إليه؟ والجواب: بأن المحدث يتجه إليه؛ إذ لا يخفى أن عدداً من مباحث النقد متوقفة على فهم الناقد للمتن كالرواية بالمعنى، واختصار الحديث والزيادة والشذوذ، وأنواع عديدة من العلل، فإن منها ما هو مؤثر فيرد، ومنها ما هو غير مؤثر فيقبل، ومن هنا كان (الفهم في معاني الأحاديث) إلى حد تمييز المؤثر من اختلاف الروايات من غير المؤثر مُهماً للمُشتغل بالحديث المتصدي لنقده، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، ومختلف الحديث مهمة للمحدث من هذه الجهة نفسها، إذ قد يرى بعض النقاد مخالفة الحديث للسنة المشهورة، فينقده من جهة متته، ولا يتم له ذلك إلا بالاحتراز عن كونه منسوخاً أو محمولاً على أحد معانيه المحتملة مثلاً، فلا بد إذن من أن يكون الناقد على دراية بالناسخ والمنسوخ مختلف الحديث، لكن لا مطلقاً، فهذا شأن الفقهاء، بل إلى حد يُمكنه من مثل هذا النقد¹⁹⁸

وجعل محمد كورماز منهج الاستنباط أصول الفقه ومنهج الفهم السنة النبوية، ومنهج الفهم يشمل أحاديث الأحكام وغيرها من الأحاديث المتعلقة بالاعتقاد، والأخلاق، والاجتماع، والسياسة؛ والثقافة والحضارة الإسلامية، وأما منهج الاستنباط فيشمل أحاديث الأحكام ودراسة دلالة الألفاظ من حيثية متعددة¹⁹⁹.

وخص أبو زهرة الاستنباط لتحليل النص، وفهمه بغايته المصلحية ومراميه، وبينما خص الفهم لفهم ما يتبادر من النص أول وهلة من غير تدقيق وتعميق، قال "ولا شك أن اختلاف أحمد بن حنبل إلى مجلس أبي يوسف القاضي الفقيه الذي كان يفتي ويقضي برأيه إذا لم يجد النص المسعف له في فتواه وفي قضائه، لا بد أن يعطيه فكرة عن الاستنباط الفقهي، وأنه إن تعلم الحديث لم يكن المحدث الذي يروي من غير أن يستنبط ويتحرى ويفهم النصوص وغاياتها المصلحية ومراميه²⁰⁰.

ويرى أبو زهرة اتجاه فهم الحديث إلى أبواب تحتها الآثار، واتجاه الاستنباط إلى تفسير معاني دلالة الألفاظ وغيرها، يدل على ذلك وصفه كتابات أحمد بن حنبل في الفقه، قال: ذكر العلماء أن له بعض كتابات في موضوعات فقهية، منها: المناسك الكبير، والمناسك الصغير، ورسالة صغيرة في الصلاة، وهذه الكتابة هي أبواب قد توافر فيها الأثر، وليس فيها رأي أو قياس، أو استنباط فقهي، بل اتباع لعمل، وفهم لنصوص²⁰¹

وجعل حمزة البكري فهم الحديث الاشتغال بألفاظ الحديث شرحاً وإيضاحاً، وبالمتون نسخاً وجمعاً وترجيحاً، ومحل كتاب غريب الحديث، ومختلف الحديث، ومشكل الحديث، وشروح الحديث،

¹⁹⁷ البكري، ماهية علوم الحديث، ص. 101.

¹⁹⁸ البكري، ماهية علوم الحديث، ص. 106.

¹⁹⁹ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 192-193.

²⁰⁰ أبو زهرة، أحمد بن حنبل حياته وعصره وآراؤه وفقهه، ص. 28.

²⁰¹ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 168.

ويقال لصاحبه محدث²⁰².

وهنا سؤال وجيه يتجه لنا إذا كان التفقه في متون الأحاديث ليس من غاية المحدث، وكيف نفهم تصنيف الأحاديث على الأبواب في الجوامع والسنن والمصنفات؟

وقد أجاب عليه حمزة البكري "بأن من مؤلفي تلك الكتب من كان محدثاً صِرْفاً لا اشتغال له بعلم الفقه، غير أن التبويب على الحديث يحتاج إلى قَدْر من التفقه في المتون، وهو قَدْرٌ داخلٌ في علم الحديث، وليس بخارج عن علم الفقه، ومع ذلك فليس بكافٍ لِعَدِّ المشتغل به في الفقهاء أو إطلاق وصف الفقيه عليه"²⁰³.

ويؤيد ما قررناه من تمييز ماهية المحدث والفقيه دعوة حمزة المليباري إلى احترام التخصص، حيث جعل نقد المرويات وروايتها من اختصاص المحدثين النقاد، واستنباط الفقه من النصوص القرآنية والنبوية من وظائف الفقهاء المجتهدين في أثناء رده على الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في مسألة الشذوذ²⁰⁴.

وما أحسن تحليل عبد الفتاح أبو غدة ببيان ماهية الفقه والفقيه، قال "إن الفقه دقة الفهم للنصوص من الكتاب والسنة وتنزيلها منازلها في مراتب الأحكام، ولفقه أهله الذي يحسنونه لصعوبة الفقه الذي يعتمد على الدراية وعمق الفهم للنصوص من الكتاب والسنة والآثار، وعلى معرفة التوفيق بينها، وعلى معرفة الناسخ والمنسوخ، وما أجمع عليه، وما اختلف فيه، وعلى معرفة الجرح والتعديل، وقدر الترجيح بين الأدلة، وعلى معرفة لغة العرب، ألفاظاً وبلاغة ونحواً ومجازاً وحقيقة"²⁰⁵.

والمحدث الفقيه يستنبط الأحكام من خلال الروايات التي رواها كما هو الحال عند البخاري، أشار عليه نور الدين عتر فقال: "إن البخاري لما كان يصنف كتاباً في رواية الحديث النبوي لا الفقه، فقد سلك طريقاً مبتكراً وطريقاً، يحقق به هذا المقصد الجليل من غير أن يخرج عن سلك الرواية في التصنيف، وذلك بأن توجه إلى عناوين الكتاب، ويسميتها المحدثون "تراجم الكتاب"، وأودع فيها تلك الفوائد والاستنباطات"²⁰⁶.

ومن هنا افترق طريق المحدث الفقيه عن الفقيه في فقه الأحاديث، حيث أن الفقيه يستنبط الأحكام من الأدلة المتفق عليها والمختلف عليها، ولا ينطلق للاستنباط كما انطلق المحدث الفقيه، وأن يعمل عقله وفكره في النصوص والأدلة في محاولة استنباط الحكم والوقوف عليه، كما قيل "معقول من منقول".

202 البكري، ماهية علوم الحديث، ص. 119.

203 البكري، ماهية علوم الحديث، ص. 106.

204 المليباري، الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليقها، ص. 243.

205 الكنوي، موطأ الإمام مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني مع التعليق المجمع على موطأ محمد، 18/1-22.

206 عتر نور الدين، الإمام البخاري وفقه التراجم في جامعه الصحيح، ص. 62.

وفي حديث النبي ﷺ: "فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه" إشارة إلى وظيفة المحدث والفقيه، حيث المراد بحامل الفقه "حافظ الدليل التي يُستنبط منه الفقه وغير قادر على استنباط الفقه من تلك الأدلة لكنه يحمل الفقه إلى من يفقه من ذلك الحديث.

وإذا كان المحدث كما قررناه ليس له شأن في الاستنباط وإذا كان كذلك فليس له طريق للاستنباط، كيف نفهم قول عبد المجيد محمود الذي يشير وجود مذهب أهل الحديث للاستنباط، فقال: "وفي القرن الثالث أخذت هذه العبارة (أهل الرأي وأهل الحديث) صورة عنيفة بسبب ظهور مذهب أهل الحديث واستكمالها بنائه"²⁰⁷ ومن يقصد بأهل الحديث المذكور؟

وقد صرح عبد المجيد محمود المقصود من أهل الحديث عقب بيان اضطراب المؤرخين في تعيين أهل الرأي وأهل الحديث لاختلاف وجهاتهم في التقسيم والتقويم، وهم أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأصحاب الكتب الستة، وغيرهم من المشتغلين برواية الحديث في هذا القرن، واستحسن تعريف الخضري بمنهج أهل الحديث، قال الخضري "أهل الحديث قبلتهم السنة باعتبارها مكملاً للقرآن، وباعتبارها نصوصاً تعبد بها الشارع الإسلامي من دان بالإسلام من غير نظر إلى علل راعاها في تشريعه، ولا أصول عامة يرجع إليها المجتهد، ولا أصول خاصة بالأبواب المختلفة، فهم المشرعون الحرفيون، ومن أجل ذلك نراهم إذا لم يجدوا نصاً في المسألة سكتوا ولم يفتوا"²⁰⁸.

ويبدو من كلام عبد المجيد والخضري بأن أشخاص أهل الحديث معلوم ومنهجهم معروف حيث إن السنة أصل فقهم ويستخرجون الأحكام الشرعية منها وإن لم يجدوا فيها فيتوقفون ولا يلجئون إلى الرأي ولكن ليس لهم أصول عقلية كالفقهاء؛ لأنهم يفتون على حسب الروايات التي رووها واعتقدوها صالحة للاحتجاج.

والدليل على توقف المحدثين عن الفتيا إذا لم يجدوا فيه حديثاً ما حكاه حُميد بن أحمد البصري من قول رجل لأحمد بن حنبل "كنتُ عند أحمد بن حنبل نتذاكر في مسألة، فقال رجلٌ لأحمد: يا أبا عبد الله، لا يصح فيه حديث، فقال: إن لم يصح فيه حديثٌ، ففيه قول الشافعي، وحجته أثبت شيء فيه"²⁰⁹. يعني مراد أحمد بن حنبل من ذلك القول بأن الشافعي يعتمد في قوله على الحديث.

وقد تقرر عندنا من البحث المتقدم ماهية المحدث وعلم الحديث وماهية الفقه والفقيه، والآن أذكر بعض النماذج للمحدث الصرف وموقفه عن الإفتاء لكي يتضح ماهية المحدث الصرف بالمثال. منهم: مطر الوراق (ت. 129هـ) شيخ شعبة يعتبر من المحدث الصرف، وذلك أنه سأل رجل عن

²⁰⁷ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 81.

²⁰⁸ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 91.

²⁰⁹ ابن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، ص. 141.

حديث فحدثه به، فسأله عن تفسيره، فقال: لا أدري، "إنما أنا زاملة"²¹⁰.

والأعمش (ت.148هـ) لا شك في وصوله إلى القمة في علم الحديث لكنه لم يكن من أهل الاستنباط والفقه، لذا وصفه الوكييع بالمشيخة²¹¹. واعتبره الزركشي بالشيخ²¹². وقرر عبد المجيد محمود إطلاق ذلك الوصف على المحدث الصرف "ويبدو أن لفظ (الشيخ أو المشيخة) صار اصطلاحاً يطلق على غير الفقهاء من المحدثين"²¹³. وعده تقي الدين السبكي من المحدثين الذين ليس لهم شأن في الفقه²¹⁴. والأعمش شبه نفسه بالصيدلي في الحوار الذي دار بينه وبين أبي حنيفة، أليس هذا اعتراف منه عجزه وضعفه عن الاستنباط والفقه²¹⁵.

وشعبة بن الحجاج (ت.160هـ) ولا شك في وصوله إلى القمة في علم الحديث حتى لقب بأمر المؤمنين في الحديث لكنه لم يكن من أهل الاستنباط يدل عليه قول الشافعي الآتي، حيث حكى الربيع بن سليمان قال "كان الشافعي إذا قاس إنساناً فأخطأ القياس، قال: هذا قياس شعبة"²¹⁶. وهناك فتوى عن شعبة لرجل سألته فأخطأ فيه ثم أخبره صوابه عقب سؤال عن أصحابه، قال الشافعي "كان الرجل إذا سأل شعبة عن مسألة سألته عن اسمه واسم أبيه، وصناعته، ومنزله، ثم يفتيه في ذلك، ثم يجيء إلى أصحابه، فيذاكرهم بالمسألة، فيقولون: هو كذا وكذا، خلاف ما أفتى، فيقول: من أين قلتم؟ فيقولون: أليس حُذِّثْنَا بكذا وكذا؟! فيقول: نعم، فيأخذ بيد بعض أصحابه، فيذهب إلى الرجل، فيقول: ليس هو كما أَفْتَيْتُكَ، هو كذا وكذا"²¹⁷.

وهناك نص مهم من ابن عبد الهادي الحنبلي في شأن شعبة، قال "وشعبة لم يكن من الحذاق في الفقه، ليجمع بين الأحاديث إذا ظهر تعارضها، وإنما كان إماماً في الحفظ"²¹⁸.

وهناك واقعة تدل على ضعف شعبة في الفتوى، تلك مسألة رجل ضرب رجلاً على أم رأسه، فادعى المَضْرُوبُ أنه انقطع شَمُّه وطلب عن شعبة الحكم الشرعي فيه ولم يستطيع الإفتاء به وحول

²¹⁰ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 250/2.

²¹¹ الخطيب، الكفاية في علم الرواية، ص. 436.

²¹² الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 173/8.

²¹³ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 126.

²¹⁴ السبكي تقي الدين، الإجماع في شرح المنهاج، 220/3.

²¹⁵ الخطيب، الفقيه والمتفقه، 163/2.

²¹⁶ ابن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، ص. 257.

²¹⁷ ابن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، ص. 258.

²¹⁸ ابن عبد الهادي الحنبلي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، 167/1.

إلى زميله بقية فأفتى فيه²¹⁹، وكذلك لم يحسن شعبة فتوى فأرة وقعت في صحنة²²⁰، وإذا روى الحديث بالمعنى يخطأ فيه، ذلك حديث أن النبي ﷺ "نهى أن يتزعفر الرجل"، رواه شعبة بالمعنى قال "إن النبي ﷺ نهى عن التزعفر"، وكان حفظه عن إسماعيل، فأنكر إسماعيل لفظ التزعفر؛ لأنه لفظ العموم، وإنما المنهي عنه الرجال²²¹.

وأبو الشيخ ابن حيان (ت.369هـ) حافظ كبير لا يُعرف له زَكْرٌ في الفقه²²².

وأبو حفص ابن شاهين (ت.385هـ) محدث واعظ، قال محمد بن عمر الداودي عنه "كان ابن شاهين شيخاً ثقة يشبه الشيوخ إلا أنه كان لحناً، وكان أيضاً لا يعرف من الفقه قليلاً ولا كثيراً، وكان إذا ذكر له مذاهب الفقهاء كالشافعي وغيره، يقول: أنا محمدي المذهب"²²³.

وعبد الملك بن عبد الحميد بن ميمون بن مهران صرح كون وظيفته الاشتغال بالحديث لما نصحه أحمد بن حنبل له بالنظر إلى كتب الشافعي سيما الرسالة، حيث حكى ذلك، "قال لي أحمد بن حنبل" لم أنظر في كتاب أحد ممن وضع كتب الفقه غير الشافعي، وإنه قال لي: لم لا تنظر فيها؟ وذكر لي كتاب "الرسالة" فقدمه من كتبه، فقلت: يا أبا عبد الله بم ذاك الكلام بالاحتجاج، ونحن مشاغل بالحديث²²⁴.

وابن خلاد أبو بكر أحمد بن يوسف النصيب البغدادي محدث ومسنن العراق ليس له حظ من الفقه والاستنباط، قال الخطيب "كان لا يعرف شيئاً من العلم، غير أن سماعه صحيح، وقد سأل أبا الحسن الدار قطني فقال: أيهما أكبر الصاع أو المد؟ فقال للطلبة: انظروا إلى شيخكم"²²⁵.

²¹⁹ قال عطية بن بقية: قال لي أبي "كنت عند شعبة بن الحجاج، إذ قال لي: يا أبا يحيى، إذا جاءكم مسألة مُعْضِلَةٌ مَنْ تسألون عنها؟ قال: قلت في نفسي: هذا رجل قد أعجبته نفسه، قال: قلت: يا أبا بسطام نوجه إليك وإلى أصحابك حتى تفتونا، قال: فما كان إلا هُتِبه؛ إذ جاء رجل، فقال: يا أبا بسطام، رجل ضرب رجلاً على أم رأسه، فادعى المضروب أنه انقطع شئ، قال: فجعل شعبة يتشاغل عنه يميناً وشمالاً، فأومأ إلى الرجل أن ألح عليه، فالتفت إلي، فقال: يا أبا يحيى ما أشد البغي على أهله، لا والله ما عندي فيه شيء، ولكن أفتيه أنت، قال: قلت: يسألك وأفتيه أنا، قال: فإني قد سألتك، قال: قلت: سمعت الأوزاعي، والزُّبَيْرِيَّ يقولان: يُدَقُّ الحَزْدُلُ دَقًّا بالغا ثم يُشَمُّ فإن عطس كذب، وإن لم يعطس صدق، قال: جئت بها يا بقية، والله ما يعطس رجل انقطع شئ أبداً". الخطيب، الفقيه والمتفقه، 164/2.

²²⁰ قال أبو الوليد "حَضَرْتُ شُعْبَةَ وَسُئِلَ عَنْ فَأَرَةٍ وَقَعَتْ فِي صِحْنَةٍ، فَلَمْ يَحْسَنْ يَجِيبُ عَنْهَا". الرامهرمزي، الحديث/الفاصل، ص. 308.

²²¹ قال أبو يحيى العطَّار: سمعت إسماعيل بن عُلَيَّةَ يقول "روى عني شعبة حديثاً واحداً فأوهم فيه، حَدَّثَنِي عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ، عَنْ أَنَسٍ: "إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَتَزَعْفَرَ الرَّجُلُ" فَقَالَ شُعْبَةُ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ التَزَعْفُرِ، وَكَانَ شُعْبَةُ حَفِظَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ، فَأَنْكَرَ إِسْمَاعِيلُ لَفْظَ التَزَعْفُرِ؛ لِأَنَّهُ لَفْظُ الْعُمُومِ، وَإِنَّمَا الْمُنْهَى عَنْهُ الرِّجَالُ، وَأَحْسَبُ شُعْبَةَ قَصَدَ الْمَعْنَى، وَلَمْ يَقْطُنْ لِمَا قَطَّنَ لَهُ إِسْمَاعِيلُ. الرامهرمزي، الحديث/الفاصل، ص. 389.

²²² البكري، ماهية علوم الحديث، ص. 104.

²²³ الخطيب، تاريخ بغداد، 133/13. الذهبي، أعلام النبلاء، 433/16.

²²⁴ ابن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، ص. 123.

²²⁵ الذهبي، أعلام النبلاء، 69/16.

وهناك بعض المحدثين كـ يحيى بن معين وعلي بن المديني تدل بعض الروايات نفي الاستنباط والفقهاء عنهم وبينما هناك بعض الروايات تدل إلى معرفتهم الاستنباط والفقهاء، وكيف نوفق بينهما؟

والرواية التي تنفي عنهم الفقه حيث إن امرأة سألت عن يحيى بن معين وأبي خيثمة وخلف بن سالم عن مسألة غسل الحائض الموتى فلم يعرف أحد منهم الجواب حتى جاء أبو ثور (ت. 240هـ) فأشاروا إليه فذهبت وسألت عنها فأجاب لها²²⁶.

وقال إسحاق بن راهوية "كنتُ أجالس بالعراق أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأصحابنا، فكنا نتذاكر الحديث من طريق وطريقين وثلاثة، فيقول يحيى بن معين من بينهم: وطريق كذا، فأقول: أليس قد صح هذا بإجماع منا، فيقولون: نعم، فأقول: ما مراده؟ ما تفسيره؟ ما فقهه؟ فيبقون كلهم إلا أحمد بن حنبل"²²⁷.

وفهم من هذه الروايات بأن وظيفة يحيى بن معين دراسة الطرق والنقد، وأنه لا يضارع لأحمد بن حنبل في معرفة معاني الأحاديث وفقهاها وشرحها، وكان يقر ذلك، سألته رجل عن مسألة فقهية، قال "ليس هذا بابتنا هذا بآية أحمد بن حنبل"²²⁸

وهناك رواية تنفي عن علي بن المديني الفقه، قال محمد بن يونس، سمعتُ أبا عاصم وذُكرَ الفقه، فقال: ليس ثم- يعني ببغداد- إلا ذلك الرجل يعني أحمد بن حنبل، ما جاء من ثم أحدٌ غيره يحسن الفقه، فذكر له علي بن المديني، فقال: بيده ونفصها"²²⁹. ونفى ابن رجب الحنبلي (ت. 795هـ) عن ابن المديني الفقه، قال "ولم يكن ابن المديني من فقهاء أهل الحديث، وإنما كان بارعاً في العلل والأسانيد"²³⁰.

وهناك رواية تصرح بمعرفة يحيى بن معين وعلي بن المديني الفقه وذلك في مسألة الوضوء من مس الذكر، قال أبو بكر بن المنذر، "بلغني عن أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين أنهما اجتمعا، فتذاكرا الوضوء من الذكر، وكان أحمد يرى فيه الوضوء، ويحيى لا يرى ذلك، وتكلما في الأخبار التي رويت في ذلك فحصل أمرهما على أن اتفقا على إسقاط الاحتجاج بالخبرين معاً خبر بسرة وخبر طلق، ثم صارا إلى الآثار المروية عن الصحابة في ذلك فصار أمرهما إلى أن احتج أحمد بحديث ابن عمر فلم يمكن يحيى دفعه"²³¹.

²²⁶ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 250. ولم يعد نصرُ المقدسي عدم معرفة يحيى بن معين ورفقاء تلك المسألة عيباً فيهم؛ لتقسيم الله تعالى العلوم بين عباده كما تقسيمه الأرزاق والآجال وسائر الأحكام. أحمد صنوبر، وظيفة المحدث الناقد، ص. 69.

²²⁷ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1/293.

²²⁸ المروزي إسحاق بن منصور، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية، 1/93.

²²⁹ الخطيب، تاريخ بغداد، 6/90.

²³⁰ ابن رجب الحنبلي، فتح الباري، 5/13.

²³¹ الخطابي، معالم السنن، 1/66. الحاكم، المستدرک، 1/476.

ويمكن توفيق بين الروايات بأن هؤلاء المحدثين كما قلنا: وظيفتهم دراسة الأسانيد وما يتعلق بها، ومع ذلك يحاولون فهم الحديث؛ إذ فهم الحديث هو بيان ما تضمنه الحديث من الحكم والفوائد، وأما الاستنباط فليس من تخصصهم؛ إذ الاستنباط شأن الفقيه؛ لأنه يتعلق بالأصول وهي الأدلة التي يبني عليها الفقيه مذهبه، ويجعلها أمامه عند استنباط الأحكام الشرعية.

كما لا يجوز للمحدث الصرف أن يدخل في الاستنباط الأحكام كذلك لا يجوز للفقيه الصرف أن يدخل في دراسة الأسانيد وما يتعلق بها؛ لذا أظهر السمعاني تعجبه من تصرف الدبوسي الحنفي (ت. 430هـ) في باب نقد الأحاديث، قال "والعجب من هذا الرجل أنه جعل هذا الباب باب نقد الأحاديث، ومتى سُلِّمَ له ولأمثاله بنقد الأحاديث... وهي صنعة كبيرة، وفن عظيم من العلم، وقد قال النبي ﷺ لا تنازعوا الأمر أهله"، وهذا الرجل أعني الدبوسي، وإن كان قد أُعْطِيَ حظاً من الغوص في معاني الفقه على طريقة اختارها لنفسه ولكن لم يكن من رجال صنعة الحديث ونقد الرجال... وقد اتفق أهل الحديث أن نقد الأحاديث مقصور على قوم مخصوصين، فما قبلوه فهو مقبول، وما ردوه فهو المردود"²³²

وهنا سؤال ينبغي أن نسأل بأننا قررنا وظيفة المحدث دراسة الأسانيد وما يتعلق بها، وليس الاستنباط والفقه، فيقابل على تقريرنا المذكور تقرير بعض العلماء كعبد المجيد محمود، وأبو زهرة، ومحمد إبراهيم الحفناوي فقه المحدثين، حيث قرر عبد المجيد محمود استقلال فقه المحدثين في القرن الثالث بأن وضوح لونه وتحددت معالمه واتخذ طابعه الخاص بإعلانه على يدي أحمد بن حنبل لكون تأثيره بعد محنة خلق القرآن عظيماً، ورمزاً للمحدثين، ومرجعاً لأمر الدين تحترم كلمته، وتقدم فتواه²³³، ولذا قال عبد المجيد عن فقه أحمد بن حنبل: والحق أنه نهج في الفقه نهجاً مستقلاً، وأنه مهد للمحدثين بعده طريق هذا الفقه ويسر لهم التأليف فيه، وهياً لهم الالتفاف حوله بحفظه الكثير من الآثار²³⁴.

وأشار أبو زهرة إلى ذيوع فقه أحمد بن حنبل في كل البقاع الإسلامية بعد محنته سواء أكان يتصل بالعقيدة أم بالحديث والفقه²³⁵. وقد كشف أبو زهرة النهج الفقهي عند أحمد بن حنبل، قال هو "الفقهي المبني على الآثار في حقيقته، ومنطق مقاييسه، وضوابطه، ولونه، ومظهره، وأدى إمامته في الحديث والآثار إلى إمامته في الفقه²³⁶، ولذا يوصف فقهه الفقه الأثري²³⁷، ويوصف

²³² السمعاني، قواطع الأدلة، ص. 369.

²³³ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 129-131.

²³⁴ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 133.

²³⁵ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 199.

²³⁶ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 178.

²³⁷ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 10.

نفسه المحدث الفقيه؛ لكونه يدرس الحديث دراسة متفهم لمراميه، وغايات معانيه الفقهية²³⁸، وكونه معنياً باستنباط الأحكام من النصوص، كما كان معنياً بالرواية والرواة²³⁹.

وهناك بعض العلماء لم يعدوا أحمد بن حنبل من الفقهاء، فالطبري ذكر في كتابه (اختلاف الفقهاء) خلاف المذاهب الفقهية، ولم يذكر أحمد بن حنبل، وحين سئل عن سبب ذلك، قال "لم يكن أحمد فقيهاً إنما كان محدثاً"، كذلك لم يذكره الطحاوي في (اختلاف الفقهاء)، ولا الدبوسي في (تأسيس النظر)، ولا السمرقندي في (مختلف الرواية)، ولم يذكره ابن قتيبة في كتاب (المعارف)²⁴⁰.

وقد أجاب على ذلك عبد المجيد محمود، فقال: "هذا قياساً بمن سبقه من الفقهاء، ووزناً بمعايير فقهم من دقة الاستنباط وحسن التخريج، أو بما بلغوه من شهرة، وما نالوه من كثرة في التلاميذ والأتباع، دون ملاحظة منهجه الخاص تحت شعار المحدثين أو أهل الحديث"²⁴¹.

وكذلك أجاب أبو زهرة بأوضح من أجوبة عبد المجيد، قال "ذلك لأن انصرافه أولاً وبالذات كان للحديث، وفتاويه ومسائله كانت الإجابة فيها أقرب إلى الرواية منها إلى النقيع الفقهي والتخريج، ولم يكن كمالك له منهاج فقهي معين درس الأحاديث على ضوئه، ولا كأبي حنيفة الذي كان يفسر الروايات تفسير الفقيه المخرج الذي يبني حكم غير المنصوص عليه، بل لم يكن كالشافعي الذي عبد أصول الفقه وسهل دراسة مناهجه، وإن كان لم يحكم الأقيسية والقواعد الفقهية في النصوص، ذلك بأنه كان محدثاً قبل أن يكون فقيهاً، وما درس الحديث ليخرج، بل كانت دراسة الحديث عنده غرضاً مقصوداً لذاته، وليست وسيلة لغيره، ثم جاء فقهه لما صار إماماً للناس يستفتي فيضطر، فما كان من نص نطق به، وإن كان للصحابة أو لبعض كبار التابعين فتاوى فيه ذكره، ولا يفتش فيما وراءه، وإن لم يكن ثمة فتاوى للصحابة، ولا لبعض كبار التابعين اشتق من بين يديه غير مائل إلى القياس إلا لضرورة، فكان فقهه أثراً أو شبيهاً به فسمي لذلك محدثاً²⁴²، وأما إنكار هؤلاء الأئمة فقاها أحمد فحيث لم يؤثر عنه كتاب في الفقه، وأثر عنه المسند، وكون نزعة المحدث فيه أوضح من نزعة الفقيه²⁴³.

وكذلك يدل تقرير محمد إبراهيم الحفناوي أصول الاستنباط لأحمد بن حنبل وهي خمسة أصول التي ذكرها ابن القيم وغيرها من الأصول التي لم يذكرها على فقاهاه بطريق الحديث²⁴⁴.

وقد ربط أبو زهرة نشأة اختلاف المعتزلة والمحدثين إلى اختلاف منهجهما في التعامل مع

238 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 32.

239 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 30.

240 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 7.

241 عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 132.

242 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 198.

243 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 7.

244 الحفناوي محمد إبراهيم، أصول الاستنباط عند الإمام أحمد بن حنبل، ص. 16.

النصوص الشرعية سيما في المسائل العقائدية²⁴⁵. أليس هذا اعتراف منه بمسلك الاستنباط للمحدثين؟! بلى هو تقرير ولكن ذلك مسلك فقه الحديث بطريق الروايات لا مسلك بطريق الاجتهاد والرأي والأقيسة والقواعد الأصولية والفقهية كوضع نظرية الأصول والفقه وضبطها.

وقد ظهر لي بعد عرض بيان وظيفة المحدث وأقوال العلماء فيه بأنه يمكن لي أن أقسم المحدث إلى محدث صرف: وهو الذي يعالج بالأسانيد وما يتعلق بها، ومحدث فقيه: وهو الذي يعالج بفهم معنى الحديث الذي رواه على المعنى العام مع استحضار العلوم المساعدة على فهمه، وباستنباط الأحكام الشرعية من الروايات عقب إتيان وظائفه الأساسية من دراسة الأسانيد وما يتعلق بها كأحمد بن حنبل، والبخاري وقد أشار إلى ذلك ابن منده لما قسم طوائف المحدثين إلى ثلاثة أقسام، وجعل القسم الثاني منهم المهتمين بالفقه والاستنباط، حيث قال: "وكذلك أفهام حملة العلم من السنن والآثار متفرقة، وإراداتهم متفاوتة، وهمهم إلى التباين مصروفة، وطبقاتهم فيما حملوه غير متساوية، وطائفة اشتغلت بحفظ اختلاف أقاويل الفقهاء في الحرام والحلال..."²⁴⁶.

ولأهمية التخصص في العلوم صرح الكوثري بالتعويل في كل علم على أئمة دون من سواهم وإلا تكون الطامات والبلايا، قال "جزى الله علماء أصول الدين عن الإسلام خيراً، فإن لهم فضلاً جسيماً في صيانة عقائد المسلمين بأدلة ناهضة مدى القرون أمام كل فرقة زائغة، وإنما يكون التعويل في كل علم على أئمة دون من سواهم، لأن من يكون إماماً في علم كثيراً ما يكون بمنزلة العامي في علم آخر، فإذا لا يعول في العقائد إلا على أئمة أصول الدين لا على الرواة البعيدين عن النظر، وكم بينهم من يرثى لمداركه حيث يقل عقله عن عقول الأطفال وإن بلغ في السن مبلغ الرجال، ومن طالع ما ألفه بعض الرواة على طول القرون من كتب في التوحيد والصفات والسنة والردود على أهل النظر يشكر الله سبحانه على النور الذي أفاضه على عقله حتى نبذ مثل ذلك الطامات بأول نظرة"²⁴⁷.

وقد تقرر ماهية وظيفة المحدث، وفقهه فيما سبق من البحوث، وهناك جهود من بعض المحدثين الفقهاء زيادة على وظائفهم الأساسية في فهم النصوص الشرعية ونسب هؤلاء المحدثون إلى مذهب الشافعي أو مذهب الحنبلي، ولماذا نسبوا إلى هذين المذهبين دون غيرهما؟

وأعتقد سبب انتساب المحدثين إلى مذهب الشافعي أو أحمد بن حنبل لنصرة الشافعي مدرسة الحديث على مدرسة الرأي حيث رد قطعي السنن بتثبيت نظرية الإسناد وحجية خبر الأحاد، ورد قطعي القواعد بتحرير نظرية القياس الخاص، ورد القول بقطعية الدلالات اللغوية في النصوص، ورجح القول بظنيتها وقال بظنية دلالة العام وبإمكان القول بعموم المجاز والمشارك، ونفى الفارق بين الأدلة القطعية والظنية نفيًا حقيقياً أو حكماً في الفقه، وأهمل العمل بها، ولم

²⁴⁵ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 121.

²⁴⁶ ابن منده، شروط الأئمة، ص. 30.

²⁴⁷ الكوثري، السيف الصقيل، ص. 12.

يلتفت إليها في منهجه الأصولي ولم يجعل لها أثراً في بناء مذهبه، بل أقام بنیان مذهبه على كون الأدلة كلها على درجة واحدة، وإعلاء رتبة الحديث وإعماله²⁴⁸ وكذلك نصرة أحمد بن حنبل للمحدثين في السنة النبوية ودفاعه القوي على ضد المعتزلة سيما في محنة خلق القرآن، وإفتائه على ضوء الأحاديث وتوقفه عن الإفتاء عند فقد الأحاديث، وميله الشديد إلى السنة النبوية لزعمه بياناً للقرآن وعدم عرضه بالسنة النبوية على القرآن

وقد عرفنا سبب انتساب المحدثين الفقهاء إلى المذهبين وما هو الفرق الجوهرى بين المذهبين؟ وذلك يقتضى منا أن نلقى نظرة سريعة إلى اتجاههما الفقهي لأجل التصور لبيان الفرق الجوهرى بين المذهبين؟

موازنة ماهية فقه أحمد بن حنبل وفقه الشافعي.

ومعلوم بأن العلاقة بينهما علاقة التلميذ والأستاذ حيث إن أحمد بن حنبل تلميذ الشافعي، وتعجب بتفكيره الفقهي والاستنباطي، وتعلم منه كيف يكون الاستنباط، وكيف يستخرج أحكام الفروع من مصادر الشرع، ولذا نرى نصيحته لإسحاق بن راهوية بالتعلم عنه كما تعلمه هو "إن فاتك عقل هذا الفتى لا تدركه".

وهنا سؤال ينبغي أن يسأل إذا كان أحمد بن حنبل تلميذ الشافعي وتعلم منه كيفية الفقه وهل أصولهما متحدة؟ وكيف نفهم قول أبي زهرة ولم يكن أحمد بن حنبل في فهم النصوص كالشافعي الذي عبد أصول الفقه وسهل دراسة مناهجه؟ وقول عبد المجيد بظهور فقه المحدثين على يد أحمد بن حنبل ولا الشافعي؟

وقبل الإجابة على تلك الأسئلة الملحة فلا بد من الإشارة السريعة على عدم مساواة مستوى الشافعي بمستوى أحمد بن حنبل في علم الحديث بدليل اعترافه ذلك لأحمد بن حنبل مع أنه شيخه في الفقه، حيث قال الشافعي لأحمد بن حنبل "أنتم أعلم بالحديث والرجال مني، فإذا كان الحديث صحيحاً فأعلموني، إن شاء أن يكون كوفياً، أو بصرياً، أو شامياً، حتى أذهب إليه إذا كان صحيحاً"، وعَدَّ القاضي ابن أبي يعلى من دين الشافعي اعترافه بتفوق أحمد بن حنبل في علم الحديث، قال "وهذا من دين الشافعي حيث سلمَ هذا العلم لأهله"²⁴⁹، وصرح أبو حاتم الرازي بتعلم الشافعي علم الحديث عن أحمد بن حنبل، قال "كان أحمد بن حنبل بارع الفهم لمعرفة الحديث، لصحيحه وسقيمه، وتعلم الشافعي أشياء من معرفة الحديث منه، وكان الشافعي يقول لأحمد: حديث كذا وكذا قوي الإسناد محفوظ؟ فإذا قال أحمد: نعم، جعله أصلاً وبنى عليه"²⁵⁰، وكذا صرح الفضل بن زياد بتعلم الشافعي علم الحديث عن أحمد بن حنبل، قال "وأخذ الشافعي عن أحمد

²⁴⁸ محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، ص. 114.

²⁴⁹ ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، 5/1.

²⁵⁰ الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية، 240/25.

معرفة الحديث²⁵¹، وصرح أحمد بن حنبل نفسه باستفادة الشافعي عنه، ومعلوم بأن الشافعي لا يستفيد عنه إلا علم الحديث، قال "استفاد الشافعي منا كثيراً مما استفدنا منه"²⁵². وهذا من قسمة الله تعالى وتقديره في الخلق كما قسم الأرزاق قسم العلوم هكذا.

وتقرر مما سبق بتفوق أحمد بن حنبل على الشافعي في علم الحديث. ومعلوم بأنه تعلم عن الشافعي الفقه، وهل هناك اختلاف بينهما في فقه النصوص مع كونه تلميذاً له؟

وحان الوقت ذكر مواضع الاتفاق والاختلاف بين الشافعي وأحمد بن حنبل في فقه النصوص.

ومعلوم أن أحمد بن حنبل لم يصنف كتاباً في الفقه يُعَدُّ أصلاً يؤخذ منه مذهبه، ويُعَدُّ مرجعه، ولم يكتب إلا الحديث، ولذلك لقب بالإمام الأثرى؛ حيث إنه كان يتحفظ في الفتيا، فيقيد نفسه بالأثر، ويتوقف حيث لا أثر ولا نص بشكل عام - ولا يلجأ إلى الرأي إلا في الضرورة القصوى التي تلجئه إلى الإفتاء - ولا يفتي إلا فيما يقع من المسائل، ولا يفرض الفروض، ويشقق الفروع، ويطرده العلل، ولقد كان يكثر من "لا أدري"²⁵³.

وقياس أحمد بن حنبل كان شبيهاً بالأثر؛ لأنه كان من مشكاته، ولتمرسه بالآثار قوي الإدراك لما يشبهها فينطق به؛ لأن فكره تكون منه، وأشرب منه، ومازج عقله وأطواء نفسه²⁵⁴. وقد أصاب أبو زهرة حينما وصف فقه أحمد بن حنبل بفقه الآثار في حقيقته وفي منحاها، وفي مظهره²⁵⁵.

ومواضع الاتفاق بينهما اعتبار الكتاب والسنة شيئاً واحداً في مقام الاستدلال والبيان، حيث تفسر السنة القرآن، وتخصص عمومها، وتقيد مطلقه، وتستقل بالتشريع وهي بيان القرآن، لكن فلا بد من التنبيه إلى أن السنة مع بيان القرآن ليست في مقام القرآن من حيث الثبوت والاعتبار عندهما، نرى ذلك المسلك عند الشافعي في رسالته، وإعجاب أحمد بن حنبل به عندما سمعه لأول مرة يلقي دروسه في المسجد الحرام²⁵⁶، ومن زعمهم السنة بيان القرآن لا يعرضون السنة على القرآن ولا يردون السنة إذا خالفت لظاهر القرآن وهم يعتبرون كل خبر صحيح مفسراً لعموم القرآن، ويخصونه، ويعتبرون ذلك تفسيراً، وبياناً لمراد الله سبحانه²⁵⁷، وظاهر القرآن يحمل على ما جاءت به السنة، فهي مبينة، وهي الحاكم المفسر لما اشتمل عليه من فقه وأحكام، ولذا ألف أحمد بن حنبل كتاباً في الرد على من أخذ بظاهر القرآن، وترك السنة، وكذلك يحتج كلاهما بالاستصحاب، بل يكثر أحمد

251 برهان الدين إبراهيم بن محمد، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، 370/2.

252 برهان الدين، المقصد الأرشد، 370/2. ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، 281/1.

253 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 196.

254 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 233.

255 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 178.

256 الحفناوي، أصول الاستنباط عند الإمام أحمد، ص. 16. أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 239-247.

257 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 235.

بن حنبل الاحتجاج به²⁵⁸، وكلاهما يحتجان بالإجماع، وقد خاض الشافعي فيه بنظراته الاجتماعية الفلسفية، وأما أحمد فقد كان ينظر إلى الوقائع، والفتاوى فيها من غير نظر فلسفي²⁵⁹

وقد وقف أحمد بن حنبل في القياس موقفاً حسناً، فلم ينف القياس نفياً باتاً، ولم يغال فيه كمغالة العراقيين وهو ما كان يميل إلى التوسع فيه، بل كان يأخذ به فقط عند الضرورة وهو في ذلك يسلك مسلك الشافعي²⁶⁰.

وأحمد بن حنبل يأخذ بالحديث الضعيف، - أي: ما يضعف سنده - وما لم يكون موضوعاً، ويقدمه على الرأي، ويعد ذلك من الاحتياط في الدين²⁶¹، وبهذا تقرر بأنه لا يقدم القياس على حديث قط، بل على خبر ضعيف، إذا لم يثبت أنه موضوع، وبه نجده يلتقي مع الشافعي في أنه لا مجال للرأي مع الحديث²⁶².

ومواضع الاختلاف بينهما بأن أحمد بن حنبل كان يحتج بالمصلحة المرسلّة، وسد الذرائع، ولا يقبل المرسلات كما قبلها الشافعي بشروط، ولا يشتغل بالفقه التقديري بخلاف الشافعي.

وقد كان أحمد بن حنبل يفتي بالمصلحة المرسلّة إن أعوزه النص أو الأثر المتبع لقيام الدلائل الشرعية على اعتبارها، وتظافر المصادر الإسلامية على ملاحظتها، فأخذ بها، وسار فيها مسار مالك، وإن لم يعطها من القوة ما أعطاه مالك، ولم يجعلها تقف أمام النصوص، كما فعل المالكيون، كما أنه لم يحجم عنها، كما فعل الشافعيون وغيرهم²⁶³.

ولم يشتغل أحمد بن حنبل بالفقه التقديري بخلاف الشافعي حيث إنه وجد الفقه التقديري في كتب الشافعي، وفيها فروض كثيرة؛ وذلك لاختبار أقيسته التي كان يضعها والتي عد بها أول ضابط للقياس راسم لحدوده²⁶⁴.

ويعتمد أحمد بن حنبل على الآثار في العبادات؛ لأن الأقيسة في العبادات لا يتسع لها الضمير الديني، وأما في المعاملات فيمسك بالنصوص والآثار السلفية إذا وجدها وإلا يستمسك مرتبة العفو وعلى الإباحة، ولذلك عد المذهب الحنبلي أوسع المذاهب في إطلاق حرية التعاقد²⁶⁵.

وأكثر أحمد بن حنبل من الأخذ بسد الذرائع، حيث جعل للوسائل حكم غاياتها، وللمقدمات

258 الحفناوي، أصول الاستنباط عند الإمام أحمد، ص. 41. أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 325.

259 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 309.

260 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 217.

261 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 277.

262 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 283.

263 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 236. الحفناوي، أصول الاستنباط عند الإمام أحمد، ص. 36.

264 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 232.

265 أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 234.

حكم نتائجها، وبه أصبح المذهب الحنبلي خصباً حياً واسع التصرف، وبه افترق عن المذهب الشافعي في هذا الباب افتراقاً بيناً واضحاً، حيث ينظر المذهب الشافعي إلى العقود والتصرفات نظراً مادياً ظاهرياً لا يفسرها إلا بعباراتها الدالة عليها، ولا ينظر إلى بواعثها وغاياتها ونتائجها، أهي محرمة أم محللة، فبينما المذهب الحنبلي كان مذهباً نفسياً واقعياً يحكم على الأفعال والأقوال بحسب البواعث البينة، والغايات الواقعة أو المتوقعة يقيناً أو لغلبة الظن ويعطي الوسائل حكم المقاصد إن حلالاً أو حراماً²⁶⁶.

والشافعي يقبل المرسل من الأحاديث في الجملة، ولكنه يشترط لقبوله شرطين، أحدهما: في المرسل، وثانيهما: في الحديث المرسل، لكن أحمد بن حنبل قد اعتبر المرسل من قبيل الأخبار الضعيفة التي يكون الأصل ردها وعدم قبولها، ولذلك قدم عليه فتوى الصحابي، وهو بذلك ينحو نحو المحدثين الذين يقررون أن الحديث المرسل من قبيل الحديث الضعيف، وإنما أفتى به في حال الضرورة²⁶⁷.

وأحمد بن حنبل ينظر إلى المآلات بخلاف الشافعي²⁶⁸.

هل يأخذ أحمد بن حنبل حديث الآحاد في الاعتقاد كما يأخذه في العمليات؟

وأحمد بن حنبل كان يأخذ حديث الآحاد في الاعتقاد، ويسير على مقتضاه، ولا يفرق في الأخذ بأحاديث رسول الله ﷺ بين عمل واعتقاد، ولا بين أعمال الخوارج، وإذعان القلب والعقل²⁶⁹.

وأن الشافعي وضع منهجاً فقهياً مثل تعبيد أصول الفقه وتسهيل دراسة مناهجه بخلاف أحمد بن حنبل حيث إنه لم يكن له منهج فقهي بل فقهه أثراً وفتاويه ومسائله كانت الإجابة فيها أقرب إلى الرواية منها إلى التفريع الفقهي والتخريج.

وقد قررنا بأن مبنى فقه أحمد على الآثار - والآثار تشمل ما أضيف إلى النبي ﷺ والصحابة والتابعين - ويفتي على ضوئها، ومن يبني فقهه على الآثار فمن الطبيعي أن يتجه إلى الظاهر، وهو الوقوف عند حدود الألفاظ التي وردت عن الشارع دون عناية بالبحث عن عللها، ومقاصدها، ودون اهتمام بالقرائن والظروف التي أحاطت بالألفاظ حين ورودها بخلاف الشافعي إذ المعلوم أنه وضع تفسير قواعد النصوص ومن وضعها فلا يقف عند ظواهر الألفاظ بل يبحث عن عللها ومقاصدها لتنزيل النصوص على محلها الصحيح، وذلك يتطلب البحث الدقيق عن أحوال النصوص وهذا لا يكون إلا على ضوء تلك القواعد، والقواعد عبارة عن فلسفة النصوص.

²⁶⁶ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 236. الحفناوي، أصول الاستنباط عند الإمام أحمد، ص. 42.

²⁶⁷ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 267.

²⁶⁸ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 380.

²⁶⁹ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 263.

الخلاصة: من الطبيعي اختلافهما في فهم النصوص لكونهما مجتهداً، وذاتية المجتهد تكون هكذا وإلا لا يكون مجتهداً، واحتمال النصوص الشرعية إلى الاحتمالات الصادرة من طبيعة اللغة؛ إذ فيها الإجمال والمشارك والمشكل والحقيقة والمجاز ومن ذاتية المجتهد؛ لاختلاف ذواتهم وتكوينهم النفسي والعقلي، وخير دليل على ذلك ما حدث من الصحابة في غزوة بني قريظة في فهم أمر النبي ﷺ عدم صلاة العصر إلا فيها، وإقرار النبي ﷺ بتلك الذاتية.

المبحث الرابع: دراسة حال الحديث والمحدثين في القرون الثلاثة الأولى الهجرية تلخيصاً.

وقد حان الشروع لبيان حال الحديث والمحدثين في القرون الثلاثة الأولى الهجرية تلخيصاً وذلك البيان ينقسم إلى ثلاثة مطالب: المطلب الأول: حال الحديث والمحدثين في عصر رسول الله ﷺ والصحابة الكرام. المطلب الثاني: حال الحديث والمحدثين في القرن الثاني، المطلب الثالث: حال الحديث والمحدثين في القرن الثالث.

المطلب الأول: حال الحديث والمحدثين في عصر رسول الله ﷺ والصحابة الكرام.

واعلم أن الله - عز وجل - خلق الإنسان، وأعطى له نعمة العقل والتفكر، بهما أصبح مكرماً عن بقية المخلوقات، وأرشداهم بوحيه إلى السعادة الأبدية، واصطفى من أنفسهم رسلاً ليلبغوا رسالاته للناس، وهؤلاء الرسل حاولوا أن يجعلوها ديناً معيشاً، أي: يطبقه الإنسان في سلوكه ومعيشته، ويعيش في هذه الدنيا الفانية على وفق سنة الله تعالى حتى لا يكون عبيداً للشيطان، بل يكون عبيداً لله - عز وجل - خالقه، ومديره.

ومعلوم أن جعل الوحي ديناً معيشاً في المجتمع لا يكون في دفعة واحدة بل بعدة مراحل، وهذه الظاهرة تَمَثَّلَتْ في خاتم الرسل والأنبياء محمد ﷺ، حيث أنزل الله عليه الكتاب والحكمة وحيأً، والحكمة هي سنة رسول الله ﷺ كما فسرهما الشافعي، والسنة بيان القرآن الكريم، وعاش رسول الله ﷺ القرآن الكريم بسنته، لذا وصفه أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - حينما سألت عنها سعد بن هشام بن عامر عن خلقه، قالت " كان خلقه القرآن، أما تقرأ القرآن، قول الله - عز وجل -: ﴿ وإنك لعلی خلق عظیم ﴾ ²⁷⁰، قلت: فإني أريد أن أتبتل، قالت: لا تفعل، أما تقرأ، ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة ﴾ ²⁷¹ حسنة؟ فقد تزوج رسول الله ﷺ، وقد وُلِدَ له ²⁷². والنبي ﷺ عاش بعد النبوة والرسالة ثلاثة عشرين عاماً ومن خلالها عَلم الصحابة الكرام كيفية المعيشة مع القرآن الكريم والسنة النبوية.

وقد سَهَّلَ أسلوبه ﷺ في بيان الوحي العلاقة بينه ﷺ والصحابة سهلاً ميسوراً، وكان أسلوبه عالياً، وفريداً في نوعه لا مثيل له، يشهد على ذلك ما رواه البخاري من طريق أنس بن مالك، عن النبي ﷺ "أنه كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثاً، حتى تَقَهَّم عنه...²⁷³، ومن طريق عائشة - رضي الله عنها - قالت في صفة كلام النبي ﷺ "أن النبي ﷺ كان يحدث حديثاً لو عدّه العاد لأحصاه"²⁷⁴،

²⁷⁰ سورة القلم 4/68 آية.

²⁷¹ سورة الأحزاب 21/33 آية.

²⁷² أحمد، المسند، 6/91 ح 24601.

²⁷³ البخاري، الجامع الصحيح، ك - العلم، ب 30 - من أعاد الحديث ثلاثاً ليفهم عنه، 1/30 ح 94.

²⁷⁴ البخاري، الجامع الصحيح، ك - المناقب، ب 20 - صفة النبي ﷺ 4/190 ح 3567.

وتوضح ذلك أكثر، فتقول "ما كان رسول الله ﷺ يسرد سردكم هذا، ولكنه كان يتكلم بكلام يبينه، فصل"، يحفظه من جلس إليه²⁷⁵.

وكذلك سهل تلك العلاقة شدة حب الصحابة بالنبي ﷺ حيث كان حالهم حينما يسمعون كلام النبي ﷺ في غاية السكون، والانتباه، والصمت، والهدوء، كأن على رؤوسهم الطير، وصف ذلك الصحابي أبو سعيد الخدري²⁷⁶.

وهناك شيء آخر غير ما ذكرناه جعل العلاقة بين النبي ﷺ والصحابة سهلاً ميسوراً هو عيشة النبي الوحي ﷺ في بيته، والطرق، والسوق، وغير ذلك من الأمكنة، وبه ينتقل الوحي طبيعياً من النبي ﷺ إلى الصحابة الكرام.

ولذا كانت العلاقة بينه ﷺ والصحابة طبيعية تلقائية انسيابية، ليست مصطنعة ولا متكلفة، وتلك العلاقة أدت الصحابة الكرام إلى الاعتناء بملاحظة أقواله، وتصرفاته، وأفعاله، وتقريراته في جميع الأوقات والأحوال عناية بالغة، والاجتهاد فيها ليرَوْنَهَا بياناً لكتاب الله تعالى.

ومن أثر ذلك اهتمام الصحابة الكرام بسماع أحاديث النبي ﷺ بأن جعلوا بينهم نوبة لذهاب النبي ﷺ لسماع أحاديثه كجعل عمر بن الخطاب مع جاره من الأنصار نوبة، روى ذلك البخاري في صحيحه²⁷⁷.

ومن كون السنة النبوية بياناً للقرآن الكريم وهما أساس الدين الإسلامي وعروته الوثقى حث النبي ﷺ الصحابة الكرام إلى الاهتمام الشديد بسماع أحاديثه لذا بشر ببشارة نضارة وجه من سمعها، وحفظها حتى يبلغها إلى من هو أفقه منه أو أوعى منه؛ لأن بعض من سمع الأحاديث لا يكون فقيهاً، وهو يبلغ إلى الذي يفهم المراد ويستنبط الحكم الشرعي منها، قال النبي ﷺ "نضر الله امرأ سمع منا حديثاً، فحفظه حتى يُبلِّغَهُ غَيْرَهُ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه"²⁷⁸ وفي رواية أخرى بلفظ "نضر الله امرأ سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع، فرب مبلغ أوعى من سامع"²⁷⁹.

ويُفْهَمُ من كلام النبي ﷺ السابقة ذكرها بأن سماع الأحاديث وحفظها ليس كافياً في تبليغ دين الله وسنة رسوله ﷺ بل يضاف إليهما فِقْهُهُمَا؛ إذ سماع الأحاديث وحفظها وسيلة لاستنباط الحكم الشرعي منها؛ ولذا حث النبي ﷺ تبليغها إلى من هو أفقه وأوعى.

وكذلك يُفْهَمُ منها اختلاف أحوال السامعين لأحاديثه، حيث هناك راو صرف مهتم بسماع الحديث

²⁷⁵ الترمذي، السنن، أبواب المناقب، باب 9 - في كلام النبي ﷺ، 3639/ح/37/6. وقال: هذا حديث حسن صحيح.

²⁷⁶ البخاري، الجامع الصحيح، ك- الجهاد والسير، ب 37 - فضل النفقة في سبيل الله، 2842/ح/26/4.

²⁷⁷ البخاري، الجامع الصحيح، ك- العلم، ب 27- التناوب في العلم، 89/ح/29/1.

²⁷⁸ أبو داود، السنن، ك- العلم، ب 10- فضل نشر العلم، 3662/ح/360/3.

²⁷⁹ الترمذي، السنن، ك- العلم، ب 7- ما جاء في الحث على تبليغ السماع، 2657/ح/331/4.

وحفظه فقط ولا شأن له بفقهِ الحديث، مثل "مطر الوراق"²⁸⁰، وهناك محدث فقيه يستطيع أن يستنبط الحكم الشرعي منه كأحمد بن حنبل، والبخاري، والترمذي، وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم، أشار الشافعي إلى هذا الاختلاف، قال "دل هذا الحديث على أنه قد يحمل الفقه غير فقيه، يكون له حافظاً، ولا يكون فيه فقيهاً"²⁸¹.

وكذلك أشار عبد الرحمن حنبلية الميداني إلى ذلك الاختلاف، قال "وأبان الرسول أن سامع القول قد لا يكون قادراً على أن يفقه معناه فقهاً عميقاً، فإذا بلغه كما سمعه فقد يتلقاه منه من هو أفقر على فهمه فهماً عميقاً واستنباط الأحكام منه"²⁸².

إن: فهمنا من كلام النبي ﷺ المذكورة بأن الله - عز وجل - قسم العلوم كما قسم الأرزاق، ولذا كل يؤدي ما زرق به، ولا عيب فيما لم يرزق به.

ومعلوم بأن اللغة العربية حمالة الوجوه فيها الحقيقة والمجاز والإجمال والتفسير والمحكم والمتشابه والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد، نزل القرآن الكريم بلسان العرب، ووردت الأحاديث النبوية به؛ لكون النبي ﷺ عربياً، حيث إنه ولد في بيئة عربية، ونشأ، وألم لسان العرب، لذا وصف الشافعي "لسان العرب بأوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي"²⁸³، فمن الطبيعي اختلاف الوجهات في فهم النصوص، وعندما يخطب النبي ﷺ الصحابة الكرام بتلك اللغة بعضهم يفهمون على ظاهرها وبعضهم يدققونها لكشف ما وراء الألفاظ، كما رأينا أثر ذلك في أمر النبي ﷺ الصحابة بعدم إقامة صلاة الظهر أو العصر إلا في بني قريظة، وتصرف الصحابة على حسب ما فهموه، بعضهم صلوا في الطريق وبعضهم في بني قريظة وعدم تعنيف النبي ﷺ لما علم الأمر إقرار منه فهم كل منهم، قال الخطيب البغدادي "وقد حكم جماعة من الصحابة باجتهادهم في وقت النبي ﷺ، فلم ينكر ذلك عليهم، ولا عتف أحداً منهم، حيث حكى ابن عمر ذلك، فقال: نادى فينا رسول الله ﷺ يوم انصرف من الأحزاب، لا يصلين أحد الظهر إلا في بني قريظة، قال: فتخوّف ناس فوّت الوقت، فصلوا دون بني قريظة، وقال الآخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ، وإن فات الوقت، قال: فما عتف واحداً من الفريقين"²⁸⁴.

وربط ابن عبد البر ذلك التصرف من الصحابة إلى اجتهادهم الذاتي وقرر بعدم انتقاض الاجتهاد بالاجتهاد مثله، قال "هذه سبيل الاجتهاد على الأصول عند جماعة الفقهاء؛ ولذلك لا يُردُّون ما اجتهد فيه القاضي وقضى به، إذا لم يُردَّ إلا إلى اجتهاد مثله"²⁸⁵.

²⁸⁰ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 250/2.

²⁸¹ الشافعي، الرسالة، ص. 401.

²⁸² الميداني عبد الرحمن حنبلية، فقه الدعوة إلى الله، ص. 31.

²⁸³ الشافعي، الرسالة، ص. 34.

²⁸⁴ الخطيب، الفقيه والمتفقه، 400/1.

²⁸⁵ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1635/867/2.

وربط النووي تلك الواقعة المذكورة بأدوات رفع التعارض حيث قال: "وأما اختلاف الصحابة - رضي الله عنهم - في المبادرة بالصلاة عند ضيق وقتها وتأخيرها، فسببه أن أدلة الشرع تعارضت عندهم، بأن الصلاة مأمور بها في الوقت، مع أن المفهوم من قول النبي ﷺ " لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة" المبادرة بالذهاب إليهم، وأن لا يشتغل عنه بشيء، لا أن تأخير الصلاة مقصود في نفسه، من حيث أنه تأخير، فأخذ بعض الصحابة بهذا المفهوم، نظراً للمعنى، لا إلى اللفظ، فصلوا حين خافوا فوت الوقت، وأخذ آخرون بظاهر اللفظ وحقيقته، فأخروها، ولم يُعَيَّف النبي ﷺ واحداً من الفريقين؛ لأنهم مجتهدون، ففيه دلالة لمن يقول بالمفهوم، والقياس، ومراعاة المعنى، ولمن يقول بالظاهر أيضاً²⁸⁶.

وكذلك ربطها عبد المجيد محمود بتباين القدرة الفهمية للمجتهدين قال "وإن ما حدث من الصحابة في غزوة بني قريظة، ليبين لنا مقدار الذاتية في المجتهد في فهم النصوص، كما يبين لنا تسليم الرسول ﷺ بهذه الذاتية وإقراره لما تؤدي إليه"²⁸⁷.

فهذا الحديث المذكور يعد بذرة منشأ الاختلاف المنهجي في فهم النصوص منذ عصر النبي ﷺ، والصحابة الكرام، حيث هناك من ذهب إلى تمسك بظواهر الألفاظ، ومن ذهب إلى ما وراء الألفاظ.

وأن ظواهر الألفاظ ليس مراداً دائماً عند الإطلاق وإلا يؤدي إلى ظلم النصوص وإخراجها عن سياقها ومقاصدها، لذا نبه النبي ﷺ الصحابة الكرام إلى تلك الحثيثة، بحيث ينبغي عليهم أن يجمعوا النصوص المتعلقة بعضها مع بعض حتى يكون فهم مراد الشارع سليماً، وتجنباً عن ظلم النصوص، روى البخاري في صحيحه من عبد الله بن مسعود قال "لما نزلت ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ قلنا: يا رسول الله ﷺ أين لا يظلم نفسه؟ قال: ليس كما تقولون ﴿لم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾، أولم تسمعو إلى قول لقمان لابنه ﴿يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾"²⁸⁸.

وما رواه البخاري في صحيحه من عدي بن حاتم - رضي الله عنه - قال "لما نزلت ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾ عَمَدْتُ إلى عقال أسود، وإلى عقال أبيض، فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل، فلا يستبين لي، فَعَدَوْتُ على رسول الله ﷺ، فذكرتُ له ذلك، فقال: إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار"²⁸⁹. وتلك حال النصوص عند النبي ﷺ والصحابة الكرام، حيث علمهم النبي ﷺ كيفية التعامل مع النصوص، منهم من يذهب إلى الظواهر ومنهم من يذهب إلى ما وراء الألفاظ لكشف مقاصد الألفاظ وعللها.

²⁸⁶ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 98/12.

²⁸⁷ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 335.

²⁸⁸ البخاري، الجامع الصحيح، ك- أحاديث الأنبياء، ب 11- قول الله تعالى "واتخذ الله إبراهيم خليلاً"، 141/4 ح 3360.

²⁸⁹ البخاري، الجامع الصحيح، ك- الصوم، ب 16- قول الله تعالى " وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل"، 28/3 ح 1916.

واعتماداً على واقعة صلاة العصر في بني قريظة ربط محمد أرشئل تأريخ ظهور ممثلي مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي بعهد النبي ﷺ حيث إن بعض الصحابة كانوا يميلون إلى الظواهر وبينما البعض الآخر يميلون إلى مقاصد الألفاظ، ولذا عُرف بعضهم بالفقه، والبعض الآخر بالرواية، ويبدو من هذا بأن هذين الفريقين من الصحابة جهزوا الميادين لمن بعدهم من الخلف في فهم الأحاديث وتقييمها، مثل أبي هريرة وابن عمر كانوا يهتمون برواية الأحاديث كثيراً، ويتمسكون بظواهرها، وبها أصبحوا مرجعاً لأهل الحديث²⁹⁰.

ويؤكد ذلك تقريرُ عبد المجيد محمود الآتي حيث إنه وافق عليه بداية ظهور هاتين المدرستين في عهد الصحابة؛ لكنه يرى وجود هاتين الطائفتين في الواقع بعد ظهور الخصائص المميزة إحداهما عن الأخرى، وهذه الخصائص ظهرت في القرن الثالث على يد أحمد بن حنبل سيما بعد المحنة؛ لأن التكوين لهاتين الطائفتين لم تتضح في عصر الصحابة، ولم يتجسم اختلافهم فيما اختلفوا فيه من مسائل، ولم يتطور حتى يتمخض عن وجود مدارس فقهية متنافسة في عصرهم وإن وضعوا بذورهما، لذا فضَّل عبدُ المجيد محمود إطلاق مدرسة الحجاز ومدرسة العراق على هاتين الطائفتين في عصر التابعين ولم يفضل إطلاق أهل الحديث وأهل الرأي على هاتين الطائفتين في عصرهم؛ لأن ذلك الإطلاق أُصدق تاريخاً، وأدق تعبيراً، وأولى بالمنهج العلمي من أن يطلق عليهما "أهل الحديث وأهل الرأي"؛ لأن الاختلاف بينهما لم يكن اختلافاً في مصادر التشريع أو المنهج، بقدر ما كان اختلافاً في التلقين، وتنوعاً في الأساتذة، وتبايناً في البيئة والعرف؛ وعليه لا يصح إطلاق ذلك الاصطلاح في عصر التابعين أيضاً بل يصح عليه إطلاق مدرسة الحجاز ومدرسة العراق²⁹¹ بأمرين: الأمر الأول: أن علماء العراق لم يكونوا بمعزل عن علماء الحجاز في العصور الأولى، وبخاصة في عصر التابعين، والأمر الثاني: وكلتا المدرستين قد استعملتا الحديث واستعانتا بالرأي على حد سواء²⁹²، وكذلك إذ البحث عن الحديث كان يعني في نفس الوقت البحث عن الأحكام الفقهية، غاية الأمر أن فريقاً من الصحابة والتابعين أكثروا من رواية الحديث، وأن آخرين منهم أكثروا من الفتوى²⁹³.

وقد صرح أحمد صنوبر وجود تخصص المحدث والفقيه في عصر الصحابة، فقال: "وهو

²⁹⁰ Özşenel, İlk dönem Hadis- Rey Tartışmaları, şeybânî örneği, s. 229.

²⁹¹ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 33.

²⁹² عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 39. وربط عبد المجيد محمود نشأة المذاهب والنظريات الفقهية بالمدخل الجغرافي، ولم يحرر المسألة ولكن حررها محمد أنس سرميني حيث قسمها على المدخل الجغرافي، ومدخل التخصص، والمدخل النفسي، ومدخل التمييز بين أهل الرأي وأهل الحديث، ورجح مدخل التمييز بين أهل الرأي وأهل الحديث على أن المقصود بالرأي في هذا المدخل يعادل مفهوم التعليل والعقل والتوسع في القياس والاجتهاد، والمقصود بالحديث هنا ما يتصل بمنهج المحدثين في العمل بالحديث لا بصناعة المحدثين في الثبوت والتصحيح والتضعيف. محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي والحديث، ص. 28.

²⁹³ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 122.

أمر مبني على الملكة وعلى التخصص، فلا عجب أن نجد في الصحابة- رضي الله عنهم- من فرغ همته ونشاطه للرواية وضبطها، ومن انشغل بالفقه والاجتهاد والفتوى، وعلى هذا جاءت تفرقة ابن القيم (ت.751هـ) بين أبي هريرة (ت.57هـ) وابن عباس (ت.68هـ) - رضي الله عنهما- تفرقة في مكانهما الصحيح في قوله "وأين تقع فتاوى ابن عباس وتفسيره واستنباطه من فتاوى أبي هريرة وتفسيره؟ وأبو هريرة أحفظ منه، بل هو حافظ الأمة على الإطلاق، يؤدي الحديث كما سمعه، ويدرسه بالليل درساً، فكانت همته مصروفة إلى الحفظ وبلغ ما حفظه كما سمعه، وهمة ابن عباس مصروفة إلى التفقه والاستنباط، وتقجير النصوص، وشق الأنهار منها واستخراج كنوزها"²⁹⁴، وهو مطابق للقدرات البشرية وملكات الأشخاص، ومن غير المعقول أن يكون كل حافظ للحديث قادراً على استنباط الأحكام وتقجير النصوص"²⁹⁵.

وصرح أحمد صنوبر أيضاً وجود تخصص المحدث والفقيه في عهد التابعين، فقال: "وجاءت أخبار قديمة كذلك في النصف الأول من القرن الثاني تؤكد التمييز، فمن ذلك القصة المشهورة بين أبي حنيفة (ت.150هـ) والأعمش (ت.148هـ)، وقول الأعمش له "يا معشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة"، ومثل أحمد صنوبر الشافعي للفقيه المستنبط، وابن إسحاق بن راهوية للمحدث الناقد، ثم شعبة بن الحجاج (ت.160هـ)، ويحيى بن معين (ت.233هـ)، وعلي بن المديني (ت.234هـ) في القرون الثلاثة الأولى للمحدث الناقد"²⁹⁶.

وقد تبين لي بعد عرض تقرير هؤلاء الأساتذة بعدم التناقض بين تقريرهم حيث كلهم يعترفون بوجود بذور اتجاه إلى ظواهر النصوص منذ عهد الصحابة والتابعين التي كانت من أهم خصائص مذهب أحمد بن حنبل المسمى بمذهب أهل الأثر فيما بعد. نعم، كان تخصص المحدث متشكلاً منذ عصر الصحابة حيث إن أبا هريرة كما قرر أحمد صنوبر فرغ همته ونشاطه لعلم الحديث، واتخذ حلقة للتحديث وكان يسرد الحديث سرّاً سريعاً، لذا عرض نفسه لنقد عائشة- رضي الله عنها- وكان يجب عليه أن يسرد الحديث كما سرد رسول الله ﷺ، وبدأ أن يقبل طلاب الأثر من كل أنحاء العالم الإسلامي إليه لجلوسه للسمع والتحديث، ولكن تخصصه في الحديث لم يمنعه عن فهم الحديث، وكان يفهم الحديث ويفقهه لكن ليس على مستوى ابن عباس بدليل تنقيد ابن عباس فهمه لكونه يفهم الحديث على يفقه ظاهره بدون تفتيش عما وراءه، وعرض لما هو أقوى منه، والمبادئ التشريعية، ولذا نستطيع أن نقول بأن رأي محمد أرنشيل وأحمد صنوبر في تشكل تخصص المحدث والتمييز بينه والفقيه منذ عهد الصحابة على الصواب.

وأما الذين وضعوا بذرة تشكل أهل الحديث من الصحابة فهم أبو هريرة وعبد الله بن عمر،

²⁹⁴ ابن القيم، الوابل الصيب من الكلم الطيب، ص. 72. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 94/4.

²⁹⁵ أحمد صنوبر، وظيفة الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي، ص. 66.

²⁹⁶ أحمد صنوبر، وظيفة المحدث الناقد، ووظيفة الأصولي، ص. 67.

وعمر بن العاص، وأبو زر الغفاري كما قرره عبد المجيد محمود، ومحمد كورماز²⁹⁷ ومحمد أزشنل²⁹⁸.

عبد الله بن عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - (ت.73هـ) كان من أكثر الصحابة اقتداءً بالنبي ﷺ، وتتبعاً لأثاره ﷺ؛ لذا اعتمد على الأحاديث في حكم المسائل الفقهية.

وأنة من الصحابة الذين وضعوا بذرة تشكل مدرسة أهل الحديث، وأن مسلك أهل الحديث أقرب وأوثق صلة بمنهجه كما قرر ذلك عبد المجيد محمود²⁹⁹، وفخر الدين يلدرز³⁰⁰.

وما الاتجاه الذي سلكه ابن عمر في فقه النصوص الشرعية لكونه سبباً لبذرة تشكل مدرسة أهل الحديث وكون مسلكهم أقرب صلة بمنهجه؟

واتجاهه في استمداد الأحكام الرجوع إلى كتاب الله تعالى، فإن لم يجد، رجع إلى سنة المصطفى ﷺ فإن لم يجد، أخذ باجتهادات كبار الصحابة - رضوان الله عليهم - إن اتفقوا، أما إن اختلفوا فإنه كان يختار من بين آرائهم ما يراه حقاً³⁰¹ كما أشاره محمد رواس قلعة جي³⁰²، فإن لم يجد في اجتهادات كبار الصحابة شيئاً يستعمل قاعدة (قياس النظر على النظر)، وقد حفلت المراجع التراثية بالكثير من قياساته³⁰³.

وكان لا يقدم على قول رسول الله ﷺ قول أي أحد، لذا كان يعنف من عارض قول رسول الله ﷺ بقول أحد من أصحابه كما ذكره ابن حجر³⁰⁴، وكذلك عنف ابنه الذي عارض قول رسول الله

²⁹⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 57.

²⁹⁸ Özşenel, *İlk Dönem Hadis – Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, s. 110.

²⁹⁹ عبد المجيد، *الاتجاهات الفقهية*، ص. 357.

³⁰⁰ Fahreddin Yıldız, *İlmî BİR Disiplin Olarak Fıkıhül- Hadis*, s. 204.

³⁰¹ روى نافع أنه سمع الربيع ابنه مَعْوِذ بن عَفْرَاء وهي تخبر عبد الله بن عمر أنها اختلعت من زوجها على عهد عثمان بن عفان، فجاء عُمُها إلى عثمان، فقال: إن ابنة معوذ اختلعت من زوجها اليوم أفنتقل؟ فقال عثمان: لنتنقل ولا ميراث بينهما لها، ولا عدة عليها، إلا أنها لا تنكح حتى تحيض خشية أن يكون بها حمل، فقال عبد الله بن عمر: فعثمان أخبرنا وأعلمنا. ابن حزم، *المحلى بالآثار*، 514/9. قال أبو حنبلٍ لابن عمر: إن الله قد أوسع، والبُرُّ أفضل من التمر - في صدقة الفطر - فقال ابن عمر: إن أصحابي سلكوا طريقاً وأنا أحب أن أسلكه. ابن حزم، *المحلى بالآثار*، 249/4. وكان - رضي الله عنه - يردد دائماً "إني لقيت أصحابي على أمر، وإني أخاف إن خالفتهم ألا ألحق بهم". ابن سعد، *الطبقات الكبير*، 107/4.

³⁰² قلعة جي محمد رواس، *موسوعة فقه عبد الله بن عمر عصره وحياته*، ص. 25.

³⁰³ وذلك قياسه السرقة على الزنا، حيث روى عمرو بن شعيب أن سارقاً نَقَب خزانة المطلب بن أبي وداعة فوجد فيها قد جَمَعَ المَتَاع، ولم يُخْرِجْ به، فَأُتِيَ به ابنُ الزبير، فجلَّده، وأَمَرَ به أن يقطع، فَمَرَّ ابنُ عمر، فسأل، فَأُخْبِرَ، فَأُتِيَ ابنُ الزبير فقال: أَمَرْتُ به أن يُقَطَّع؟ قال: نعم، قال: فما شأنُ الجلد؟ قال: قال ابنُ الزبير: غَضِبْتُ، قال ابنُ عمر: وليس عليه قطع حتى يخرج به من البيت، أَرَأَيْتَ لو رأيت رجلاً بين رجلَي امرأة، لم يُصَبِّها أكنْت حادَّة؟ قال: لا، قال: لعله سوف يتوب قبل أن يواقعها، قال: وهذا كذلك ما يدريك لعله قد كان نازعاً، وتائباً، وتاركاً للمتاع". عبد الرزاق، *المصنف*، 18811/10/196.

³⁰⁴ قال وَبَرَة بن عبد الرحمن "كنتُ جالساً عند ابن عمر، فجاءه رجلٌ، فقال: أَيْصَلِحْ لي أن أطوفَ بالبيت قبل أن آتي الموقف؟ فقال: نعم.

ﷺ في مسألة الإذن للنساء إلى المساجد بالليل³⁰⁵.

وأنه كان ينظر إلى السنة النبوية نظرة عاطفية، ويفهمها على أساس الحب وليس على أساس العقل والتفكير³⁰⁶، يدل على ذلك ما روي عن عبد الله بن عمر "بأنه حينما ذهب إلى الحج كان يدبر ناقته في مكان، فسئل عنه، فقال: لا أدري إلا أنني رأيت رسول الله ﷺ فَعَلَهُ فَعَلْتُهُ"³⁰⁷، وما ذكره الذهبي "بأن ابن عمر كان يتَّبِعُ رسول الله، وآثاره وحاله، ويهتم به، حتى كان قد خيف على عقله من اهتمامه بذلك"³⁰⁸. وهذا يدل على توقفه عن الإفتاء إذا لم يجد أثراً.

وسرعة استجابته للحديث وأخذه به ظاهرة بَيِّنَةٌ، ومتى يبلغه الحديث في مسألة يرجع إليه دون معارضة ودون ضرب الأمثال له³⁰⁹ كما أشاره صاحب "الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد"³¹⁰.

ومن اتجاهه (التوقف فيما لا أثر فيه)، يدل على ذلك عبارته "لا أعلم، لا أدري، لا علم لي به، وينتهي السؤال عما لم يكن، عندما سئل عن شيء لا يعلمه، يعني إذا لم يجد فيه حديثاً فلا يفتي برأيه"³¹¹، ولذا العلم عنده: كتاب ناطق، وسنة ماضية، ولا أدري³¹².

فقال: فإن ابن عباس يقول: لا تُطْف بالبيت حتى تأتي الموقف، فقال ابن عمر: قد حج رسول الله ﷺ فطاف بالبيت قبل أن يأتي الموقف، فيقول رسول الله ﷺ أحق أن نأخذ أو بقول ابن عباس إن كنت صادقاً؟" ابن حجر، فتح الباري، 478/3.

³⁰⁵ قال مجاهد: عن ابن عمر قال، قال رسول الله ﷺ: "أذنوا للنساء إلى المساجد بالليل، فقال بعضُ بنيه: لا تأذن لمن فيتحذنه دَعْلًا، قال: فعل الله بك، وفعل، أقول: قال رسول الله ﷺ، وتقول: لا تأذن". ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، ك- الصلاة، ب- فرض متابعة الإمام، 2210/5/587/5.

³⁰⁶ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s.57.

³⁰⁷ القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، 15/2.

³⁰⁸ الذهبي، أعلام النبلاء، 213/3.

³⁰⁹ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 178. وذلك أن ابن عمر مع تشككه في صحة الحديث (نهي إجارة الأرض ببعض ما يخرج منها) لمناقضته لما مضى عليه العمل في عهد النبوة وفي عهد الخلفاء الراشدين، ولما كان يعلمه من أن الرسول ﷺ أقر هذا التعامل، عندما عامل أهل خيبر على شطر ما يخرج من الأرض فإنه لم يسعه إلا أن يأخذ به، ويمثل له ويفضل أن يتهم نفسه ولا يتهم الرواية. عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 179.

³¹⁰ روي عن ابن جريج أنه قال لعبد الله بن عمر - رضي الله عنهما -: يا أبا عبد الرحمن رأيتك تصنع أربعاً، لم أر من أصحابك من يصنعها، قال: ما هن يا ابن جريج؟ قال: رأيتك لا تمس من الأركان إلا اليمانيين، ورأيتك تلبس النعال السبتية، ورأيتك تصبغ بالصفرة، ورأيتك إذا كنت بمكة أهل الناس إذا رأوا الهلال ولم تهل أنت حتى يكون يوم التروية، فقال عبد الله: أما الأركان، فإني لم أر رسول الله ﷺ يمس إلا اليمانيين، وأما النعال السبتية فإني رأيت رسول الله ﷺ يلبس النعال التي ليس فيها شعر ويتوضأ فيها فأنا أحب أن ألبسها، وأما الصفرة، فإني رأيت رسول الله ﷺ يصبغ بها، فأنا أحب أن أصبغ بها، وأما الإهلال، فإني لم أر رسول الله ﷺ يهل حتى تنبعث به ناقته. البنا الساعاتي، 301/22.

³¹¹ قال نافع: أنه سئل عن شيء، فقال: لا أدري، فلما ولى الرجل، قال: نعم قال عبد الله بن عمر، سئل عما لا يعلم، فقال: لا علم لي به. ابن عبد البر، جامع بيان العلم، 1563/2/834/2. قال نافع: عن ابن عمر، "لا تسألوا عما لم يكن، فإني سمعتُ عمر يلعن السائل عما لم يكن". ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 281/2.

³¹² ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 722/2/54/2.

وعُدَّ قوله " لا أدري " من ورعه وحيطته لدينه من أن يقول في الدين بالرأي، أو أن تجره الأسئلة إلى القول بغير علم³¹³، أشاره الخطابي عند تعليقه على قول البخاري: قال رسول الله ﷺ "إنما يلبس الحرير من لا خلاق له" فكان ابنُ عمر يكره العلم في الثوب لهذا الحديث: "مذهب ابن عمر في هذا مذهب الورع وكذلك كان يتوخى في أكثر مذاهبه الاحتياط في أمر الدين"³¹⁴.

وهذا الورع ذاته كان سبباً في ميله إلى الظاهر في أغلب الأحيان، وحرصه على ظاهر اللفظ، دون تأويل له أو نظر إلى المعنى³¹⁵، لكن هذا الاتجاه إلى الظاهر لم يكن مذهباً ملتزماً لا يعدل عنه، بل كان الأمر مرتبطاً بمدى الاطمئنان النفسي والأخذ بالأحوط فلو اقتضى الورع والأخذ بالأحوط أن تصرف الألفاظ عن ظاهرها، وأن تتجاوزها إلى المعاني المقصودة من ورائها فإن الظاهر حينئذ يطرح ولا يلتزم كما نرى ذلك في حكم المرأة الحامل في رمضان إذا خافت على ولدها وصعب عليها الصيام، فقد سئل عن ذلك فأجاب "تقطر وتطعم مكان كل يوم مسكيناً مد من حنطة بمد النبي ﷺ" كما قرره عبد المجيد محمود³¹⁶.

وكون الظاهر ليس مذهباً مطرداً له لكنه كان غالباً عليه منعه الاستقبال والاستدبار في الصحارى وجوازه في الأبنية كأنه جمع الأدلة بحمل الوجوه على ما تناسبه³¹⁷.

ومن شدة ورعه لا يلجأ إلى الرأي خوفاً من الدخول في ضمن من قاله رسول الله ﷺ من قال في ديننا برأيه فاقتلوه"³¹⁸. لذا كان ينكر على من عارض الحديث برأيه، ونرى ذلك ما رواه البخاري وما علقه ابن حجر عقبه³¹⁹.

هل كان ابن عمر جيد الحديث ولم يكن جيد الفقه كما قاله الشعبي؟³²⁰؛ أليس ظاهر هذا القول يوحي على ضعفه في الاستنباط والفقه؟

³¹³ ابن حزم، المحلى بالآثار، 201/1.

³¹⁴ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 2190.

³¹⁵ روى عن عبد الله بن حنظلة - رضي الله عنه - "أن رسول الله ﷺ أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً كان أو غير طاهر، فلما شق ذلك عليه، أمر بالسواك لكل صلاة"، فكان ابنُ عمر يرى أن به قوة على ذلك فكان لا يدع الوضوء لكل صلاة". ابن خزيمة، الصحيح، 71/1.

³¹⁶ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 336.

³¹⁷ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 242.

³¹⁸ الخطيب، الفقيه والمتفقه، 451/1.

³¹⁹ روى البخاري في صحيحه من طريق الزُّبَيْرِ بن عَرَبٍ، قال: سأل رجلُ ابنَ عمر - رضي الله عنهما - عن استلام الحجر، فقال: رأيتُ رسول الله ﷺ يَسْتَلِمُهُ وَيُقْبِلُهُ، قال: قلتُ: أَرَأَيْتَ إِنْ رُحِّتُ؟ أَرَأَيْتَ إِنْ غُلِبْتُ؟ قال: اجعل "أَرَأَيْتَ" باليمن، رأيتُ رسول الله ﷺ يستلمه، ويقبله.

قال ابن حجر معلقاً عليه قوله "اجعل أَرَأَيْتَ باليمن": يشعر بأن الرجل يمانى، وقد وقع في رواية أبي داود المذكورة اجعل "أَرَأَيْتَ" عند ذلك الكوكب، وإنما قال له ذلك؛ لأنه فهم منه معارضة الحديث بالرأي، فأنكر عليه ذلك، وأمره إذا سمع الحديث أن يأخذ به ويتقي الرأي. ابن حجر، فتح الباري، 476/3.

³²⁰ ابن سعد، الطبقات الكبير، 2695/ح321/2.

فالجواب عليه: ربط ذلك ابن الأثير وابن حجر بشديدة احتياطه وتوقيه لدينه³²¹. وربطه مناع القطان بتوجيه عنايته لحفظ الآثار والتدقيق في نقلها، وورعه³²².

ويبدو لي من قول الشعبي المذكور بأنه لم يكون جيد الاستنباط كما كان ابن عباس وعائشة - رضي الله عنهما -؛ إذ جيد الاستنباط يقتضي توجيه عنايته إلى تحليل النصوص وتدقيقها ودراسة دلالتها وغاياته ومقاصدها وغير ذلك وأصبح جيد الحديث لتوجيه عنايته إلى الآثار وتدقيقها كما يبدو من صنيعه المتقدم وما قرره مناع القطان، ولذا نرى بأنه كان فاهماً وليس مستنبطاً.

أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر الدؤسي - رضي الله عنه - (ت. 59هـ) كان من الصحابة الذين وضعوا بذرة تشكل مدرسة أهل الحديث، وأن مسلك أهل الحديث أقرب وأوثق صلة بمنهجه كما قرر ذلك عبد المجيد محمود³²³، وفخر الدين يلدرز³²⁴.

وما الاتجاه الذي سلكه أبو هريرة في فهم النصوص الشرعية؟

وقد قررنا بأنه محدث له حلقة التحديث، أقبل إليه طلاب الأثر من كل أنحاء العالم الإسلامي لسماع الأحاديث، وأنه لم يكن في الفقه على مستوى ابن عباس وعائشة، وقد وجهت اعتراضات وانتقادات إليه من طرف عائشة وابن عباس - رضي الله عنهما - لاتجاهه إلى الظواهر مثل مسألة الوضوء مما مست النار³²⁵. وغسل من غَسَلَ المَيِّت وتوضأ من حَمَلَ الميت³²⁶، وأنه كان محدثاً ولم يكن في الفقه على مستوى ابن عباس، كيف توجه اعتبار بعض العلماء له مجتهداً، فقيهاً؟

حيث عده ابن حزم من فقهاء الصحابة³²⁷، وعده ابن الهمام من جملة المجتهدين في الصحابة³²⁸، وذكره زياد بن مينا من جملة من يفتون بالمدينة، ويحدثون عن رسول الله ﷺ من لدن توفي عثمان إلى أن توفوا³²⁹، وصرح ابن حجر بكونه متصدياً للفتوى والتحديث في المدينة إلى أن

321 ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، 3/336. ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، 1/56.

322 مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص. 252.

323 عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 357.

324 Fahreddin Yıldız, *İlmî BİR Disiplin Olarak Fıkıhul- Hadis*, s. 204.

325 روى عن رسول الله ﷺ "توضؤوا مما مست النار، ولو من ثور من أقط"، يا أبا هريرة، إنا نتوضأ بالحميم وقد أغلج على النار، وإنا لندينه بالدُّهن وقد طُبِخ على النار، فقال أبو هريرة: يا ابن أخي إذا سمعت بالحديث يحدث به عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له الأمثال. الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، 1/384.

326 أبو داود، السنن، ك- الجنائز، ب 39- في الغسل من غسل الميت"، 3/201/ح 3161. وقد أنكر عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - على أبي هريرة قوله هذا، قال فيه قولاً شديداً: "يا أيها الناس لا تَنَجَّسُوا من موتاكم". ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 2/170/ح 1723.

327 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 5/88.

328 الكوثري، الإشفاق على أحكام الطلاق، ص. 33.

329 الذهبي، أعلام النبلاء، 2/606-607.

مات³³⁰، وكونه والياً لعمر بن الخطاب في البحرين، ومفتياً فيها³³¹، واعتبره الزركشي من فقهاء الصحابة، وأشار إلى إفراد القاضي أبو الحسين السبكي جزءاً في فتاويه³³²، ورد عبد العزيز البخاري على عدم اعتبار عيسى بن أبان له فقيهاً، قال "وأنا لا نسلم أن أبا هريرة لم يكن فقيهاً، بل كان فقيهاً ولم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد"³³³، واعتبره العيني من الفقهاء، قال "وكيف لم يكن فقيهاً وكان يفتي في زمن الصحابة ولم تكن الفتوى في زمانهم إلا للفقهاء؟"³³⁴، وصرح الكوثري بعدم اعتبار أبي هريرة غير فقيه يبرأ منه أبو حنيفة وأصحابه، بل لا يثبت هذا عن عيسى بن أبان أيضاً³³⁵، ونقد تقي الدين السبكي زعم الحنفية بعدم فقاها أبي هريرة وعليه ردوا حديثه المخالف للقياس، قال "ومثل الحنفية لاشرط فقه الراوي بحديث المصرة فردوه لزعمهم أنه مخالف للقياس، ولأنه من قول أبي هريرة، وزعمهم أن أبا هريرة ليس بفقيه، وهو كلام تقشعر منه الجلود، وأبو هريرة فقيه كبير"³³⁶.

ويمكن توجيه قول هؤلاء الأئمة المذكور بأن أبا هريرة كان فقيهاً، نعم، أنه كان فقيهاً ولكن لم يكن على مستوى مَنْ وَجَّهَ عنايته إلى الاستنباط والاجتهاد كابن عباس وعائشة وإلا لم تتوجه إليه الانتقادات والاعتراضات لكنه كان محدثاً ومن مقتضى وظيفته صرف عنايته إلى نقل الأحاديث وإسماعها ولذا لم يجد فرصة التعمق للاستنباط كما كان الحال عند ابن عباس، وأما إفتائه في زمان الصحابة فلا يجعله مجتهداً، وأما القول بأن الفتوى في زمان الصحابة كان للفقهاء فيحتاج إلى دليل، وأما كونه والياً لعمر بن الخطاب لبحرين فلا يستلزم أن يكون مجتهداً، نعم، أنه كان يفهم الحديث ولم يكن مستنبطاً كما يقتضي معنى الاستنباط، وهو التعمق والتدقيق في دلالة الألفاظ وغيره من الأمور.

وأما الاتجاه الذي سلكه أبو هريرة في فهم النصوص الشرعية فاعتبار الكتاب والسنة في مرتبة واحدة من حيث الاستدلال حيث يرى السنة بياناً للكتاب، ويتمسك بظواهر النصوص غالباً وليس مطرداً؛ لذا أشار عبد المجيد محمود إلى أوثق صلة منهج أهل الحديث بمنهج ابن عمر، وأبي هريرة³³⁷.

ولا يلتجأ إلى الرأي والقياس إلا عند الضرورة حيث روى الروايات المخالفة للقياس " لا تتكح المرأة على عمتها ولا خالتها"، " من أكل ناسياً فليتم صومه"، " إذا ولغ الكلب في الإناء في غسل

³³⁰ ابن حجر، فتح الباري، 207/1.

³³¹ الذهبي، أعلام النبلاء، 620/2.

³³² الزركشي، البحر المحيط، 213/6.

³³³ البخاري علاء الدين عبد العزيز، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، 383/2.

³³⁴ العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 242/12.

³³⁵ الكوثري، النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة، ص. 87.

³³⁶ السبكي تقي الدين، معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي، ص. 131.

³³⁷ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 357.

الإناء سبعا³³⁸.

وكان أبو هريرة يرى قراءة المقتدي الفاتحة في نفسه ولو كان وراء الإمام³³⁹، وهذا الرأي هو نفس رأي أهل الحديث.

ويسلك أبو هريرة مسلك الجمع في حل الآثار المتعارضة بحمل المطلق على المقيد كمسألة عدة المرأة التي توفي عنها زوجها بوضع حملها³⁴⁰، وهذا الاتجاه هو نفس مسلك أهل الحديث.

338 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 620/2.

339 أمر أبو هريرة أبا السائب قراءة الفاتحة في نفسه عندما يكون وراء الإمام، وذلك حينما قال له يا أبا هريرة، إني أكون أحياناً وراء الإمام فغمز ذراعي، وقال: يا فارسي، اقرأ بها في نفسك، وذلك استنباط من الحديث الذي رواه عن النبي ﷺ قال "من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج، هي خداج، هي خداج، غير تمام". المسند، أحمد بن حنبل، 369/12 ح/7406.

340 قال أبو سلمة "سئل ابن عباس عن امرأة وضعت بعد وفاة زوجها بأربعين ليلة، فقال ابن عباس: آخر الأجلين، قال أبو سلمة: فقلت: أما قال الله ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾، قال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي - يعني أبا سلمة -، فأرسل ابن عباس كُرْبِيًّا إلى أزواج النبي ﷺ، يسألن، هل سمعن من رسول الله ﷺ في ذلك سنة؟ فأرسلن إليه "أن سُبَيْعَةَ الْأَسْلَمِيَّةُ وضعت بعد وفاة زوجها بأربعين ليلة، فزوجها رسول الله ﷺ". ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، ك - الطلاق، ب - ذكر وصف العدة للحامل المتوفى عنها زوجها، 4259 ح/132/10.

المطلب الثاني: حال الحديث والمحدثين في القرن الثاني إجمالاً.

وفي بداية القرن الثاني بدأ تدوين الحديث وجمعه من الأقطار المختلفة في البلاد الإسلامية، وشرع أن يأخذ صبغة رسمية من عناية الدولة بأمر عمر بن عبد العزيز أبا بكر بن حزم عامله على المدينة أن يجمع ما عنده من سنة رسول الله ﷺ، وكتب إلى الآفاق "انظروا حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه"، فنشط المحدثون لذلك، وأكثروا من الرحلات، ولم ينقصوا على جمع حديث رسول الله ﷺ بل أضافوا إليه أقوال الصحابة والتابعين، يقول أبو الزناد "كنا نكتب الحلال والحرام، وكان ابن شهاب يكتب كل ما سمع، فلما احتيج إليه عُلِمْتُ أنه أعلم الناس"³⁴¹، وَتَجَرَّدَتْ لهذا الجمع طائفة تفرَّغت له، وأطلق عليها (المحدثون)، وكان من هؤلاء من لم يُعْنِ بالإفتاء، والفقه، كما كان منهم من يُعْنِي للإفتاء والاستنباط، ويفتي بما استنبط منه، سواء كان ما يفتي به حديثاً لرسول الله ﷺ أم كان قولاً لصحابي أو تابعي.

وفي هذا القرن أيضاً لم يتميز اتجاه المحدثين الفقهاء في فهم النصوص الشرعية تمييزاً واضحاً، وذلك أن المنهج يقتضي طريقة التفكير والأتباع الذين اقتنعوا بها كما صرحه أبو زهرة³⁴²، ولكن ذلك ظهر على يد أحمد بن حنبل في القرن الثالث.

وفي هذا القرآن أذكر سعيد بن المسيب والشعبي والزهري أنموذجاً لاتجاه المحدثين لكون كل واحد منهم إسهام ونصيب في تأسيس اتجاه المحدثين الفقهي وموقف على ضد أهل الرأي.

وفي هذا القرن من التابعين من تأثر باتجاه أبي هريرة وابن عمر سعيد بن المسيب (ت. 94هـ)، ومعلوم أنه تزوج ابنة أبي هريرة³⁴³، لذا أصبح أعلم تلاميذه بمسنداته كما قال سليمان بن يسار³⁴⁴، ومن شدة ملازمته له كان يعرف ما رجع به أبو هريرة من الفتيا، قال سعيد بن المسيب "أن أبا هريرة رجع عن فتياه من أصبح جنباً فليفطر"³⁴⁵.

ومن تأثره باتجاه ابن عمر كان يتمسك الآثار ويقف عندها، قال مناع القطان "وقد عُرف ابنُ عمر بحرصه الشديد على تتبع آثار الرسول ﷺ والاعتزاز به، وتأثر بهذا المنهج تلاميذه الذين حملوا لواء العلم بهذه المدرسة - التمسك بالرواية والوقوف عند الآثار - وفي مقدمتهم سعيد بن المسيب الذي أكب على جمع الآثار، وفتاوى الصحابة، وحفظ كثيراً منها"³⁴⁶.

وصفه ابن عمر بالمفتي عندما أُخْبِرَ عن فتواه تعجباً لما أفتاه، وذلك بأن سعيد بن المسيب

341 المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 433/26.

342 أبو زهرة، كشافعي، ص. 44.

343 ابن سعد، الطبقات الكبير، 2716/2/326/2.

344 ابن سعد، الطبقات الكبير، 2717/2/327/2.

345 الخطيب، الفقيه والمتفقه، 422/2.

346 مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص. 292.

سئل عن مسألة فقهية، فأجاب فيها، فأخبر ابنُ عمرَ بجوابه، فعجب ابنُ عمر من فتياه، فقال " أليس قد أخبرتكم عن هذا الرجل؟ " هو والله أحد المفتين³⁴⁷.

وما الاتجاه الذي سلكه سعيد بن المسيب في فهم النصوص الشرعية؟

كان سعيد بن المسيب يرى الكتاب والسنة في مرتبة واحدة، وهي مرتبة الاستدلال، ويتمسك بالظواهر غالباً، لكن لم يكن مذهباً ملتزماً له كما أشاره عبد المجيد محمود³⁴⁸، ولا يلجأ إلى الرأي والقياس إلا عند الضرورة³⁴⁹، والمناظرة التي جرت بينه وربيعة الرأي في عقل جراحات المرأة، ووصفه ربيعة عراقياً، وذمه بالقياس والرأي، واستعماله بعمل أهل المدينة قرينة مرشدة إلى اتجاهه إلى الآثار والظواهر في فتواه ولذا قال الخطيب: "إن احتجاجاً من خبر ابن المسيب إنما هو بتركه ما يوجبه القياس من أن الجراحات كلما كثرت اقتضت الزيادة في العقل على ما نُقِصَ عنها، وأن ابن المسيب ترك القياس لما رأى أنه السنة³⁵⁰، ووصف الحجوي حكم سعيد بن المسيب المذكور الحكم بظاهر الحديث من غير تعقل وتفكر في النص قال "أجرى ابن المسيب ذلك على ظاهره ولو أدى إلى نتيجة غير معقولة؛ إذ لا شأن للعقل في التشريع الذي فيه نص"³⁵¹، وصرح مناع القطان عيب سعيد بن المسيب ربيعة الرأي من تحكيم العقل في النصوص ومع ورود النص لا مجال للعقل³⁵²، ووصفه مصطفى عبد الرزاق بشيخ فقهاء أهل الحديث، وصرح بوقوف أهل الحديث عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها وقلة إفتائهم بالرأي³⁵³. وأنه أنشأ فكرة عمل أهل المدينة كما قاله الحجوي، ومحمد أرشنل³⁵⁴ وأنه كان لا يحل المشاكل إلا بالأحاديث، لذا اعتبر رئيس مدرسة الحديث بالمدينة المنورة³⁵⁵.

³⁴⁷ الخطيب، الفقيه والمتفقه، 430/1.

³⁴⁸ قال عبد المجيد: "سعيد بن المسيب وهو الزعيم الفقهي لمدرسة التابعين في الحجاز، كان يحفظ آثار عمر وأحكامه المثيرة، وكان يحفظ فتاوى زيد بن ثابت، وكلاهما كان لا يتحرج من الرأي، وكان سعيد بن المسيب يوصف بالجرأة على الفتوى". الاتجاهات الفقهية، ص. 39.

³⁴⁹ روى ابن المسيب عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "تعمل هذه الأمة بركة بكتاب الله، وبهمة بسنة رسول الله ﷺ ثم يعملون بالرأي فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا". ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 2/262/ح. 1032.

³⁵⁰ الخطيب، الفقيه والمتفقه، 360/1.

³⁵¹ الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 387/1.

³⁵² مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص. 294.

³⁵³ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص. 302.

³⁵⁴ الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلاميين، 464/2.

³⁵⁵ علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص. 354. الحجوي، الفكر السامي، 383/1. Özşenel, İlk Dönem Hadis-

Rey Tartışmaları, s. 120.

والشعبي عامر بن شراحيل أبو عمرو الهمداني (ت.103هـ) هو ممن تأثر بابن

عمر - رضي الله عنه - لكونه تلميذاً، وجالساً عنده سنة³⁵⁶

وما الاتجاه الذي سلكه الشعبي في فهم النصوص الشرعية؟

كان الشعبي يرى القرآن والسنة في مرتبة واحدة، وهي مرتبة الاستدلال، ويتمسك بالظواهر لكن لم يكن مذهباً ملتزماً له، ولا يلجأ إلى الرأي والقياس إلا في حال الضرورة، ومن شدة حبه وحرصه الشديد للأحاديث يسافر إلى مكة، والمدينة وغيرها من البلاد لجمعها، ويستعين على حفظ الأحاديث بالعمل بها³⁵⁷، ويأخذ ما جاء عن الصحابة³⁵⁸، ويجعل " لا أدري " نصف العلم³⁵⁹، ولا يفتي بما لا يدري فيه حديثاً أو أثراً، ويذم الرأي³⁶⁰، ويكره كلمة " أُرأيت " ³⁶¹.

وصرح كل من محمد أزرنل، ومحمد عبد الرشيد النعماني، ومصطفى عبد الرزاق اعتماد الشعبي على الأحاديث كثيراً في الفتوى، وإفتائه على ضوءها وإلا امتناعه عن الفتوى.

قال محمد أزرنل "إن فقه الإمام الشعبي يعتمد على الأحاديث، ولا يفتي إلا حينما يضطر إليه، وهو يستعمل كلمة " لا أدري " مثل ابن عمر، ووزان ابن عون أسلوب الفتوى بين إبراهيم النخعي والشعبي قال "كان الشعبي إذا جاءه شيء اتقاه، وكان إبراهيم يقول ويقول، وكان الشعبي منبسطاً، وإبراهيم منقبضاً، فإذا وقعت الفتوى انقبض الشعبي، وانبسط إبراهيم"³⁶². وقول الشعبي الآتي يبين لنا اتجاهه الفقهي "إننا لسنا بالفقهاء، ولكننا سمعنا الحديث فروينا، الفقهاء من إذا علم، عمل"³⁶³. وكذلك يبين ابن أبي ليلى اتجاه الشعبي والنخعي، قال "كان الشعبي صاحب آثار، وكان إبراهيم صاحب قياس"³⁶⁴.

وقال محمد عبد الرشيد النعماني: جمع الشعبي ما وصل إليه من الحديث في باب واحد من أبواب الفقه³⁶⁵.

وقال مصطفى عبد الرزاق "والشعبي كان صاحب حديث وأثر، إذا عرضت له الفُتْيَا، ولم يجد فيها نصّاً انقبض عن الفتوى، وكان يكره الرأي، وأُرأيت، وقال مرة: أُرأيت لو قُتِلَ الأَخْنَفُ وقُتِلَ

³⁵⁶ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 551.

³⁵⁷ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 224. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 25/2.

³⁵⁸ الخطيب، الفقيه والمتفقه، 460/1.

³⁵⁹ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 370-368/2.

³⁶⁰ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 315/1. 269/2.

³⁶¹ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 2096/2. 287/2.

³⁶² الذهبي، تذكرة الحفاظ، 66/1.

³⁶³ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 66/1.

³⁶⁴ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 64/1. Özşenel, İlk Dönem Hadis- Rey Tartışmaları, s.121.

³⁶⁵ النعماني محمد عبد الرشيد، الإمام ابن ماجه وكتابه السنن، ص. 79.

معه صغير أكانت ديتهما سواء؟ أم يفضل الأحنف لعقله وحكمه؟ قالوا: بل سواء، قال: فليس القياس بشيء، والشعبي ومن على طريقته من رجال الحديث والأثر يققون عند السنة لا يتعدونها، وينقبضون أن يقولوا بأرائهم فيما فيه سنة وما ليس فيه سنة، ولا يحكم العقل في شيء من ذلك، وليس هناك مصالح منضبطة اعتبرها الشارع في تشريعه يرجعون إليها عند الفتيا، كأنه لا رابطة بين الأحكام الشرعية³⁶⁶.

وعده محمد أنس سرميني من التابعين الذين يتخذون المسلك اللفظي مقابل المسلك التعليلي، حيث قال: نجد المسلك التعليلي جلياً في فقه إبراهيم النخعي والحسن البصري مقابل فقه الشعبي³⁶⁷

وجاء عن الشعبي استعماله القياس مع ورود ذمه أيضاً، أما ذمه القياس فهو القياس الذي لا يستند على الأصل، وأما استعماله القياس فهو القياس الذي يستند على الأصل كما فهم من قول عبد المجيد محمود الآتي: فالشعبي مع ما روي عنه في ذم القياس لم يكن من المتجنبين للقياس، بل كان كثيراً ما يستعمله كما يقول هو في نفسه "إنا نأخذ في زكاة البقرة فيما زاد على الأربعين بالمقاييس"³⁶⁸. ومن قول ابن أبي حاتم "سئل أبي عن الفرائض التي رواها الشعبي عن علي، فقال: هذا عندي ما قاسه الشعبي على قول علي، وما أرى علياً كان يتفرغ لهذا"³⁶⁹، وربط عبد المجيد محمود ما أثر عن الشعبي في ذم القياس بالجانب النفسي³⁷⁰، ورجح في موضع آخر أن أكثر ما روي عن الشعبي في ذم القياس كان بعد وفاة إبراهيم، وتصدر حماد للفتوى، وتقوّه عليه بما أتقنه وتمرس به من الأسلوب العقلي، وكثرة المسألة التي ضاق بها الشعبي³⁷¹. وأما ابن عبد البر فربط ذمه القياس بالقياس المبني على غير الأصل³⁷².

تأثر الزهري أبو بكر محمد بن مسلم (ت. 123هـ) بسعيد بن المسيب؛ وكان تلميذه، وأخذ عنه اتجاهه، وحفظ فقه علماء المدينة وحديثهم³⁷³، وهو الذي كان بدأ التدوين الرسمي للأثار بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز³⁷⁴، وكان ممن جُمع حديثه وكثر تلاميذه³⁷⁵، ونشر منهج أهل الحديث بالمدينة المنورة بعد شيخه سعيد بن المسيب كما قرره محمد أزشنل³⁷⁶، ونسب إليه قول "إن

³⁶⁶ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص. 303.

³⁶⁷ محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي والحديث، ص. 28.

³⁶⁸ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 139/2.

³⁶⁹ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 67/5.

³⁷⁰ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 53.

³⁷¹ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 51.

³⁷² ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 890/2.

³⁷³ مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص. 227.

³⁷⁴ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 155/1. 320/1.

³⁷⁵ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 611.

³⁷⁶ Özşenel, İlk Dönem Hadis- Rey Tartışmaları, s. 121.

السنة تقضي الكتاب³⁷⁷ الذي أصبح مسلكاً لأحمد بن حنبل فيما بعد.

وكان يحث على الاعتصام بالسنة؛ إذ النجاة بها³⁷⁸، ولا يفتي بما لم يسمع فيه حديثاً³⁷⁹، ويذم الرأي وينصح تلاميذه بالاجتناب عن الرأي المذموم وأهل الرأي³⁸⁰، ويمدح الرأي الحسن³⁸¹، وينصح بتسليم السنة وعدم تعارضها³⁸²، ويكتب ما جاء عن الصحابة بجانب السنن؛ لذا شهد له زميله بالنجاح في كتابته أقوال الصحابة والتابعين³⁸³؛ إذ أقوالهم وأفعالهم كانت خير تفسير لسنة رسول الله ﷺ.

³⁷⁷ الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 215/1.

³⁷⁸ الخطيب، الفقيه والمتفقه، 288/1.

³⁷⁹ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 319/2. الخطيب، الفقيه والمتفقه، 25/2.

³⁸⁰ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 270/2.

³⁸¹ ابن عبد البر، جامع العلم وفضله، 60/1. 73/2.

³⁸² الخطيب، الفقيه والمتفقه، 385/1.

³⁸³ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 150/2.

المطلب الثالث: حال الحديث والمحدثين في القرن الثالث إجمالاً.

يعتبر المحدثون والمؤرخون القرن الثالث بالعصر الذهبي للسنة النبوية، حيث أشرقت فيه أمهات الكتب، والمراجع، والمسانيد، والصاحح، وظهر فيه جهابذة الرجال من حفاظ الحديث وأئمة الرواية كأحمد بن حنبل، والبخاري، وأصحاب كتب السنن؛ لذا اعتبره مصطفى السباعي أزهى عصور السنة وأسعدها بأئمة الحديث وتآليفهم العظيمة الخالدة³⁸⁴ واعتبره ابن الأثير خلاصة العصور للآثار³⁸⁵، واعتبره محمد الخولي حرية في الفهم ونظراً في الأسانيد³⁸⁶.

وجهودهم الفقهية تظهر في مصنفاتهم حيث اكتسبوا بها المقدرة العقلية على الاستنباط، واستطاعوا بها الرد على أدلة أهل الرأي كما صرح عبد المجيد محمود ومحمد أزشنل³⁸⁷. وبناء عليه اعتبر عبد المجيد محمود ظهور فقه المحدثين على يد أحمد بن حنبل في هذا القرن سيما بعد المحنة³⁸⁸.

وأشار أبو حاتم الرازي (ت. 277هـ) من المتقدمين إلى فقه المحدثين بقوله "عندنا"، يعني: المحدثون يتجهون إلى القرآن الكريم بشرط ما لم يكن منسوخاً، ثم الأخبار الصحيحة بشرط ما لم يكن لها معارض، ثم ما اتفق عليه الصحابة، وما اختلفوا عليه، ثم أقوال التابعين، قال "العلم عندنا ما كان عن الله تعالى من كتاب ناطق، ناسخ غير منسوخ، وما صحّت الأخبار عن رسول الله ﷺ مما لا معارض له، وما جاء عن الألباء من الصحابة ما اتفقوا عليه، فإذا اختلفوا لم يخرج عن اختلافهم، فإذا خفي ذلك ولم يُفهم فعن التابعين، فعن أئمة الهدى من أتباعهم"³⁸⁹.

ومسلكهم في فهم النصوص هو القرآن الكريم، والسنة النبوية، وأقوال الصحابة والتابعين، يعني أنهم يعتمدون على الآثار ولا يخرجون عنها؛ وإنما الحجة عندهم في الآثار، لذا قال عبد المجيد "حيث أنهم يجعلون الآثار مع القرآن مرجعاً لأحكامهم ودليلاً عليها، والآثار عندهم تشمل الأحاديث وغيرها من أقوال الصحابة والتابعين، وأنهم يقصرون الحجة عليها أو يكادون، فإذا لم يوجد نص أو أثر، فليس لديهم حينئذ خطة موحدة، بل يتوقف بعضهم فلا يفتي فيما لا أثر فيه، وقد يفتي بعضهم بما يمليه عليه الورع والاحتياط، وقد يحيل بعضهم مستفتيه إلى من يميل إليه، ممن جرؤ على الفتوى من المعاصرين أو السابقين"³⁹⁰.

ومعلوم بأن الأصل هو الفقه، وأما الإسناد فهو وسيلة أشار إلى ذلك أبو زرعة الرازي

³⁸⁴ السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص. 105.

³⁸⁵ ابن الأثير، جامع الأصول، 1/42.

³⁸⁶ الخولي، محمد عبد العزيز، تاريخ فنون الحديث النبوي، ص. 293.

³⁸⁷ Özşenel, İlk Dönem Hadis - Rey Tartışmaları, s.166. عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 641.

³⁸⁸ عبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهية، ص. 131.

³⁸⁹ الخطيب، الفقيه والمتفقه، ص. 433.

³⁹⁰ عبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهية، ص. 359.

(ت.289هـ) حينما نقد أبو ثور طلابه الذين اهتموا بتعدد الطرق من غير الاهتمام بتفقهها، قال أبو زرعة "كتب إليّ أثور فقال في كتابه كان الأمر قديماً أمر أصحابك - يعني في التفقه - حتى نشأ قوم فاشتغلوا بعدد الأحاديث وتركوا التفقه، ثم قال أبو زرعة عقب: وقد عاد قوم في التفقه وهو الأصل"³⁹¹.

أحمد بن حنبل (ت.241هـ) يعد كاشف فقه المحدثين، ذهب إلى ذلك عبد المجيد محمود بأن هذا الرأي يرفع كثيراً من الاضطراب حول المجتهدين قبله في أهل الرأي أو في أهل الحديث كما يحسم الخلاف حول ابن حنبل نفسه في اعتباره من الفقهاء أو من المحدثين³⁹²، ومعلوم بأنه خبيرٌ ومتخصصٌ في الحديث ورجاله كما اعترفه الشافعي³⁹³. وكذلك اعتبره محمدٌ عمارة إماماً النصوصيين ورأسها اعتماداً على قول ابن القيم عن أحمد بن حنبل "إنه إمام أهل السنة على الإطلاق... وإن أئمة الحديث والسنة بعده هم أتباعه إلى يوم القيامة"³⁹⁴، لصياغته منهج السلفية النصوصي الذي يأخذ الإسلام أصولاً وفروعاً من النصوص والمأثورات³⁹⁵. وكذلك اعتمد محمد عمارة على ما ذكره ابن القيم من خمسة أصول في فهم النصوص³⁹⁶، ولذا قال "وهذه الأصول الخمسة تدور وتعتمد أولاً وقبل كل شيء آخر، بل وأخيراً على النصوص والمأثورات، وتقف عند هذه النصوص والمأثورات، وتكرر استخدام الرأي، أو القياس، فضلاً عن العقلانية، والتأويل، حتى في ترجيح نص على آخر من هذه النصوص، لقد كان ابنُ حنبل يسمي "النص" "الإمام"³⁹⁷، وكذلك اعتبره أبو زهرة إمام أهل الحديث لكون فقهه آثراً في حقيقته، ومنحاه، ومظاهره³⁹⁸، وحصره الحجة في الآثار، قال: "وإنما الحجة في الآثار"³⁹⁹.

³⁹¹ ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، 344/1.

³⁹² عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 127.

³⁹³ ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ص. 75.

³⁹⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 105/1.

³⁹⁵ محمد عمارة، السلف والسلفية، ص. 23=25.

³⁹⁶ ذكرها ابنُ القيم بهذا الترتيب: الأصل الأول: النصوص. والأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة. والأصل الثالث: إذا اختلفت الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم. والأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه: وهو الذي رجحه الحديث الضعيف على القياس. والأصل الخامس: القياس للضرورة، فإذا لم يكن عنده في المسألة نص، ولا قول الصحابة، أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف، عدل إلى القياس، فاستعمله للضرورة. إعلام الموقعين عن رب العالمين، 50/2-59.

³⁹⁷ محمد عمارة، السلف والسلفية، ص. 23-25.

³⁹⁸ أبو زهرة، أحمد بن حنبل حياته وعصره - آراؤه وفقهه، ص. 178.

³⁹⁹ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 187.

والبخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت. 265هـ)، أستاذ الأستاذين، وسيد المحدثين، وطبيب الحديث في علله كما وصفه مسلم، ومن فقهاء محدثي القرن الثالث. والبخاري عند أبي زهرة محدث له رأي في مسائل في الفقه، كأنه يريد بهذا أنه مشارك في الفقه وليس مجتهداً فيه لكون الحديث غلب عليه وتخصص فيه⁴⁰⁰.

ومناقشة قول أبي زهرة، نعم، كان البخاري غلب عليه الحديث وتخصص فيه حتى سمي بأمر المؤمنين في الحديث، لكن مع ذلك اتجه إلى استنباط الفقه، وكان ملماً بأصول الفقه كما أشاره القسطلاني⁴⁰¹، والكرماني⁴⁰²، وعبد المجيد محمود⁴⁰³، وذكر الذهبي "تفقه الترمذي في الحديث بالبخاري"⁴⁰⁴، وهذا يستلزم ضمناً فقاهاه البخاري.

وكان للبخاري شخصيته الفقهية القوية التي أودعها في تراجمه، والتي دأبت على التعبير عن نفسها في كل مكان من كتابه، حتى وصف بالفقه عن جدارة، وامتاز بتراجمه التي سلك فيه طريقة فريدة لم يتابعه فيها أحد، وهذه التراجم تعبر عن اتجاهه الفقهي حيث يشبه اتجاهه عموماً إلى اتجاه شيخه أحمد بن حنبل.

وصناعته التراجمية تدل على فقاهاته، حيث إنه يلتزم ذكر الأحاديث منفصلة عن الآراء الفقهية، بل يذكر ما يريد منها في الترجمة، ويشير في الترجمة إلى رأيه فيما يدل عليه الحديث، أو فيما يمكن أن يستنبط منه، يقتصر في ذكره للآراء الفقهية على أقوال الصحابة والتابعين، وكثيراً ما يكرر الحديث في أكثر من موضع مترجماً له أكثر من باب وهذه ظاهرة واضحة عند البخاري، وبعض هذه الأبواب استنباط مما يفيد الحديث، ويتوقف فيما لا أثر فيه، وذلك واضح من تراجم بعض أبوابه مثل "باب ما كان النبي ﷺ يُسأل مما لم ينزل عليه الوحي، فيقول " لا أدري"، أو لم يُجب حتى ينزل عليه الوحي، ولم يقل برأي، ولا بقياس لقوله تعالى ﴿بما أراك الله﴾"، ويكره القياس كما يتضح من بعض تراجمه "باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس، ﴿ولا تقف﴾ - لا تقل - ﴿ما ليس لك به علم﴾"⁴⁰⁵، "باب تعليم النبي ﷺ أمته من الرجال والنساء مما علمه الله ليس برأي ولا تمثيل"، ويرد على من يستدل بالآيات والأحاديث في إثبات القياس بـ"باب من شبه أصلاً معلوماً

⁴⁰⁰ قال أبو زهرة: "إذ العبرة بغلبة المنهاج، فمن غلب عليه التحديث تخصص فيه، وكان محدثاً، ومن كثر إفتاؤه، وغلبت عليه الفتيا كان فقيهاً، ولم نجد من التقى فيه الأمران بقدر متقارب كما وجدنا في مالك - رضي الله عنه - في ذلك نسيج وحده". أحمد بن حنبل، حياته وعصره - آراؤه وفقهه، ص. 7.

⁴⁰¹ قال القسطلاني في نهاية كتاب الاعتصام "هذا آخر كتاب الاعتصام نُجِزَ سادس عشر ربيع الأول سنة 916هـ، ولما فرغ المؤلف من مسائل أصول الفقه، شرع في مسائل أصول الكلام، وما يتعلق به، وبه ختم الكتاب. إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، 357/10.

⁴⁰² ابن حجر نقل عن الكرماني في شرحه على البخاري أنه قال في آخر حديث عبد الله بن مغفل في كتاب الاعتصام: هذا آخر ما أريد إيراده في الجامع من مسائل أصول الفقه. ابن حجر، فتح الباري، 337/13.

⁴⁰³ كتب عبد المجيد محمود مقالاً "أصول الفقه عند الإمام البخاري مستنبطة من صحيحه".

⁴⁰⁴ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 154/2.

⁴⁰⁵ سورة الإسراء 36 / 17 آية.

بأصل مبين، قد بين الله حكمهما ليفهم السائل"، وقد حقق محمد أنور الشاه الكشميري موقف البخاري من القياس قال "ومن العجائب أنه مع كثرة قياساته شدد الكلام فيمن قال بالقياس، والسِّرُّ فيه عندي أنه يعمل بتنقيح المناط وهو غير القياس"⁴⁰⁶. ويكثر ذكر آراء الصحابة والتابعين ليدعم رأيه، وبخاصة في مواضع الاختلاف، ويكاد يعتمد عليها وحدها في أبواب التفسير، ويترجم بمسألة اختلفت فيها الأحاديث، فيأتي بتلك الأحاديث على اختلافها ليقرب إلى الفقيه من بعده أمرها، وهذا يعني مسلك جمع الأدلة المتعارضة.

وصرح عبد المجيد محمود بكون البخاري إماماً في الفقه على مذهب أهل الحديث⁴⁰⁷. وأشار ابن حجر إلى إجماع من الأئمة "فقه البخاري في تراجمه"، وإبرازه في "فتح الباري" محاسن البخاري وتدقيقه في فقه الحديث⁴⁰⁸. وأشار ولي الله الدهلوي إلى غرض البخاري في صحيحه استنباط الفقه مع تجريد الأحاديث الصحيحة⁴⁰⁹. واعتبره ابن القيم مِمَّن جمع الاستنباط والفقه إلى الرواية⁴¹⁰. وعده حمزة المليباري من نقاد الحديث الذين جمعوا بين الفقه والنقد حيث إنه جمع في "صحيحه" الفقه والنقد بصورة دقيقة، ومتكاملة، لتضم التراجم والعناوين فيه الأمور الفقهية، والمسائل الأصولية التي شغف العلماء باستخراجها⁴¹¹. ووصفه عبد الفتاح أبو غدة بسيد فقهاء المحدثين، وأشار إلى إبراز فقهه من خلال التراجم في صحيحه بجانب إبراز إمامته في علم الحديث، وإيداع فقهه وفهمه للأحاديث في أبواب كتابه بحسب ما أداه إليه اجتهاده، ورفعة اجتهاده ودقته في الاجتهادات، وبسطها في التراجم، قيل "إن فقه البخاري في تراجمه"، فكان في تراجمه علوم متفرقة من الفقه، وأصوله، والكلام، وأوماً إليها بغاية إيجاز واختصار، قلَّ من يهتدي إليها، وبالجملَة تراجمه حَيَّرَتِ الأفكار، وأدهشتِ العقول،

⁴⁰⁶ الكشميري محمد أنور الشاه، مقدمة فيض الباري على صحيح البخاري، 36/1. وتنقيح المناط: وهو أن يصدر حكم من الشارع في صورة، قد اجتمعت هناك أمور واتفقت بعض تلك الأمور مناط ذلك الحكم وبعضها لا دخل لها فيه، فتعرف الأمر الذي هو العلة هو تنقيح المناط، يعني: اجتمعت أمور كل منها صالح لأن يكون مناطاً، فرجح المجتهد أحدها لأن يكون مناطاً.

والفرق بين تنقيح المناط والقياس: والحكم إذا احتوى على أشياء مؤثرة وغير مؤثرة، فتحصيل المؤثرة منها هو تنقيح المناط، فهو نوع مغاير للقياس، والقياس إبداء للجامع، والتنقيح إلغاء للفارق، ولا بد في القياس أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره، ولا يجب ذلك في التنقيح، والقياس أن النظر فيه يكون أولاً إلى الفرع، ثم يلحقه المجتهد بنص من النصوص يراه أقرب إليه، وأشبه به، بخلاف التنقيح؛ فإن النظر فيه أولاً إلى النصوص؛ لأنه يتعرف مناط حكمه ثم يتعدى إلى فرع يكون مشتركاً في المناط، وأن إبداء أنواع الحكم تشريع، والحكم بأن هذا الجزئي من أفراد هذا النوع اجتهاد، ومثلاً: صلاتك بمكة في الوقت المكروه جزئي واحد، أمكن أن يكون داخلاً تحت الاستثناء "إلا مكة" عند من يصحح صحيحاً، وأمكن أن يكون داخلاً تحت الأحاديث الواردة في النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة. الكشميري، مقدمة فيض الباري، 54/1.

⁴⁰⁷ عبد المجيد، أصول الفقه عند الإمام البخاري مستنبطة من صحيحه، ص. 98.

⁴⁰⁸ ابن حجر، فتح الباري، 243/1.

⁴⁰⁹ الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص. 55.

⁴¹⁰ ابن القيم، الوابل الصيب من الكلم الطيب، ص. 59.

⁴¹¹ المليباري، نظرات جديدة في علوم الحديث، ص. 54.

والأبصار⁴¹². وقد صرح نور الدين عتر "إبراز البخاري عنايته بفقهِ الحديث وما يدل عليه من الفوائد، من خلال صحيحه، وكون الجامع الصحيح معلماً في الحديث والفقهِ، ومدرسةً تُعلَّم قارئه الاستنباط من الأحاديث النبوية بمختلف صنوف الاستنباطات، وطريقته في تصنيفه بأن وضعه على الفقهِ فجعله مرتباً على الأبواب، وانتزع من أحاديثه الفوائد الفقهية، والنكت الحكمية، وجعل ذلك تراجم بأقوال الصحابة ومن بعدهم مستدلاً لها أو مرجحاً بعضها على بعض، أو استثناساً لما اختاره وارتأه، حيث أتى بفقهِ الحديث، وجمع الآثار والأقوال، فجاء كتاباً حافلاً في الحديث والفقهِ"⁴¹³.

وقد عده القنوجي من الأئمة الشافعية⁴¹⁴، لكن وصفه محمد بدر عالم الميرتهي بالمجتهد، وعلل نسبته للشافعي لموافقته إياه في المسائل المشهورة⁴¹⁵. وكذلك وصفه ولي الله الدهلوي بالمجتهد المستقل، وعلل نسبته للشافعية لموافقته له في كثير من الفقهِ، ومع وجود مخالفته له في كثير من الفقهِ، ولذا لا يعد ما تفرّد به من مذهب الشافعي⁴¹⁶. وحقق في "الإنصاف" معنى انتسابه إلى الشافعي "كون جرى على طريقته في الاجتهاد واستقراء الأدلة، وترتيب بعضها على بعض وافق اجتهاده اجتهاده، وإذا خالف أحياناً لم يبال بالمخالفة، ولم يخرج عن طريقته إلا في مسائل وذلك لا يقدح في دخوله في مذهب الشافعي⁴¹⁷. ووصفه نفيس الدين سليمان بن إبراهيم العلوي بإمام مجتهد برأسه كأبي حنيفة، والشافعي، ومالك، وأحمد، وسفيان الثوري، ومحمد بن الحسن⁴¹⁸. ووصفه ابن تيمية بالإمامة في الفقهِ من أهل الاجتهاد⁴¹⁹. ورجح السخاوي كون البخاري مجتهداً مطلقاً، واستأنس على ذلك بقول ابن تيمية "إنه إمام في الفقهِ من أهل الاجتهاد"⁴²⁰.

وصرح عبد المجيد محمود بمحاولة البخاري إثبات مذهب الفقهي من خلال صحيحه، قال "إن البخاري ذكر جملة (وقال بعض الناس) في صحيحه عدة مرات، مُعرِضاً بأهل الرأي، راداً عليهم، مبيناً تناقضهم، ولا شك في أن موضوعات الخلاف بينه وبين أهل الرأي ليست مقصورة على المسائل التي ردّها فيها على قول (بعض الناس)، بل توجد مسائل أخرى، لم يرض البخاري عن مسلك أهل الرأي إزائها، وأثبت في صحيحه مذهبه فيها، وإن لم يُعَنْ ببيان رأي مخالفه، بل إنه قد أفرد بعضاً من هذه المسائل بمؤلفات خاصة، مثل رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه، في جزء "رفع اليدين"،

412 عبد الفتاح أبو غدة، تعليق كشف الالتباس عما أورده الإمام البخاري على بعض الناس، ص. 5-7.

413 نور الدين عتر، الإمام البخاري وفقه التراجم في جامعته الصحيح، ص. 68.

414 القنوجي، أئمة العلوم، ص. 640.

415 الميرتهي محمد بدر عالم، حاشية البدر الساري إلى فيض الباري، ص. 53.

416 الدهلوي، ولي الله، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص. 76=86.

417 الكشميري، العرف الشاذي شرح سنن الترمذي، 22/1.

418 النعماني محمد عبد الرشيد، الإمام ابن ماجه وكتابه السنن، ص. 125.

419 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 40/20.

420 الكشميري أنور الشاه، العرف الشاذي شرح سنن الترمذي، 23/1.

ومثل القراءة خلف الإمام، في جزء "القراءة خلف الإمام" ⁴²¹.

وكان البخاري يرد على أهل الرأي رأيهم في عموم البلوى عندما ترجم أحد أبواب صحيحه بقوله: "باب الحجة على من قال إن أحكام النبي ﷺ كانت ظاهرة وما كان يغيب عن بعضهم من مشاهد النبي ﷺ وأمور الإسلام" ⁴²².

ومما يدل على صنعة الفقهية مع صنعة الحديثية اتخاذ منهج الانتقاء في "صحيحه" وذلك الانتقاء كان للرجال وكذلك لمتون الأحاديث، ومما معلوم أنه بصفته حافظ يحفظ الأحاديث عن جمع من الشيوخ، وبطرق متعددة للحديث الواحد، فيكون الحديث عنده بألفاظ متعددة وإن كان المعنى واحداً، أو يكون في بعض طرقه زيادات لم ترد في البعض الآخر، فيذكر البخاري الأحاديث الدالة على المسألة الفقهية التي يريد الاستدلال لها ببعض الأحاديث دون بعض، وقد يرجح بعض الألفاظ على بعض، ويكون هذا الترجيح لعدة أسباب، منها فقه الحديث ولذا يقدم أو يختار بعض الألفاظ دون بعض لكونه أدل على المعنى دون غيره. أشار إلى ذلك ابن حجر، قال "وهذا - يعني التنبيه على ألفاظ الحديث - يصنعه المؤلف كثيراً يريد به تنبيه الناظر في كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث، والنظر في مواقع ألفاظ الرواة؛ لأن تفسير الحديث بالحديث أولى من الخوض فيه بالظن" ⁴²³.

ولذا قال نور الدين عتر "وأما البخاري فبنى كتابه على تراجم الفقه... فيخرج الحديث من الباب لينتزع منه الدلالة على ما ترجمه به، ويكتفي - في كثير من الأحيان - بحديث واحد أو حديثين، وأحياناً يستدل للمسألة بعدد من الأحاديث على طريقة استخراج الفقه منها، لا أنه يقصد الفوائد الحديثية... لكننا نجد استشهاد البخاري بالأحاديث في المسألة يستتبع أحياناً كثيرة جمع عدد من الأحاديث الواردة في قضية عن عدد من الصحابة، وتخريجها في مكان واحد... يقصد الاستنباط واستخراج فوائد الحديث الفقهية وغيرها مما يرجع إلى دلالة المتن" ⁴²⁴.

وضرب نور الدين عتر مثلاً لأحاديث بعض الأبواب مما يدل على استخلاص الفوائد الفقهية، ثم قال "فهذا ترتيب بديع للأحاديث، ووضع لها في الباب بحسب فقاها الموضوع، لا بحسب الناحية الفنية في الحديث" ⁴²⁵.

الخلاصة: أنه محدث فقيه تدله أقوال العلماء السابقة ذكرها وجهوده الفقهي، وأما نسبته للشافعية فليس صواباً بل الصواب أنه اجتهد في الفقه لإبراز قدرته على الاستنباط مع تمكنه في تخصصه الحديثي، وأنه لما اجتهد على ضوء الآثار وافق بعض اجتهاده لبعض اجتهاد الشافعي

⁴²¹ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 577.

⁴²² البخاري، الصحيح، 108/9.

⁴²³ ابن حجر، فتح الباري، 213/1.

⁴²⁴ نور الدين عتر، الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين، ص. 110.

⁴²⁵ عتر، الموازنة بين الترمذي والصحيحين، ص. 112.

فيمكن من نسبه نسبه بناء عليه.

ومسلم بن الحجاج صاحب الصحيح، (ت. 261هـ)، جعل ابن تيمية مذهبه مذهب أهل الحديث، ولم يجعله مقلداً لواحد بعينه من العلماء، ولا من المجتهدين على الإطلاق، بل رجح ميله إلى قول أئمة الحديث، كالشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأمثالهم⁴²⁶. وعلى عكسه جعل محمد بدر عالم الميرثي جهالة مذهبه الفقهي لعدم وضعه الأبواب المعبرة عن فقهه، قال "وأما مسلم فلا يعلم مذهبه، وأما أبواب مسلم فليست مما وضعها المصنف لِيُسْتَدَلَّ منها على مذهبه"⁴²⁷. وعلى عكسه أثبت مرزا أوغلو وضع عناوين الكتب في "صحيحه" ومن خلالها إبراز فقهه⁴²⁸، وأشار الشاطبي إلى إخراج مسلم في "المسند الصحيح" معاني الحديث، قال "وهذا الرجل المشار إليه لم ينصب نفسه في هذا المقام إلا لاستخراج معاني الحديث التي خرج مسلم بن الحجاج في كتابه" المسند الصحيح⁴²⁹.

وجعل ولي الله الدهلوي من المنقردين لمذهب الشافعي يناضلون دونه⁴³⁰. وعلى عكسه صرح السخاوي بكونه على طريقة الآثار في عدم تقليد الأئمة واتفاق اختياره مع اختيار الشافعي، قال "والظاهر أنه - الإمام مسلم - كان على طريقة الأئمة من أهل الآثار في عدم التقليد، بل سلك الاختيار مع إمكان الاستدلال بما وجد له من مقال لكونه مقتدياً بإمامنا الشافعي الفائق في الاجتهاد والتأسيس" وأشار إلى كتاب مسلم "الانتفاع بجلود السباع" ومبالغته في تعظيم الشافعي فيه استشهداً بقول أبي منصور البغدادي "بالغ مسلم في تعظيم الشافعي في كتابه الانتفاع"⁴³¹. وعلى عكسهم جعله أنور شاه الكشميري من المجتهدين قال "إن الإمام مسلم كان متبعاً للسنة عاملاً بها، مجتهداً غير مقلد لأحد من الأئمة الأربعة وغيرهم"⁴³². وقول الكشميري صريح في عدم تقليده بالشافعي.

وعده الحاكم من فقهاء أهل الحديث⁴³³ لكن خالفه حمزة بكري حيث جعل مسلماً من الذين لا يعرفون بالفقه، إذ قال "الحاكم وإن ذكر فيه جماعة يتنازعهم المحدثون والفقهاء كأحمد وابن راهويه، قد ذكر فيه جماعة لا يُعرفون بالفقه ولا يعدّهم الفقهاء منهم كمسلم بن الحجاج"⁴³⁴.

الخلاصة: أنه محدث فقيه، ولم يقلد بالأئمة المتبوعين، وكان يفقه الآثار على طريقة أهل

⁴²⁶ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 40/20.

⁴²⁷ الميرثي محمد بدر عالم، حاشية البدر الساري إلى فيض الباري، ص. 53.

⁴²⁸ Murat Mirzaoglu, *Muslimde Sahihi Tebvib*, s. 185-187

⁴²⁹ الشاطبي، الموافقات، 402/4.

⁴³⁰ الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص. 86.

⁴³¹ السخاوي، غنية المحتاج في ختم صحيح مسلم بن الحجاج، ص. 38.

⁴³² الكشميري، العرف الشذّي شرح سنن الترمذي، 21/1.

⁴³³ الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 78.

⁴³⁴ البكري، ماهية علوم الحديث، ص. 102.

الحديث يدل على ذلك وضعه عناوين كتب صحيحه، وإشارة الشاطبي، وقول السخاوي، وأما مقصد حمزة البكري بأنه لا يعرف بالفقه أي: لا يعرف بالاستنباط؛ لأنه مرتبط بتخصص الفقه، ومنهج الحكم الشرعي.

وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت. 275هـ)، ذكره أبو إسحاق الشيرازي من فقهاء الحنابلة⁴³⁵، وكذلك محمد بدر عالم المرتيحي من حنبلي المذهب⁴³⁶، وأشار عبد المجيد محمود إلى تأثره بأحمد بن حنبل، قال "وكثير من آراء أبي داود ينقلها عن أحمد بن حنبل، مما يبين تأثره به، ولا شك أنه تتلمذ عليه، حتى أُتيح له أن يروي عنه كتاباً في المسائل"⁴³⁷، واعتبره عبد الفتاح أبو غدة من نجباء أصحاب أحمد بن حنبل، قال "وكان من كبار الفقهاء ومن نجباء أصحاب الإمام أحمد، لازم مجلسه مدة، وسأله عن دِقَاقِ المسائل في الفروع والأصول، وكتابه سيد كتب السنن" وأجمعها لها وأكثرها فائدة⁴³⁸. لكن رَدَّ أنور شاه الكشميري على مَنْ قال إن أبا داود حنبلي المذهب مبيناً استدلالهم ومعللاً به، قال "وأما الاستدلال على أن الحق أن أبا داود حنبليّ بدليل أن كتب الحنابلة مشحونة بروايات أبي داود عن أحمد فباطل جداً؛ لأنه لو سُلِّمَ أن كتب الحنابلة مشحونة برواية أبي داود، فلا يستلزم كونه حنبلياً، فضلاً أن يكون حنبلياً، ألا ترى أن كتب الحنفية مشحونة ومملوءة بروايات الإمام أبي يوسف وبروايات الإمام محمد، ومع ذلك لم يكونا مقلدين للإمام أبي حنيفة، ولم يثبت بدليل صحيح كون الإمام أبي داود مقلداً للإمام أحمد بن حنبل في الاجتهاديات"⁴³⁹.

وكذلك رد شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، قالوا "معظم الذين ترجموا للإمام أبي داود ذكروه في الطبقة الأولى من أصحاب الإمام أحمد، وكونه تفقه بالإمام أحمد، وبغيره من الأئمة، ونقل عنهم، لا يعني أنه كان مقلداً لهم، يأخذ بأقوالهم دونما تمحيص، أو نظر في أدلتهم، بل كان - رحمه الله - وقد اكتملت له أدوات الاجتهاد يختار ويفتي بما يؤديه إليه اجتهاده في فهم الكتاب والسنة وما تفرع عنهما، فإن علماء ذلك العصر الذي عاش فيه أبو داود لم يكونوا يرضون لأنفسهم التقليد، لا حفاظ الحديث، ولا أئمة الفقه"⁴⁴⁰. وعلى عكسهم عده القنوجي من الأئمة الشافعية⁴⁴¹. وجعل ابن تيمية مذهب أبي داود مذهب أهل الحديث، ليس مقلداً لواحد بعينه من العلماء، ولا هو من الأئمة المجتهدين على الإطلاق، بل هو يميل إلى قول أئمة الحديث، كالشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي

435 الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 171.

436 المهيدي محمد بدر عالم، حاشية البدر الساري إلى فيض الباري، ص. 53.

437 عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 316.

438 عبد الفتاح أبو غدة، رسالة الإمام أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه، ص. 9.

439 الكشميري، العرف الشذوي شرح سنن الترمذي، 21/1.

440 شعيب الأرنؤوط محمد كامل قره بللي، تعليق سنن أبي داود، 24/1.

441 القنوجي، أئمة العلوم، ص. 640.

عبيد، وأمثالهم⁴⁴²، ولكنه في موضع آخر اعتبره من أهل الاجتهاد والإمامة بالفقه⁴⁴³. لذا تناقض قوله.

وجعل محمدٌ عبد الرشيد النعماني أبا داود على مذهب أهل الحديث تبعاً لابن تيمية، قال "ولو كان مجتهداً لنقل أقواله مع أقوال سائر الأئمة من أهل الاجتهاد والفقه، ولكن نرى أن سائر الكتب التي دُون فيها أقوال المجتهدين خالية عن ذكر مذاهبه، وإن كان لا يُنكر أن أبا داود أفقه الستة"⁴⁴⁴. ولكن اعتبره أنور شاه الكشميري مجتهداً، قال "إن أبا داود كان متبعاً للسنة عاملاً بها، مجتهداً غير مقلد لأحد من الأئمة الأربعة وغيرهم"⁴⁴⁵. وذكره الحاكم من فقهاء المحدثين⁴⁴⁶.

وميزة كتابه السنن واتجاهه الفقهي في ذلك الكتاب:

وأن أبا داود جمع فيه أم الأحكام⁴⁴⁷، وكان يكثر التعليقات الفقهية على الأحاديث، ويصرح رأيه كثيراً، ويذكر آراء التابعين⁴⁴⁸، وأنه جمع فيه كل ما ذهب إليه ذاهب، جمع طريقة البخاري ومسلم، وزاد عليهما بيان مذاهب الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار، وأبو داود تفقه على فقهاء العراق، وعظم مقداره في الفقه⁴⁴⁹، ومن عاداته فيما أنشأه من أبواب هذا الكتاب أن يذكر الحديث في بابه ويذكر الذي يعارضه في باب آخر على أثره⁴⁵⁰، وصرح الغزالي بكفاية كتابه السنن للمجتهد⁴⁵¹

الخلاصة: أنه محدث فقيه معتني بالاستنباط واستخراج الأحكام من النصوص كما قرره ابن القيم ووافقه أحمد صنوبر⁴⁵²، وأما من ادعى كونه مجتهداً وما علل به فلا يكفي أن يكون دليلاً له لضعفه وعليه أن يبرز لنا أصول اجتهاده حتى ننظر فيه.

والترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى (ت. 279هـ) نسبه محمدٌ بدر عالم المرتبي إلى الشافعية، قال "وأما الترمذي فهو شافعي المذهب لم يخالفه صراحة إلا في مسألة الإبراد"⁴⁵³. وعلى عكسه اعتبره أنور شاه الكشميري مجتهداً، ورد على مَنْ زعمه حنبلياً أو شافعيّاً قال "والحق أنه لم يكن شافعيّاً ولا حنبليّاً، كما أنه لم يكن مالكيّاً ولا حنفيّاً، بل كان هو من أصحاب الحديث متبعاً

442 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 40/20.

443 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 40/20.

444 النعماني محمد عبد الرشيد، الإمام ابن ماجه وكتابه السنن، ص. 129.

445 الكشميري، العرف الشذي شرح صحيح الترمذي، 21/1.

446 الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 84.

447 الخطابي، معالم السنن، 8/1. ابن حجر، التلخيص الخبير، 48/2.

448 عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 316.

449 الكوثري، في مقدمة هامش شروط الأئمة الخمسة للحازمي، ص. 69.

450 الخطابي، معالم السنن، 172/1.

451 الدهلوي، الإنصاف، ص. 56. عبد الفتاح أو غدة، رسالة الإمام أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه، ص. 11.

452 أحمد صنوبر، وظيفة المحدث الناقد، ص. 66.

453 المرتبي محمد بدر عالم، حاشية البدر الساري إلى فيض الباري، ص. 53.

للسنة عاملاً بها، مجتهداً غير مقلد لأحد من الرجال، وهذا ظاهر لمن قرأ "جامعه" وأمعن النظر، وتَدَبَّر فيه، ألم يعلموا أنه لو كان شافعيّاً مقلداً للإمام الشافعي، لَرَجَّحَ مذهب إمامه الشافعي في جميع المواضع المختلف فيها أو أكثرها على مذهب غيره، وحماه، ونصره، وأَيَّدَه كما هو شأن المقلدين، لكنه لم يفعل ذلك، بل رَدَّ في بعض المواضع من كتابه قَوْلَ الشافعي⁴⁵⁴.

وما هو اتجاه الترمذي في فهم النصوص الشرعية؟

وقد جمع الترمذي بين النظر الحديثي والنظر الفقهي، وذلك واضح من صنيعة في السنن، حيث إنه كثيراً ما يشير إلى عمل الفقهاء، فيقول "وعليه العمل عند أهل العلم"⁴⁵⁵، ويقول "وعليه العمل عند عامة الفقهاء"⁴⁵⁶، وله رأي مستقل في المسائل الفقهية كراهيه بعدم القضاء في مسألة صوم من ذرعه القيء أو استقاء عمداً⁴⁵⁷، ومن استحباب الوضوء للجنب إذا أراد أن ينام⁴⁵⁸.

ومعلوم أن الترمذي تفقه في الحديث البخاري⁴⁵⁹، مع تفقهه بالبخاري وتأثره به كانت له طريقة خاصة في إثبات الآراء الفقهية⁴⁶⁰، وفي سننه ما ليس في غيره من ذكر المذاهب، ووجوه الاستدلال⁴⁶¹، وسننه دال على تبحره في الفقه واختلاف العلماء⁴⁶²، وقصده من تأليف السنن ذكر اختيار الفقهاء، وحكمه على أحاديث السنن بالعمل بها ما خلا حديثين⁴⁶³، استقرار لعمل الفقهاء بالحديث وعدمه، وهذا إن دل فيدل على تمكنه بمعرفة اختلاف الفقهاء ودلالة ألفاظ الأحاديث. ولذا

454 الكشميري، العرف الشاذي شرح سنن الترمذي، 21/1.

455 الترمذي، السنن، 73/1.

456 الترمذي، السنن، 24/2.

457 علق الترمذي على ذلك الحديث المرفوع عقب روايته، قال "هذا الحديث من غير وجه عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ ولا يصح إسناد، وقد روي عن فضالة بن عبيد أن النبي ﷺ أقاء فأفطر"، وإنما معنى هذا أن النبي ﷺ كان صائماً متطوعاً، فقاء، فضعف، فأفطر، هكذا روي في بعض الحديث مفسراً، والعمل عند أهل العلم على حديث أبي هريرة، عن النبي ﷺ "أن الصائم إذا ذرعه القيء فلا قضاء عليه، وإذا استقاء عمداً فليقض". الترمذي، السنن، 91/2.

458 ترجم الترمذي في كتاب الطهارة، باب 88= في الوضوء للجنب إذا أراد أن ينام، وعَرَضُ الترمذي من الباب أن يبين أنه ذهب إلى القول باستحباب الوضوء للجنب إذا أراد أن ينام كما يظهر من ترجمته، واستدلّاه بحديث عُمر، ودَعَمَ قوله بقول الأئمة، إذ أنه قول غير واحد من أصحاب النبي ﷺ والتابعين، وبه يقول سفيان الثوري، وابن المبارك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، قالوا: إذا أراد الجنب أن ينام توضأ قبل أن ينام. السنن، 180/1.

459 قال عبد المجيد: يأتي الترمذي، فيسلك طريق البخاري في الاهتمام بفقه الحديث، ويليهِ مباشرة في الترتيب بين كتاب السنن - في وضوح الشخصية الفقهية - ولا شك أنه تأثر بالبخاري هنا، فضلاً عن تأثره به في العلل والتاريخ، ولكن على الرغم من تأثره بالبخاري، وإعجابه به، كانت له طريقة خاصة في إثبات الآراء الفقهية. الذهبي، تذكرة الحفاظ، 154/2.

460 عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 312.

461 ابن الأثير، جامع الأصول، 194/1.

462 الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، 460/20.

463 الترمذي، السنن، 230/6.

قال ابن رجب الحنبلي " وكان مراد الترمذي أحاديث الأحكام"⁴⁶⁴ وبناء عليه هو أراد أن يجمع الأدلة التي استدلت بها الفقهاء من الأحاديث والآثار فيتكلم عليها ويكشف عن عللها ويبين حالها من حيث الصحة والسقم⁴⁶⁵. وقيل عنه أراد أن يبرز في "سننه" الجوانب الفقهية والنقدية معاً⁴⁶⁶.

وأما طريقة الترمذي الخاصة في إثبات الآراء الفقهية فتتمثل في تراجمه للأبواب بعناوين مختصرة واضحة، ووثيقة الصلة بما عُنُوْتُ له، مجردة من الإضافات، والآراء، فإذا روى الأحاديث التي يريد روايتها في الباب المترجم له، عَقَّبَ عليها بنقدها من حيث الصناعة الحديثية، ثم من حيث الأحكام الفقهية المأخوذة من الأحاديث مُنَبِّهاً على مذاهب الصحابة، والتابعين، وتابعيهم في الأحكام، ويذكر الآراء الفقهية التي يعقب بها على الأحاديث، ويعنى عناية كبيرة بذكر فقهاء أهل الحديث، حتى كاد ذلك يكون التزاماً منه في معظم أبواب الأحكام، ولا يغنيه عن ذكر آرائهم كون الحكم الفقهي موضع اتفاق بين معظم أهل العلم، ويرجح بين الآراء المختلفة، ويصرح باختياره، وفي بعض الأحيان يعرض الآراء دون أن يبين الراجح منها، وغالباً ما يكون ذلك إذا اختلف فقهاء الحديث فيما بينهم⁴⁶⁷، ويجعل الفقه والأحكام من جملة مضمون الأبواب، ويكتفي بدلالة الترجمة عن ذكر الأقوال والنقول عن الفقهاء في كثير من الأحيان، ويذكر أحاديث الباب في موضع واحد لِيُشَكِّلَ وحدة موضوعية متكاملة، وفيه دليل على البراعة في الاستنباط وسعة الاطلاع.

ومما يدل على اهتمامه بفقه الحديث إخراجه الحديث الضعيف لكونه قد عمل به العلماء في بابيه، وما ذاك إلا لتأثير الفقه عليه في إيراد الأدلة، وهذا الحديث مع كونه ضعيفاً إلا أن نظر الترمذي يكون متجهاً لجمع أحاديث الباب، فتكون النقوية عنده بأحاديث الباب أي المتابعات والشواهد، وبعمل الفقهاء بمقتضاه، واختيار الأحاديث وتقديمها على أحاديث هي أصح مما خرجه لكونها أصرح في الدلالة أو لعمل الفقهاء بها دليل على تأثير الفقه عليه.

والمثال على عمله بالعمل عند أهل العلم مع ضعف الراوي، قال عن حديث ابن عباس - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال " من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر " (حسن ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه أحمد وغيره، والعمل على هذا عند أهل العلم ألا يجمع بين الصلاتين إلا في السفر أو بعرفة)⁴⁶⁸.

وقد أوضح ابن الهمام مراد الترمذي بالعمل على هذا الحديث عند أهل العلم مع ضعفه بنظام الإسناد عند شرح حديث أبي هريرة " كان النبي ﷺ ينهض في الصلاة على صدور قدميه"⁴⁶⁹: وقول

⁴⁶⁴ ابن رجب، شرح علل الترمذي، 17/1.

⁴⁶⁵ مقدمة الترمذي، 9/1.

⁴⁶⁶ المليباري، نظرات جديدة في علوم الحديث، ص 55.

⁴⁶⁷ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 314.

⁴⁶⁸ الترمذي، السنن، 259/1.

⁴⁶⁹ قال الترمذي: حديث أبي هريرة عليه العمل عند أهل العلم وخالد بن إلياس ويقال ابن إلياس ضعيف عند أهل الحديث.

الترمذي العمل عليه عند أهل العلم: يقتضي قوة أصله وإن ضعف خصوص هذا الطريق⁴⁷⁰، وهذا إن دل فيدل على عمق فقه الترمذي.

وأنة محدث فقيه ومتأثر بالبخاري لتفقهه على يديه، وحاول أن يفهم الأحاديث على ضوء الروايات بجانب تخصصه الحديثي ويمكن من نسبه إلى الشافعية فنسبه لاتفاق بعض وجوه أصول استنباطه لأصول الشافعي، ومن يدعي كونه مجتهداً فلا بد من أن يذكر أصول اجتهاده.

والنسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت.303)، صاحب السنن الكبرى والصغرى، نسبه محمدٌ بدر عالم المريثي إلى الحنبلي مستدلاً بتصريح ابن تيمية به، ومع إشارته إلى زعم آخرين أنه شافعي⁴⁷¹. ولكن نسبه ابنُ تيمية إلى مذهب أهل الحديث، وميله إليهم كالشافعي، وأحمد، وإسحاق، ولم يجعل مقلداً لواحد بعينه من العلماء، ونفى كونه من الأئمة المجتهدين على الإطلاق⁴⁷². ونفى أنور شاه الكشميري كونه حنبلياً، واعتبره مجتهداً، قال "إن النسائي كان متبعاً للسنة عاملاً بها، مجتهداً غير مقلد لأحد من الأئمة الأربعة وغيرهم، ولم يثبت بدليل صحيح كون الإمام النسائي مقلداً للإمام أحمد بن حنبل في الاجتهاديات"⁴⁷³. وعلى عكسهم اعتبره القنوجي من الأئمة الشافعية⁴⁷⁴.

وعَدَّ الحاكم من فقهاء أهل الحديث⁴⁷⁵، وأشار إلى كثرة فقه الحديث في كلامه وتعجب من ينظر إلى سننه من حسن كلامه، قال "فأما كلام أبي عبد الرحمن على فقه الحديث فأكثر من أن يذكر في هذا الموضع، ومن نظر في كتاب السنن له تَحَيَّرَ في حسن كلامه"⁴⁷⁶. وصرح الدار قطني كونه أوفقه مشايخ مصر في عصره⁴⁷⁷.

وما هو اتجاه النسائي في فهم النصوص الشرعية؟

اقتصَر النسائي في السنن على أحاديث الأحكام، ووضع التراجم الواضحة المختصرة التي تُعَيِّر عن اختياراته، أو تشير إلى آرائه، والتي تجردت من ذكر آراء الصحابة أو غيره فيها⁴⁷⁸.

⁴⁷⁰ ابن الهمام، فتح القدير، 315/1.

⁴⁷¹ المريثي، حاشية البدر الساري إلى فيض الباري، ص. 53.

⁴⁷² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 40/20.

⁴⁷³ الكشميري، العرف الشذوي شرح سنن الترمذي، 21/1.

⁴⁷⁴ القنوجي، أبعاد العلوم، ص. 640.

⁴⁷⁵ الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 82.

⁴⁷⁶ الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 82.

⁴⁷⁷ المزي، تهذيب الكمال، 48/328/1.

⁴⁷⁸ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 316.

ومعالم طريقة النسائي في تراجمه شبيهة بطريقة البخاري، حيث يصدر الأبواب أحياناً بآيات من القرآن الكريم، وينوع التراجم بين الوضوح والغموض، فقد تكون الترجمة واضحة الدلالة على الحكم المستنبط من الحديث وهو الغالب على تراجمه، ويجمل العبارة في الترجمة إذا تعددت أحاديث الباب لتشمل ما يستنبط منها ولو على سبيل الإجمال، ويكرر الحديث والترجمة له بتراجم متعددة تحت أكثر من باب بغرض الاستنباط، ويعتني بالمسائل الخلافية فيورد الترجمة بصيغة الاستفهام للدلالة على أن الحديث يدل على أقوال المختلفين، أو لتوجيه القارئ للتركيز على مسألة تستفاد من الحديث، بل قد يترجم بباب ثم يترجم بضده مراعاة للخلاف، ولا تظهر الفائدة المستنبطة من الحديث المترجم له إلا بمزيد من التأمل والنظر لدقة استنباطه وفقهه.

والراجح عندي أنه محدث فقيه، ولذا اعتبره الدار قطني أفقه مشايخ مصر في عصره، ويمكن من نسبه إلى الشافعية فنسبه لتوافق بعض اجتهاده على اجتهاده، ومن يدعي كونه مجتهداً فعليه أن يذكر أصول اجتهاده.

وابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. 273هـ)، عدّه وليّ الله الدهلوي من المجتهد المنتسب إلى مذهب الإمام أحمد، وإسحاق ابن راهويه⁴⁷⁹، وميله إلى قول أئمة الحديث، كالشافعي، وأحمد، وإسحاق، ولكن نسبه ابن تيمية إلى مذهب أهل الحديث، ولم يجعل مقلداً لواحد بعينه من العلماء، ونفى أن يكون من الأئمة المجتهدين على الإطلاق⁴⁸⁰، وعلى عكسهم من جعله من الشافعية⁴⁸¹.

يراه أنور شاه الكشميري مجتهداً حيث قال: "إن ابن ماجه كان متبعاً للسنة عاملاً بها، مجتهداً غير مقلد لأحد من الأئمة الأربعة وغيرهم"⁴⁸².

وما اتجه ابن ماجه الذي سلكه في فهم النصوص الشرعية؟

وكتابه السنن والتراجم التي وضعها فيه تعبر عن اتجاهه، وكتابه مفيد قوي النفع في الفقه كما صرحه ابن الأثير⁴⁸³، وأنه دالة على عمله، وعلمه، وتبحره، وإطلاعه للسنة النبوية في الأصول والفروع كما أشاره ابن كثير⁴⁸⁴، وأنه قوي الترتيب في الفقه سلك فيه منهج شيخه ابن أبي شيبة إلا

⁴⁷⁹ الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص. 86.

⁴⁸⁰ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 40/20.

⁴⁸¹ من نسبه إلى مذهب الشافعي اعتمد على ما ذكره عبد الكريم بن محمد الرافعي بإسناده عن ابن ماجه القزويني يقول "جاء يحيى بن معين يوماً إلى أحمد بن حنبل، فقعد عنده، فمر به الشافعي على بغلته، فقام إليه أحمد، فتبعه حتى تغيب عنه، وأبطأ على يحيى، فلما أن جاء، قال له يحيى بن معين: يا أبا عبد الله من هذا؟ قال: دغ ذا إن أردت الفقه فالزم ذنب البغلة". القزويني، التدوين في أخبار قزوين، 50/2.

⁴⁸² الكشميري، العرف الشندي شرح سنن الترمذي، 21/1.

⁴⁸³ النعماني محمد عبد الرشيد، الإمام ابن ماجه وكتابه السنن، ص. 221. القنوجي، الحطة في ذكر الصحاح الستة، ص. 214.

⁴⁸⁴ ابن كثير، البداية والنهاية، 608/14.

أن ابن ماجه لم يذكر في كتابه أقوال الصحابة وفتاوى التابعين كما أشاره النعماني⁴⁸⁵، ويقرن سننه بالصحيحين، وسنن أبي داود، والنسائي، والترمذي كما صرح به عبد الكريم بن محمد الرافعي⁴⁸⁶.

ومعالم تراجمه التي تعبر اتجاهه تتمثل إجمالاً فيما لها علاقة بالأحكام الشرعية في التراجم التي تساق على جهة الاستفهام والسؤال كقوله: "باب الرجل يستيقظ من منامه هل يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها؟"، والتراجم التي يُفهم الحكم منها عند قرنها بما وضع تحتها، هي الترجمة بالصيغة الشرطية المصوغة بعبارة من عبارات الشرط وقد يذكر الجواب كقوله: "باب إذا استهل المولود ورث"، والترجمة الخبرية كقوله: "باب السنة في الأذان"، والتراجم المقتبسة من حديث الباب كقوله "باب الماء من الماء"، و"باب لا نكاح إلا بولي"، والتراجم التي صرّحت بالحكم كقوله: "باب من قال لا ربا إلا في النسيئة"، و"باب من كان لا يرفع يديه في القنوت"، وإن كانت أحاديث الباب توافق التبويب الذي وضعه فهو رأيه بلا شك، والتراجم التي صرّح فيها الحكم من غير نسبته لقائل كقوله: "باب كراهية مس الذكر بالمينى"، و"باب كراهية الخلع للمرأة" فهو ما يراه ابن ماجه.

وأنه محدث فقيه، ومن ادعى أنه مجتهد فلا بد من أن يذكر أصوله الاستنباطية وإلا فلا يعتبر قوله، ومن نسبه إلى الشافعية اعتمد إلى القصة التي لم تدل إليه دلالة واضحة فلا ينظر إليه، ومن نسبه إلى الحنبلية فهو في وقته نسبه إلى أهل الحديث لكون أحمد بن حنبل مبرزاً فقه أهل الحديث.

485 النعماني محمد عبد الرشيد، الإمام ابن ماجه وكتابه السنن، ص. 120.

486 القزويني، التدوين في أخبار قزوين، 49/2.

الباب الأول/1: اتجاهات فهم الحديث في القرن الرابع.

الفصل الأول/1.1. تصور حال الحديث والمحدثين.

وقد تقرر بأن القرن الثالث الهجري عصر ذهبي للسنّة النبوية؛ لتطور مصطلح الحديث، وتصنيف أصول السنّة والمصنفات الحديثية، وتبويب الأحاديث على الآراء الفقهية، وفتح الطريق في فقه الأحاديث وترك المؤلفات الحديثية ضخام الحجم، وإبراز أحمد بن حنبل خصوصية فقه المحدثين والحال هكذا دخل القرن الرابع الهجري، وهو بالغ الثراء بذلك الإرث العظيم الذي خلفه محدثو القرن الثالث، وقد تزين بأمثال ابن خزيمة (ت.311هـ)، والطحاوي (ت.321هـ)، وابن حبان (ت.354هـ)، والرامهرمزي (ت.360هـ)، والدارقطني (ت.385هـ)، والخطابي (ت.388هـ)، حيث تحملوا هذا الإرث العظيم وبدأوا أن يدرسوه من حيث ما تركوه من نقد الأسانيد واستنباط الأحكام الفقهية منه لإكمال ذلك الإرث العظيم، وبه ظهرت ملكاتهم الفقهية والاستنباطية، ومع الأسف الشديد بوجود أمثال هؤلاء الأئمة الكبار وتحملهم لتركة القرن الثالث بدت بوادر ضعف، وهو ظهور بعض ملامح اختلال في طريقة طلب الآثار الناشئ عن ترف علمي ألا وهو اتجاه بعض طلاب الآثار وهم عوام رواة الحديث كما قال الخطابي إلى تكثير الطرق وطلب الشواذ وانصرافهم عن فقه الأحاديث، وهو الذي أدى بعض أئمة هذا القرن إلى انتقاد تلك الظاهرة حسرة وحنناً على حال المستوى العلمي لبعض طلاب الآثار.

وقد تصور من محدثي القرن الرابع ابن حبان، والرامهرمزي، والخطابي حالة المستوى الحديثي الفقهي في القرن الرابع، وكذلك تصور ولي الله الدهلوي، وآدم مترز.

حزن ابن حبان على المستوى الحديثي الفقهي في عصره؛ لاشتغال بعض طلاب الآثار بالرحلة والسفر لجمع الآثار دون بذل الجهود لفهمها واستنباطها، ولذا رأى وجوب تعلم فقه الآثار في زمانه، قال "ولم يكون هذا العلم - يعني معرفة الصحيح من الآثار وفقهها - في زمان قط تعلمه أوجب منه في زماننا هذا لذهاب من كان يحسن هذا الشأن، وقلة اشتغال طلبة العلم به؛ لأنهم اشتغلوا في العلم في زماننا هذا، وصاروا حزبين، فمنهم طلبة الأخبار الذين يرحلون فيها إلى الأمصار، وأكثرهم الكتابة والجمع دون الحفظ والعمل به، وتميز الصحيح من السقيم حتى سماهم العوام الحشوية"، والحزب الآخر المتفقه الذين جعلوا جلّ اشتغالهم الآراء والجدل، وأغضوا عن حفظ السنن، ومعانيها⁴⁸⁷.

⁴⁸⁷ ابن حبان، المجرّحين من المحدثين، 20/1. وأبدى ابن حبان حُزْنَهُ الشديد وآلمه العظيم أيضاً في "المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع" على حالة الآثار والرواة في عصره لاشتغال بعض طلاب الآثار بكتابة الموضوعات، وحفظ الخطأ، والمقلوبات، وعدم اهتمامهم إلى تمييز الصحيح من غيره، وفقه معاني الآثار. 168/1. وكذلك في "روضة العقلاء ونزهة الفضلاء" على إهمال العقل في عصره بصرفه إلى ما يشتهي نفسه، لا كما يقتضيه، قال "إن الزمان قد تبين للعقل تغيّره، ولاح للبيب تبدُّله حيث ييس ضرعه بعد الغزارة، وذبل فرعه بعد النضارة، ونحل عوده بعد الرطوبة، وبشع مذاقه بعد العزوبة، فنبع فيه أقوام يدعون التمكن من العقل باستعمال ضد ما يوجب العقل من شهوات صدورهم،

وهذا النص من ابن حبان من الأهمية بمكان، حيث يضيء لنا الحالة التي كان عليها رواة القرن الرابع، هناك من الرواة كان همهم كتابة الآثار وجمعها دون تمييز الصحيح من سقيمها، ومعرفة معانيها، وكان ينبغي عليهم صرف جهودهم إلى معرفة الصحيح من الآثار لتحقيق ثبوتها ثم الاتجاه إلى فقه معانيها.

واشتكى الرامهرمزي في (المحدث الفاصل بين الراوي والواعي) "عن ترك المحدثين بفقه الآثار، ولذا بدأ أن ينصح لهم، قال "فتمسكوا بحديث نبيكم ﷺ، وتبينوا معانيه، وتقوهوا به، وتأدبوا بآدابه، ودعوا ما تُعَيَّرُونَ من تتبع الطرق، وتكثير الأسانيد، وتطلب شواذ الأحاديث، وما دلسه المجانين، وتبليبل فيه المغفلون"⁴⁸⁸.

وهذا النص من الرامهرمزي أيضاً يضيء لنا حالة طلبة الحديث في ذلك القرن من عدم الاهتمام بفقه الآثار ومعانيها ولذا حثهم على الاهتمام بها؛ لأن الطرق والأسانيد ما هي إلا وسيلة لفهم مراد الرسول ﷺ، والغاية منها فقه المتن.

واشتكى الخطابي في (أعلام الحديث شرح صحيح البخاري) "عن نضوب العلم وظهور الجهل، وغلبة أهل البدع، وانحراف كثير من أنشاء الزمان وإعراضهم عن الكتاب والسنة، وتركهم البحث عن معانيها، ولطائف علومهما، وهجرهم هذا العلم، وبُخْسَهُمْ حَظًّا منه وناصبهم وإمعانهم في الطعن على أهله، وتعلقهم بأحاديث من مُتشابه العلم قد رواها جامع الكتاب وصَحَّحَهَا من طريق السند والنقل، لا يكاد يعرف عوالم رُواة الحديث وجوهرها ومعانيها، إنما يعرف تأويلها الخواص منهم، الراسخون في العلم، المتحققون به، فهم لا يزالون يعترضون بها عوالم أهل الحديث، والزجل والصَّغَفَة منهم، فإذا لم يجدوا عندهم علماً بها، ومَعْرِفَةً بوجوهها، اتخذوها سُلماً إلى ما يريدون من ثَلَبِ جماعة أهل الحديث والوقية فيهم، ورَمَوْهم عند ذلك بالجهل وسوء الفهم، وزعموا أنهم مُقَلِّدُونَ يَرَوُون ما لا يَدْرُونَ، وإذا سئلوا عنه وعن معانيه ينقطعون، وَيُسَمُّوْنَهُم من أجل ذلك حَمَالَةَ الحَطَبِ، وزَامِلَ الأسفارِ، ونحوهما من ذَمِيمِ الأسماء، والألقاب"⁴⁸⁹.

وترك ما يوجهه نفس العقل بمجسات قلوبهم". ص. 14.

488 الرامهرمزي، المحدث الفاصل، ص. 161.

489 الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، 1/102. تصور الخطابي في "غريب الحديث" حالة الحديث والمحدثين في عصره، وكان يرى سبب فشو اللحن إهمال طلاب الآثار معرفة غريب الحديث وتفسير المشكل من معانيه، قال "إن الحديث لما ذهب أعلامه بانقراض القرون الثلاثة، واستأخر به الزمان، فتناقلته أيدي العجم، وكثرت الرواة وقَلَّ منهم الرِّعَاةُ، وَفَسَّ اللُّحْنُ، وَمُرُنَتْ عَلَيْهِ الأَلْسُنُ الكُفْرُ، رَأَى أُولُو البصائر والعقول، والدَّابُّونَ عن حَرَمِ الرسول أَنَّ من الوثيقة في أمر الدين والنصيحة لجماعة المسلمين، أَن يُعْتَوَّ بِجمع الغريب من ألفاظه، وكَشَفَ المُغْدَفَ من قِنَاعِهِ، وتفسير المشكل من معانيه، وتقويم الأَوْدِ من زَيْغِ ناقله، وَأَن يدونوه في كتب تبقى على الأبد، وتَحُلَّدُ على وجه الميَّسَّد، لتكون لِمَنْ يَغْدَهُم قُدُوةٌ وإماماً، ومن الضلال عِصْمَةٌ وأماناً" ص. 47.

نعم، الذين أهملوا فقه الآثار وأقبلوا إلى جمع الطرق وتكثيرها هم عوام رواة الحديث كما قال الخطابي وليسوا جهابذة المحدثين ونقادهم، حيث إنهم يفتون في المسألة الفقهية على ضوء أحاديث النبي ﷺ وآثار الصحابة، فإن لم يجدوا فيهما، رجعوا إلى كلام من سلف من الفقهاء، فإن وجدوا قولين لهم اختاروا أوثقهما، ومنهم من ينسب إلى أحد المذاهب الفقهية لكثرة موافقته له، مع توليه القضاء والإفتاء ولا يتولاه إلا مجتهد، كما أن من الفقهاء من ينسب إلى مذهب ما مع وجود اجتهاده وتخريجه كما قرر ولي الله الدهلوي وأشار الدهلوي إلى سريان الضعف في علم الحديث في القرن الرابع لذهاب الناس يمينا وشمالاً وحدث أمور فيه⁴⁹⁰.

وتصور المستشرق آدم مترز (ت.1917م) في (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) حالة الآثار والرواة في القرن الرابع من حيث النقد والمدح.

وقد نقد آدم بظهور الإجازة للراوي من غير لقاء، ومن غير إجازة مكتوبة تخوله حق الرواية، وحلول دراسة الكتب محل الأسفار التي كان يقوم بها طلاب الحديث من قبل للقاء رجاله⁴⁹¹.

ومدح آدم بمقدرة محدثي القرن الرابع حفظ الآثار⁴⁹²، وتأليف المصنفات الحديثية الجامعة لما فات لمحدثي القرن الثالث من الأحاديث والآثار، وظهور كتب جديدة تعالج تصحيفات الحديث في القرن الرابع، واعتناء نقاد الحديث بمعرفة رجال الحديث وضبط أسمائهم والحكم عليهم ثقات أو ضعفاء، ونظرهم في الأساس الذي ينبني عليه هذا الحكم، وهو ما يعرف بالجرح والتعديل، ووضعهم الأصول التي يبنى عليها نقد الحديث وتكامل بناءه في القرن الرابع، وأخذ مصطلحاتها من هذا العصر، كترتيب ابن أبي حاتم (ت.327هـ) ألفاظ الجرح والتعديل، واعتبار الخطابي (ت.388هـ) أول من عيّن أقسام الحديث الثلاثة الكبرى وتحديد الدار قطني (ت.385هـ) معنى التعليق، ولذا لم تضاف القرون التالية لما تم في القرن الرابع الهجري إلا أشياء ثانوية⁴⁹³.

وهذا التحليل والدراسة من آدم مترز يكشف ظاهرة التساهل في الإجازة، وحلول دراسة الكتب مكان الأسفار، وظاهرة بذل الجهود في تأليف المصنفات الحديثية ووضع أصول نقد الأسانيد

⁴⁹⁰ الدهلوي، حجة الله البالغة، ص.322.

⁴⁹¹ قال آدم "استطاع ابن يونس الصفدي (ت.347هـ) أن يكون إماماً متيقظاً حافظاً في الحديث، وإن كان لم يرحل، ولا سمع بغير مصر، وفي سنة (ت.395هـ) توفي ابن مندة "خاتمة الرحالين" الذين رحلوا لسماع الحديث، وقد جمع ألفاً وسبعمئة حديث، ورجع إلى وطنه ومعه أربعون وقرأ من الكتب، ويقول أبو حاتم السمرقندي (ت.354هـ): لعننا كتبنا عن ألف شيخ ما بين الشاش والإسكندرية، ووجه النقد للمحدثين كسماع الدار قطني من أبي الفرج الأصفهاني صاحب كتاب الأغاني (ت.356هـ) مع أن يصفه النوبختي بأنه أكذب الناس؛ لأنه "كان يدخل سوق الوراقين وهي عامرة، والدكاكين مملوءة بالكتب، فيشتري شيئاً كثيراً من الصحف، ويحملها إلى بيته، ثم تكون رواياته كلها منها.

⁴⁹² يحكي أن ابن عقدة (ت.332هـ) كان يحفظ بالأسانيد والمتون خمسين ومائتي ألف حديث.

⁴⁹³ آدم مترز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، 360/1.

ودراستها، ولكن نسي ظاهرة إيجابية لمحدثي القرن الرابع وهي جهودهم في فقه الآثار؛ إذ ظهر فيه فقهاء المحدثين الجهابذة وكان لهم جهود جبارة في فقه الآثار، وتوفيق الآثار المتعارضة.

نعم، كان هناك ظاهرة سلبية كما قاله آدم من عوام رواة الحديث وليست من جهابذة النقاد كأبي حفص ابن شاهين (ت. 385هـ) قال محمد بن عمر الداودي عنه "ابن شاهين ثقة يشبه الشيوخ إلا أنه كان لحناً ولا يعرف الفقه" ولكن تلك الظاهرة السلبية لم تكن عامة⁴⁹⁴ لوجود أمثال ابن خزيمة، والطحاوي، وابن حبان، والرامهرمزي، والدارقطني والخطابي حيث إنهم اهتموا بفقه الآثار كما اهتموا بدراسة الأسانيد، وكذلك لم تؤثر تلك الظاهرة على نشاطهم العلمي الحديثي والفقهية، ومن المعلوم أن هذا القرن يعتبر أقرب القرون للقرن الثالث الذي يعتبر أزهى عصور السنة النبوية، ولذا مازالت الحركة العلمية قائمة، وفاعلة، والعلماء يرتحلون طوراً هنا وطوراً هناك، ويأخذ بعضهم عن بعض، ويعرضون المؤلفات الحديثية والمسموعات على العلماء، كما كان لهم نشاط علمي ملحوظ في نقد الرجال وانتقاء الأحاديث، ودراسة علل الحديث من جهتي السند والمتن، وتفتيش تأريخ الرواة، كان لهم نشاط علمي ملحوظ في فقه الآثار واستنباطها كما هو ظاهر في مؤلفاتهم المرتبة على الأبواب الفقهية.

وقد صرح أسامة بوزكورت بكون نشاط علمي ملحوظ في القرن الرابع من حيث مزج المحدثين الحديث والفقه كتأليف ابن خزيمة وابن حبان والدارقطني المؤلفات المرتبة على الأبواب الفقهية⁴⁹⁵.

ولذا نستطيع أن نقول إن القرن الرابع لا يقل عن القرن الثالث نشاطاً في خدمة الحديث النبوي من حيث السند وفقه المتون، وجهود رجاله لا تقل عن جهود من سبقهم من رجال القرن الثالث، فقد جمعوا ما عند السابقين، واستفادوا منهم في فقه الأحاديث، وأضافوا لأرائهم آراءهم تقوية لها كإضافة الخطابي رأيه برأي البخاري في المسائل الاعتقادية، حيث رجح الخطابي تأويل البخاري في قول رسول الله ﷺ لرجل من الأنصاري وزوجته "لقد عجب الله أو ضحك من فلان وفلانة، فأنزل الله تعالى ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾"، قال البخاري: معنى الضحك: الرحمة، وهذا من رواية الفربري ليس عن ابن معقل". ثم علقه الخطابي بقوله "قول البخاري قريب، وتأويله على معنى الرضا لفعلهما أقرب وأشبه، ومعلوم أن الضحك من ذوي التمييز يدل على الرضا، والبشر والاستهلال منهم دليل على قبول الوسيلة، ومقدمة إنجاح الطلبة، والكرام يوصفون عند المسألة بالبشر، وحسن اللقاء، فيكون المعنى في قوله "يضحك الله إلى رجلين" أي: يجزل العطاء لهما؛ لأنه موجب الضحك ومقتضاه⁴⁹⁶.

494 الذهبي، تنكير الحفاظ، 3/129/ح. 923.

495 Bozkurt Üsame, *Hicri 4. Asırda Ehli Hadisin iç Tartışmaları*, s. 112.

496 الخطابي، أعلام الحديث، ص. 1369.

إذاً كان في القرن الرابع اجتهد وابتكار مارس المحدثون فيه نشاطهم بقوة وأصاله، ولذا أثمر الصحاح، والسنن، والمستدركات، والمسانيد، وترتبت الأحاديث على الأبواب الفقهية.

الفصل الثاني/1.2. تأثير العلوم العقلية بعلم الحديث.

هناك دعوى بتأثير العلوم العقلية- كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام- لعلم الحديث في القرن الرابع وبه أصبح ضعيفاً فلم يؤد دوره كما أدى في القرون الماضية، والحال كان ينبغي الاجتناب عن مصطلحات المنطق والفلسفة وعلم الكلام، وصاحب ذلك الدعوى هو الشريف حاتم العوني، حيث ادعى تناقص العلوم النقلية وتزايد العلوم العقلية منذ بداية القرن الرابع، وسبب تزايدها اجتلاب المعتزلة وابن الكلاب والأشاعرة مصطلحاتها وكان ينبغي ألا تدخل تلك المصطلحات في علم الحديث للتناظر بينها وعلم الحديث، وعدم استعمال السلف الصالح بتلك المصطلحات⁴⁹⁷

هذا هو قناعته العلمية لكون علم الكلام مرتبطاً بفلسفة اليونان وأساليبها ولذا ينبغي الاجتناب عنه وإلا لا يستطيع علوم الحديث أن تأتي أكله كما أتت من قبل.

فالجواب على تلك الشبهات السابقة ذكرها:

والشريف العوني لم يبحث عن تلك المسألة بالموضوعية، ولو كان يبحثها بالموضوعية كما يليق لباحث الحقيقة لكان منصفاً في حكمه لا منتقداً بالمنطق وعلم الكلام، والأصل في الباحث الذي يبغي الحقيقة عن أن يتجرد عن مشربه واتجاهه المنتسب، ويبحث الحقيقة كما في الواقع وذلك من واجب البحث العلمي الحر الذي يقتضي من باحث الحقيقة الابتعاد عن المنهج الذاتي، والرغبات الشخصية، والميول النفسية، والأهداف البعيدة، والعصبية النفسية وأن يكون مبتغاه كشف الحقيقة على ما هي عليه في الواقع، وأن يسلك في بحثه بالمذهب الموضوعي لا بالمذهب الذاتي، ومن المعلوم أن البحث العلمي لا يغفر أن ينصب من التحليلات الشخصية والرغبات النفسية التي هي في الغالب من انعكاسات البيئة ومن ثمار العصبية، حاكم مسلط يستبعد منها ما يشاء ويحور فيها كما يريد.

هل حاتم العوني راعى في ادعائه المذكور ما يقتضيه عنه البحث العلمي الحر؟

أعتقد بأنه لم يبحث عن الحقيقة كما كانت في الواقع، ومن المعلوم أن علم المنطق قانون يعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر⁴⁹⁸، وعلم يرشد معرفة ماهية الشيء المطلوب علمه، ونسبته مع بقية العلوم تعاون وليس تنافراً وتبايناً لكونه علماً عقلياً مشتركاً بين العقلاء، ولذا عد علم جليل القدر، ومعلوم أن النتيجة إذا لم تحتكم إليه يكون التفكير لا ضابط له ويكثر العناد والفسطحة، ولذا كونه في علم الحديث لا يجعله ضعفاً، بل يجعله أكثر منضبطاً وفائدة، وكذلك أن ماهية الفلسفة تبحث عن الحقيقة في ذاتها ولكن خروج بعض الباحثين عن حقيقتها لاستخدامهم لأغراضهم الشخصية وميولاتهم النفسية فلا يجعله علماً مذموماً وكذلك أن ماهية علم الكلام يبحث

497 حاتم بن عارف العوني، المنهج المقترح لفهم المصطلح، ص. 74.

498 القيعي محمد عبد المنعم، قانون الفكر الإسلامي، ص. 15.

عن ماهية العقائد الدينية وإثباتها على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها⁴⁹⁹، وكيف تستطيع أن تقول بأن علوم السنة ضعفت بسبب المنطق والفلسفة وعلم الكلام وما وجه التنافر بين العلوم العقلية والعلوم النقلية فينبغي عليك أن تبين ذلك بدليل معتبر وإلا فلا التفات لكلامك.

وها هو حمزة البكري قد نقد المحدثين بعدم ضبط ماهية علم الحديث بتعريف علمي كما اقتضاه علم المنطق وكان ينبغي عليهم أن يعرفوه بتعريف جامع ومانع؛ إذ هو يصور للقارئ الكريم صورة كلية في ذهنه تكسبه إحاطة إجمالية بمسائله، ومبادئه، وغاياته، ولكن مع الأسف الشديد الذي تعرض لتلك المهمة هم أفراد من غير المحدثين⁵⁰⁰.

وأهمية علم المنطق للباحث أمر لا مرية فيه ولذا لا يليق للعاقل أن ينكره، قال محمد عبد اللطيف صالح الفرфор " فلا ينكر عاقل حاجة باحث إلى علم المنطق أيان كان بحثه ومهما كان ميدانه، ولا سيما لطلبة العلم الناشئة الذين يدرسون العلوم بأنواعها لتعصمهم قواعد من الوقوع في خطأ الفكر وجموحه، ولا يستغني عنه عالم ولا باحث ولا دراس فهو ميزان العلوم"⁵⁰¹.

وكذلك ادعى حاتم العوني تأثير أصول الفقه لعلم الحديث لعلاقته مع علم الكلام كتأثير كتب أصول الفقه - العهد للقاضي عبد الجبار، والمعتمد لأبي الحسين البصري، والبرهان للجويني، والمستصفي للغزالي، والمحصول للرازي، والإحكام للآمدي - بعد رسالة الشافعي لإدخال أصحابها مصطلحات المنطق والكلام ولو بقيت على منهج الشافعي كالرسالة لم تضعف علوم السنة، وذكر من دلالة تأثر علم الحديث بعلم أصول الفقه تقسيمه الأحاديث إلى متواتر وآحاد وإفادة المتواتر العلم القطعي والآحاد العلم الظني مع أن الأخبار عند المحدثين كلهم آحاد كما قاله ابن حبان " إن الأخبار كلها أخبار آحاد"⁵⁰²، وكما قسم الشافعي السنن إلى قسمين - خبر العامة عن العامة، وخبر الخاصة - ولم يقسم الأحاديث المسندة لكون خبر العامة عن العامة خارجاً عن عمل المحدثين، ولذا يفيد خبر الآحاد عند المحدثين العلم واليقين وليس العلم الظني كما يقوله الأصوليون.

وهل الشريف العوني مصيب في ادعائه المذكور أم لا؟ وإذا لم يكن مصيباً فما هو الصواب في تلك المسألة؟

فالجواب عليه: ألم يعلم الشريف العوني بأن لكل فن اصطلاحه الخاص به، وعلم الكلام كعلم له اصطلاحه ولأهله منهجه الذي يسلكه في إثبات العقائد الدينية ومعلوم أن موقف أهل الكلام من إفادة خبر الواحد الظن معتمد على نظرية الثبوت؛ لكون الاعتقاد أصلاً لبقية العلوم الإسلامية

499 القيعي، قانون الفكر الإسلامي، ص. 23.

500 البكري، ماهية علوم الحديث، ص. 30.

501 الفرфор محمد عبد اللطيف، معايير الفكر، ص. 9.

502 العوني، المنهج المقترح، ص. 129.

فلا بد من البناء على اليقين، ولو نظر العوني إلى كيفية تفكير الأصولي والمتكلم وفيما كان يتفكر لأسهل عليه أن يعرف سبب قول المتكلم والأصولي إفادة خبر الواحد الظن لا اليقين وعلاقة أصول الفقه بعلم الكلام، والأصولي حينما نظر إلى نظرية الحجية يجد اتصالاً وثيقاً بين أصول الفقه وعلم الكلام؛ إذ هناك أسئلة كلية يسألها الإنسان كموقف الإنسان من الكون والإنسان والحياة، والذي يجيب عنها هو علم التوحيد بأن الله خلقها وأنزل شريعته ليطبقها وتلك الشريعة عن نصوص تشتمل على جمل أو كلام، وتلك الجمل مكونة من "نسب" يحللها أصول الفقه، ولذا يجد الأصولي معظم السنة النبوية ليست قطعية الثبوت اعتماداً على نظرية الثبوت من عوارض الرواة كالتنسيان والفهم الخطأ والكذب وهكذا، نعم، المتكلم لا يقبل خبر الواحد العدل في أصول الاعتقاد ولكن يقبله في فروع الاعتقاد؛ لكون الأصول مبنية على اليقين وأما الفروع فلا إشكال في بنائه على الظن بخلاف المحدث ما دام الحديث صحيح النسبة إلى رسول الله ﷺ فلا فرق بين أصول العقيدة وفروعها؛ ولذا يقول بإفادته العلم.

وينبغي علينا أن نسأل عن حاتم العوني هل مرحلة التدوين هو كل شيء بالنسبة للعلم ولا يحتاج إلى زيادة؟ إذا قال: نعم، فعارض على البدهيات العقلية وتطور العلوم ونموها؛ وهذا معلوم لكل عاقل، وإذا قال: يحتاج إلى زيادة وتطور ونمو فوافق ما قلناه، ومعلوم بأن أصول الفقه تستمد من ثلاثة علوم، منها: علم الكلام لتوقف الأدلة الكلية المبحوثة في أصول الفقه على معرفة الباري سبحانه وتعالى، وصدق المبلغ وهو الرسول ﷺ وهو يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه، وهكذا ولا تقليد في ذلك لاختلاف العقائد فلا يحصل به علم، وأصول الفقه من أبعد العلوم أثراً في تكوين العقلية الفقهية القادرة على الدرس والفحص والاستنباط السليم، وهو الذي يكون الفقيه المستتير والمجتهد المفكر.

وأما الشافعي فوضع أساس علم الأصول وتطوره أتباعه ولذا لا يعدون خروجاً عن طريقته، بل يعدون تطوراً لطريقته.

وكذلك ادعى حاتم العوني بغض الشافعي بعلم الكلام وزمه، حيث قال: "حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادي عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الرأي".

فالجواب عليه: وأما بالنسبة لبغض الشافعي بعلم الكلام لكونه قائماً على تعاليم المعتزلة وأساليبهم في عصره؛ إذ طريقته كانت تخالف لطريقة السلف الصالح في فهم العقائد، ولذا استنكر الاشتغال به؛ لأنه لا يفهم منه إلا الصورة التي رآها في المعتزلة⁵⁰³، والشافعي ككل فقيه محدث كان يؤثر الاتباع على الابتداع ولو في الاستدلال مادام الأمر يتصل بالعقيدة، ومعلوم أن المعتزلة اتجهوا بدراسة العقيدة اتجاه فلسفياً، وأثاروا مسائل معقدة شائكة لا يسهل على العقل البشري الجزم

503 أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص. 55.

في قضيتها؛ كمسألة خلق القرآن، استعانوا بالسلطان، وقهروا أهل الحق، ولم يلتفتوا إلى دلائل المحققين، وذلك لا يتفق مع نزعة الشافعي، لذا أثر عنه النهي عن الاشتغال بعلم الكلام، والذم به، وكذلك لم يكن البحث في ذلك الزمان لله وفي الله بل لأجل الدنيا والسلطة، وقد علل فخر الدين الرازي نهى الشافعي عن علم الكلام وبغضه بما قلنا، وكذلك فسره بالكلام الذي كان أهل البدع ينصرونه ويعولونه عليه أو الاكتفاء بالدلائل المذكورة في القرآن، ولم يكن الشافعي مع نهيه عن علم الكلام على جهل به، وهذا لا يليق لمثل الشافعي لكونه أفضل المجاهدين وأعلمهم؛ إذ الطاعن في علم الكلام والمبغض له، جاهل بالله وبرسوله واليوم الآخر، وقد صرح المزني معرفة الشافعي بعلم الكلام، حيث إنه لما ناظر مع رجل في مسألة الكلام ثم حكى ما دار بينهما للشافعي فأجاب عنها بكذا وكذا، وكذلك صرح الشافعي نفسه للمزني لإتقانه بعلم الكلام ولكنه لم يدخل فيه لخوفه من المفاسد المتولدة منها⁵⁰⁴.

ومن نظر إلى ما بين ولادة الشافعي ووفاته 150هـ - 204هـ يجد من يقصده الشافعي بكلامه السابق ذكره وهو يقصد المعهودين في زمانه وهم المعتزلة والخوارج والقدرية لمخالفاتهم الكتاب والسنة، ولم يرد تعميم كلامه على كل من تكلم عن علم الكلام دفاعاً عن عقيدة المسلمين من الشبهات ولم يحدث اصطلاح أهل السنة والجماعة والمتكلمين كلقب على الأشاعرة والماتريدية تاريخياً في عهده، ومعلوم أنه تحدث عن مسائل علم الكلام كخلق القرآن وناقش مع حفص الفرد في مسائل علم الكلام، وقصده من كلامه المذكور هو المبالغة في التشنيع عليهم وذهمهم من أجل مخالفتهم الكتاب والسنة، وأما من تكلم في مسائل علم الكلام ما يوافق للكتاب والسنة فلا حرج عنده.

وأذكر هنا كلام أبي زهرة في موقف الشافعي عن خبر الآحاد في إثبات العقائد، وبه يتبين لنا سبب نظر الأصوليين إلى خبر الآحاد نظرة الظن لا اليقين، وهذا يكفي للرد على حاتم العوني، حيث قال "إن جعل الشافعي السنة في مرتبة الكتاب عند استتباط الأحكام في الفروع ليس معناه أنها كلها في منزلته في إثبات العقائد، فإن منكر شيء مما جاءت به السنة ليس كمنكر شيء جاء به صريح القرآن الكريم الذي لا تأويل فيه، أو ليس للتأويل فيه مجال قط، فإن من أنكر شيئاً مما جاء به القرآن على ذلك النحو يكون مرتداً عن الإسلام، أما منكر ما جاء في أحاديث الآحاد من السنة فلا يخرج عن الإسلام؛ لأن العقاد يجب أن يكون ثبوتها بطريق قطعي السند والدلالة، وليست أخبار الآحاد قطعية السند، فلا يخرج عن الإسلام منكر ما جاء فيها، ولكن يؤخذ بها في العمل، ولقد جاء ذلك في (كتاب جماع العلم للشافعي) على لسان مناظره ولم يرده الشافعي⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص. 101.

⁵⁰⁵ أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص. 193.

والشافعي لم يتجه إلى تعريف الاصطلاحات بالأساليب المنطقية، لأنه لم يكن قد ساد في عصره الأساليب المنطقية في العلوم؛ ولذا نجد الشافعي لم يجد حرجاً في أن يطلب الفقه عند من اشتهر بالاعتزال كما قاله الشيخ أبو زهرة⁵⁰⁶.

خلاصة هذا الفصل الثاني: بعد الدراسة لهذا الموضوع تبين لنا بأن تزايد العلوم العقلية كعلم الكلام وأصول الفقه في القرن الرابع، وإدخال الأشعري والأشاعرة علم المنطق فيهما فلا يضر بهما؛ إذ علم المنطق ميزان العقل غربله علماء الإسلام وجعلوه من علوم الإسلام، وبه ينتظم الفكر، و معلوم أن العقل السليم لا يعارض للنقل السليم، وحافظ علماء الكلام كالأشعري والماتريدية العقيدة التي عليها النبي ﷺ وأصحابه بأسلوب منطقي أي باستعمال أسلوبهم وسلاحهم، ولذا لا يجوز أن يقال لهم بأنهم خرجوا عن طريقة السلف الصالح وبسببهم دخلت علوم اليونان في علوم الإسلام، وابن حبان والدارقطني نُسبوا إلى الأشعرية، وإذا كان عقيدة الأشعري ليست على عقيدة السلف الصالح، ولماذا نسبوا هؤلاء الأئمة إليها؟! ومن المعلوم علماً أن العلوم النقلية إذا انتظمت مع العلوم العقلية تكون قوية، وفعالاً، والادعاء بتناقص العلوم النقلية من بداية القرن الرابع يحتاج إلى دراسة موضوعية لكشف حقيقتها كما هي في الواقع؛ إذ القرن الرابع وال للقرن الثالث الذهبي للسنة النبوية وفيه جهابذة النقاد وأهل النظر من المحدثين ابن خزيمة (ت. 311هـ)، والطحاوي (ت. 321هـ)، وابن حبان (ت. 354هـ)، والرامهرمزي (ت. 360هـ)، والدارقطني (ت. 385هـ)، والخطابي (ت. 388هـ)، وكيف تنقص العلوم النقلية؟!، نعم، كان هناك إهمالاً من عوام رواة الحديث حيث اشتغلوا بتكثير الطرق وجمع الشواذ، وهذا طبيعي في سنن الحياة، ولذا الضعف الذي قصده حاتم العوني من العلوم النقلية نسبي لا إطلاق، وقوله بتناقص العلوم النقلية من بداية القرن الرابع بسبب تزايد العلوم العقلية فلا يستند إلى الأدلة القوية والواقعية حيث إن الواقع يشهد على عكس ما قاله.

⁵⁰⁶ أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص. 42.

الفصل الثالث/1.3. ماهية العلاقة بين الشافعي والمحدثين.

هل تأثر محدثو القرن الرابع كابن خزيمة (ت.311هـ—)، وابن حبان (ت.354هـ—)، والرامهرمزي (ت.360هـ)، والدارقطني (ت.385هـ)، والخطابي (ت.388هـ) بالمذهب الشافعي في فهم النصوص الشرعية أو لم يتأثروا، وإذا تأثروا، فما ماهية ذلك التأثير؟ وهل الموافقة للشافعي في الاستنباط يعد من الشافعية بحيث لا يمكن أن يقال: الاجتهاد وافق الاجتهاد؟ وإذا كان لهم اجتهاد هل هم أسسوا لأنفسهم مذهباً خاصاً مخالفاً لمذهب الشافعي، وإذا كان لهم مذهب خاص فالفرق بين مذهبهم ومذهب الشافعي؟

وكذلك نفس الأسئلة تتجه إلى الطحاوي (ت.321هـ)؛ لكونه مشهور الانتساب للمذهب الحنفي.

وللإجابة عليها فينبغي علينا أن نبين ماهية العلاقة بين الشافعي والمحدثين لتوقفها عليها، وعلى حد علمي ماهية تلك العلاقة هي نصرة الشافعي لمدرسة الحديث أمام مدرسة الرأي حيث إن الشافعي كان قد خبر أصول مدرسة الرأي وعرف نقاط قوتها وضعفها، واستوعب أصولها وبالأخص قطعيتها، فرد تراتبية الأدلة، يعني: نفى الفارق بين الأدلة القطعية والظنية نفيًا حقيقياً، ولم يلتفت إليها في منهجه الأصولي ولم يجعل لها أثراً في بناء مذهبه، بل أقام بنيان مذهبه على كون الأدلة كلها على درجة واحدة، ونقد قطعيات أهل الرأي وأخرج ثنائية القطع والظن من أصول الاجتهاد وأبدلها بثنائية النصي والاجتهادي، ورد قطعي السنن بثنائية نظرية الإسناد وحجية خبر الأحاد، ورد قطعي القواعد بتحرير نظرية القياس الخاص، ورد القول بقطعية الدلالات اللغوية في النصوص، ورجح القول بظنيتها وقال بظنية دلالة العام وبإمكان القول بعموم المجاز والمشتك⁵⁰⁷، وجعل الحديث مركزاً لسائر المصادر التشريعية الأخرى، وكذلك قدرة الشافعي بالمناظرة والمناقشة وإحاطته بقوانين السنة النبوية، ودلالة الألفاظ، حيث أوضح ذلك فخر الدين الرازي بقوله: "الناس كلهم كانوا قبل زمان الشافعي فريقين: أصحاب الحديث، وأصحاب الرأي، أما أصحاب الحديث، فكانوا حافظين لأخبار رسول الله ﷺ إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل، وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأي سؤالاً أو إشكالاً، بقوا على ما في أيديهم عاجزين متحيرين، وأما أصحاب الرأي، فكانوا أصحاب الجدل والنظر إلا أنهم كانوا فارغين من معرفة الآثار والسنن، وأما الشافعي فإنه كان عارفاً بسنة النبي ﷺ محيطاً بقوانينها، وكان عارفاً بأداب النظر والجدل، قوياً فيه، وكان فصيح اللسان، قادراً على قهر الخصوم، فأخذ في نصرة أحاديث رسول الله ﷺ، وكان كل من أورد عليه سؤالاً أو إشكالاً، أجاب عنه بأجوبة شافية كافية، فانقطع بسببه استيلاء أهل الرأي على

⁵⁰⁷ محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي والحديث، ص.114.

أصحاب الحديث، فلهذا السبب انطلقت الألسنة بمدحه، والثناء عليه، وانقاد له علماء الدين، وأكابر السلف⁵⁰⁸.

ولذا تعجب أحمد بن حنبل بعقل الشافعي وتفكيره الفقهي المتمثل في " الرسالة " ثم اتجه إلى تعلمه ونصح إلى قرينه إسحاق بن راهويه للاستفادة من عقله وتفكيره الفقهي، ولو فات له علو الإسناد فيكفيه نزول الإسناد، وأما إذا فات عقل الشافعي فلا يستطيع أن يعوضه، وكذلك كان ينصح لفضل بن البزار بتعلم فقه الشافعي عندما عاتبه بترك مجلس ابن عيينة عن الزهري وعن جمع من التابعين بقوله " اسكت فإن فاتك حديث بعلو تجده بنزول، وذلك لا يضر، أما إن فاتك عقل هذا الفتى فإني أخاف ألا تجده إلى يوم القيامة، ما رأيتُ أحداً أفقه في كتاب الله تعالى من هذا الفتى القرشي " ⁵⁰⁹.

وذلك التعجب جعل أحمد بن حنبل أن ينظر إلى ما نظر إليه الشافعي من جعل الكتاب والسنة مرتبة واحدة من حيث الاستدلال، ولو كان يختلف وجهة نظرهما في المصدر الباقي من مصادر التشريع، وذلك الانتصار والتعجب أدى بعض المحدثين الانتساب إلى مذهبه.

ولذا جعل أحمد بن حنبل فضل معرفة أصحاب الحديث معاني أحاديث رسول الله ﷺ وفقهها للشافعي، بقوله "لما قدم علينا الشافعي من صنعاء سرنا على المحجة البيضاء، وكانت أقيمتنا لأصحاب أبي حنيفة حتى رأينا الشافعي، فكان أفقه الناس في كتاب الله - عز وجل - وسنة رسوله ﷺ، ولا يستغني أو لا يشبع صاحب الحديث من كتب الشافعي، وما كان أصحاب الحديث يعرفون معاني أحاديث رسول الله ﷺ فبينها لهم" ⁵¹⁰، ونفى أحمد بن حنبل معرفة المحدثين بفقه الحديث إن لم يكن الشافعي "لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث" ⁵¹¹، وكذلك نفى الربيع بن سليمان معرفة المحدثين بتفسير الحديث إن لم يكن الشافعي "كان أصحاب الحديث لا يعرفون تفسير الحديث حتى جاء الشافعي" ⁵¹²، ولذا اعتبره أبو حاتم الرازي منقذ المحدثين من الظلمات، قال "لولا الشافعي لكان أصحاب الحديث في عمى" ⁵¹³، ويؤثر ذلك في كلام الحميدي شيخ البخاري لتعليم الشافعي لهم حسن الرد والمناقشة مع خصومهم، قال "كنا نريد أن نرد على أصحاب الرأي، فلم نحسن كيف نرد عليهم، حتى جاء الشافعي ففتح لنا" ⁵¹⁴، وكان الشافعي يناقش مع أصحاب الرأي بكلمة "قال الله" و"قال رسول الله" وذلك أدى المحدثين إلى حبه إذ ذلك من اتجاههم حيث يحكي لنا أبو ثور من أصحاب الرأي ذهابه مع زميله حُسين الكرابيسي لسخرية الشافعي وأظلم

508 الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص. 66.

509 الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص. 61.

510 النووي، تهذيب الأسماء واللغات، 61/1.

511 ابن حجر، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، ص. 85.

512 ابن حجر، توالي التأسيس، ص. 92.

513 أحمد شاكر، مقدمة الرسالة، ص. 6. الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص. 65.

514 الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 96/9. ابن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، ص. 107.

الشافعي البيت عليهم باستدلالة" قال الله"، و" قال رسول الله"، حيث قال أبو ثور " لما ورد الشافعي العراق جاءني حُسَيْنُ الكرابيسي، وكان يختلف معي إلى أصحاب الرأي، فقال: قد ورد رجلٌ - من أصحاب الحديث - يتقنه، فقم بنا نسخر به، فقمْتُ، وذهبنا حتى دخلنا عليه، فسأله الحُسَيْن عن مسألة، فلم يزل الشافعي يقول: قال الله، وقال رسول الله ﷺ، حتى أظلم علينا البيت، فتركنا بدعتنا واتبعناه"⁵¹⁵، وكذلك أدى إلى تعجب المحدثين بتفكيره قول الشافعي الآتي "كل ما قلتُ - وكان عن النبي ﷺ خلاف قولِي مما يصح - فحديث النبي ﷺ أولى ولا تقلدوني"⁵¹⁶، وذلك من اتجاههم ومبتغاهم.

وكان أصحاب الحديث يجيئون إلى الشافعي، ويعرضون عليه غوامض علم الحديث، فكان يوقفهم على أسرار لم يعرفوها ولم يفتقروا عليها، فيقومون وهم متعجبون منه⁵¹⁷.

ومما يدل على نصرة الشافعي للمحدثين قوله "اجتمع عَلَيَّ أصحابُ الحديث، فسألوني أنْ أَضَعَ رَدًّا على كتاب أبي حنيفة، فقلتُ: لا أعرف قولهم، حتى أنظر في كتبهم فأمرْتُ فكتبْتُ لي كُتُبُ محمد بن الحسن، فنظرْتُ فيها سنةً حتى حَفِظْتُهَا، ثم وضعتُ الكتابَ البغدادي"⁵¹⁸. ولذا كان الشافعي يعد في نظر المحدثين مفتاح باب التقفه والاستنباط في الأحاديث.

والشافعي مع نصرته السنة النبوية بالاستدلال والمناقشة مع أصحاب الفرق الإسلامية وبيان مكانة السنة النبوية ووضع بعض قواعدها في "الرسالة" لم يكن متخصصاً في علم الحديث، ولذا اعترف لأحمد بن حنبل تخصصه في الحديث، قال "أنتم أعلم بالحديث والرجال مني، فإذا كان الحديث صحيحاً فأعلموني كوفياً كان أو بصرياً أو شامياً؛ حتى أذهب إليه، إن كان صحيحاً"⁵¹⁹، وفي رواية عنه "أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح، فأعلمني به حتى أذهب إليه"⁵²⁰.

وبناء عليه كانت لآراء الشافعي قيمة منذ كانت يدلها قول حميد بن أحمد بن البصري "كنت عند أحمد بن حنبل، نتذاكر في مسألة، فقال رجل لأحمد: يا أبا عبد الله، لا يصح فيه حديث، فقال: إن لم يصح فيه حديث، ففيه قول الشافعي، وحجته أثبت شيء فيه، ثم قلتُ للشافعي:

⁵¹⁵ ابن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، ص. 125.

⁵¹⁶ ابن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، ص. 127.

⁵¹⁷ الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص. 64.

⁵¹⁸ أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص. 156.

⁵¹⁹ أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1/462.

⁵²⁰ الرازي، مناقب الشافعي، ص. 230.

ما تقول في مسألة كذا وكذا؟ فأجاب فيها، قُلْتُ: مِنْ أَيْنَ قُلْتَ؟ هل فيه حديث أو كتاب (يعني قرآن)؟ قال الشافعي: بلى، فنزع في ذلك حديثاً للنبي ﷺ، وهو حديث نص في المسألة⁵²¹.

والمحدثون كانوا يرون مذهب الشافعي أقل خطأ، وأكثر اتباعاً للكتاب والسنة يدلّه قول إسحاق بن راهويه شيخ البخاري وقرين أحمد بن حنبل ومعاصر الشافعي "ما تكلم أحد بالرأي- وذكر الثوري والأوزاعي ومالكاً وأبا حنيفة- إلا والشافعي أكثر اتباعاً وأقل خطأ منه"⁵²².

وطَلَبُ عبد الرحمن بن مهدي (ت. 198هـ) عن الشافعي ليس عن غيره بتأليف قانون الاستنباط يدل على العلاقة الوثيقة بينه والمحدثين لكونه أقرب مشرباً ونزعة إلى مشرب المحدثين ونزعتهم الحديثية، ألف الشافعي "الرسالة" ليكون مرجعاً للاحتكام في الاستنباط وفهم النصوص حتى قال علي بن المديني للشافعي "أجب عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه فقد كتب إليك وهو متشوق إلى جوابك، فأجابه الشافعي"⁵²³، وبه تحققت أمنية المحدثين، ومعلوم أن قانون الاستنباط لا يتقنه المحدثون لكونه ليس من صلب تخصصهم وإلا ألف عبد الرحمن بن مهدي نفسه ولم يقل علي المديني للشافعي أجب على طلبه؛ إذ قانون الاستنباط هو منهج الوصول إلى الحقيقة أو الحق في مجال الوحي فيقتضي من الأصولي تفكيراً مخططاً، حيث إنه عندما يفكر يطبع في ذهنه هدفه الأساس؛ وهو معرفة حكم الله - عز وجل - في مسألة من المسائل، وهنا يبدأ ذهنه في البحث عن نظرية الحجة والثبوت والدلالة والقطعية والظنية والإلحاق والاستدلال والإفتاء، وفهم الواقع وكيفية إيقاع حكم الله عليه، وتمثل هذه النظريات شبكة في عقل الأصولي بما يمكنه من الوصول إلى الحكم في المسألة والاطمئنان إلى نسبته إلى الشرع، بخلاف فهم الحديث إذ أن استقادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عند المحدث من الملكة اللسانية، ودلالة الألفاظ الظاهرة، ولذا تكلم الشافعي في "الرسالة" عن الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس، وللشافعي كتاب (اختلاف الحديث) يعد نبزاً ومصباحاً للمحدثين في حل تعارض الأحاديث، وكتاب (جماع العلم) يعد خارطة الطريق لتعليم إثبات حجة خبر الواحد، والرد على مَنْ أنكره، ولذا قال أحمد بن حنبل "ما علمتُ أحداً أعظم منه على الإسلام في زمن الشافعي من الشافعي"⁵²⁴، وأحبه المحدثون حباً شديداً وعبر ذلك الحب عبد المجيد محمود بالتعاطف، قال "وقد كان بين أهل الحديث ومذهب الشافعي تعاطف، منشؤه تقدير المحدثين لبلاء الشافعي في نصرته، وتقدير ابن حنبل له"⁵²⁵، وذلك التعاطف ودفاع الشافعي بالسنة النبوية وانتصارها جعلت المحدثين أن يميلوا إلى مذهبه، ولذا نسب أصحاب الطبقات الشافعية ابن خزيمة، وابن حبان، والدارقطني،

⁵²¹ الخطيب، تاريخ بغداد، 404/2. والفقيه والمتفقه، 65/2. المزني، تهذيب الكمال، 372/24. ابن نقطة، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، ص. 44.

⁵²² الخطيب، تاريخ بغداد، 404/2. الذهبي، أعلام النبلاء، 47/10. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 72.

⁵²³ ابن عبد البر، الانتقاء، ص. 72.

⁵²⁴ الرازي، مناقب الشافعي، ص. 65.

⁵²⁵ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 351.

والخطابي من محدثي القرن الرابع إلى الشافعية، واعتبرهم النووي في "المجموع" من أصحابهم، وذكر آرائهم الفقهية، وأصبحت للمذهب الشافعي مكانة عند فقهاء المحدثين ولذا هم كانوا يؤثرونه على القياس كما صرح أبو زهرة⁵²⁶.

وقد قرر فخر الدين الرازي بأحقية انتساب المحدثين للشافعي عن الانتساب إلى الإمام مالك وإسحاق بن راهوية وأحمد بن حنبل لخدمته الجليلة للحديث وانتصاره للمحدثين⁵²⁷.

وقد كشف فخر الدين يلدر تلك العلاقة تفصيلاً، قال "إن الشافعي اعترض على عرض خبر الواحد للقياس والرأي والكتاب والأصول المستخرجة من السنة ولذا أنشأ فقهاً معتمداً على المرويات، وسهل به فقه المحدثين، وأصبح المحدثون بعد نصف القرن الثالث الهجري أكثر انتباهاً والتفاتاً لمذهبه"⁵²⁸.

إذاً: نحن عرفنا سر العلاقة الحميمة بين الشافعي والمحدثين، وهي نصرة الشافعي لهم على أهل الرأي والمعتزلة وغيرهما من المذاهب الإسلامية وتعليمه لهم فقه الحديث وتفسير معانيه، والاستنباط منه، وهل تلك العلاقة الحميمة بينه والمحدثين جعلتهم أن يتبعوا إلى مذهبه أو كان لهم اتجاه في تفسير النصوص، ولا سيما النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع التي موضوع دراستنا؟

وجواب تلك الأسئلة يتضح بعد دراسة جهود فقهاء محدثي القرن الرابع. وقد نُسب ابن خزيمة، وابن حبان⁵²⁹، والدارقطني، والخطابي إلى الشافعية، وأما ابن حبان فصرح شافعيته صراحة، وأما ابن خزيمة فلم يصرح شافعيته كما صرح تلميذه ابن حبان بل يذكر آراء الشافعية في الصحيح ويرجحها⁵³⁰، ولكن نائل أوكويوجي رجح شافعيته⁵³¹، وأما الدارقطني فكان ينصر آراء

⁵²⁶ أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص. 84.

⁵²⁷ Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıküh- Hadis*, s. 210.

⁵²⁸ Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıküh- Hadis*, s. 210

⁵²⁹ صرح ابن حبان بأنه كان يسلك مسلك الشافعي في فهم النصوص، قال: "إن كلُّ أصلٍ تكَلَّمنا عليه في كتبنا أو فرع استنبطناه من السنن في مصنفاتنا هي كلها قول الشافعي". الصحيح كما في الإحسان، 496/5.

⁵³⁰ رجح ابن خزيمة مذهب الشافعي في مسألة الطواف والصلاة بمكة بعد الفجر وبعد العصر، حيث بَوَّبَ "باب إباحة الطواف والصلاة بمكة بعد الفجر وبعد العصر، والدليل على صحة مذهب المطلبي أن النبي ﷺ إنما أَرَادَهُ بَزَجْرِهِ عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ بَعْضُ الصَّلَاةِ لَا جَمِيعُهَا". الصحيح، 225/4. ورجح مذهبه في مسألة فورية الحج وتراخيه، والشافعي كان يرى تراخيه، فقال عقب روايته بسنده عن عائشة - رضي الله عنها - " أن رسول الله ﷺ أمر الناس عام حجة الوداع، فقال: مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَرْجِعَ بِعِمْرَةٍ قَبْلَ الْحَجِّ فَلْيَفْعَلْ". هذا الخبر يصرح بصحة قول المطلبي أن فرض الحج ممدود من حين يجب على المولى أن تحدث به المنية؛ إذ لو كان فرض الحج على ما توهمه بعض مَنْ لا يفهم العلم، وزعم أن من الحج عن أول سنة يجب عليه الحج كان فيها عاصياً لله لما أباح المصطفى ﷺ لمن كان معه عام حجة الوداع أن يرجع بعمره قبل أن يحج وبينهم وبين الحج أيام قلائل؛ لأن المصطفى ﷺ دخل مكة في حجة الوداع لأربع مضين من ذي الحجة وبينهم وبين عرفة خمسة أيام، فأباح لمن أحب الرجوع بعد الفراغ من العمرة أن يرجع قبل أن يحج". الصحيح، 362/4.

⁵³¹ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 152.

الشافعي من خلال السنن⁵³²، وأما الخطابي فلم يصرح نسبته للشافعي ولكن أصحاب طبقات الشافعية يذكرونه في طبقاتهم، ويعدّه النووي من أصحابهم⁵³³.

وهنا ينبغي أن نسأل هل ذُكر أصحاب الطبقات بهم في الطبقات يجعلهم شافعية المذهب أو هناك قرائن تدل إلى انتسابهم للشافعية أو كان لهم اجتهاد وافق لاجتهاده؟

وقد أجابه نائل أو كويوجي بقوله: "إلى أي شيء اعتمد أصحاب طبقات الشافعية في تصنيف المنسوبين للشافعية إلى الطبقات وهم لم يشيروا إلى القرائن التي جعلتهم شافعية المذهب؟"⁵³⁴

ونستطيع أن نقول إن القرائن التي جعلتهم منتسبين إلى الشافعية، أولاً: أقوال العلماء لأنها حجة حتى تأتي الأدلة المعارضة لها، وثانياً: لموافقتهم له في اعتبار الكتاب والسنة شيئاً واحداً في الاستدلال، ونفي الفارق بين الأدلة القطعية والظنية نفيّاً حقيقياً، وجعل الحديث مركزاً لسائر الأدلة، وزعم ظنية دلالة العام، وعدم نسخ الكتاب إلا بالكتاب والسنة إلا بالسنة، وعدم عرض السنة على الكتاب، وترجيحهم آراء الشافعي، وجهودهم لنمو المذهب الشافعي، حيث رجح نائل أو كويوجي شافعية ابن خزيمة لجهوده العظيمة في تشكل طبقات الشافعية الثالثة وتطورها ونموها بخراسان لكونه محدثاً كبيراً ومشهوراً، واشتراك كثير من الطلبة في دروسه⁵³⁵، وتصريح ابن حبان شافعيته، ودلالة سنن الدار قطني على شافعيته كما قرره الكيلاني محمد خليفة، وتصحيح الدار قطني ما يستدل به الشافعي من الأحاديث⁵³⁶.

وقد عد ذلك ولي الله الدهلوي كثرة موافقتهم له، وتوافق اجتهادهم مع اجتهاده، قال "وكان أصحاب الحديث قد يُنسب إلى أحد المذاهب؛ لكثرة موافقته له، ومعنى انتسابه إلى الشافعي أنه

⁵³² والدار قطني صحح حديث القلتين، وأحاديث رفع اليدين في الصلاة، وأحاديث الجهر بالبسملة، وأحاديث القراءة خلف الإمام، وأحاديث وجوب العمرة، وحديث لا نكاح إلا بولي، وهي أدلة للمذهب الشافعي.

⁵³³ صرح النووي بكون الخطابي من أصحابه، قال "المشهور في مذهبنا أنه لا يكره المشي في المقابر بالنعلين والخفين ونحوهما، ممن صرح بذلك من أصحابنا الخطابي". المجموع شرح المذهب، 312/5.

⁵³⁴ Nail Okuyucu, Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci, s. 152.

⁵³⁵ Nail Okuyucu, Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci, s.152.

⁵³⁶ قال الكيلاني: "صنف الدار قطني كتاب السنن، وأظهر فيه معرفته بمذاهب الفقهاء، واعتنى فيه بتقوية أدلة الشافعية، وبيان ضعف أدلة المخالفين، ولما كان الحنفية هم أكثر المذاهب اختلافاً مع الشافعية، فقد غلب على الكتاب تضعيف أدلة الحنفية، فتراه يصحح حديث القلتين، وأحاديث رفع اليدين في الصلاة، وأحاديث الجهر بالبسملة، وأحاديث القراءة خلف الإمام، وأحاديث وجوب العمرة، وحديث لا نكاح إلا بولي، وهي أدلة للمذهب الشافعي، وعلى الجانب الآخر تراه يضعف حديث الوضوء بالنبيذ، وحديث الأذنان من الرأس، وحديث القبلة بعد الوضوء، وحديث القهقهة في الصلاة، وأحاديث توقيت أكثر النفاس بأربعين، وهي أدلة للمذهب الحنفي، وهذا الأمر ظاهر في الكتاب لا يحتاج إلى بيان، ودونك الكتاب من أوله إلى آخره، فلن تجد فيه إلا ما يؤيد ذلك، ولا أعلم أحداً من أهل العلم تتبع أدلة الحنفية على هذا النحو قبل الدار قطني، ومن ثم حمل الحنفية عليه، ونسبوه إلى الهوى والعصبية". كيلاني محمد خليفة، منهج الإمام الدار قطني في كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء، ص. 469.

جرى على طريقته في الاجتهاد واستقراء الأدلة، وترتيب بعضها على بعض، وافق اجتهاده اجتهاده، وإذا خالف أحياناً لم يبال بالمخالفة، ولم يخرج عن طريقته إلا في مسائل، وذلك لا يقدح في دخوله في مذهب الشافعي⁵³⁷.

وما هي أصول الشافعي في فهم النصوص الشرعية؟

ينبغي علينا أن نبين أصول الشافعي في الفقهيات حتى نكون على بصيرة في ماهية الفرق بين منهج الشافعي واتجاه محدثي القرن الرابع المنتسبين إلى مذهبه، واتضح الفرق لنا هل هم منتسبون إليه فعلاً أو مجتهدون فوافق اجتهادهم مع اجتهاده فعُدوا منه؟ أو نسبهم أصحاب الطبقات بدون تحقيق وتمحيص كما صرحه نائل أوكويوجي؟ أو يختلف اتجاههم مع اتجاه الشافعي؟ وما هي الحقيقة؟ أو أقرب إلى الصواب؟

والشافعي خبر أصول أهل الرأي وأصول المالكية ساعد على ذلك اتصاله بمالك بن أنس ومحمد بن الحسن الشيباني، يشهد على ذلك قول ولي الله الدهلوي: "نشأ الشافعي في أوائل ظهور المذهبين - أبي حنيفة ومالك - وترتيب أصولها، وفروعها، فنظر في صنيع الأوائل، فوجد فيه أموراً كبحت عنانه عن الجريان في طريقهم"⁵³⁸، ولذا عُدَّ الفقيه الذي وَضَحَ الطُّرُقَ لفهم الكتاب والسنة، وميزان السنة النبوية، وَضَبَطَ الرَّأْيَ والقياس، وَبَيَّنَّ النَّاسِخَ والمنسوخَ، وأنه أخرج للناس بفقهِه جديد وهو الاتجاه إلى الكليات بدل الجزئيات، وكان من نتيجة اتجاهه إلى الكليات دون الجزئيات فاستطاع أن يضع أصول الفقه؛ ولذا قال عبد الرحمن بن مهدي عنه عقب قراءة الرسالة: " هذا كلام شاب مفهم"، ولكن أنه وضع أصول الفقه لنصرة مدرسة الحديث أمام مدرسة الرأي لكون مدرسة الرأي وضعت أصولها وهي اعتبار تراتبية الأدلة، يعني اعتبار القطعي والظني من الأدلة.

ويتلخص أصوله الاستنباطي في ثمانية أنواع:

الكتاب، والسنة المتواترة، والسنة المنفردة الثابتة، والإجماع، والقياس، وأقوال الصحابة، واعتبار الأصل في الأشياء، والاستصحاب، والاستقراء، والأخذ بأقل ما قيل في المسألة⁵³⁹.

ومن أقوى الأدلة في البحث العلمي إخبار المؤلف نفسه عن منهجه في العمل العلمي، والشافعي يخبر لنا عن منهجه في آخر الرسالة، حيث يقول: "يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا حُكْمُنَا بالحق في الظاهر والباطن، ويحكم بالسنة قد رُوِيَ من طريق الانفراد، ولا يجتمع الناس عليها، فنقول حُكْمُنَا بالحق في الظاهر؛ لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث، ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة؛ لأنه لا

537 الكشميري، العرف الشندي شرح سنن الترمذي، 232/1.

538 الدهلوي، حجة الله البالغة، 308/1.

539 علي جمعة، الإمام الشافعي ومدرسته الفقهية، ص. 33.

يحل القياس والخبر موجودٌ كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وُجد الماء إنما يكون طهارة في الإعواز⁵⁴⁰.

ويفهم من قول الشافعي المذكور احتجازه بالكتاب والسنة المجمع عليها، وخبر الأحاد، والإجماع والقياس، ويقدم الخبر على القياس، ولا اعتبار للقياس مع وجود الخبر عنده.

وكذلك قد نص الشافعي في "الأم" على المصادر المذكورة مع إضافة احتجاج أقوال الصحابة، قال "للعلم طبقات شتى، الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت، ثم الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم، والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، والخامسة: القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى"⁵⁴¹.

والشافعي كان يرى حجية أقوال الصحابة فيما اتفقوا عليه، يقول: "أقول ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عن سمعهما مقطوع إلا باتباعهما، فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحدا منهم"⁵⁴²، وقال الزركشي عقب ذكر هذا النقل: وهذا صريح منه في أن قول الصحابي حجة مقدمة على القياس⁵⁴³ فرأي الصحابة خير لهم من رأي أنفسهم، أما إذا اختلفت الصحابة في مسألة فيحتاج الأمر إلى الترجيح بينهم، فيأخذ من قول بعضهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة أو يرجحه قياساً، ويرى أنه إذا انفرد الصحابي بقول ولم يوجد في المسألة نص من الكتاب أو السنة فإن هذا القول أولى من القياس، وإذا كان قول الصحابي في الأمور التي فيها مجال للاجتهاد، فقد رأى أن قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين⁵⁴⁴.

والشافعي كان يضع السنة مع الكتاب في مرتبة واحدة من حيث الاستدلال⁵⁴⁵ لا من حيث الثبوت؛ إذ يرى السنة بياناً للكتاب كما صرحه في الرسالة⁵⁴⁶، ولا يصح أن تكون بياناً إلا إذا كانت في مرتبة المبين في العلم.

والحديث أصل مستقل بنفسه عنده ولذا قال: "الخبر عن رسول الله ﷺ يستغني بنفسه ولا يحتاج إلى غيره، ولا يزيده غيره إن وافقه ولا يوهنه إن خالفه غيره"⁵⁴⁷.

540 الشافعي، الرسالة، ص. 599.

541 الشافعي، الأم، 265/7. أبو زهرة، الشافعي، ص. 189.

542 الشافعي، الأم، 265/7.

543 الزركشي، البحر المحيط، 360/4.

544 أبو زهرة، الشافعي، ص. 189، وعلي جمعة، الشافعي ومدرسته الفقهية، ص. 34.

545 أبو زهرة، الشافعي، ص. 191.

546 الشافعي، الرسالة، ص. 79.

547 الشافعي، اختلاف الحديث، 591/8.

والشافعي هو الذي وجد آية الإجماع بعد البحث العميق، وصرح بحجتيه في أكثر من موضع في "الأم" بقوله: "ولم أعلم بين المسلمين اختلافاً أن ما كان ممنوعاً أن يتلف من نفس إنسان، أو طائر، أو دابة، أو غير ذلك مما يجوز ملكه"⁵⁴⁸. ومراده بالإجماع هو إجماع العلماء من أهل الفقه والمجتهدين؛ لأنهم هم الذين يدركون الحلال والحرام في الأمور غير المنصوص عليها في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ⁵⁴⁹، والإجماع منزلة بعد الكتاب والسنة وقبل القياس، وأنه أضعف في الاستدلال من الكتاب والسنة ولا يصار إليه إلا عند عدم وجود نص من سنة أو كتاب، وأول إجماع يعتبره الشافعي هو إجماع الصحابة⁵⁵⁰.

والشافعي كان يقدم خبر الواحد على الإجماع بالرأي أيّاً كان سبب الإجماع إلا إذا تبين أن الإجماع بنى على النقل⁵⁵¹، ولا يعتبر الإجماع السكوتي؛ لأنه يشترط في الإجماع أن يُنقل عن كل عالم رأيه، وتتفق الآراء جميعاً⁵⁵².

والشافعي يرى حجية القياس يقول: "فإن قال قائل: فإذا أوجب في العمد بالكتاب فمن أين أوجب الجزء في الخطأ؟ قيل: أوجبته في الخطأ قياساً على القرآن والسنة والإجماع، وقد وقف الشافعي في القياس موقفاً وسطاً، فلم يشدد فيه تشدد مالك بن أنس، ولم يتوسع فيه توسع أبي حنيفة⁵⁵³.

والشافعي لم يتوسع في القياس، بل قصر مصطلح القياس على القياس الخاص المنضبط، ولذا قال أبو زهرة: بأن الإمام حصر الرأي في القياس المبني على أصل منصوص عليه، وهجم على استحسان الأحناف ومصالح المالكية القائم على غير أصل شرعي⁵⁵⁴.

وميز الشافعي القياس عن غيره من أنواع الاستنباط بالرأي التي يراها جميعاً فاسدة ما عدا القياس، وأنه يعتبر القياس حملاً على نص فيعتبره اتباعاً للنص، ولا يكون انطلاقاً من قيوده، وإنما يمنع الاجتهاد بالرأي إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة يقيس عليه، فالقول بغير خبر ولا قياس على الخبر غير جائز⁵⁵⁵.

⁵⁴⁸ الشافعي، الأم، 182/2.

⁵⁴⁹ أبو زهرة، الشافعي، ص. 270.

⁵⁵⁰ أبو زهرة، الشافعي، ص. 268.

⁵⁵¹ أبو زهرة، الشافعي، ص. 273.

⁵⁵² أبو زهرة، الشافعي، ص. 276.

⁵⁵³ علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص. 33. الرازي، مناقب الشافعي، ص. 183.

⁵⁵⁴ أبو زهرة، الشافعي، ص. 64، 77، 285.

⁵⁵⁵ أبو زهرة، الشافعي، ص. 284.

وأما موقف الشافعي من أقوال التابعين فإنه لا يحتج بها كما صرحه الإمام مسلم بقوله "إن مذهب الشافعي ترك الاحتجاج بقول التابعين"⁵⁵⁶ وكما رجحه أبو زهرة لأنه حينما أراد أن يبين مصادر فقهه في الرسالة لم يذكر من بينها أقوال التابعين، ولم يجعل لهم من الاعتبار مكان أقوال الصحابة، وخَصِرَتْ طرائق الاستدلال في أكثر من موضع من كتبه، ولكن لم يُعْتَر في موضع منها على إشارة أو عبارة تفيد أنه يرى قول التابعي في مكان الاعتبار لا يخرج عنه⁵⁵⁷.

والشافعي يعتبر الأصل في الأشياء حجة؛ إذ يرى الأصل في المنافع الإباحة، وفي المَصَارِ التحريم⁵⁵⁸، ويعتبر الاستصحاب حجة⁵⁵⁹، ويعتبر الاستقراء حجة أيضاً وهو عبارة عن تتبع جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل على تلك الجزئيات كالاستدلال على أن الوتر مندوب وليس بواجب بأن الوتر يؤدي على الدابة في السفر⁵⁶⁰، ويعتبر أن يأخذ بأقل ما قيل في المسألة إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر، ولم يجد دليلاً غيره، فهذا الأصل يستعمله الشافعي عند عدم وجود دليل آخر في المسألة فيعمل به؛ لأنه قد حصل الإجماع الضمني على الأقل⁵⁶¹.

والشافعي كان يحتج بالعادة، حيث يقول في تفسير قوله تعالى ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾⁵⁶²: "يعني مما كنتم تأكلون، فإن العرب كانت تحرم أشياء على أنها من الخبائث، وتحل أشياء على أنها من الطيبات، فأحللت لهم الطيبات عندهم إلا ما استثنى منها، وحرمت عليهم الخبائث عندهم قال الله - عز وجل - ﴿ويحرم عليهم الخبائث﴾"⁵⁶³ إلى أن قال: كل ما كانت العرب

⁵⁵⁶ الرازي، مناقب الشافعي، ص. 224.

⁵⁵⁷ قال أبو زهرة: "ولم يذكر الشافعي أقوال التابعين في أصول مذهبه"، ثم ذكر قول ابن القيم الذي يوحى استدلال الشافعي بقول التابعي، قال أبو زهرة "وإنما يذكر ابن القيم أنه وجد آراء فقهية له اتبع فيها قول بعض التابعين، وقد قال في ذلك ابن القيم: وقد صرح الشافعي في موضع بأنه قاله تقليداً لعطاء، وهذا من كمال علمه وفقهه - رضي الله عنه - فإنه لم يجد في المسألة غير قول عطاء، فكان قوله عنده أقوى ما وجد في المسألة، وقال في موضع آخر وهذا يخرج على معنى قول عطاء". ابن القيم، أعلام الموقعين، 156/4. ورد أبو زهرة على قول ابن القيم الذي يوحى استدلال الشافعي بقول التابعي بقوله: "أن هذه العبارة لا تدل على أن الشافعي يرى تقليد التابعي؛ لأنه يجوز أن يكون قد نسب رأيه لعطاء لأنه وافق قياسه، أو لأنه تنبه إلى وجه القياس في القضية مسترشداً في ذلك بسبق عطاء إلى هذا الرأي وليس لنا إلا أن نتجه إلى ذلك الاتجاه؛ لأنه لما بين مصادر فقهه في الرسالة لم يذكر من بينها أقوال التابعين، ولم يجعل لهم من الاعتبار مكان أقوال الصحابة، ولأنه حصر طرائق الاستدلال في أكثر من موضع من كتبه، ولم نعثر في موضع منها على إشارة أو عبارة تفيد أنه يرى قول التابعي في مكان الاعتبار لا يخرج عنه". أبو زهرة، الشافعي حياته عصره وآراءه، ص. 334.

⁵⁵⁸ علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص. 33.

⁵⁵⁹ علي جمعة، الشافعي ومدرسته الفقهية، ص. 35.

⁵⁶⁰ علي جمعة، الشافعي ومدرسته الفقهية، ص. 35.

⁵⁶¹ علي جمعة، الشافعي، ومدرسته الفقهية، ص. 36.

⁵⁶² سورة الأنعام 145/6 آية.

⁵⁶³ سورة الأعراف 157/7 آية.

تأكله فيكون حلالاً، وما لم تكن العرب تأكله فيكون حراماً، فجاءت السنة موافقة للقرآن بتحريم ما حرموا وإحلال ما أحلوا⁵⁶⁴.

والشافعي يُجَوِّزُ تخصيصَ عام الكتاب بخبر الواحد في كل أحواله⁵⁶⁵ بدليل صحة توجيه الاعتراض على مَنْ عصى الأمر العام، وسقوط الاعتراض عن أطاع، وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة، ويثبتُ أنَّ العام إنَّ أريد به الخاصُّ فإنما يكون ذلك بنص من القرآن أو أثر من الحديث؛ لأنه يرى دلالة العام بصيغته على العموم ظنية؛ لأن احتمال التخصيص قوي؛ إذ العام الخالي من التخصيص نادر، وما من عام إلا وقد خُصَّ، وإذا كانت الدلالة ظنيَّةً على هذا النحو، فيجوزُ تَخْصِيصُ العام بما هو ظني، والتخصيص ليس إلا بيان إرادة المتكلم⁵⁶⁶.

وأما الأدلة التي لا يحتجها الشافعي فهي: المصالح المرسلة، والاستحسان، وعمل أهل المدينة، وشرع من قبلنا، لأنه يراها ضعيفة لا يصح الاستدلال بها⁵⁶⁷.

والشافعي كان يرى حجية خبر الأحاد في العمل دون الاعتقاد كما أشاره أبو زهرة، يقول "وهو المعبر بخبر الخاصة فلا يضعها في مرتبة القرآن، ولا في مرتبة السنة المجمع عليها، بل يجعلها دونها في الاحتجاج؛ إذ الكتاب والسنة المجمع عليه كلاهما قطعي الثبوت، فالشك فيهما يخرج الشاك عن الإسلام، ومن امتنع من قبول ما جاء به الكتاب أو السنة المجمع عليه استتيب، أما خبر الخاصة فهو ملزم للعاملين في العمل، وليس لهم رده، كما ليس لهم رد شهادة العدول، وذلك لأن الخبر جاء عن طريق الانفراد، لو شك شاك في هذا لم نقل له ثبُّ، بل نقول ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولي ما غاب منهم، ولذلك فيقرر أن الشك فيه لا عقاب عليه، ولكن العمل به أمر لا بد منه"⁵⁶⁸. وصرح أبو زهرة في موضع آخر أكثر تصريحاً بعدم اعتباره خبر الأحاد في الاعتقاد بقوله "وعُرفَ بأنَّ الشافعيَّ في أصول الاعتقاد لا يسلك في طلبها مسلك أهل الحديث والفقه"⁵⁶⁹.

والشافعي إذا تعارض الآثار فيذهب إلى الجمع ثم إلى النسخ ثم إلى الترجيح، وهذا معروف من صنيعه في "الرسالة" وغيره من الكتب.

⁵⁶⁴ الشافعي، الأم، 2/241.

⁵⁶⁵ أبو زهرة، الشافعي، ص. 208.

⁵⁶⁶ أبو زهرة، الشافعي، ص. 206. الغزالي، المستصفى في علم الأصول، 2/121.

⁵⁶⁷ علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ص. 35.

⁵⁶⁸ أبو زهرة، الرسالة، ص. 232.

⁵⁶⁹ أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص. 42.

والشافعي يعمل بالناسخ إذ عُرِفَ الناسخ من المنسوخ ويترك المنسوخ⁵⁷⁰، وأنه يرى نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة لا بالعكس لما للسنة من مقام البيان، صرح ذلك في الرسالة بقوله "وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تَبَعٌ للكتاب، بمثل ما نزل نصًّا، ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جُمَلًا، فأخبر الله أن نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله، وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسول الله"⁵⁷¹.

وأما إذا لم يعرف الناسخ من المنسوخ، فينظر هل يمكن التوفيق بين الآثار أو لا، فإذا أمكن التوفيق بين الآثار وكان الاختلاف في ظاهر القول لا في المعنى والمرمى فيصير إليه، ولا يصار إلى الترجيح إلا حيث لا يكون إلى التوفيق سبيل.

وأما إذا لا يمكن التوفيق بين الآثار وكان الاختلاف في المعنى والمرمى لا في ظاهر اللفظ، فيسلك مسلك الترجيح، فيرجح من حيث ترجيح السند، حيث يوازن بين الحديثين من حيث السند، فإذا كان الحديثان غير متكافئين من حيث الثبوت بأن رواية أحدهما أقوى من رواية الآخر يصار إلى الأثبت من الحديثين فيؤخذ به ويهمل الآخر، ويرجح من حيث الدلالة إذا كان أحد الحديثين له دلالة من كتاب الله أو السنة النبوية الثابتة أو عليه شواهد في الجملة تؤيد معناه فيصار إليه.

ولا يفرض الشافعي أن يكون بين حديثين اختلاف ولا يمكن التوفيق بينهما، ولا يمكن معرفة الناسخ والمنسوخ فيهما، ولا يمكن الترجيح بينهما لقوة الثبوت، ولذا يقول "ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج، أو على أحدهما دلالة إما بموافقة كتاب أو غيره من بعض الدلائل"⁵⁷².

والشافعي كان يضبط المسائل الفقهية بالقواعد الفقهية، منها: إلغاء الشك والبناء على اليقين، حيث قال "وسن رسول الله ﷺ في الذي يشك أصلي ثلاثاً أو أربعاً أن يصلي ركعة، فكان في ذلك إلغاء الشك والبناء على اليقين، فكذا إذا شك في شيء من الطواف صنع مثل ما صنع في الصلاة، فألغى الشك وبنى على اليقين إلا أنه ليس في الطواف سجود سهو ولا كفارة"⁵⁷³.

والشافعي كان يحشد الأدلة من الأحاديث النبوية والآثار في المسألة، حيث يذكر أكثر من دليل في المسألة الواحدة؛ لتقوية ما توصل لديه من أحكام على المسائل كمسألة جواز ترك الحائض طواف الوداع⁵⁷⁴.

⁵⁷⁰ قال الشافعي: عُرِفَ الناسخ من المنسوخ، وهنا يُعْمَلُ بالناسخ، ويُتْرَكُ المنسوخ؛ لأنَّ سنة رسول الله ﷺ تنسخ بسنته، وأنه يرى أن السنة مقامها من الكتاب بيانه وتفصيل ما فيه من إجمال لا ينسخها الكتاب وحده، بل إذا كان في الكتاب ما ينسخ سنة، أردف الكتاب بسنة أخرى تكون ناسخة، وذلك لما للسنة من مقام البيان. أبو زهرة، الشافعي، ص. 236-237.

⁵⁷¹ الشافعي، الرسالة، ص. 106-108.

⁵⁷² الشافعي، الرسالة، ص. 239.

⁵⁷³ الشافعي، الأم، 2/179.

⁵⁷⁴ الشافعي، الأم، 2/181.

والشافعي كان يعتمد على اللغة العربية في فهم الأدلة كما اعتمدها في فهم قوله تعالى: ﴿أحل لكم صيد البحر﴾⁵⁷⁵، قال "والبحر اسم جامع، فكل ما كثر مأؤه واتسع، قيل: هذا بحر، فإن قال قائل: فالبحر المعروف هو المالح، قيل: نعم، ويدخل فيه العذب، وذلك معروف عند العرب"⁵⁷⁶.

والشافعي كان يعتني بشرح غريب ألفاظ الحديث كشرح غريب لفظ (الخذف) من حديث جابر "أن النبي ﷺ رمى الجمار بمثل حصى الخذف والخذف: ما حذف به الرجل، وقُدِّر ذلك أصغر من الأنملة طولاً وعرضاً"⁵⁷⁷.

خلاصة مسلكه في الاستنباط: والشافعي هو الذي أسس أصولاً بديلة لأصول أهل الرأي، وأنه خبر أصولهم ونقد قطعياتهم، وأسس نظرية النصي والاجتهادي، يعني فكل ما صدر عن الشارع في الكتاب والسنة من نصوص هو مقدم على الاجتهاد وعلى كل ما قيس عليه، فالحديث أصل مستقل بنفسه لا يمكن معارضته بالقواعد ولا بأقوال الصحابة، وهو مركز لسائر المصادر الشرعية الأخرى وهو قاض على الكتاب ولذا لا يمكن عرضه على الكتاب، وعليه رد قطعية السنن المتوارث، والقواعد، ونفى الفارق بين الأدلة القطعية والظنية نفيًا حقيقياً، يعني أنه يحتج بالكتاب والسنة والإجماع والقياس الخاص المنضبط، والاستصحاب، واعتبار الأصل في الأشياء، والاستقراء، والأخذ بأقل ما قيل في المسألة، والعادة، ويحشد الأدلة من الآثار في المسألة لتقوية ما توصل لديه من أحكام، ويعتني بالقواعد الفقهية، وشرح غريب الألفاظ النبوية، ولا يحتج بخبر الأحاد في الاعتقاد كما يحتج به في الأحكام، ويعتبر الكتاب والسنة شيئاً واحداً من حيث الاستدلال، ويرى جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الأحاد لكونه ظنياً لا قطعياً، ولا يرى عرض السنة على الكتاب، ولا يرى نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن تمسكاً بظاهر قوله تعالى "ما ننسخ من آية أو ننسخها نأت بخير منها أو مثلها" والقرآن خير من السنة فوجب ألا يجوز نسخ القرآن بالسنة⁵⁷⁸ ويحل إشكال الآثار بالجمع ثم النسخ ثم الترجيح، ولا يحتج بالعرف ولا شرع من قبلنا ولا قول التابعي ولا المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع.

وأنه يفهم النصوص على مقتضى ما تدل عليه في اللسان العربي من الظواهر؛ لكون الظواهر مطردة، وأخذ غير الظواهر أخذ بالتظنن، والتوهم وبناء عليه رفض الاستحسان لاعتماده على ذوق الفقيه الذي تربى بالتمرس للشرعية الإسلامية صرح ذلك أبو زهرة بقوله: "نجد الشافعي يسلك في تفسير الشريعة الإسلامية في أصولها وفي فروعها وفي أقضيئها مسلك الظاهر لا يعدوه،

⁵⁷⁵ الشافعي، الأم، 181/2.

⁵⁷⁶ الشافعي، الأم، 181/2.

⁵⁷⁷ الشافعي، الأم، 214/2.

⁵⁷⁸ الرازي، مناقب الشافعي، ص. 181. أبو زهرة، الشافعي، ص. 255 = 257.

لأن غير الظاهر الأخذ به أخذ بالتظنن أو التوهم، فيكون الخطأ كثيراً، والصواب قليلاً، والأحكام تتاط بأمر مطردة، لا بأمر غير مطردة⁵⁷⁹.

بعد النظر إلى أصول الشافعي نجد اعتماد ابن خزيمة وابن حبان والدارقطني عليها في فهم النصوص الشرعية غالباً؛ إذ هناك نجد اختلافاً في بعض الأصول كاتجاههم إلى الاحتجاج بأقوال التابعين، واحتجاجهم بخبر الآحاد في الاعتقاد، وميل ابن حبان إلى الاحتجاج بشرع من قبلنا، واعتبار السنة النبوية مستقلة غير محتاجة إلى القرآن، وأما الخطابي فاعتمد على بعضها دون البعض؛ وسنرى ذلك في المباحث التالية وضوحاً وجليلاً.

⁵⁷⁹ أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وآراءه، ص. 346.

الفصل الرابع/1.4. مسألة التأويل.

التأويل لغة هو: الأول، الإيالة، رجع، صار إليه، تفسير ما يؤول إليه الشيء، رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، عاقبة الشيء⁵⁸⁰.

علم تأويل الحديث اصطلاحاً:

قبل بيان اصطلاح التأويل من الأنسب الإشارة إلى استعماله من عهد النبي ﷺ إلى القرن الرابع حيث استعمل التأويل على معنى التفسير والبيان كما جاء في سورة يوسف ﴿ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾⁵⁸¹، ﴿رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث﴾⁵⁸²، وفي دعاء النبي ﷺ لابن عباس بتعليم الله - عز وجل - له علم التأويل بقوله "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"⁵⁸³، يعني: تفسير القرآن، لذا سمي ابن عباس ترجمان القرآن، وتأويل النبي ﷺ إعطائه فضل قدح لبن شرب منه لعمر بن الخطاب بالعلم كما روى ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: "بينا أنا نائم أتيتُ بقدح لبن، فشربتُ منه، ثم أعطيتُ فضلي عمر بن الخطاب، قالوا: فما أولُّته يا رسول الله؟ قال: العلم"⁵⁸⁴. وفي تأويل عائشة - رضي الله عنها - دعاء النبي ﷺ في الركوع والسجود، فقالت "كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي" يتأول القرآن⁵⁸⁵.

وجاء في عهد التابعين على ذلك المعنى، وذلك ظاهر من استعمال عروة بن الزبير كما أخرجه البخاري من طريقه قال "سألتُ عائشة - رضي الله عنها -، فقلتُ لها: أَرَأَيْتِ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمُرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ فَوَاللَّهِ مَا عَلَى أَحَدٍ جَنَاحَ أَلَا يَطُوفُ بِالصِّفَا وَالْمُرْوَةِ، قَالَتْ: بئس ما قُلْتَ يَا ابْنَ أَخْتِي، إِنَّ هَذِهِ لَوُ كَانَتْ كَمَا أُوتِلَتْهَا عَلَيْهِ، كَانَتْ لَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَلَا يَطُوفُ بِهِمَا، وَلَكِنَّا أَنْزَلْتُمْ فِي الْأَنْصَارِ، كَانُوا قَبْلَ أَنْ يَسْلَمُوا يَهْلُونَ لِمَنَاةَ الطَّاغِيَةِ الَّتِي كَانُوا يَعْبُدُونَهَا عِنْدَ الْمُثَلَّلِ، فَكَانَ مَنْ أَهْلًا يَتَحَرَّجُ أَنْ يَطُوفَ بِالصِّفَا وَالْمُرْوَةِ، فَلَمَّا أَسْلَمُوا، سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا نَتَحَرَّجُ أَنْ نَطُوفَ بَيْنَ الصِّفَا وَالْمُرْوَةِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمُرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾"⁵⁸⁶.

وكذلك في استعمال الأعمش التأويل بمعنى الفقه والتفسير حيث حكى بشر بن الوليد عن

⁵⁸⁰ ابن منظور، لسان العرب، مادة أول 33/11. الرازي زين الدين، مختار الصحاح، ص. 25. راغب الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن، ص. 99.

⁵⁸¹ سورة يوسف 6/12 آية.

⁵⁸² سورة يوسف 101/12 آية.

⁵⁸³ أحمد بن حنبل، المسند، 4/225/ح 2397.

⁵⁸⁴ البخاري، الصحيح، ك - التعبير، ب 37 - القدح في النوم، 9/41/7032.

⁵⁸⁵ البخاري، الصحيح، ك - الأذان، ب 55 - التسيب والدعاء في السجود، 1/163/817.

⁵⁸⁶ البخاري، الصحيح، ك - الحج، ب 78 - وجوب الصفا والمروة، وجعل من شعائر الله، 2/157/1643.

أبي يوسف قال: سألني الأعمش عن مسألة وأنا وهو لا غير فأجبتُه، فقال لي: من أين قلتَ هذا يا يعقوب؟ فقلتُ: بالحديث الذي حدثتني أنت، ثم حدثتُه، فقال لي: يا يعقوب، إني لأحفظ هذا الحديث من قبل أن يجتمع أبواك ما عرفتُ تأويله إلى الآن⁵⁸⁷.

وحينما ننظر إلى استعمال محدثي النماذج المختارة من القرن الرابع نجده على نفس المعنى، حيث استعمل ابن خزيمة لفظ "التأويل" في "صحيحه"، والطحاوي في كتابيه "شرح معاني الآثار" و"شرح مشكل الآثار"، والخطابي في معالم السنن وأعلام الحديث وغيره من كتبه على معنى فقه الحديث وفهمه، وتفسيره.

وأكتفي بذكر نموذج من صنيع الخطابي حيث إنه فسر كلمة "راح إلى الجمعة" في حديث أبي هريرة أن رسول الله - ﷺ - قال "مَنْ اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنما قرب بدنة.. " أي: قصدتها وتوجه إليها مبكراً قبل الزوال، وإنما تأولناه على هذا المعنى لأنه لا يجوز أن يبقى عليه بعد الزوال من وقت الجمعة خمس ساعات، وهذا جائز في الكلام⁵⁸⁸.

والتأويل كما رأيناه قد جاء في استعمال القرآن والنبي ﷺ، والصحابة الكرام، والتابعين، والنماذج المختارة من محدثي القرن الرابع بمعنى التفسير والفقه والفهم والبيان.

والآن أشرع ذكر التأويل اصطلاحاً حتى يتضح الارتباط بين المعنى الاستعمالي والاصطلاحي.

استعمله شمس الدين الفناري على معنى التفسير الذي يوافق الشرع كما أشاره تاش كبري زاده⁵⁸⁹. وبينما عرفه الزركشي "التأويل هو التفسير بالمُقْتَضَى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع"⁵⁹⁰. أي: زاد عليه سياق الكلام. وعرفه ابن القيم "إدراك الحقيقة التي يؤول إليها المعنى التي هي آخيته وأصله"⁵⁹¹. وعرفه نصر حامد أبو زيد بالدلالة الباطنية العميقة "إن عملية عبور قشر النص إلى لبّه تتم بالتأويل، والقشر هو الكلمات في مستواها اللغوي، واللّب هو الدلالة الباطنية العميقة"⁵⁹². وعرفه محمد كورماز "المُلَخَّص من الشيء وليس بمعنى التعليق يعني: معرفة ما يجهل به"⁵⁹³.

يقصد كل من ابن القيم، ونصر حامد أبو زيد ومحمد كورماز من التأويل الفهم الملخص الذي لا يعرف في بادئ ذي بدئ إلا بعد النظر الطويل لاستخراج المعنى المراد منه وليس المعنى

⁵⁸⁷ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1029/2.

⁵⁸⁸ الخطابي، معالم السنن، 109/1.

⁵⁸⁹ قال تاش كبري زاده "ورأيتُ رسالة في هذا العلم لمولانا شمس الدين الفناري، وهو من علماء بلادنا - روح الله روحه - وقد استخرج للأحاديث تأويلات موافقة للشرع". تاش كبري زاده، مفتاح السعادة، 342/2.

⁵⁹⁰ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 161/2.

⁵⁹¹ ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 91/3.

⁵⁹² نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص. 270.

⁵⁹³ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 25.

الظاهر منه.

وعرفه الشريف الجرجاني (ت.816هـ) "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة"⁵⁹⁴. وعرف صديق بن حسن القنوجي "صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وبعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"⁵⁹⁵. وعرفه ابن رشد الحفيد (ت.595هـ) "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز"⁵⁹⁶. وعرفه ابن تيمية (ت.728هـ) "صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتضيه"⁵⁹⁷. وعرفه ابن السبكي "حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً ففاسد، أو لا شيء فلعب لا تأويل"⁵⁹⁸.

وقد فرق ابن جزي الكلبي (ت.741هـ) بين التفسير والتأويل حيث قال "فإن قيل: ما الفرق بين التفسير والتأويل؟ فالجواب: أن في ذلك ثلاثة أقوال: الأول: أنهما بمعنى واحد. الثاني: أن التفسير للفظ، والتأويل: للمعنى. الثالث: وهو الصواب، أن التفسير هو الشرح، وأن التأويل هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه ظاهر اللفظ لموجب اقتضى أن يُحمل على ذلك ويخرج عن ظاهره"⁵⁹⁹.

وقد حقق الكوثري معنى التأويل بأحسن تحقيق، قال: "وحمل التأويل على معنى التفسير في باب المتشابهات تحريف للكلم عن مواضعه وملاحظة ظاهر للمتشابه جهل بأباه كثير من العامة فضلاً عن الخاصة، وأنى يتصور ظاهر في متشابه؟ فالظاهر في اللغة يقابل الخفي فلا يتصور حيث لا يكون المدلول عليه واضحاً فلا يعقل أن يلاحظ هذا المعنى في المتشابه الذي هو غاية في الخفاء، وأما في أصول الفقه فهو بمعنى الراجح من الاحتمالين بالوضع أو بالدليل وهو من أقسام الوضع المقابل للخفاء الذي من أقسامه المتشابه، فلا يتصور اجتماعهما في لفظ، وقد يطلق الظاهر بمعنى المستفيض المشهور وهو مراد من يقول من أهل السنة (بإجراء أخبار الصفات على ظاهرها) حيث يريد إجراء اللفظ المستفيض عن النبي ﷺ في صفات الله على اللسان كما ورد مع التقويض أو التأويل على ما سيق، وأما ما يروى عن بعض السلف من إجراء أحاديث الصفات

⁵⁹⁴ الجرجاني، التعريفات، ص. 43.

⁵⁹⁵ القنوجي، أبعاد العلوم، 2/ 142.

⁵⁹⁶ أبو الوليد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص. 49.

⁵⁹⁷ ابن تيمية، الرسالة التدميرية، ص. 91.

⁵⁹⁸ الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، 2/ 685.

⁵⁹⁹ الكلبي ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، 75/1.

وامرارها على ظاهرها فليس بمعنى الظاهر المصطلح في أصول الفقه الذي يبقى حين ترجح الاحتمال الآخر بالدليل⁶⁰⁰.

وقد قسم الكوثري التأويل إلى قسمين: التأويل الإجمالي والتأويل التفصيلي، فقال في الإجمالي هو: صرف الألفاظ المستعملة في الخلق عن معانيها المتعرفة بينهم إلى معان تتسامى عنها عند نسبة تلك الألفاظ إلى الله سبحانه وتعالى. وأما التفصيلي فهو تعيين تلك المعاني المتسامية تفصيلاً بقرائن قائمة فمما يختلف مبلغ أهل العمل إليه على اختلاف ما آتاهم الله من الفهم فمن بان له وجه الكلام كوضح الصبح يسلك طريق التبيين بل يدخل هذا المتشابه في حقه في عداد المحكم⁶⁰¹.

وقرر فخر الدين يلدز ترادفه لفقه الحديث في اليوم ولكن لو نظر إلى تعريف ترجيح معنى من معانيه المحتملة فهو أكثر شمولاً من فقه الحديث معنى⁶⁰².

تبين لنا مما سبق من تعريف التأويل صرف اللفظ إلى معنى موافق للسياق وموافق للشرع. والمراد من الظاهر هو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم كما قاله الشاطبي⁶⁰³.

وأما النماذج المختارة من القرن الرابع فيقصّدون به في باب الفقه التفسير والبيان والاستنباط، وفي باب الاعتقاد صرف اللفظ إلى المعنى المحتمل لسياق النص والموافق للشرع، وينطبق عليهم تعريف حجة الإسلام الغزالي "وهو بيان معناه بعد إزالة ظاهره"⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ الكوثري، السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، ص. 110.

⁶⁰¹ الكوثري، السيف الصقيل، ص. 107.

⁶⁰² Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkḥül- Hadis*, s.209.

⁶⁰³ الشاطبي، الموافقات، 266/4.

⁶⁰⁴ الغزالي، إلهام العوام عن علم الكلام، ص. 69.

والباب الثاني/2.1. الاتجاهات الحديثة في فهم العقائد والفقهاء.

الفصل الأول/2.1. تأثير المذاهب العقائدية في فهم اعتقاد محدثي القرن الرابع.

المبحث الأول: 2.1.1. تأثير المذاهب العقائدية في جرح وتعديل محدثي القرن الرابع.

هناك قاعدة ذهبية في الجرح والتعديل حررها السبكي فلا بد من ذكرها قبل الشروع إلى المقصود، والقول بأن الجرح مقدم على التعديل مطلقاً ليس على الصواب، بل الصواب أن من ثبتت إمامته وعدالته، وكثر مادحوه، ومزكوه وندر جارحوه، وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه، من تعصب مذهبي أو غيره فإننا لا نلنقت إلى الجرح فيه، ونعمل فيه بالعدالة، وإلا فلو فتحنا هذا الباب وأخذنا تقديم الجرح على إطلاقه لما سلم لنا أحد من الأئمة، إذ ما من إمام إلا وقد طعن فيه طاعنون، وهلك فيه هالكون⁶⁰⁵.

ومما ينبغي أن يُتفقَّ عند الجرح حال العقائد واختلافها بالنسبة إلى الجارح والمجروح؛ إذ الطامة الكبرى إنما هي في العقائد المثيرة للتعصب والهوى، فربما خالف الجارح المجروح في العقيدة، فجرحه لذلك، أشار إليه الرافعي بقوله "وينبغي أن يكون المزكون براء من الشحناء والعصبية في المذهب خوفاً من أن يحملهم ذلك على جرح عدل، أو تركية فاسق، وقد وقع هذا لكثير من الأئمة جرحوا بناءً على معتقدهم، وهم المخطئون، والمجروح مصيب"⁶⁰⁶.

وبناء عليه نرى جرح يحيى بن عمار الواعظ ابن حبان بعدم كبير دين لإنكاره الحد من أجل اختلاف العقائد، نقل ذلك أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي الأنصاري - - تسميته المجسمة شيخ الإسلام - قال "سمعت يحيى بن عمار الواعظ وقد سأله عن ابن حبان؟ فقال: نحن أخرجناه من سجنستان كان له علم كثير، ولم يكن له كبير دين، قدم علينا فأنكر الحد لله، فأخرجناه"⁶⁰⁷.

ولذا نقده السبكي بقوله "فيا ليت شعري من أحق بالإخراج؟ من يجعل ربه محدوداً أو من ينزّهه عن الجسمية"⁶⁰⁸.

605 السبكي، قاعدة في الجرح والتعديل، وقاعدة في المؤرخين، ص. 14.

606 السبكي، قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين، ص. 30.

607 الذهبي، أعلام النبلاء، 97/16

608 السبكي، قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين، ص. 32. قال السبكي في (طبقات الشافعية الكبرى) 132/3، تعقيباً على تلك الواقعة المذكورة "قلْتُ: انظر ما أجهل هذا الجارح؟ وليت شعري من المجروح؟ مُنِيت الحد لله، أو نافية؟! وقد رأيتُ للحافظ العلائي - رحمه الله تعالى - على هذا كلاماً جيداً أُخْبِثُ نَفْلَهُ بعبارته، قال: يا لله العجب؟! من أحق بالإخراج والتبديع وقلة الدين؟! انتهى.

وأن فهم المسائل الاعتقادية أصبح سبباً للعداوة والجرح حيث يجرح المعتقد لشيء ما من يخالفه فيه بدون تحقيق وتمحيص والأصل في مثل هذه الأمور أن يحكم بالموضوعية والإنصاف، ومع الأسف الشديد لم يسلم من ذلك مثل أحمد بن حنبل إلا من رحم ربه حيث حصل اختلاف بينه وصديقه أبي علي الكرابيسي (ت. 256هـ) في مسألة خلق القرآن، ثم تحولت الصداقة الوكيدة بينهما بسبب تلك المسألة المذكورة إلى عداوة، ولا نزاع بأنه عالم مصنف متقن وكانت فتوى السلطان تدور عليه، وكان نظاراً جدلياً، وكان يذهب إلى مذهب أهل العراق فلما قدم الشافعي وجالسه وسمع كتبه، انتقل إلى مذهبه، وعَظُمَتْ حُرْمَتُهُ وله أوضاع ومصنفات كثيرة نحو من مائتي جزء⁶⁰⁹.

⁶⁰⁹ ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ص. 106.

المبحث الثاني/2.1.2. تأثير المذاهب الاعتقادية في فهم محدثي القرن الرابع المسائل الاعتقادية.

قبل أن أذكر جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع في فهم المسائل الاعتقادية فلا بد من الإشارة على تنبيه العلائي إلى أهمية اهتمام المحدث بفقه الحديث وعدم الاكتفاء بمعرفة الأسانيد وما يتعلق بها، وإلا يتصرف في أحاديث صفات الله تعالى ما لا يجوز على الله تعالى، حيث قال ذلك في القسم الثالث "القسم الأول: هو المرتبة الدنيا لعلم الحديث ومن اكتفى بها فيعد مشتغل عما هو الأهم من علوم الحديث. والقسم الثاني: هو المرتبة النهاية بالنسبة لوظيفة المحدث ومن اكتفى بها فيعد الصيدلي. والقسم الثالث: هو المرتبة الزائدة لوظيفة المحدث فيعد المشتغل بها المحدث الفقيه، ومن قصر في هذه المرتبة الثالثة بفهم الحديث فيحمله على غير وجهه، واعتقد في أحاديث صفات الله - عز وجل - ما لا يجوز على الله سبحانه وتعالى"⁶¹⁰.

نعم. ليس وظيفة المحدث الاشتغال بعلم العقائد، ولكن لو أراد أن يشتغل بعد الإتيان بعلم الحديث فعليه أن يحصل العلوم التي تساعد لفهم أحاديث الصفات وإلا يأتي بالعجائب لكونها ليست من تخصصه، وسنرى ذلك من النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع؛ إذ منهم من دخل في علم الكلام بدون معرفة الآلات التي تساعد لفهمها فأتى بالعجائب وعرض على الانتقادات والاعتراضات، ومنهم من أتقنها فلم تتجه إليه الانتقادات والاعتراضات.

وقد بيّن Metin Yurdağür اتجاه المحدثين لفهم العقائد بقوله "هم يقبلون الأحاديث الصفاتية كما جاءت بدون تأويل ولا قياس على قدر الإمكان، حيث يصرفون الاهتمام بالعلوم النقلية أكثر عن العلوم العقلية والأدبية؛ ولذا يحاولون فهم النصوص المتعلقة بصفات الله تعالى بظواهرها، ويقبلوها على ما هي عليه، وهذا الاتجاه يشمل العلماء المحافظين الذين قبلوا مسلك السلف في فهم هذه النصوص، ويأتي على رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، والبخاري، ومسلم، والخطيب البغدادي، ويمكن أن يدخل في هذا الاتجاه أهل الظاهر الذين تعلقوا بالأحاديث شكلاً لا جوهرًا، وبعض الشافعية والمالكية"⁶¹¹.

هل اتجاههم كما ادعى Metin Yurdağür في الحقيقة؟ أم لهم اتجاه غير ذلك؟

وهذا المبحث لا يمكنه أن يدرس اتجاه المحدثين كلهم في العقيدة لعدم الإمكان وضيق المقام واختصاص هذا البحث لبيان جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع في الاعتقاد والفقه، وبناء عليه نركز دراستنا على بيان اتجاه النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع في العقيدة، سيما في تأويل الصفات الخيرية لكونها محل تمييز الموقف والانتماء، وحجية خبر الآحاد

⁶¹⁰ العلائي، بغية المتتمس، ص. 219.

⁶¹¹ Metin Yurdağür, *Kelam Tarihi*, s. 134.

في الاعتقاد؛ لكونها مؤثرة في وظيفة المحدثين؛ إذ الحديث لو كان صحيحاً وخالياً من المعارض فلا بد من العمل به وإلا يكون وظيفة المحدثين في اضطراب، واعوجاج وتخبط.

وما هو اتجاه ابن خزيمة (ت.311هـ)، والطحاوي (ت.321هـ)، وابن حبان (ت.354هـ)، والدارقطني (ت.385هـ)، والرامهرمزي (ت.360هـ) والخطابي (ت.388هـ) في تأويل الصفات الخبرية؟

فالجواب عليه يقتضي دراسة جهود كل واحد على الانفراد حتى يتضح لنا اتجاههم العقدي.

المطلب الأول/2.1.2.1. جهود ابن خزيمة (ت.311هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

وقبل أن ندرس جهوده في ذلك ينبغي علينا أن نسأل هل من اختصاصه دراسة العقيدة لكونه محدثاً ألم يكن شأن المحدث دراسة الإسناد وما يتعلق به كما قرر؟ وإذا لم يكن من اختصاصه فكيف سمح لنفسه دراستها لاحتمال حصول العجائب في ذلك الفن؟

وأنا أقول بأن العقيدة ليست من شأن ابن خزيمة لوجود الأدلة والقرائن على ذلك، فيمكن أن يُستدل على ذلك قول معاصره وقرينه وزميله في علم الحديث عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، حيث روى البيهقي من طريق أبي الحسن علي بن أحمد الزاهد البوشنجي، يقول "دخلتُ على عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي بالري، فأخبرته بما جرى بنيسابور بين أبي بكر بن خزيمة وبين أصحابه، فقال: ما لأبي بكر والكلام؟ إنما الأولى بنا وبه ألا نتكلم فيما لم نتعلمه"⁶¹².

ومن المعلوم في البحث العلمي أن الاعتراف سيد الأدلة، فاعترف ابن خزيمة بعدم الإحسان بعلم الكلام لكونه خارجاً عن تخصصه، حيث أنصف ابن خزيمة حين ناظر جماعة من المتكلمين، فقال لمنصور الصيدلاني "ما صنعتك؟ قال: عطار، قال: تحسن صنعة الأساكفة؟ قال: لا، قال: تحسن صنعة النجارين؟ قال: لا، قال: فإذا كان العطار لا يحسن غير ما هو فيه، فما تتكرون على فقيه راوي حديث أنه لا يحسن الكلام"⁶¹³.

ولذا أتى بالعجاب حين دخله حيث خالف قواعد الاعتقاد وهي (ألا يجمع بين المتفرق) لإيهام تشبيهه الله تعالى بخلقه، ومع الأسف الشديد أنه جمع بين المتفرق في كتابه (التوحيد)، ولذا نقد الغزالي صنيعة من خلال كتابه التوحيد نقد منهجياً دقيقاً حيث قال في (إلجام العوام) "لا يجمع بين متفرق، ولقد بُعد عن التوفيق مَنْ صَنَّفَ كتاباً في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو باباً، فقال: باب في إثبات الرأس، وباب في إثبات اليد، وباب في اليد إلى غير ذلك وسماه كتاب الصفات، فإن هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول الله ﷺ في أوقات متفرقة اعتماداً على قرائن مختلفة تُفهم السامعين معاني صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة عظيمة في تأكيد الظاهر، وإيهام التشبيه، وصار الإشكال في أن رسول الله ﷺ لما نطق بما يوهم خلاف الحق أعظم في النفس، وأوقع، بل الكلمة الواحدة يتطرق إليها الاحتمال، فإذا اتصل بها ثنائية، وثالثة، ورابعة من جنس واحد صار متوالياً يضعف الاحتمال بالإضافة إلى الجملة، ولذلك يحصل من الظن بقول المخبرين وثلاثة ما لا يحصل بقول الواحد، بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر ما لا يحصل بالآحاد، ويحصل من العلم القطعي باجتماع التواتر ما لا يحصل بالآحاد، وكل ذلك نتيجة الاجتماع إذ يتطرق الاحتمال

⁶¹² البيهقي، كتاب الأسماء والصفات، 23/2.

⁶¹³ البيهقي، الأسماء والصفات، 21/2. ابن الوزير عز الدين، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، 102/4.

إلى قول كل عدل وإلى كل واحدة من القرائن، فإذا انقطع الاحتمال أو ضعف فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات⁶¹⁴.

وما أصدق قول الغزالي وذاك ظاهر عن صنيعه في كتابه (التوحيد) حيث حاول فيه أن يبين عقيدة أهل الحديث ومع الأسف الشديد أوهم تشبيهه الله عز وجل بخلقه. ومن أجل مبالغته في الإثبات وتمسكه بالظواهر أهم التشبيه ولذا وصف الكوثري مذهبه بمذهب التشبيه، ونقل عن فخر الدين الرازي وصف كتابه التوحيد بالشرك⁶¹⁵.

ومن أثر تمسكه بظواهر النصوص حكمه بكفر من لم يقل بها وإحلال دمه، قال "من لم يقر بأن الله على عرشه قد استوى فوق سبع سماواته فهو كافر حلال الدم، وكان ماله فيئاً"، ولم يرضه الذهبي ولذا نقده قال "من أقر بذلك تصديقاً لكتاب الله، ولأحاديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وآمن به مفوضاً معناه إلى الله ورسوله، ولم يخض في التأويل ولا عمق، فهو المسلم المتبع، ومن أنكر ذلك، فلم يدر بثبوت ذلك في الكتاب والسنة فهو مقصر، والله يعفو عنه، إذ لم يوجب الله على كل مسلم حفظ ما ورد في ذلك، ومن أنكر ذلك بعد العلم وقفاً غير سبيل السلف الصالح، وتمعقل على النص فأمره إلى الله، نعوذ بالله من الضلال والهوى، وكلامه هذا وإن كان حقاً فهو فج، لا تحتمله نفوس كثير من متأخري العلماء⁶¹⁶.

والآن أذكر صنيعه من خلال كتابه (التوحيد) لبيان تمسكه بالظواهر المؤدية إلى التشبيه والتجسيم وكشف منهجه في فهم الأحاديث المتشابهات.

ومعلوم بأن ابن خزيمة عاش في العصر الذي اشتدت فيه المناقشة الكلامية في المسائل الاعتقادية، وذلك بأن أسس كل الفرق الإسلامية مذهبه، وحاول أن يجذب الناس إلى مذهبه، وفكر ابن خزيمة أن يؤلف كتاباً في التوحيد لمناقشة الجهمية في صفات الله تعالى، ونقد أفكارهم، ولمدافعة عقيدة أهل السنة والآثار على رأيه، وعليه ألف كتابه التوحيد، وسماه (كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب - عز وجل)، وفيه جنسان من العلم: الأقدار الماضية، وصفات الرحمن للرد على الجهمية المعطلة.

حيث ادعى ابن خزيمة بأن ما يقرره ويثبت في كتابه المذكور هو عقيدة أهل السنة والآثار، وبدأ أن يقررها، قال "بأن أهل السنة ومتبعي الآثار القائلين بكتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ هم يثبتون لله - عز وجل - من صفاته ما وصف الله به نفسه في محكم تنزيله المثبت بين الدفتين أو على

⁶¹⁴ الغزالي، إلهام العوام، ص. 56.

⁶¹⁵ قال الكوثري "مذهب ابن خزيمة في الاعتقاد هو التشبيه، واعتقاد ابن خزيمة يظهر من كتاب التوحيد المطبوع بمصر قبل سنين، وعنه يقول صاحب التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى "ليس كمثله شيء"، إنه كتاب شرك! فلا حُب ولا كرامة". تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، ص. 40.

⁶¹⁶ الذهبي، أعلام النبلاء، 374/14.

لسان نبيه المصطفى ﷺ مما ثبت بنقل العدل عن العدل موصولاً إليه⁶¹⁷. وما أثبتته الله تعالى لنفسه من الصفات كالنفس، والعلم، والوجه، واليد، والعين، من غير تشبيه الله تعالى لأحد من المخلوقين هو مذهبه ومذهب جميع علماء أهل الحجاز، وتهامة، واليمن، والعراق، والشام، ومصر⁶¹⁸.

ومذهبه في صفات الله تعالى إثبات ما أثبت الله تعالى لنفسه كما يفيد نصه المذكور؛ إذ ذلك ليس مذهبه فقط، بل مذهب أهل السنة والآثار كما ادعاه.

ويعتمد ابن خزيمة في تقرير المسائل الاعتقادية إلى القرآن الكريم والسنة الصحيحة وأساليب لغة العرب، ولا يعتمد على المراسيل والأخبار الواهية ولا الآراء والمقاييس، ويحتج بخبر الأحاد في الاعتقاد.

حيث صرح اعتماده على الكتاب والسنة الثابتة في صفات الله تعالى بقوله "لم أخرج في هذا الكتاب من المقطعات؛ لأن هذا من الجنس الذي نقول: إنَّ عِلْمَ هذا لا يُدْرِكُ إلا بكتاب الله وسنة نبيه المصطفى ﷺ، لسْتُ أحتج في شيء من صفات خالقي - عز وجل - إلا بما هو مسطور في الكتاب أو منقول عن النبي ﷺ بالأسانيد الصحيحة الثابتة"⁶¹⁹.

وصرح بعدم اعتماده في صفات الله تعالى على الرأي والقياس، قال "إنا لا نصف معبودنا إلا بما وصف به نفسه، إما في كتاب الله، أو على لسان نبيه ﷺ، بنقل العدل عن العدل موصولاً إليه، لا نحتج بالمراسيل ولا بالأخبار الواهية، ولا نحتج أيضاً في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس"⁶²⁰.

وصرح استعمال أساليب لغة العرب في فهم صفات الله تعالى بقوله "وكل عالم بلغة العرب، فالعلم عنده محيط أن الاسم الواحد قد يقع على الشيئين مختلفي الصفة، متبايني المعاني"⁶²¹.

ويستعمل قاعدة (ما لا صفة له عدم بأن الشيء موجود ومادام موجوداً فلا بد له من صفة) لإثبات صفات الله تعالى، ومراعاتها تقتضي عدم تأويل النصوص، وهو لا يحب التأويل، حيث طبق تلك القاعدة لإثبات النفس لله تعالى بقوله "وعز أن يكون الله عدماً لا نفس له، فإله - جلا وعلا - أثبت في أي من كتابه أن له نفساً، وكذلك قد بين على لسان نبيه ﷺ أن له نفساً، كما أثبت النفس في

617 ابن خزيمة، كتاب التوحيد، ص. 53.

618 قال ابن خزيمة: "فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز، وتهامة، واليمن، والعراق، والشام، ومصر، مذهبنا أنا نثبت لله ما أثبتته الله لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا ونصدق ذلك بقلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عز ربنا عن أن يشبه المخلوقين، وجل ربنا عن مقالة المعطلين"، التوحيد، ص. 26.

619 ابن خزيمة، التوحيد، ص. 51.

620 ابن خزيمة، التوحيد، ص. 137.

621 ابن خزيمة، التوحيد، ص. 196.

كتابه، وكفرت الجهمية⁶²² بهذه الآي وهذه السنن، وزعم أن بعض جهلتهم أن الله تعالى إنما أضاف النفس إليه على معنى إضافة الخلق إليه، وزعم أن نفسه غيره، كما أن خلقه غيره، وهذا لا يتوهمه ذو لب وعلم فضلاً عن أن يتكلم به⁶²³.

وأنه يقف عند النص ولا يتجاوزه ولا يقيس، حيث أثبت الله تعالى يدين يمينين لا شمال له؛ لأن النص جاء هكذا، وصرح بأنه مذهب ومذهب أهل الآثار⁶²⁴.

واستدل ابن خزيمة بالكتاب والسنة الثابتة وأسلوب لغة العرب، وقاعدة (مالا صفة له عدم) لإثبات صفة "الوجه" فبدأ بالكتاب، قال "أثبت الله لنفسه وجهاً وصفه بالجلال والإكرام، وحكم لوجهه بالبقاء ونفى الهلاك عنه؛ لأنه من صفات الذات، والصفات الذاتية لا للفناء بل للبقاء، وعز ربنا أن يكون عدماً؛ لأن ما لا صفة له عدم، وربنا له صفات الذي وصف بها نفسه في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه ﷺ، قال الله - جل ذكره -: ﴿إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهَ اللَّهِ﴾⁶²⁵، وقال: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾⁶²⁶. ثم استدلل ابن خزيمة بالسنة الثابتة المروية عن جابر، قال "لما نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ﴾، قال النبي ﷺ (أعوذ بوجهك)، قال ﴿أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ قال النبي ﷺ (أعوذ بوجهك الكريم)⁶²⁷، وعن عمار بن يسار، قال النبي ﷺ "وأسألك لذة النظر إلى وجهك"، فعلقه ابن خزيمة، قال "ألا يعقل ذوو الحجا - يا طلاب العلم - إن النبي ﷺ لا يسأل ربه ما لا يجوز كونه، ففي مسألة النبي ﷺ ربه لذة النظر إلى وجهه أبين البيان وأوضح الوضوح أن الله - عز وجل - وجهاً، يتلذذ بالنظر إليه مَنْ مَنْ الله - جل وعلا - عليه وَتَقَضَّلَ بالنظر إلى وجهه، ولتنظر إلى وجهه يوم المعاد، مَنْ الله بهذه الكرامة على مَنْ يشاء من عباده المؤمنين"⁶²⁸. ثم استدلل ابن خزيمة بأسلوب لغة العرب، قال "قد بَيَّنَّ الله - عز وجل - في محكم تنزيله أن له وجهاً وصفه بالجلال والإكرام والبقاء، فقال - جلا وعلا -: ﴿وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾⁶²⁹، ونفى ربنا عن وجهه الهلاك في قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، وزعم بعضُ جهلة الجهمية أن الله - عز وجل - إنما وصف في

⁶²² وصف ابنُ خزيمة الجهمية بالمعطلة الذين لا يؤمنون بكتاب الله، ويجرفون الكلم عن مواضعه تشبيهاً باليهود، ينكرون أن الله علماً، يزعمون أنهم يقولون إن الله هو العالم، وينكرون أن الله علماً مضافاً إليه من صفات الذات. التوحيد، ص. 22.

⁶²³ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 19.

⁶²⁴ قال ابن خزيمة: "فتدبروا يا أولي الألباب ما نقوله في هذا الباب في ذكر اليدين كنحو قولنا في ذكر الوجه، والعينين، تستيقنوا بمداية الله إياكم، وشرحه - جل وعلا - (صدوركم للإيمان بما قصه الله - جل وعلا -) في محكم تنزيله، وبينه على لسان نبيه ﷺ من صفات خالقنا - عز وجل -، وتعلموا بتوفيق الله إياكم أن الحق والصواب والعدل في هذا الجنس مذهبنا، ومذهب أهل الآثار ومتبعي السنن". التوحيد، ص. 193.

⁶²⁵ سورة الإنسان 9/76 آية.

⁶²⁶ سورة الليل 20/92 آية.

⁶²⁷ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 28.

⁶²⁸ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 30.

⁶²⁹ سورة الرحمن 27/55 آية.

هذه الآية نفسه التي أضاف إليها الجلال بقوله ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾⁶³⁰ وزعمت أن الرب هو ذو الجلال والإكرام لا الوجه، أقول هذه دعوى يدعيها جاهل بلغة العرب؛ لأن الله - عز وجل - قال ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾⁶³¹، فذكر الوجه مضموماً في هذا الموضع مرفوعاً، وذكر الرب - بخفض الباء - بإضافة الوجه، ولو كان قوله (ذو الجلال والإكرام) مردوداً إلى ذكر الرب في هذا الموضوع لكانت القراءة - ذي الجلال والإكرام مخفوضاً - في ذكر الرب - جلا وعلا -، ألم تسمع قوله تبارك وتعالى ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾⁶³²، فلما كان الجلال والإكرام في هذه الآية صفة للرب خفض "ذي" خفض الباء الذي ذكر في قوله (ربك)، ولما كان الوجه في تلك الآية مرفوعة التي كانت صفة الوجه مرفوعة، فقال: ﴿ذو الجلال والإكرام﴾⁶³³.

واستدل ابن خزيمة بقاعدة اللغة العربية (اشتراك اللفظ لا يقتضي اشتراك المعنى) لإثبات السمع لله تعالى ونفي تشبيهه بخلقه، قال "استماع الخالق ليس كاستماع المخلوق، فلفظ الاستماعين واحد، ومعناهما مختلف؛ لأن استماع الخالق غير استماع المخلوقين عز ربنا وجل عن أن يشبهه شيء من خلقه، وجل عن أن يكون فعل أحد من خلقه شبيهاً بفعله عز وجل"⁶³⁴.

واستدل ابن خزيمة بقاعدة اللغة العربية (اتفاق الأسامي لا تستلزم اتفاق المعاني) لنفي تشبيه الله تعالى بخلقه، قال "مشابهة الصفات لا يستلزم تشبيه الله تعالى بخلقه وإلا لزم كل من سمى الله تعالى لبعض خلقه ملكاً، أو عظيماً، ورؤوفاً، ورحيماً، وجباراً، ومتكبراً، أنه قد شبه خالقه بخلقه، حاش لله أن يكون من وصف الله - جلا وعلا - بما وصف الله به نفسه في كتابه أو على لسان نبيه المصطفى ﷺ مشبهاً خالقه بخلقه"⁶³⁵.

وقد تبين لنا مما سبق من دراسة مصادر ابن خزيمة في فهم المسائل الاعتقادية اعتماده على تلك المصادر والقواعد في تقرير المسائل الاعتقادية، ومبالغته في الإثبات.

وهناك دليل آخر يدل على مبالغة ابن خزيمة في الإثبات حتى أوهم السامع تشبيه الله تعالى لخلقه، حيث أوجب على كل مؤمن أن يثبت لله تعالى ما أثبتته لنفسه ونفى الإيمان عن من لم يثبت ذلك حتى صرح بأن الله تعالى عيني.⁶³⁶

⁶³⁰ سورة الرحمن 78/55 آية.

⁶³¹ سورة الرحمن 27/55 آية.

⁶³² سورة الرحمن 78/55 آية.

⁶³³ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 54-57.

⁶³⁴ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 108.

⁶³⁵ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 63-65.

⁶³⁶ قال ابن خزيمة: "فوجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما ثبت الخالق البارئ لنفسه من العين، وغير مؤمن من ينفي عن الله تبارك وتعالى ما قد ثبته الله في محكم تنزيله ببيان النبي ﷺ الذي جعله الله مبينا عنه عز وجل - في قوله: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾⁶³⁶، فبين النبي ﷺ أن الله عيني، فكان بيانه موافقاً لبيان محكم التنزيل، الذي هو مسطور بين الدفتين، مقروء في المحاريب والكتاتيب "التوحيد، ص. 97.

وموقف ابن خزيمة في مسألة (استوى الله تعالى على العرش) يثبتها كما جاءت في النص ولا يؤولها على معنى (استولى)، وهذا الإثبات يوهم السامع تشبيه الله تعالى بخلقه، قال "فنحن نؤمن بخبر الله- جل وعلا- أن خالقنا مستو على عرشه لا نبذل كلام الله، ولا نقول قولاً غير الذي قيل لنا كما قالت المعطلة الجهمية: إنه استولى على عرشه لا استوى، فبدلوا غير الذي قيل لهم"⁶³⁷.

وأقرر بناء على ما تقدم من دراسة صنيع ابن خزيمة السابق ذكره حيث قصد تنزيه الله تعالى، ولكن لم يصب فيه لكون العقيدة خارجة عن تخصصه، وحاول أن يرد للجهمية التي غالت في التعطيل بطريقة عكسية مغللة في الإثبات⁶³⁸، وبها وقع خطأ منهجياً حيث جمع النصوص المتفرقة التي قالها النبي ﷺ في ثلاث وعشرين سنة في سياق واحد، وأضاف قرينة غير موجودة للسامعين والقاعدة في هذا الباب "لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع"، فحينما فرق هذه النصوص عن سياقها وسبقاتها ومناسبتها يكون فارقاً بين المجتمع؛ وبه خالف السياق، وحينما جمعها في مكان واحد يكون جامعاً بين المتفرق، والمشكلة الأولى في هذا أنه أزال القرينة التي اقترت بالنص فلا يجوز إزالة القرينة التي تبين المقصود، والمشكلة الثانية أنه أضاف قرينة من عنده بجمع النصوص، وفي كتابه التوحيد مغالطات كثيرة لخوضه في هذا الكتاب في غير مجاله واختصاصه، ومن المعلوم علماً من دخل في غير فنه فيأت بالأعاجيب.

ومن أثر الخوض في غير فنه تناقضه مع نفسه وأنه كان لا يلجأ إلى التأويل بل يوجه السهام على من يلجأه ومع ذلك تأول حديث الصورة ولذا وجه الذهبي نصيحة له بعدم الهجوم على من يتأول، بل ينبغي له أن يعتذر⁶³⁹. واستلزم عدم ذهابه إلى التأويل تعيب مذهب ابن كلاب⁶⁴⁰.

⁶³⁷ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 233.

⁶³⁸ وأن تبويب ابن خزيمة يوحى التجسيم والتشبيه لله تعالى بخلقه مع كونه يريد تنزيه الله تعالى لكنه بالغ في الإثبات وجعل الله تعالى عضواً ورسم كل عضو باباً كما قاله الإمام الغزالي، كقول ابن خزيمة: باب إثبات النفس لله- عز وجل- من الكتاب، وباب ذكر إثبات وجه الله، باب ذكر إثبات العين لله جل وعلا، وجعل ابن خزيمة الله تعالى في داخل السماء وهو مخلوق وكيف يقبل العقل السليم بأن الخالق يكون في داخل مخلوقه؟! وبَوَّبَ ابنُ خزيمة باب ذكر البيان أن الله- عز وجل- في السماء، كما أخبرنا في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه- عليه السلام- وكما هو مفهوم في فطرة المسلمين، علمائهم، وجهائهم، أحرارهم، ومماليكهم، ذكرائهم، وإناثهم، بالغيم، وأطفالهم، كل من دعا الله- جل وعلا- فإنما يرفع رأسه إلى السماء ويمد يديه إلى الله، إلى أعلاه لا إلى أسفل، قد ذكرنا استواء ربنا على العرش في الباب قبل، فاسمعوا الآن ما أتلو عليكم من كتاب ربنا الذي هو مسطور بين الدفتين، مقروء في المحاريب، والكتاتيب، مما هو مصرح في التنزيل، أن الرب- جل وعلا- في السماء، لا كما قالت الجهمية المعطلة إنه في أسفل الأرضين فهو في السماء عليهم لعائن الله، قال الله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض﴾. التوحيد، ص. 255.

⁶³⁹ قال الذهبي: "وقد تأول في كتابه التوحيد حديث الصورة، فليعتذر من تأول بعض الصفات". أعلام النبلاء، 374/14.

⁶⁴⁰ قال الحاكم: "كان ابن خزيمة يعيب مذهب الكلابية، ويذكر عن أحمد بن حنبل أنه كان أشد الناس على عبد الله بن سعيد وأصحابه". ابن حجر، لسان الميزان (486/4). قال الحاكم النيسابوري: "سمعت أبا سعيد عبد الرحمن بن أحمد المقرئ، سمعت ابن خزيمة يقول "القرآن كلام الله، ووحيه، وتنزيله غير مخلوق، ومن قال: إن شيئاً من وحيه وتنزيله مخلوق، أو يقول: إن أفعاله تعالى مخلوقة أو يقول: إن القرآن محدث فهو جهمي، وقال: من نظر في كتيبي بأن له أن الكلابية كذبة فيما يحكون عنه فقد عرّف الخلق أنه لم يصنف أحد في التوحيد والقدر وأصول

وقد يؤيد ما توصلت إليه من تمسكه بظواهر النصوص وعدم الذهاب إلى التأويل مصطفى إشك، رابعة زاهد تميز، أنبياء يلدرم.

Mustafa Işık şöyle diyor: Allah Teâlânın ismi ve sıfatlarını tevîl ve teşbihe gerek duymaksızın kendisinin bildirdiği şekilde kabul etmek gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁴¹

Rabia Zahid Temiz diyor ki: İbn Huzeyme İtikad konusunda katı bir görüşe sahiptir, Ayetler yer alan lafızları hiçbir şekilde tevîl yoluna gitmemiş, hadislerde yer alan ifadeleri de lafzî hallerine riayet ederek delil kabul etmiştir.⁶⁴²

Enbiya Yıldırım diyor ki: İbn Huzeyme ve Sahîhî selefî akîdeyi savunmak için ele aldığı kitabut-Tevhîdinde Allah (c.c) gözü, eli, istivâsı, kıyamette, kullarla konuşması ve rüyetullah konularını naslarda geçtiği haliyle kabul etmekte, şeklini Allaha (c.c) havâle etmektedir⁶⁴³

ورغم عدم ذهابه إلى التأويل تأول حديث "فإن الله خلق آدم على صورته" بخلق الله آدم على صورة المضروب⁶⁴⁴، أشاره الذهبي بقوله "وقد تأول حديث الصورة"⁶⁴⁵، لتتزيه الله عز وجل عن مشابهة المخلوق.

العلم مثل تصنيفي، فالحاكي عني خلاف ما في كتيبي المصنفة التي حُملت إلى الآفاق شرقاً وغرباً كذبه فسقه". الذهبي، أعلام النبلاء، 379/14، الذهبي، تاريخ الإسلام، 243/7.

⁶⁴¹ TDV İslam Ansiklopedisi, Mustafa IŞIK, İbn Huzeyme, İstanbul, 1999, xx.20.s. 79-81.

⁶⁴² Rabia Zahide Temiz, İbn Huzeymenin Kitabut- Tevhid Adlı eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri, s.33

⁶⁴³ Enbiya Yıldırım, İbn Huzeyme ve Sahîhi, s. 20.

⁶⁴⁴ روى ابن خزيمة عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ أنه قال "إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه، ولا يقل: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإن الله خلق آدم على صورته"، فقال "تأولها بعض من لم يتحر العلم على غير تأويلها، أن قوله (على صورته) يريد صورة الرحمن، عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله (خلق آدم على صورته) الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب، والمشتوم، أراد ﷺ أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب الذي أمر الضارب باجتنا بوجهه بالضرب، والذي قبح وجهه، فزجر ﷺ أن يقول: (ووجه من أشبه وجهك) لأن وجه آدم شبيه وجوه بني، فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، كان مقبحاً وجه آدم- صلوات الله عليه وسلامه- الذي وجوه بني شبيهة بوجه أبيهم، فتفهموا-رحمكم الله- معنى الخبر، لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلوا عن سواء السبيل، وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال". التوحيد، ص. 81-85.

⁶⁴⁵ الذهبي، أعلام النبلاء، 374/14.

وهذا موضع واحد لا يكفي أن يكون دليلاً على استعمال التأويل حيث عتب في كتابه التوحيد من تأول صفة "اليد" بالقدرة والنعمة لزعمه ذلك تبديلاً لا تأويلاً من جهة اللغة⁶⁴⁶.

يرى ابن خزيمة حجية خبر الأحاد في العمل والاعتقاد، حيث يحتج به إذا صح الحديث بنقل العدل عن العدل موصولاً إلى النبي ﷺ، يذكر ذلك في أكثر من موضع في كتابه "التوحيد" يستدل على ذلك قوله الآتي "باب البيان من سنن النبي ﷺ على تثبيت السمع والبصر لله موافقاً لما يكون من كتاب ربنا؛ إذ سُئِنَهُ ﷺ إذا ثَبَتَتْ بنقل العدل عن العدل موصولاً إليه لا تكون أبداً إلا موافقة لكتاب الله، حاشا لله أن يكون شيء منها أبداً مخالفاً لكتاب الله أو لشيء منه، فمن ادعى من الجهلة أن شيئاً من سنن النبي ﷺ إذا ثبت من جهة النقل مخالف لشيء من كتاب الله"⁶⁴⁷.

صرح البيهقي رجوع محمد بن إسحاق إلى طريقة السلف وتلطف على ما قال، والله أعلم⁶⁴⁸. أي تأويل صفات الله تعالى لتتزيهه ونفيه عن التشبيه والتجسيم.

⁶⁴⁶ قال ابن خزيمة: "وزعم الجهمية أن معنى قوله (خلق الله آدم بيديه) أي بقوته، فزعم أن اليد هي القوة، وهذا من التبديل وهو جهل بلغة العرب، والقوة إنما تسمى الأيد في لغة العرب لا اليد فمن لا يفرق بين اليد والأيد فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتائب أحوج منه إلى التروؤس والمناظرة". التوحيد، ص. 199.

⁶⁴⁷ ابن خزيمة، كتاب التوحيد، ص. 110.

⁶⁴⁸ البيهقي، كتاب الأسماء والصفات، 23/2.

المطلب الثاني/2.1.2.2. جهود الطحاوي (ت.321هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

وما هو اتجاه الطحاوي في فهم المسائل الاعتقادية؟

هناك من يدعي اتجاهه كاتجاه أبي حنيفة لا تقليداً له بل توافق اجتهاده مع اجتهاده عقب البحث والتنقيب كسعيد فودة قال "بأن الطحاوي بحث في العقيدة واجتهد فيها، ثم وافق اجتهاده مع اجتهاد أبي حنيفة؛ ولذا أعلن أنه ينتمي إليه في الاعتقاد كما ينتسب إليه في الفقه والأحكام، وليس هناك من إشكال في أن يُفَضَّى اجتهادُ مجتهدين أو أكثر إلى آراء متوافقة في الاعتقاد فضلاً عن الفقه والأحكام، ولذا لا يصح مطلقاً الاعتقادُ أن الإمام الطحاوي قد قلَّد إمامه الأعظم أبا حنيفة النعمان في العقيدة بلا دراية ولا علم ولا تحقيق، ولو كان الطحاوي يرى بطلان رأي غيره في الاعتقاد لَصَرَّحَ بذلك ولم يُلوِّح، وهكذا فقد كان بالإمكان أن يخالف الإمام الطحاوي إمامه الأعظم لو تبين له بطلان ما ذهب إليه من العقيدة، ولكنه لما ظهر له صواب ما ذهب إليه؛ وافقه وأعلن أنه ينتمي إليه في الاعتقاد كما ينتسب إليه في الفقه والأحكام، وليس ذلك بناءً على تقليد محض أيضاً، بل عن علم، ونظر"⁶⁴⁹.

هل يسلك الطحاوي تأويل صفات الله تعالى الموحية التشبيه والتجسيم بخلقه؟

فالجواب: إن الطحاوي اختار في المتشابه مذهب السلف⁶⁵⁰، وهو ترك التأويل، وهو الراجح عند المحققين كما أشاره البابر تي، وعلقه سعيد فودة بقوله "ولنا على هذا الكلام تعليق، فأما ما قاله مِنْ أَنَّ تَرْكَ التَّأْوِيلِ هو الراجحُ عند المحققين فليس على إطلاقه، فإن مقصوده محقق المذهب الحنفي، فهذا هو القول المشهور عن الأحناف، وعلى ذلك مشى الإمام الطحاوي كما ترى، فقد نص كبار الأحناف على أن المذهب عندهم ترك التأويل في المتشابهات، وإنما كان هذا القول ليس على إطلاقه أيضاً؛ لأن كثيراً من العلماء غير الأحناف من أهل السنة اختاروا التأويل"⁶⁵¹.

ولذا كان يسلك التأويل الإجمالي لا التفصيلي، والدليل على ذلك قوله في عقيدته "والله يغضب ويرضى لا كأحد من الورى"⁶⁵².

⁶⁴⁹ سعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الإسلامية، 18/1.

⁶⁵⁰ قال سعيد فودة: "فيحضر الطحاوي على ترك التأويل والمشي مع التفويض، والمقصود بالتفويض هنا: ليس إثبات أمر ليس بثابت، ولا توقفاً عن إثبات ما هو إثبات، بل يجب الاقتصار على ما هو مقطوع فيه، وترك ما عداه مما يتعلق بالله تعالى له جل شأنه، فترك التأويل أي: ترك محاولة معرفة حقيقة الله تعالى، وحقيقة صفاته مبني عندنا على علم بالله، وليس مبنياً على جهلنا به كما يبينه المجسمة". الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، 673/1.

⁶⁵¹ سعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، 674/1.

⁶⁵² الطحاوي، من العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، ص.28. وقد شرح سراج الدين الغزنوي هذه العبارة بقوله "وذلك لأن الله تعالى وصف نفسه بالغضب والرضا حيث قال ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾"⁶⁵²، وقال ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾"⁶⁵²، فثبت أنه يوصف بالرضا والغضب، لكن لا يراد بغضبه ورضاه مثل غضب الخلق ورضاهم؛ لأن الغضب في الخلق عبارة عن حالة يتغير بها الوجه فيحمر وتنتفخ

وأحسن من شرح مراد الطحاوي من هذه العبارة مراعيًا على منهجه التأويل الإجمالي الشيخ عبد الغني الغنيمي بقوله "إن الله تعالى يغضب ويرضى ويحب ويرحم، وكذلك كل صفة وصف بها نفسه، أو صح أن رسول الله ﷺ بها وصفه، ولكن على المعنى الذي أراده ولا يصح أن يتخيل أنها صفة كأحد الصفات من صفات الورى لأنه تعالى منفرد بصفاته كذاته، فكان ذاته لا تشبه الذوات، فصفاته لا تشبه الصفات ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾⁶⁵³، ولا يؤولان بأن المراد ببعضه ورضاه إرادة الانتقام، ومشية الانتقام أو المراد بهما غايتهما من النعمة والنعمة"⁶⁵⁴.

وكذلك هناك أدلة أخرى تدل على اتجاهه إلى التأويل الإجمالي قوله "ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر"⁶⁵⁵، وهذا القول عنه يعد قاعدة كلية في تنزيه الله تعالى، وبه رد على كل من أثبت لله تعالى المعاني الثابتة للبشر التي لا يجوز لأحد أن يثبتها لله تعالى.

وقوله "لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات"⁶⁵⁶، وهذه الجهات التي قصدها الطحاوي هي الأمام، والخلف، والفوق، والتحت، واليمين، والشمال، وأن الله تعالى لا يقال: إنه في أي جهة من الجهات الست، وهناك جهات طبيعية وجهات حيوانية، والله تعالى منزّه عن جميع هذه الجهات، والله تعالى موجود لا مكان، فالمكان أصلاً مخلوق من مخلوقات الله تعالى، فيكيف ينحصر الله تعالى أو يتحدد بمكان هو خلقه؟ وأن كل شيء من المخلوقات الموجودة في هذا العالم أجزاء منه، فهو في جهة وله جهة، وأما الله تعالى فلما كان ليس كمثله شيء فهو -جل شأنه- موجود بلا جهة ولا ناحية.

والطحاوي يرد بالقاعدة المذكورة على كل من القائلين بوحدة الوجود، والقائلين بالتجسيم وكون الله تعالى على العرش قاعداً، فإن الله تعالى لو كان في جهة فإنه يكون على العرش مستقراً جالساً قاعداً كما شاء، وبالكيفية التي أراد على حد قول المجسمة، وبهذا فهو يكون في جهة من الجهات، وهو بهذا يكون قد شابه بعض مخلوقاته، وأما لو كان في جميع الجهات، فإنه يكون حالاً في العالم ويؤدي إلى القول بوحدة الوجود، وهو قول باطل.

فيفهم من كلام البابرتي وسعيد فودة بأن اتجاه الطحاوي ومحققي المذهب الحنفي ترك التأويل التفصيلي وفيه إشارة إلى توافق اجتهاده مع اجتهاد كبار الأحناف.

به الأوداج، والرضا عبارة عن نضارة في الوجه، وسرور في النفس، والله تعالى منزّه عن تغير، وتبدل الأحوال، فنقول: بأن المراد من غضب الله هو إرادة الانتقام من العصاة، وإنزال العقوبة بهم، وأن يفعل بهم كما يفعل الملك إذا غضب على من تحت يده، نعوذ بالله من غصبه، والمراد من رضا الله هو إرادة الثواب على من أطاعه، والعفو عمن عصاه وأن يفعل بعبده كما يفعل الملك على الذي تحت يده إذا رضي من الإكرام وزيادة الإنعام نسأل الله رضا ورحمته". سراج الدين الهندي، شرح العقيدة الطحاوية، ص. 150.

⁶⁵³ سورة الشورى 11/42 آية.

⁶⁵⁴ سورة آل عمران 7/3 آية. الغنيمي، عبد الغني الميداني، شرح العقيدة الطحاوية، ص. 133.

⁶⁵⁵ الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية، ص. 13.

⁶⁵⁶ الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية، ص. 15.

وكذلك قول متن يورداجور يشير إلى اعتناء الطحاوي بشرح آراء أبي حنيفة العقائدية على مسلك السلف يعني: التأويل الإجمالي وعلى عكسه شرحها الإمام الماتريدي بالتأويل التفصيلي من أجل اقتضاء عصره وظروفه "وقد شرح الطحاوي آراء أبي حنيفة العقائدية على منهج السلف، وأما الإمام الماتريدي فشرحها على منهج خاص له في منطقة ما وراء النهر"⁶⁵⁷.

وقد أشار السبكي أيضاً إلى كون الطحاوي على عقيدة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد والاختلاف بينهم والأشاعة في ست مسائل فقط، قال "وقد تأملت عقيدة أبي جعفر الطحاوي، فوجدت الأمر على ما قال الشيخ الإمام وعقيدة الطحاوي زعم أنها الذي عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، ولقد جَوَّدَ فيها، ثم تَفَحَّصْتُ كُتُبَ الحنفية، فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبين الحنفية خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة: منها معنوي ست مسائل، والباقي لفظي، وتلك الست المعنوية لا تقتضى مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم فيها تكفيراً ولا تبديعاً"⁶⁵⁸.

وتقرر فيما سبق بأن الطحاوي لا يلجأ إلى التأويل التفصيلي، ولذا بنى عقيدته على التأويل الإجمالي، وذلك ظاهر عن صناعيه في كتابه "اعتقاد أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن"، حيث نفى عن الله عز وجل الحدود، والغايات، والأركان، والأعضاء، والأدوات، والجهات الست وسائر المبدعات.

وقد أوضح الكوثري طريقة وصول تلك العقيدة من أبي حنيفة إلى الطحاوي بقوله: "وعلى هذه العقيدة أتباعهم الذين لا يقلون عن نصف الأمة المحمدية على توالى القرون، وقد تلقى الطحاوي علوم هؤلاء في الاعتقاد والعمل عن سليمان بن شعيب الكيساني، وبكار بن قتيبة، وابن أبي عمران، وأبي حازم، فالأول عن أبيه محمد، عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة، والثاني عن هلال بن يحيى، عن زفر وأبي يوسف، عن أبي حنيفة، والثالث عن ابن أبي سماعة وبشر بن الوليد، فالأول عن محمد وأبي يوسف، والثاني عن أبي يوسف، والرابع عن عيسى بن أبان، عن محمد، وعقيدة الطحاوي هذه مستفيضة عن أئمتنا متواترة إلى اليوم"⁶⁵⁹.

والأدلة السابقة ذكرها تثبت كون الطحاوي على عقيدة أبي حنيفة وكذلك من نظر فيمن شرح عقيدة الطحاوي يجد بأن شَرَحَهَا علماء الأشاعرة والماتريدية، وأما شيوخ السلفيين المعاصرين الذين سمو أنفسهم "أهل السنة والجماعة" والأشاعرة والماتريدية أهل الأهواء والبدع، فادعى بعضهم بأن "الطحاوي ليس على طريقة الماتريدي، بل هو على طريقة أهل الحديث في الجملة"⁶⁶⁰، ويقطع بعضهم بأن "الطحاوية لا صلة لها بالعقيدة الماتريدية"⁶⁶¹ لكون الأشاعرة والماتريدية معطلة على

⁶⁵⁷ Metin Yurdağır, *Ünlü Türk Kelamcıları*, s. 36.

⁶⁵⁸ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 378/3.

⁶⁵⁹ الكوثري، مقالات الكوثري، ص. 325.

⁶⁶⁰ يوسف الغفيص، التداخل العقدي في مقالات الطوائف في أصول الدين، ص. 250.

⁶⁶¹ الأفغاني شمس الدين، الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، 308/1.

زعمهم بسبب تأويلهم التفصيلي، ولذلك لا يمكن أن يكون الطحاوي منهم، ولكون الطحاوي لم يشير في عقيدته ما اختص به الأشاعرة والماتريدية من المسائل كمعرفة وجود الله تعالى، والاستدلال بالأدلة العقلية، والقول في الجواهر، والأعراض، والقول في صفة التكوين، والقول بأزلية الكلام النفسي لله تعالى وعدم تعلقه بمشيئته، والنفي أن يكون بحرف وصوت، فهذه المسائل لم ترد في العقيدة الطحاوية بنفي ولا إثبات، فعمد شراح الماتريدية إلى إدراجها تحت العبارات التي يرونها أنها تناسب ذلك⁶⁶².

هل الواقع يؤيد لما ادعاه هؤلاء السلفيون في عقيدة الطحاوي، وما موقف البحث العلمي الموضوعي الحر في ذلك، وأعتقد أنه يثبت عكس ما يدعيه هؤلاء، وذلك بأن الطحاوي نص في أول كتابه بأنه ألفه لبيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة النعمان، وأبي يوسف القاضي، ومحمد بن الحسن الشيباني وما يعتقدون من أصول الدين، ويدينون به رب العالمين، وأن هؤلاء الأئمة وضعوا أسس العقيدة الإسلامية للماتريدية والأشاعرة الذين نظموا ورتبوا بالمصطلحات العلمية المناسبة للبحث العلمي آنذاك، ولذلك أصبحت مشهورة باسمهم، ومعلوم بأن الطحاوي نفى في عقيدته المذكورة عن الله عز وجل الحدود، والغايات، والأركان، والأعضاء، والأدوات، والجهات الست، وسائر المبتدعات⁶⁶³، ليس كما أثبتتها هؤلاء السلفيون؟ وأنى يكون الطحاوي على مسلكتهم وليس على مسلك الماتريدية والأشاعرة؟!

والدليل على أن الطحاوي في عقيدة أبي حنيفة قوله: (لا تدركه الأفهام) وهذه قاعدة من قواعد الأشاعرة والماتريدية إذ هم لا يخوضون في ذات الله خلافاً للفكرة السائدة عنهم التي أشاعها الحشوية المنتسبون إلى السلف وهي أن الأشاعرة يخوضون في ذات الله، والحقيقة الظاهرة لمن عنده أدنى علم بمذهبهم، أنهم أبعد الناس عن الخوض في ذات الله تعالى، فغاية ما يتكلمون عليه إنما هو أحكام تتعلق بالذات والصفات، ثم يقصرون على المقطوع به ويذرون ما سواه، وإنما يخوض في ذات الله تعالى من يثبت له الصورة، والكيفية، والحركة، والأوضاع المختلفة، والنزول، وحلول الحوادث، وغير ذلك من صفات الأجسام والمخلوقات كما قرره سعيد فودة⁶⁶⁴.

والدليل على أنه في عقيدة أبي حنيفة نفيه عن الله - عز وجل - الحدود، والغايات، والأركان، والأعضاء... "وكل هذه الألفاظ يخدم بعضه بعضاً، ويزيد في تفصيل المراد، لكي يبعد الإجمال المنافي للبيان الذي التزم به الطحاوي في أول متنته، فيبعد المعنى الباطل عن وهم الواهم، ونفي الأعضاء والأركان عن الله تعالى لازم من لوازم نفي التشبيه والتمثيل والتجسيم عن جل شأنه فليس كمثله شيء، ومن شبه الله تعالى بمعنى من معاني البشر فقد كفر؛ كما صرح الطحاوي، وادعى ابن أبي العز الحنفي إجمال هذه الألفاظ وهو خلاف ما ذكره الطحاوي من أنه يبين العقيدة

⁶⁶² حماد بن زكي الحماد، شروح العقيدة الطحاوية بين أهل السنة والمتكلمين، ص. 59.

⁶⁶³ الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية في بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، ص. 15.

⁶⁶⁴ سعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، 197/1.

ولا يجملها، فلا إشكال في عبارة الطحاوي من حيث هي، فهي تتضمن نفي الأدوات والأعضاء والأركان نفيًا مطلقاً عن الله تعالى، ولكن ابن أبي العز ومن شايع من المجسمة لما كانوا يعتقدون أن الله تعالى أعضاء وأركاناً، استشكلوا هذه العبارة وادعوا أن إطلاق النفي لا يصح، وحقيقة الأمر أنهم عندما يثبتون اليد لله تعالى يعتقدون أنها ركن، وعضو، وجزء لله تعالى، والطحاوي ينفي ذلك مطلقاً، فهذا هو الإشكال الذي يواجهونه في شرح هذه العبارة: هو ينفي، وهم يثبتون! والحل عندهم: ادعاء الإجمال المقابل للبيان في عبارته، والحقيقة أن عبارته مبينة لا مجملة، ولكنهم مجسمة، ومشبهة، ولذلك إذا رجعت إلى سائر شروحهم وتعليقاتهم على هذه العقيدة، تراهم تسود وجوههم في حل هذه العبارة، وكلهم يتمنى لو أن الطحاوي ما قالها، والحمد لله رب العالمين، على أن قيض لهذا الدين من يبيّنه للناس كما قرره الأستاذ سعيد فودة⁶⁶⁵.

وقد شرح علماء الماتريدية والأشاعرة عقيدة الطحاوي كالبابرتي، وعبد الغني الغنيمي، وحسن كافي الأخصاري، ومحمود بن محمد القسطنطيني، ومحمود القونوي، وعمر بن إسحاق الغزنوي، وهبة الله بن أحمد التركستاني، والقاضي إسماعيل بن إبراهيم الشيباني، ومقبل بن عبد الله الصرغتمشي، وهذه الشروح تعتبر أدلة على كون الطحاوي على مسلك الماتريدية والأشاعرة، ولماذا هؤلاء يهتمون بشرح هذه العقيدة إذا لم يكن الطحاوي على طريقتهم؟! وألم يكن من إضاعة الوقت والعمر شرح ما ليس لهم علاقة؟

ويؤيد ما توصلت إليه من اكتفاء الطحاوي بالتأويل الإجمالي بخلاف الماتريدية - هم لا يكتفون بالتأويل الإجمالي بل يضيفون إليه التأويل التفصيلي لحاجة عصرهم - ما توصله الباحث شكري كلج من اتجاه الطحاوي والماتريدي في التأويل حيث أشار إلى اتفاق كل من الطحاوي والماتريدي في الصفات الفعلية لله - عز وجل - واختلافهما في التأويل، وأما الطحاوي فيكتفي بالتأويل الإجمالي، ولا يدخل في التأويل التفصيلي، وعلى عكسه الماتريدي لا يكتفي بالتأويل الإجمالي، بل يضيف إليه التأويل التفصيلي، ويحاول أن يفهم الصفات الخبرية على ضوء العقل لتنزيه الله تعالى من التجسيم والتشبيه، ولإبعاد المخاطب عن الفهم السقيم الناشئ عن النصوص المتشابهة⁶⁶⁶.

وكذلك ما توصله الباحث أحمد كارادوت من عدم تأويل الطحاوي الصفات الخبرية، واتخاذ مسلك السلف منهجاً في فهم العقائد سيما طريق أبي حنيفة على عكس الماتريدي حيث جعل لعلم الكلام مدرسة كلامية لها فلسفتها⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵ سعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، 718/1.

⁶⁶⁶ Şükür Kılıç, İlk Dönem Sünnî Kelamında ulûhiyet anlayışı Tahâvî ve Mâtürîdî Örneği, s. 224-225.

⁶⁶⁷ Ahmet Karadut, Kelâm Tarihinde Tahavi ve Akide Risalesi, s. 82.

وكان الطحاوي يرى حجية خبر الآحاد وإفادته العلم في المسائل الاعتقادية، يدل على ذلك قوله "وأن جميع ما أنزل الله في القرآن، وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشرع والبيان كله حق" ⁶⁶⁸.

وشرّح البابرّي بتلك العبارة دال على احتجابه بخبر الآحاد في العقيدة، قال "لأنه لما ثبت أن القرآن منزل من عند الله وأن الرسول صادق، ثبت أن جميع ما في القرآن وما صح من الأحاديث عن النبي ﷺ في بيان الشرع حق كله؛ لأنه معصوم عن الكذب والباطل" ⁶⁶⁹.

وصرح الطحاوي نفسه احتجابه بخبر الآحاد تصريحاً لا يدع مجالاً للمتأول عند كلامه عن رؤية الله تعالى لأهل الجنة حيث قال "والرؤية لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق به كتاب ربنا ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ وتفسيره على ما أراده الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول ﷺ فهو كما قال، ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله - عز وجل - ولرسوله ﷺ، وردّ علم ما اشتبه عليه إلى عالمه" ⁶⁷⁰.

وكذلك صرح الطحاوي ذلك في كرامات الأولياء والكاهن والعراف، حيث قال "ونؤمن بما جاء من كراماتهم، وصح عن الثقات من رواياتهم ولا نصدق كاهناً ولا عرافاً، ولا من يدعي شيئاً يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة" ⁶⁷¹.

يعني أنه كان يحتج بخبر الآحاد في فروع الاعتقاد لا في أصول الاعتقاد كما يبدو فيما سبق من الاستدلال.

وقد تبين لي مما سبق من دراسة اتجاه الطحاوي في العقيدة بأنه ليس محدثاً صرفاً، بل ملم بالعقيدة أيضاً وذلك ظاهر عن صنيعه وأنه على طريقة أبي حنيفة فيها حيث صرح بتأليف عقيدته على طريقة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد الشيباني اجتهداً لا تقليداً لتوافق اجتهاده مع اجتهادهم، وكان يؤول تأويلاً إجمالياً مشياً على مذهب كبار مذهب الأحناف بخلاف الماتريدي حيث أضاف إليه التأويل التفصيلي لحاجة عصره، وجعل العقيدة مدرسة كلامية لها فلسفتها، وكان الطحاوي يحتج بخبر الآحاد في العقيدة ويزعم إفادة العلم.

⁶⁶⁸ الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، ص. 22.

⁶⁶⁹ البابرّي أكمل الدين، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، ص. 109.

⁶⁷⁰ الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية، ص. 14.

⁶⁷¹ الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية، ص. 31.

المطلب الثالث/2.1.2.3. جهود ابن حبان (ت.354هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

وقبل بيان جهوده في تقرير المسائل الاعتقادية من الأنسب الإشارة إلى انتسابه إلى أحد المذاهب الاعتقادية أو عدم انتسابه إليها، وإذا كان انتسب إليها فما تأثيرها فيه؟

وقد عده ابن تيمية من أصحاب الأشعري بقوله "وكان أبو محمد بن كلاب هو الأستاذ الذي اقتدى به الأشعري في طريقه هو وأئمة أصحابه كأبي حاتم البستي"⁶⁷².

وقد شارك ابن حبان للأشعري في بعض شيوخه كأبي خليفة الجمحي وزكريا الساجي⁶⁷³.

يعتمد ابن حبان على الكتاب والسنة النبوية والإجماع وأساليب اللغة العربية في تقرير المسائل العقدية.

وابن حبان قد صرح باحتجاج تلك المصادر عموماً - يعني في العقيدة والفقه - في كتابه (الثقات) بقوله "إن الله - جل وعلا - اصطفى محمداً ﷺ من بين خلقه، وبعثه بالحق بشيراً ونذيراً، وافترض على خلقه طاعته، فقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾"⁶⁷⁴، وقال تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾"⁶⁷⁵، فأمر الله بطاعة رسوله مع طاعته عند التنازع بالرجوع إلى سنته إذ هو المفزع الذي لا منازعة لأحد من الخلق فيه، فمن تنازع في شيء بعد رسول الله ﷺ وجب رد أمره إلى قضاء الله ثم إلى قضاء رسوله ﷺ لأن طاعة رسوله طاعته"⁶⁷⁶.

وابن حبان يرى السنة حجة شرعية مستقلة كالقرآن؛ لكونها وحياً عن الله تعالى لا عن الرسول ﷺ مفيدة للعلم، ومحتجة في باب الاعتقاد، يدل عليها قوله "ذكر الخبر المصريح بأن سنة المصطفى ﷺ كلها عن الله لا من تلقاء نفسه، ثم استدلاله بحديث المقدم بن معد يكرب "إني أتيتُ الكتاب وما يعدله"⁶⁷⁷.

وابن حبان صرح بأهمية خبر الأحاد والإذعان إليه بقوله "إن الواجب على المسلم قبول خبر الواحد والإذعان له؛ لأنه حجة شرعية ملزمة للعمل"⁶⁷⁸. وأما خبر الأحاد التي يحتج بها ابن حبان في العقائد والأحكام فهي السنة الصحيحة الثابتة، يدل عليها قوله "ولسنا نستجيز أن نحتج بخبر لا يصح من جهة النقل في شيء من كتبنا، ولأن فيما يصح من الأخبار - بحمد الله ومنه - يغني عن

⁶⁷² ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 327/2.

⁶⁷³ الذهبي، أعلام النبلاء، 93/16.

⁶⁷⁴ سورة النساء 4/59 آية.

⁶⁷⁵ سورة الأحزاب 36/33 آية.

⁶⁷⁶ ابن حبان، الثقات، 6/1.

⁶⁷⁷ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 189/1.

⁶⁷⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 436/5.

الاحتجاج في الدين بما لا يصح منها⁶⁷⁹.

وكان ابن حبان يرى الأخبار كلها آحاداً، يعني أنها تفيد العلم عنده، قال "قأما الأخبار فإنها كلها أخبار آحاد؛ لأنه ليس يوجد عن النبي ﷺ خبر من رواية عدلين، روى أحدهما عن عدلين، وكل واحد منهما عن عدلين، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ، فلما استحال هذا، وبطل، ثبت أن الأخبار كلها أخبار آحاد، وأن من تنكب عن قبول أخبار الآحاد، فقد عمد إلى ترك السنن كلها؛ لعدم وجود السنن إلا من رواية الآحاد⁶⁸⁰.

وابن حبان كان يرى حجية خبر الآحاد في الاعتقاد وإفادته العلم إذا ثبت وصح، وذلك ظاهر عن صنيعة في حديث أبي هريرة "خلق الله آدم على صورته وطوله ستون ذراعاً"، ونحن نقول "إن أخبار المصطفى ﷺ إذا صححت من جهة النقل فلا تضاد، ولا تنها، ولا تنسخ القرآن، بل لكل خبر معنى معلوم يعلم، وفصل صحيح يعقل، يعقله العالمون⁶⁸¹.

وموقف ابن حبان في تنزيه الله تعالى على قمة التنزيه حيث نفى عن الله تعالى الحدود والأجل والمكان والزمان، قال "الحمد لله الذي ليس له حد محدود فيتوى، ولا له أجل معدود فيفنى، ولا يحيط به جوامع المكان، ولا يشتمل عليه تواتر الزمان، ولا يدرك نعمته بالشواهد والحواس، ولا يقاس صفات ذاته بالناس، تعاظم قدره عن مبالغ نعت الواصفين، وجل وصفه عن إدراك غاية الناطقين، وكل دون وصف صفاته تحير اللغات، وضل عن بلوغ قصده تصريف الصفات، وجاز في ملكوته غامضات أنواع التدبير، وانقطع عن دون بلوغه عميقات جوامع التفكير⁶⁸².

وكان ابن حبان يأول التأويل التفصيلي إذا اقتضى المقام، كما هو ظاهر عن صنيعة في تأويل صفة السمع والبصر، حيث ترجم "ذُكِرَ البيان بأن صفات الله يليق بجلاله - جل وعلا - ولا يشبه صفات المخلوقين"، وروى عن أبي هريرة "أنه قال في هذه الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ إلى قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾⁶⁸³ رأيت النبي ﷺ يضع إبهامه على أذنه وأصبعه الدَّعَاءَ على عينه"، فقال ابن حبان عقبه "أراد ﷺ بوضعه أصبعه على أذنه وعينه تعريف الناس أن الله - جل وعلا - لا يسمع بالأذن التي لها سَمَاحٌ والتواء ولا يبصر بالعين التي لها أَشْفَارٌ وحدقٌ وبياضٌ، جل ربنا وتعالى عن أن يشبه بخلقه في شيء من الأشياء، بل يسمع ويبصر بلا آلة كيف يشاء⁶⁸⁴.

679 ابن حبان، المجروحين، ص. 25.

680 ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1/156.

681 ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 14/33/ح 6162.

682 ابن حبان، الثقات، 1/1-2.

683 سورة النساء 58/4 آية.

684 ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1/499.

وقد وضع ابن حبان القواعد الاعتقادية لتكون نبزاً لمن يتعامل مع الأحاديث المتعلقة في الاعتقاد، حيث وضع قاعدة (كل صفة إذا وُجِدَتْ في المخلوقين كان لهم بها النقص غير جائز إضافة مثلها إلى الباري جل وعلا) فذكرها عند شرح قوله ﷺ "أوليس أول خلق بأهون إليّ من إعادته": "فيه البيان الواضح أن الصفات التي توقع النقص على مَنْ وُجِدَتْ فيه غير جائز إضافة مثلها إلى الله- عز وجل- إذ القياس كان يوجب أن يطلق بدل هذه اللفظة (بأهون عليّ) (بأصعب عليّ)، فتكتب لفظة التصعيب إذ هي من ألفاظ النقص وأبدلت بلفظ التهوين الذي لا يشوبه ذلك" 685.

ووضع قاعدة (عدم الاعتماد على ظواهر الألفاظ الموهمة بالتشبيه والتجسيم) فذكرها بقوله "نكر الخبر الدال على أن هذه الألفاظ من هذا النوع أطلقت بألفاظ التمثيل والتشبيه على حسب ما يتعارفه الناس فيما بينهم دون الحكم على ظواهرها" 686.

ووضع قاعدة (نفي العلم بكيفية صفات الله عز وجل ونفي وجود حقائقها) فذكرها بقوله "نكر الخبر الدال على أن هذه الأخبار أطلقت بألفاظ التمثيل والتشبيه على حسب ما يتعارفه الناس بينهم دون كفيّتها أو وجود حقائقها" 687.

وابن حبان ربط ورود الظواهر في الأحاديث لإلف المخاطب بها وإلا وقوعه في الإيهام، قال ﷺ "إلا كأنما يضعها في يد الرحمن" قال ابن حبان عقبه: يبين لك أن هذه الأخبار أطلقت بألفاظ التمثيل دون وجود حقائقها أو الوقوف على كفيّتها إذ لم يتهياً معرفة المخاطب بهذه إلا بالألفاظ التي أطلقت بها" 688.

ومما سبق وما سيأتي يدل على عدم تأثره بشيخه ابن خزيمة في فهم الصفات الخبرية، وهناك أدلة أخرى غير ما سبق تدل على ذلك، قال رسول الله ﷺ "ينزل ربنا- جل وعلا- كل ليلة

685 ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، (500/1). روى ابن حبان بسنده عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال "يلقى في النار فتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع الرب- جل وعلا- قدمه فيها فتقول: قط قط". علقه ابن حبان بقوله "هذا الخبر من الأخبار التي أطلقت بتمثيل المجاورة؛ وذلك أن يوم القيامة يلقي في النار من الأمم والأمكنة التي عصى الله عليها، فلا تزال تستزيد حتى يضع الرب- جل وعلا- موضعاً من الكفار والأمكنة في النار فتتمتلئ فتقول قط قط تريد حسبي حسبي؛ لأن العرب تطلق في لغتها اسم القدم على الموضع، قال الله- جل وعلا- ﴿لهم قدم صدق عند ربحم﴾ يريد موضع صدق، لا أن الله- عز وجل- يضع قدمه في النار جل ربنا وتعالى عن مثل هذا وأشباهه". الصحيح كما في الإحسان، 502/1.

686 روى ابن حبان بسنده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال "يقول الله- جل وعلا- للعبد يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني فيقول: يا رب وكيف أعودك وأنت رب العالمين، فيقول أما علمت أن عبدي فلان مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني، ويقول يا ابن آدم استسقيت فلم تسقي، فيقول: يا رب كيف أسقيت وأنت رب العالمين، فيقول: أما علمت أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، فيقول: يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين، فيقول ألم تعلم أن عبدي فلان استطعمك فلم تطعمه، أما إنك لو أطعمته وجدت ذلك عندي". الصحيح كما في الإحسان، 503/1.

687 روى ابن حبان بسنده عن أبي هريرة، قال، قال أبو القاسم ﷺ "ما تصدق عبدٌ بصدقة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا طيباً، ولا يصعد إلى السماء إلا طيباً، إلا كأنما يضعها في يد الرحمن فيزيها له كما يري أحذكم فلوه وفصيله حتى إن اللقمة أو التمرة لتأتي يوم القيامة مثل الجبل العظيم". الصحيح كما في الإحسان، 504/1.

688 ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 505/1.

إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر..."، فقال ابن حبان معلقاً عليه "صفات الله- جل وعلا- لا تكيف ولا تقاس إلى صفات المخلوقين فكما أن الله- جل وعلا- متكلم من غير آلة بأسنان ولهوات ولسان وشفة كالمخلوقين، جل ربنا وتعالى عن مثل هذا وأشباهه، ولم يجز أن يقاس كلامه إلى كلامنا؛ لأن كلام المخلوقين لا يوجد إلا بآلات، والله- جل وعلا- يتكلم كما شاء بلا آلة، كذلك ينزل بلا آلة ولا تحرك ولا انتقال من مكان إلى مكان، وكذلك السمع والبصر فكما لم يجز أن يقال: "الله يبصر كبصرنا بالأشفار والحدق والبياض بل يبصر كيف يشاء بلا آلة ويسمع من غير أذنين وسماخين والتواء وغضاريف فيها بل يسمع كيف يشاء بلا آلة، وكذلك ينزل كيف يشاء بلا آلة من غير أن يقاس نزوله إلى نزول المخلوقين كما يكيف نزولهم، جل ربنا وتقدس من أن تشبه صفاته بشيء من صفات المخلوقين"⁶⁸⁹.

وابن حبان قد اعتمد على أساليب اللغة العربية في فهم الصفات الخبرية، وذلك روى عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال "ضحك الله من رجلين قتل أحدهما صاحبه وكلاهما في الجنة"، فقال ابن حبان معلقاً عليه "هذا الخبر مما نقول في كتبنا بأن العرب تضيف الفعل إلى الأمر كما تضيفه إلى الفاعل، وكذلك تضيف الشيء الذي هو من حركات المخلوقين إلى البارئ جل وعلا كما تضيف ذلك الشيء إليهم سواء، فقوله ﷺ "ضحك من رجلين" يريد ضحك الله ملائكته وعجبه من الكافر القاتل المسلم، ثم تسديد الله للكافر وهدايته إياه إلى الإسلام وتفصله عليه بالشهادة بعد ذلك حتى يدخل الجنة جميعاً، فيعجب الله ملائكته ويضحكهم من موجود ما قضى وقدر فُسب الضحك الذي كان من الملائكة إلى الله- جل وعلا- على سبيل الأمر والإرادة ولهذا نظائر كثيرة"⁶⁹⁰.

الخلاصة: اتجاه ابن حبان في العقديّة تنزيه الله تعالى عما لا يليق بذاته المقدسة بالتأويل الإجمالي والتفصيلي، ولذا نفى الحد والأجل والمكان، والزمان، ومشابهة صفاته بصفة الناس.

ولذا قرر الباحث Yüksel Çelik بسلوك ابن حبان مسلكين بين المحدثين والمتكلمين في صفات الله تعالى، أحدهما: الصفات التي فيها احتمال التشبيه والتمثيل كاليد والوجه والإصبع والرجل، فينظر فيها وإذا وجد فيها المعاني اللغوية والمعاني المجازية لغة فيأخذ المعاني المجازية ويترك المعاني اللغوية وفيها سلك مسلك المتكلمين، وثانيهما: إذا لم توجد لهذه الصفات المعاني المجازية لغة وتشير المعاني كلها إلى الصفات الحقيقية فيسلك مسلك المحدثين، حيث يأخذ الصفات الحقيقية ويفوض كيفيتها إلى الله عز وجل من أجل الهرب عن التجسيم والتشبيه⁶⁹¹.

وقد وصف يحيى بن عمار الواعظ ابن حبان بعدم كبير دين لنفيه الحد عن الله تعالى، حيث نقل ذلك أبو إسماعيل الهروي المجسم، وهذا لا يضر لابن حبان لصدوره عن التعصب

⁶⁸⁹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 199/3.

⁶⁹⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 521/10.

⁶⁹¹ Çelik, *İbn Hibbân*, s. 44.

المذهبي العقدي إذ المعلوم أن الهروي مجسم ولذا نقل ذلك الكلام عن يحيى بن عمار لانتصار مذهبه العقدي وبه عرض نفسه على نقد الذهبي والسبكي.

وقد نقل أبو إسماعيل الهروي في (ذم الكلام وأهله) إنكار ابن حبان الحد، وإخراج يحيى بن عمار ومن معه له من أجله عن سجستان، قال "وسألت يحيى بن عمار عن أبي حاتم بن حبان البستي، قلت: رأيته؟ قال: كيف لم أراه ونحن أخرجناه من سجستان؟! كان له علم كثير، ولم يكن له كبير دين، قدم علينا، فأنكر الحد لله، فأخرجناه من سجستان" ⁶⁹².

وقد أعقب الذهبي كلامه السابق ذكره بقوله "إنكاركم عليه بدعة أيضاً، والخوض في ذلك مما لم يأذن به الله، ولا أتى نص بإثبات ذلك ولا بنفيه" ⁶⁹³.

وقد علق السبكي على نقل أبي إسماعيل الهروي هذا بقوله "انظر ما أجهل هذا الجارح وليت شعري من المجروح مثبت الحد لله أو نافية، وقد رأيت للحافظ صلاح الدين خليل بن كيكلي العلائي - رحمه الله - على هذا كلاماً جيداً أحببت نقله بعبارة قال - رحمه الله - ومن خطه نقلت يا الله العجب من أحق بالإخراج والتبديع وقلة الدين" ⁶⁹⁴.

وروى أبو إسماعيل الهروي المجسم أيضاً ما يشين ابن حبان، قال "سمعت عبد الصمد بن محمد بن محمد يقول: سمعت أبي يقول "أنكروا على ابن حبان قوله: النبوة، والعلم، والعمل، فحكموا عليه بالزندقة، وهُجر، وكتب فيه إلى الخليفة، فكتب بقتله" ⁶⁹⁵.

وهذا الكلام الذي نسبته أبو إسماعيل الهروي إلى ابن حبان ديدنة المجسمة الملصقة بالتهمة إلى مخالفهم في الاعتقاد، ويستحلون الكذبة لمخالفهم، وهذا الكلام كفر يستحيل أن يقوله مثل ابن حبان، ولم يرد نسبة هذا الكلام إلى ابن حبان في المصادر المشهورة، ومعلوم بأن ابن حبان إمام مشهور لو كان قاله لاشتهر وانتشر، وعلمه منتشر في الأقاليم الإسلامية، وأنه على قمة التنزيه، فنهى الله تعالى عن كل ما لا يليق بذاته، يشهد عليه تعليقه بحديث أبي رزين العقيلي، قال: قلت: "يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل ترون ليلة البدر القمر أو الشمس بغير سحاب؟ قالوا: نعم، قال: فالله أعظم، قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال: في عماء، ما فوقه هواء، وما تحته هواء". وقد علقه ابن حبان بقوله "وهم في هذه اللفظة حماد بن سلمة من حيث في "غمام" إنما هو في "عماء" يريد به أن الخلق لا يعرفون خالقهم من حيث هم، إذ كان ولا زمان، ولا مكان، ومن لا يعرف له زمان، ولا مكان، ولا شيء معه؛ لأنه خالقها، كان معرفة الخلق إياه، كأنه كان في عماء عن علم الخلق؛ إذ هذا الوصف شبيه بأوصاف المخلوقين" ⁶⁹⁶.

⁶⁹² الهروي، ذم الكلام، 4/402.

⁶⁹³ الذهبي، أعلام النبلاء، 16/98. الذهبي، ميزان الاعتدال، 3/507.

⁶⁹⁴ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/133.

⁶⁹⁵ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 4/403.

⁶⁹⁶ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 14/10.

إذاً: أن ابن حبان كان يعتمد على الكتاب والسنة والإجماع وأساليب اللغة العربية ويستعمل التأويل التفصيلي لتنزيه الله تعالى عما لا يليق بذاته المقدسة، ويحتج بخبر الآحاد في باب الاعتقاد خلافاً للأشاعرة، ومن نسبه للأشاعرة فيمكن أن يعتمد لاستعماله التأويل التفصيلي، وتتلّمذه على يدي الساجي أستاذ الأشعري، وهو محدث في المقام الأول ومع ذلك بذل الجهود والوسع في فهم الأحاديث المتعلقة بالصفات الخيرية لئلا يقع في التجسيم والتشبيه، وليكون محدثاً فاهماً لما يرويّه لا راوياً مجرداً.

المطلب الرابع: 2.1.2.4. جهود الرامهرمزي (ت.360هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

لم أقف على جهود الرامهرمزي في فهم المسائل الاعتقادية؛ لأن المصادر التراجمية لم تساعدني في هذا الموضوع.

المطلب الخامس: 2.1.2.5. جهود الدار قطني (ت.385هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

وقد نُسب الدار قطني إلى المذهب الأشعري واستدل عليه تأثره بالباقلاني، والباقلاني معروف النسبة للأشاعرة، ومعروف بين الأشاعرة بسيف السنة، وشيخ الأشاعرة، ولسان الأمة، وكان عجباً في الذكاء، وقوة الفهم، ونُقِلَ عنه قوله "أَفْضَلُ أحوَالِي أَنْ أَفْهَمَ كَلَامَ الأشعري، وصفه الذهبي بإمام المتكلمين"⁶⁹⁷، وذهب ابن خلكان إلى كونه على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيد اعتقاده، وناصر طريقته، وانتهت إليه الرياسة في مذهبه⁶⁹⁸، وبَيَّنَ أبو الوليد الباجي كيفية ذلك التأثير بقوله "لقد أخبرني الشيخ أبو زر وكان يميل إلى مذهبه، فسألته من أين لك هذا؟ قال: إني كُنْتُ ماشياً ببغداد مع الحافظ الدار قطني، فلقينا أبا بكر الطيب فالتزمه الشيخ أبو الحسن، وقَبَّلَ وجهه وعينيه، فلما فارقناه، قُلْتُ له: مَنْ هذا الذي صَنَعْتَ به ما لم أعتقد أنك تصنعه وأنت إمام وقتك؟ فقال: هذا إمام المسلمين، والذاب عن الدين، هذا القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، قال أبو زر: فمن ذلك الوقت تَكَرَّرْتُ إليه مع أبي، كُلُّ بَلَدٍ دَخَلْتُهُ من بلاد خراسان وغيرها لا يُشار فيها إلى أحدٍ من أهل السنة إلا مَنْ كان على مذهبه وطريقه"⁶⁹⁹.

وواضح من هذه الحكاية ميل الدار قطني للأشاعرة، وتوقيرهم، واحترامهم ولكن بماذا نجيب على ادعاه أبو عبد الرحمن السلمي من بغض علم الكلام إليه مستدلاً بقول الدار قطني نفسه "سمعتُ الدار قطني يقول: ما في الدنيا شيء أبغض إليَّ من الكلام"⁷⁰⁰، ونفاه الذهبي من الولوج في علم الكلام ولا الجدل وادعاه من كونه سلفياً⁷⁰¹. ولذا رَجَعَ الذهبي تصرف الدار قطني تجاه الباقلاني إلى مجرد الاحترام⁷⁰².

فالجواب عليه: يمكن لنا أن نحمل تعليق الذهبي المذكور لنفرته عن الأشاعرة لكونهم معتمدين على التأويل التفصيلي لتتزيه الله تعالى بخلاف الذهبي كما صدق العلاني في قوله "الشيخ الحافظ شمس الدين الذهبي ولا أشك في دينه وورعه وتحريه فيما يقوله الناس، ولكن غلب عليه مذهب الإثبات، ومُنافرة التأويل، والغفلة عن التنزيه، حتى أثر ذلك في طبعه انحرفاً شديداً

⁶⁹⁷ الذهبي، أعلام النبلاء، 85/15.

⁶⁹⁸ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 269/4.

⁶⁹⁹ الذهبي، أعلام النبلاء، 558/17. شرف الدين المقدسي، كتاب الأربعين المرتبة على طبقات الأربعين، ص. 487.

⁷⁰⁰ الذهبي، تاريخ الإسلام، 576/8.

⁷⁰¹ قال الذهبي: لم يدخل الرجل أبداً في علم الكلام ولا الجدل، ولا خاض في ذلك، بل كان سلفياً، سمع هذا القول منه أبو عبد الرحمن

السلمي. الذهبي، أعلام النبلاء، 457/16.

⁷⁰² الذهبي، أعلام النبلاء، 558/17.

عن أهل التنزيه، وميلاً قوياً إلى أهل الإثبات⁷⁰³. وما دليل الذهبي كون الدار قطني على طريقة السلف أم هو مجرد هوى خال عن الدليل لكونه على تلك الطريقة؟

ويمكن لنا أيضاً أن نحمل قول الدار قطني الذي نقله السلفي عنه على علم الكلام الذي اشتغله أهل الأهواء من المعتزلة والخوارج والمرجئة والقدرية والرافضة ولذا احترم الباقلاني لكونه متخصصاً في علم الكلام وبه استطاع أن يدافع عقيدة أهل السنة والجماعة وإلا ليس من المعقول احترامه ومدحه، أشار إلى ذلك ابن كثير بقوله "الباقلاني وقد قبَّله الدار قطني يوماً وهذا يرد على أهل الأهواء باطلهم، ودعا له"⁷⁰⁴.

وقد أوضح محمد عبد المنان النجار أكثر توضيحاً سبب احترام الدار قطني للباقلاني، قال "والباقلاني كان ببغداد يناظر عن السنة، وطريقة الحديث بالجدل والبرهان، وبالحضرة رؤوس المعتزلة والرافضة والقدرية وألوان البدع، ولهم دولة وظهور بالدولة البويهية، وكان يرد على الكرامية، وينصر الحنابلة عليهم، وبينه وبين أهل الحديث عامر، وإن كانوا قد يختلفون في مسائل دقيقة، فلهذا عامله الدار قطني بالاحترام، وكان أهل الحديث والحنابلة مع الأشاعرة والماتريدية يداً واحدة على المبتدعة والزنادقة، وعلى مظاهر الفساد والانحلال، وكانوا كالشيء الواحد حتى حصلت في القرن الخامس حادثة عرفت بفتنة ابن القشيري، تسببت في الفرقة بين الطائفتين، وذكر ابن عساكر في بيان ما كان عليه الحنابلة من الألفة مع الأشاعرة" وكان أبو الحسن التميمي الحنبلي يقول لأصحابه تمسكوا بهذا الرجل - يعني الإمام الباقلاني - فليس للسنة عنه غني أبداً⁷⁰⁵.

يقرر السبكي للأشعري مذهبين في التأويل: أحدهما: الإجمالي، والثاني: التفصيلي، وصرح بكون التأويل الإجمالي مذهب المحدثين قديماً وحديثاً، وصرح بذكر الذهبي التأويل الإجمالي مذهب الأشعري عند تعليقه على قول الكتاني في نسبة الخطيب على الأشعري لتمريره الصفات كما جاءت، وكذلك ذكر نسبة عبد العزيز الكتاني الدار قطني إلى مذهب الأشعري لتمسكه بالتأويل الإجمالي⁷⁰⁶.

⁷⁰³ السبكي، قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين، ص. 36.

⁷⁰⁴ ابن كثير، البداية والنهاية، 403/11.

⁷⁰⁵ النجار محمد عبد المنان، مقدمة أسس العقيدة الإسلامية، ص. 23.

⁷⁰⁶ قال السبكي: "قال الكتاني: وكان الدار قطني يذهب إلى مذهب أبي الحسن الأشعري"، قُلْتُ: وهو مذهب المحدثين قديماً وحديثاً إلا من ابتدع فقال بالتشبيه وعزاه إلى السنة، أو مَنْ لم يدر مذهب الأشعري فَرَدَّ بناء على ظن فيه ظَنَّهُ، والفريقان من أصاغر المحدثين وأبعدهم عن الفطنة، وقال شيخنا الذهبي هنا عقيب قول الكتاني: إن الخطيب كان يذهب إلى مذهب الأشعري، قُلْتُ: مذهب الخطيب في الصفات أنها تمر كما جاءت، صرح بذلك في تصانيفه. وقال الذهبي: قُلْتُ: وهذا مذهب الأشعري، فقد أتى الذهبي من عدم معرفته بمذهب الشيخ أبي الحسن كما أتى أقوام آخرون، وللأشعري قول آخر بالتأويل". طبقات الشافعية الكبرى، 33/4.

واعتمد الشريف حاتم العوني على كلام الذهبي في جعل الدار قطني من علماء الحديث الذين لم يتبعوا مذهباً كلامياً في القرن الرابع، واستبعاده عن التأثر بالعلوم العقلية والمنهج الكلامي، وجعله على إرث سلفهم - يعني القرن الثالث - وكأنه امتداد لذلك الإرث ولأولئك العلماء⁷⁰⁷.

ألم تكف للسلمي والذهبي والشريف العوني شهادة الخطيب البغدادي في الباقلاني حيث قال "صحة الاعتقاد، وسلامة المذهب"⁷⁰⁸. وكيف يعد صحة الاعتقاد وسلامة المذهب إن لم يدخل في المسائل الاعتقادية؟ وأنى عرف ذلك؟

وللدار قطني كتاب في الصفات، ينقل فيه أقوال من تأول صفات الله تعالى بالتأويل الإجمالي، وهذا يعني أنه يفضل اتجاه التأويل الإجمالي الذي كان أحد مذهب الأشعري، حيث ذكر فيه الصفات الخبرية كوضع سبحانه تعالى رجله في جهنم، وكتبه بيده على نفسه رحمته غلبت على غضبه، وبسط يده لمسيء الليل ليتوب بالنهار، ولمسيء النهار ليتوب بالليل، وحمله الخلائق على أصبع، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة، وكتبه التوراة بيده، وغرسه الفردوس بيده، وقلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابعه، وضحكه من قنوت عباده وقرب غيره، وضحكه من رجلين قتل أحدهما صاحبه ثم دخلا الجنة، وتجليه ضاحكاً، ورؤية الله تعالى، والكرسي موضع القدمين، وأين ربنا قبل أن يخلق السماء، وأن جهنم لا تمتلئ حتى يضع سبحانه وتعالى - عز وجل - قدمه فيها، فتقول: قط قط، وأشباه هذه الأحاديث، وهكذا.

وأنه نقل أقوال المحدثين في تلك الصفات، كنقله عن أبي عبيد القاسم بن سلام قوله "هذه أحاديث صحاح حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض، وهي عندنا حق لا شك فيها، ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه، وكيف ضحك؟ قلنا: لا يفسر هذا ولا سمعنا أحداً يفسره"⁷⁰⁹. وعن وكيع قال "أدركنا إسماعيل بن أبي خالد، وسفيان، وسليمان يحدثون بهذه الأحاديث ولا يفسرون شيئاً"⁷¹⁰. وعنه أيضاً "تسلم هذه الأحاديث كما جاءت، ولا نقول كيف هذا؟ ولم جاء هذا؟"⁷¹¹ وعن سفيان بن عيينة قيل له "هذه الأحاديث التي تروي في الرؤية؟ قال: حق على ما سمعنا ممن نثق به ونرضاه". وعنه أيضاً "كل ما وصف الله به نفسه في القرآن فقرأته تفسيره، ولا كيف ولا مثل"⁷¹². وعنه أيضاً "هي كما جاءت نقر بها، ونحدث بها بلا كيف"⁷¹³. وعن شريك بن عبد الله النخعي، قال "هؤلاء أبناء المهاجرين يحدثون أن الله - عز وجل - يُرى في الآخرة حتى جاءنا ابنُ

707 العوني، المنهج المقترح، ص. 83.

708 ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، ص. 618/240.

709 الدار قطني، كتاب الصفات، ص. 57.

710 الدار قطني، كتاب الصفات، ص. 57.

711 الدار قطني، كتاب الصفات، ص. 59.

712 الدار قطني، كتاب الصفات، ص. 59.

713 الدار قطني، كتاب الصفات، ص. 60.

يهودي صباغ فزعم أن الله لا يُرى - يعني بشر المريسي⁷¹⁴. وعن الأوزاعي قال "ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي فيها الرؤية وغير ذلك فقالوا: "أمضها بلا كيف"⁷¹⁵. ثم ختم نقوله بكلام الزهري "سلموا للسنة ولا تعارضها"⁷¹⁶. وهذه النقول السابقة ذكرها تدل على موافقته لاتجاههم يعني قبوله الصفات كما جاءت في السنة بلا كيف ولا تشبيه، وهو ما يسمى التأويل الإجمالي.

وكان الدار قطني يرى حجية خبر الأحاد في الاعتقاد يدل على ذلك صنيعة في كتابه (الصفات)، حيث روى الأخبار الأحادية في المسائل الاعتقادية كوضع الله- عز وجل- رجله في جهنم، وكتبه بيده على نفسه تغليب رحمته على غضبه، وبسط يده لمسيء الليل ليتوب بالنهار ولمسيء النهار ليتوب بالليل، وهكذا⁷¹⁷. وكذلك تصريح أسامة بوزكورت باحتجاج الدار قطني بالحديث الصحيح في الاعتقاد، وعدم تأويل الصفات المتعلقة بالله تعالى مدعياً بعدم ورود التأويل التفصيلي عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين⁷¹⁸.

وتبين لنا مما سبق من دراسة اتجاه الدار قطني في المسائل الاعتقادية بأنه محدث تكلم في المسائل الاعتقادية لبيان موقفه عنها لاقتضاء عصره، وأما اتجاهه في تقرير المسائل العقدية فهو مسلك الأشاعرة القدامى الذي يفوضون علم صفات الله تعالى إلى الله تعالى من غير تكييف ولا تشبيه بدليل احترامه للباقلاني ونسبة عبد العزيز الكتاني به لأشاعرة، ونقوله أقوال المحدثين المفيدة بتفويض علمها لله تعالى، ولذا فلا يلتفت إلى إرجاع الذهبي تصريف الدار قطني تجاه الباقلاني إلى مجرد الاحترام لنفرته عن الأشاعرة، وغلبة مذهب الإثبات عليه كما قاله العلائي.

⁷¹⁴ الدار قطني، كتاب الصفات، ص. 62.

⁷¹⁵ الدار قطني، كتاب الصفات، ص. 63.

⁷¹⁶ الدار قطني، كتاب الصفات، ص. 63.

⁷¹⁷ الدار قطني، كتاب الصفات، ص. 10-36.

⁷¹⁸ Bozkurt Üsame, *Hicri 4. Asırda Ehli Hadisin iç Tartışmaları*, s. 127.

المطلب السادس/2.1.2.6. جهود الخطابي(ت.388هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

قبل بيان جهود الخطابي في تقرير المسائل العقدية فلا بد من النظر إلى كتابه (الغنية عن الكلام وأهله)، ومن خلاله يتبين لنا اتجاهه العقدي وموقفه عن أهل الكلام.

لقد ذم الخطابي أهل الكلام من أجل مسلكهم الذي يسلكونه في إثبات العقائد الدينية، وذلك أن مسلكهم على حد زعمه مخالف لمسلك الأئمة الماضين والسلف المتقدمين وطريقة الكتاب والسنة المأثورة؛ إذ أنهم سلكوا في إثبات الأمور العقدية كإثبات وجود الله تعالى، ووحدانيته، وصفاته، ونبوة النبي ﷺ ونحوه مسلك الاستدلال بالأعراض والجواهر، وحدث العالم، وإثبات الصانع، وكان ينبغي عليهم على رأيهم أن يسلكوا مسلك القرآن الكريم والسنة النبوية وأدلة العقول، وهو النظر إلى مصنوعات الله تعالى؛ إذ أنها من آثار الصنعة، ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعاً حكيماً عالماً خبيراً، تام القدرة، بالغ الحكمة، واستدل على عدم احتياج مصطلحات أهل الكلام بالقاعدة المتفقة بين الأمة وهي "أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال" وشرحها بقوله "ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبداً في كل وقت وزمان، ولو أُخِّرَ عنه البيانُ لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل للناس إليه، وذلك فاسد غير جائز، والنبي ﷺ لم يترك شيئاً من أمر الدين قواعده، وأصوله، وشرائعه، وفصوله إلا بيّنه وبلغه على كماله وتمامه، ولم يُؤخَّر بيانه عن وقت الحاجة إليه، وإذا كان الأمر هكذا، وقد عُلم يقيناً أن النبي ﷺ لم يذعهم في أمر التوحيد على الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها، إذ لا يمكن أحداً من الناس أن يزوي في ذلك عنه ولا عن أحد من أصحابه من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه، لا من طريق تواتر ولا آحاد، عُلم أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء، وسلكوا غير طريقتهم، فأما الأعراض فإن التعلق بها إما أن يكون عسراً، وإما أن يكون صحيح الدلالة من جهتها عسراً متعذراً، وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها، فمن قائل لا عرض في الدنيا، نافٍ لوجود الأعراض أصلاً، وقائل إنها قائمة بأنفسها لا تخالف الجواهر في هذه الصفة إلى غير ذلك من الاختلاف فيها، وأوردوا في نفيها شبهة قوية، فالاستدلال بها والتعلق بأدلتها لا يصح إلا بعد التخلص من تلك الشبهة والانفكاك عنها"⁷¹⁹.

ثم حاول الخطابي أن يكشف فساد طريقة جدالهم ومناقشاتهم بقوله "بأن الجدل لا يبين به حق، ولا تقوم به حجة، وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين، كلتاهما باطلة، ويكون الحق في ثالثة غيرهما، فمناقضة أحدهما صاحبه غير مُصحح مذهبه، وإن كان مُفسداً به قول خصمه، لأنهما مجتمعان معاً في الخطأ، مشتركان فيه، وإنما كان الأمر كذلك؛ لأن واحداً من الفريقين لا يعتمد في مقالته التي ينصرها أصلاً صحيحاً، وإنما هو أوضاع وآراء تتكافأ، وتتقابل، فيكثر المقال، ويدوم الاختلاف، ويقُل الصواب"⁷²⁰.

⁷¹⁹ الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، ص. 17.

⁷²⁰ الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، ص. 19.

ونقد الخطابي قول المتكلمين - إن دلائل النبوة ومعجزات النبي ﷺ ما عدا القرآن إنما نُقِلَتْ إلينا من طريق الآحاد دون التواتر، والحجة لا تقوم بنقل الآحاد على مَنْ كان في الزمان المتأخر لجواز وقوع الغلط فيها، واعتراض الآفات من الكذب وغيره عليها - بقوله "هذه الأخبار وإن كان شروط التواتر في آحادها معدومة، فإن جملتها راجعة من طريق المعنى إلى التواتر ومتعلقة به جنساً؛ لأن بعضها يوافق بعضاً ويُجانسه، إذ كل ذلك واقع تحت الإعجاز، والأمر المُزَعَج للخواطر، الناقض لمجرى العادات"⁷²¹.

هل يكون واجباً على العاقل قبل بعثة الرسل إليه معرفة وجود الله تعالى ووحدانيته؟

وقد اتفق الخطابي مع أهل الكلام بعدم الوجوب على العاقل قبل بعثة الرسل إليه معرفة الله ووحدانيته، ولذلك خاطب لهم بمسلكتهم - المسلك الذي سلكتموه في إثبات وجود الله تعالى، ومعرفة وحدانيته تعالى فلا يكون واجباً على من يعقل قبل أن يُبعث إليه رسولٌ ولا يكون بتركه مؤاخذاً، وعليه معاقباً-، ثم أبدى رأيه بقوله "كذلك نقول وعليه دل قوله سبحانه ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾"⁷²²، وقوله سبحانه ﴿ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى﴾"⁷²³ فأقام الحجة عليهم ببعثة الرسل، فلو كانت الحجة لازمة بنفس العقل، لم تكن بعثة الرسل شرطاً لوجوب العقوبة، وقول ﷺ "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"⁷²⁴ فدل على أنه الداعي إلى الإيمان، وصح أن الدعوة له، والحجة إنما تقوم به"⁷²⁵.

وكان الخطابي يرى توقيفية الأسماء والصفات⁷²⁶ على عكس المتكلمين، ويحتج بخبر الآحاد في باب الاعتقاد، ويعتقد إفادته بالظن، حيث يرى تقسيم الأدلة من حيث القطعية والظنية على حسب قطعية المسائل وظنيتها، وإذا كانت المسائل قطعية فيكون الدليل قطعياً، وإذا كانت ظنية فالدليل ظنياً، وذلك يكون في فروع المسائل الاعتقادية، وبناء عليه نستطيع أن نقول: يرى إفادة خبر الآحاد الظن في المسائل الاعتقادية الظنية يستدل عليه تفسيره قول سفيان الثوري "أنا أخير بين الصحابة، وأقدم العشرة، وأروي عن رسول الله ﷺ ما قال من أنهم في الجنة وأرجو ذلك

⁷²¹ الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، ص. 20.

⁷²² سورة الإسراء 17/ 15 آية.

⁷²³ سورة الزمر 39/ 71 آية.

⁷²⁴ البخاري، الجامع الصحيح، ك- الزكاة، ب 1- وجوب الزكاة، 1399/105/2. المسلم، الجامع الصحيح، ك- الإيمان، ب 8- الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، 32/51/1 ح.

⁷²⁵ الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، ص. 21.

⁷²⁶ قال الخطابي: "ومن علم هذا الباب - أعني: الأسماء والصفات - ومما يدخل في أحكامه ويتعلق به من شرائط أنه لا يُتجاوز فيها التوقيف، ولا يُستعمل فيها القياس، فيلحق بالشيء نظيره في ظاهر وضع اللغة ومتعارف الكلام، فالجواز لا يجوز أن يقاس عليه السخي وإن كانا متقاربين في ظاهر الكلام، وذلك أن السخي لم يرد به التوقيف كما ورد بالجواد، ثم إن السخاوة موضوعة في باب الرخاوة واللين، وأما الجود فإنما هو سعة العطاء"، وقد جاء في الأسماء (القوي) ولا يقاس عليه الجلد وإن كانا يتقاربان في نعوت آدميين؛ لأن باب التجلد يدخله التكلف والاجتهاد، وهذا الباب يجب أن يُزاعى، ولا يُعقل، فإن عائدته عظيمة، والجهل به ضار، وبالله التوفيق". شأن الدعاء، ص. 111-113.

لهم ولا أشهدُ لغير رسول الله ﷺ أنه في الجنة"، علقه الخطابي بقوله "معنى هذا القول من سفیان هو أنَّ باب التخيير بين الصحابة مستفاد من باب المعرفة بفضائلهم...، وأما القطع لهم بدخول الجنة فمن باب علم الغيب ولا يُتَوَصَّلُ إلى ذلك من جهة أخبار الآحاد؛ لأنها إنما تفيد العلم الظاهر، ووقوع التصديق به إنما يكون بغالب حسن الظن، وقد استأثر الله بالمُعَيَّب، ولا سبيل إلى مطالعته إلا بكتاب ناطق أو خبر عن الرسول ﷺ من طريق التواتر لا يُرْتَابُ بصحته⁷²⁷.

وكان الخطابي ينزه الله تعالى على قمة التنزيه حيث ينفي عنه كل ما يؤدي إلى التجسيم والتشبيه، وذلك ظاهر عن صنيعه، وله في الصفات الخبرية مذهبان، أحدهما: مذهب السلف: الإيمان بها وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها، ثانيها: مذهب الخلف وهو التأويل التفصيلي لتنزيه الله تعالى من التشبه والتجسيم. حيث صرح رأييه عند شرح حديث نزول الله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير بقوله "هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها، وإنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما شاهده من النزول الذي هو تدل من أعلا إلى أسفل، وانتقال من فوق إلى تحت، وهذا صفة الأجسام والأشباح، فأما نزول من لا تستولى عليه صفات الأجسام، فإن هذه المعاني غير متوهمة فيه، وإنما هو خبر عن قدرته ورأفته بعباده، وعطفه عليهم، واستجابته دعاءهم، ومغفرته لهم، يفعل ما يشاء، لا يتوجه على صفاته كيفية ولا على أفعاله لمية سبحانه ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾⁷²⁸.

ولذا أوجب الخطابي على نفسه وعلى الكل معرفة الله - عز وجل - بعدم كونه تعالى ذي صورة ولا هيئة، لأن الصورة تقتضي الكيفية وهي عن الله وعن صفاته منفية، وفي هذه الحالة "يتأول الخطابي معناها على وجهين: أحدهما: أن يكون الصورة بمعنى الصفة، والوجه الآخر: أن المذكور من المعبودات في أول الحديث إنما هي صور وأجسام ثم لما عطف عليه ذكر الله تعالى خرج الكلام فيه على نوع من المطابقة"⁷²⁹.

وقد أشار الخطابي إلى ما هو الأصل في الصفات الخبرية عند شرح حديث "إن الله يجعل السموات على أصبع والأرضين على أصبع، والشجر على أصبع، والماء والثرى على أصبع، سائر الخلائق على أصبع..." بقوله "الأصل في هذا وما أشبهه من أحداث الصفات والأسماء أنه لا يجوز ذلك إلا أن يكون بكتاب ناطق أو خبر مقطوع بصحته، فإن لم يكونا فبما يثبت من أخبار الآحاد المستندة إلى أصل في الكتاب أو في السنة المقطوع بصحتها، أو بموافقة معانيها، وما كان بخلاف ذلك، فالتوقف عن إطلاق الاسم به هو الواجب، ويتأول حينئذ على ما يليق بمعاني

⁷²⁷ الخطابي، أعلام الحديث، 1656/2.

⁷²⁸ الخطابي، أعلام الحديث، 639/1، 1899/2.

⁷²⁹ الخطابي، أعلام الحديث، 529/1.

الأصول المتفق عليها من أقاويل أهل الدين والعلم مع نفي التشبيه فيه، هذا هو الأصل الذي نبني عليه الكلام ونعتمده في هذا الباب⁷³⁰.

ولذا نرى تأويله الآيات المتشابهات والأخبار المتشابهات في كتابيه "أعلام الحديث"، ومعالم السنن".

وكان الخطابي يعتمد في فهم صفات الله تعالى إلى أساليب اللغة العربية كالمجاز والاستعارة، ورد المتشابه إلى المحكم⁷³¹ حيث صرح ذلك بقوله "ومن الواجب في هذا الباب أن نعلم أن مثل هذه الألفاظ التي تستبشعها النفوس إنما خرجت على سعة مجال كلام العرب ومصارف لغاتها"⁷³². "والأصل إن كل صفة جاء بها الكتاب أو صَحَّتْ بأخبار التواتر أو رُوِيَتْ من طريق الأحاد وكان لها أصل في الكتاب، أو خُرِجَتْ على بعض معانيه، فإننا نقول بها ونجريها على ظاهرها من غير تكييف، وما لم يكن له منها في الكتاب ذِكْرٌ ولا في التواتر أصلٌ ولا له بمعاني الكتاب تعلقٌ، وكان مجيئه من طريق الأحاد وأفضى بنا القول إذا أجريناه على ظاهره إلى التشبيه، فإننا نتأوله على معنى يحتمله الكلام، ويزول معه معنى التشبيه"⁷³³، ونقل كلام أئمة اللغة أبي عبيد شاهداً على صواب رأيه⁷³⁴.

Salih Karacabey'in aşağıdaki sözleri benim dediğimi güçlendirir: Hattâbî itikadî konularda da söz sahibi bir âlimdir, Ehl-i sünnet itikadını Müşebbihe ve Mücessimenin yanlış fikirlerinden korumak, Mutezile mensuplarının hadisler hakkında yaymak istedikleri şüpheyi önlemek ve onların muhaddislere karşı ithamlarını tesirsiz hale getirmek için Selef âlimlerinin tevil etmeden kabul ettikleri itikadî meselelere dair bazı hadislerin tevil ve yorumunu yapmıştır, Onun bu husustaki temel görüşü, kuranda ya da mütevâtir hadislerde lafız veya mâna olarak zikredilmeyip sadece haberi vâhid türü sahih hadislerde geçen ve zâhirî mânası tecsîm ya da teşbih ifade

⁷³⁰ الخطابي، أعلام الحديث، 1899/2.

⁷³¹ قال الخطابي "إنَّ من المتشابه نوعاً إذا رُدَّ إلى المحكم واعتبر به عُرِفَ معناه". السيوطي، الإتيقان، ص. 303.

⁷³² الخطابي، أعلام الحديث، 531/1.

⁷³³ الخطابي، أعلام الحديث، 1911/2.

⁷³⁴ قال أبو عبيد: "نحن نروي هذه الأحاديث ولا نريغ لها المعاني، ونحن أحرىء بأن لا نتقدم فيما تأخر عنه من هو أكثر علماً وأقدم زماناً وسناً، ولكن الزمان الذي نحن فيه قد جعل أهلَه حزبين: مُنَكِّرٌ لِمَا يُرَوَّى من نوع هذه الأحاديث رأساً، ومُكَدِّبٌ به أصلاً، وفي ذلك تكذيب العلماء الذين رَوَوْا هذه الأحاديث وهم أئمة الدين ونقله السنن والوسائط بيننا وبين الرسول ﷺ، والطائفة الأخرى مُسَلِّمَةٌ للرواية فيها ذاهبة في تحقيق الظاهر منها مذهباً يكاد يُفْضِي بهم إلى القول التشبيه، ونحن نرغب عن الأمرين ولا نرضى بواحد منهما مذهباً فيحقق علينا أن نطلب لِمَا يَرُدُّ من هذه الأحاديث إذا صَحَّتْ من طريق النقل والسند تأويلاً يخرج على معاني أصول الدين، ومذاهب العلماء، ولا تبطل الرواية فيها أصلاً، إذ كانت طرقها مرضية ونقلها عدولاً". الخطابي، أعلام الحديث، 1908/2.

eden lafızların Arap dili kurallarına uygun olarak tevil edilmesi gerektiği şeklindedir. Hattâbî bu çerçevede kadem, ricl, esâbî, şahs, sûret ve ferah gibi sadece âhâd hadislerde geçen haberî sıfatları tevil etmiş ve böylece Selefin temel ilkelerine bağlı kalarak kendisinden sonra gelenlere bir ufuk açmıştır⁷³⁵.

وكذلك يؤيده قولُ خالد أركان "الخطابي مع ظهوره من أهل الحديث في المسائل الاعتقادية، ولكن يتفرق عنهم اتجاهاً في تأويل المتشابهات التي لم تثبت بالدليل القطعي حيث يأولها لتنزيه الله تعالى عن التشبيه والتجسيم"⁷³⁶.

وأذكر نماذج من تطبيقات تأويلات الخطابي حتى يتقوى أدلة تأويله بها حيث روى البخاري حديث أبي هريرة "يقال لجهنم هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد؟"، فيضع الربُّ قدمه عليها فتقول: قط قط"، وحديث أنس عن النبي ﷺ "قال: يُلقَى في النار وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع رجله أو قال قدمه، فتقول: قط قط". فتأول الخطابي معاني هذه الأحاديث بقوله "إن هذه الأسماء أمثالٌ يُرادُّ بها إثباتُ معانٍ لا حظ لظاهر الأسماء فيها من طريق الحقيقة، وإنما أُريدَ بوضع الرجل عليها نوعٌ من الزجر لها والتسكين من غربها كما يقول القائل للشيء، يريد محوه وإبطاله، جَعَلْتُهُ تحت رجلي ووضَعْتُهُ تحت قدمي، وخطب رسولُ الله ﷺ عام الفتح، فقال: ألا إن كل دم ومَأْثَرَةٌ في الجاهلية فهو تحت قدميَّ هاتين إلا سقاية الحاج وسِدانة البيت، يريد محو تلك المآثر وإبطالها وما أكثر ما تضرب العربُ الأمثالَ في كلامها بأسماء الأعضاء وهي لا تريد أعيانها، كقولهم في الرجل يسبق منه القولُ أو الفعلُ ثم يندم عليه قد سُقط في يده أي: ندم، وكقولهم رغم أنف فلان إذا ذل، وعلا كعبه إذا جَلَّ، وقد تستعمل الرجلُ أيضاً في القصد للشيء والطلب له على سبيل جد، وإلحاح، يقال قام فلان في هذا الأمر على رجلٍ وقام على ساقٍ إذا جد في الطلب وبالغ في السعي، وهذا باب كثير التصرف ومخرج الحديث على ما تراه من الوقف والتعليق"⁷³⁷.

وقد تأول البخاري قول ﷺ "يضحك الله..." بمعنى الرحمة، حيث روى حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال "يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله، فيقتل، ثم يتوب الله على القاتل، فيستشهد". فعلقه الخطابي بقوله "الضحكُ الذي يعتري البشرَ عندما يستخفهم الفرخُ أو يستفزهم الطربُ غير جائز على الله سبحانه وهو منفي عن صفاته، وإنما هو مثل ضربه لهذا الصنيع الذي هو يحل محل العجب عند البشر، فإذا رآه أضحكهم، ومعناه في

⁷³⁵ TDV İslâm Ansiklopedisinin, Salih Karacabey, Hattâbî, İstanbul, 1997, xvii, s. 489-491.

⁷³⁶ Karagözoğlu, Mustafa Macit, Hadis şerh Literatürü 2, s. 31.

⁷³⁷ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 1912.

صفة الله سبحانه الإخبار عن الرضا بفعل أحدهما، والقبول للآخر، ومجازتهما على صنيعهما الجنة مع اختلاف أحوالهما، وتباين مقاصدهما، ونظير هذا ما رواه أبو عبد الله⁷³⁸.

وهذا النص من الأهمية بمكان حيث يدل على الترابط بين محدثي القرن الثالث والرابع في التفكير والفهم إذ معلوم بأن البخاري من فقهاء محدثي القرن الثالث والخطابي من فقهاء محدثي القرن الرابع. وهما اتفقا في تأويل الضحك، وقوى الخطابي تأويله.

وتبين لنا مما سبق من دراسة اتجاه الخطابي في تقرير المسائل الاعتقادية، بأنه محدث، متمسك باستعمال اصطلاحات القرآن الكريم والسنة النبوية في تقرير المسائل الاعتقادية ومرغب عن اصطلاحات المتكلمين، ومع ذلك وافق عليهم في التأويل التفصيلي، وعدم وجوب معرفة الله تعالى ووحدانيته بالعقل فلا بد من ورود الشرع، وزاعم بإفادة خبر الأحاد الظن إذا كانت المسائل الاعتقادية من فروع الاعتقاد، وبتوقفية الأسماء والصفات.

⁷³⁸ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 1366.

الفصل الثاني: 2.2. تأثر النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع بالمذاهب الفقهية وتأثيرهم فيها.

وكان القرن الرابع عصر الاجتهاد حيث فيه المجتهدون المنتسبون والمخرجون، وأما الاجتهاد بعد القرن الرابع بدأ أن يضعف ويقل المجتهدون والمخرجون وصار العمل بعده ترتيب الأدلة وتقريرها وحكاية الأقوال والأوجه في المذهب وطرقه⁷³⁹.

هل النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع مجتهدون أم منتسبون لأحد المذاهب الفقهية وإذا كانوا مجتهدين هل لهم أصول الاستنباط لهم؟ وإذا كانوا منتسبين فبأي اعتبار انتسبوا؟

وقد عاش في ذلك العصر ابن خزيمة، وابن حبان، والدار قطني، والخطابي، نسبهم أصحاب التراجم إلى الشافعية هل هؤلاء الأئمة من منتسبي الشافعية فعلاً أو لهم اجتهاد مخالف لاجتهاد الشافعي؟

فالجواب على هذه الأسئلة تقتضي دراسة جهودهم في الفقه والنظر إلى أقوال العلماء فيهم، وقد نسب أصحاب الطبقات الشافعية بهؤلاء الأئمة إلى الشافعية فبأي اعتبار نسبوهم مع وجود اجتهاداتهم المخالفة لاجتهادات الشافعي، وهل تلك الاجتهادات في الأصول أو في الفروع وإذا كانت في الفروع فلا يعتبر إشكالاً في انتسابهم؟ وهل يصدق عليهم قول النووي "إنهم صاروا إلى مذهب الشافعي لا تقليداً له بل إنهم لما وجدوا طريقه في الاجتهاد والقياس أسد الطرق، ولم يكن لهم بد من الاجتهاد سلكوا طريقه، فطلبوا معرفة الأحكام بطريق الشافعي"، واستدل النووي على ذلك قول أبي علي السنجي "اتبعنا الشافعي دون غيره؛ لأننا وجدنا قوله أرجح الأقوال، وأعدلها، لا أنا قلُّناه"⁷⁴⁰.

يستلزم قول النووي المذكور انتساب هؤلاء الأئمة إلى الشافعية لتوافق المشرب والمأخذ في الاجتهاد، وما مدى صواب قول النووي المذكور في الواقع؟

فالجواب عليه يقتضي دراسة أقوال العلماء عنهم، وجهودهم الفقهية المؤدية إلى الحقيقة التي نبيغها. وأصحاب الطبقات الشافعية نسبوهم إلى الشافعية ولكن لم يذكروا مستنداتهم في انتساب هؤلاء الأئمة إلى الشافعية كما قاله نائل أوكويوجي، وكان ينبغي عليهم أن يذكروها؛ إذ المعلوم في البحث العلمي (إن نقلت فالصحة، وإن ادعيت فالدليل) فهؤلاء ادعوا انتسابهم ولكن لم يقيموا الدليل على مدعاهم ولذا فلا يكون لادعائهم أي قيمة علمية.

⁷³⁹ قال النووي: "إن المجتهدين المنتسبين والمخرجين كانوا إلى آخر المائة الرابعة، أما بعد المائة الرابعة فقد قل المجتهدون، وقل المخرجون، وصار عمل المتأخرين ترتيب الأدلة، وتقريرها وحكاية الأقوال والأوجه في المذهب وطرقه". المجموع شرح المذهب، 44/1.

⁷⁴⁰ النووي، المجموع شرح المذهب، (44/1).

المبحث الأول/2.2.1. تحقيق القول في نسبة ابن خزيمة (ت.311هـ) إلى مذهب الشافعي.

اعتمد من نسب ابن خزيمة إلى مذهب الشافعية على ما ذكره أصحاب الطبقات الشافعية في طبقاتهم، وما ذكره النووي وجهاً من وجوه ابن خزيمة في المسائل الفقهية، وماعده من أصحابه الذين جمعوا بين الفقه والحديث، وما رجحه ابن خزيمة من أقوال الشافعي في بعض المسائل الفقهية.

وقد ذكره السبكي⁷⁴¹، وابن قاضي شبهة⁷⁴²، وابن كثير⁷⁴³، والعبادي أبو عاصم محمد بن أحمد⁷⁴⁴ في طبقاتهم الشافعية، وعده القاضي شرف الدين البهنيسي من علماء الشافعية⁷⁴⁵، ونسبه أبو إسحاق الشيرازي إلى مذهب الشافعي، وصرح بقيامه لفقه الشافعي⁷⁴⁶، ونسبه النووي إلى الشافعية⁷⁴⁷، ونسبه الذهبي إلى الشافعية⁷⁴⁸، وقال السمعاني: وكان أدرك أصحاب الشافعي وتفقه عليهم⁷⁴⁹، وذكر ابن كثير تفقهه على الربيع والمزني⁷⁵⁰، واعتبره السبكي من أركان مذهب الشافعي⁷⁵¹، واعتبره ابن حجر الهيثمي من أكابر أصحاب الشافعي⁷⁵²، وعده النووي من أصحاب الوجوه في المذهب، فكثيراً ما يصدر قول ابن خزيمة بأنه وجه عندهم⁷⁵³، ووصفه النووي أيضاً بأنه

⁷⁴¹ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 119/1.

⁷⁴² ابن قاضي شبهة، طبقات الشافعية، 61/1.

⁷⁴³ ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 206/1.

⁷⁴⁴ العبادي أبو عاصم، كتاب طبقات الفقهاء الشافعية، ص. 34 مخطوط.

⁷⁴⁵ البهنيسي القاضي شرف الدين، الكافي في معرفة علماء مذهب الشافعي، ص. 461.

⁷⁴⁶ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 104-105.

⁷⁴⁷ النووي، الذيل على طبقات فقهاء الشافعية، ص. 843.

⁷⁴⁸ الذهبي، أعلام النبلاء، 416/27.

⁷⁴⁹ السمعاني، الأنساب، 124/5.

⁷⁵⁰ ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 208/1.

⁷⁵¹ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 251/2.

⁷⁵² قال ابن حجر الهيثمي في مسألة حضور النساء المساجد للصلاة: "قول الغزالي في الإحياء في الباب الثالث (ويجب منع النساء من حضور المساجد للصلاة، ولجالس العلم، والذكر إذا خيفت الفتنة بمن، فقد منعتهن عائشة) - رضي الله عنها -، فقبل لها: إن رسول الله ﷺ منعهن من الجماعات، فقالت: لو علم رسول الله ﷺ ما أحدثن بعدهن لمَنَعْنَهُنَّ، يوافقه قول ابن خزيمة من أكابر أصحابنا: صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاحها في مسجد رسول الله ﷺ وإن كانت تعدل ألف صلاة". الفتاوى الكبرى الفقهية، 201/1.

⁷⁵³ قال النووي: "واختاره من أصحابنا أبو بكر بن خزيمة". المجموع شرح المهذب، 61/2.

من أكبر أصحابهم الذين جمعوا بين الفقه والحديث⁷⁵⁴. وقال في موضع آخر: وهذا الثالث⁷⁵⁵ قول اثنين من كبار أصحابنا المتمكنين في الفقه والحديث وهما أبو بكر ابن خزيمة، وابن المنذر⁷⁵⁶.

وصرح النووي بوجه ابن خزيمة في مسألة صلاة الكسوف فلو تمادى الكسوف فهل يزيد ركوعاً ثالثاً فأكثر؟ قال النووي فيه وجهان: (أحدهما): يزيد ثالثاً، ورابعاً، وخامساً، وأكثر حتى يتجلى الكسوف، قاله جماعة من أئمة أصحابنا الجامعين بين الفقه والحديث منهم، ابن خزيمة للأحاديث الصحيحة⁷⁵⁷.

وصرح النووي بمعرفة ابن خزيمة بنصوص الشافعي، بقوله: "قال ابن خزيمة: لا أعلم سنة لرسول الله ﷺ في الحلال والحرام لم يودعها الشافعي كتبه، وجلالة ابن خزيمة، وإمامته في الحديث والفقه، ومعرفته بنصوص الشافعي بالمحل المعروف"⁷⁵⁸.

وقد رجح ابن خزيمة أقوال الشافعي في عدة المسائل، وأنها تدل على انتسابه لمذهب الشافعي، منها: إباحة الطواف والصلاة بمكة بعد الفجر وبعد العصر⁷⁵⁹، ومن حبس شيئاً في سبيل

⁷⁵⁴ قال النووي: إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة من أكبر أصحابنا الفقهاء المحدثين. المجموع شرح المذهب، 4/215.

⁷⁵⁵ قال النووي في المجموع شرح المذهب، 4/184: أما حكم المسألة فالجماعة مأمور بها للأحاديث الصحيحة المشهورة وإجماع المسلمين، وفيها ثلاثة أوجه لأصحابنا، (أحدها): أنها فرض كفاية، (والثاني) سنة، وذكر المصنف دليلهما، (والثالث) فرض عين لكل ليست بشرط لصحة الصلاة، وهذا الثالث.

⁷⁵⁶ النووي، المجموع شرح المذهب، 4/184.

⁷⁵⁷ النووي، المجموع شرح المذهب، 5/48.

⁷⁵⁸ النووي، المجموع شرح المذهب، (1/64).

⁷⁵⁹ عنون ابن خزيمة "باب إباحة الطواف والصلاة بمكة بعد الفجر وبعد العصر"، فقال: والدليل على صحة مذهب المطليبي "أن النبي ﷺ إنما أراد بزجره عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس"، بعض الصلاة لا جميعها، واستدل بحديث جبير بن مطعم يقول: قال رسول الله ﷺ: "يا بني عبد مناف، لا يُمنَعُ أحدٌ طاف بهذا البيت، وصلى أي ساعة كان من ليل أو نهار"⁷⁵⁹. وبحديث أبي ذر، قال: قال رسول الله ﷺ: لا صلاة بعد الصبح، ولا بعد العصر إلا بمكة إلا بمكة. الصحيح، 4/226-ح2748.

من سبل الخير⁷⁶⁰، وفورية الحج وتراخيه⁷⁶¹، وغسل الرجلين⁷⁶²، والوتر بركة⁷⁶³، وهذا الرأي الذي قاله ابن خزيمة هو رأي الشافعية بخلاف عليه السلام، ومسألة: الوضوء من مس الذكر، ومسألة: صلاة الخوف.

ونسبه Mustafa Işık إلى الشافعية⁷⁶⁴.

وقد رجح الهادي روشو التونسي شافعيته حيث صرح ذلك بقوله "تأثر ابن خزيمة كثيراً بأستاذ أساتذته الإمام الشافعي مستنبط قواعد الجمع والترجيح بين مختلف الحديث، ويبدو ذلك واضحاً في تعامله مع الأحاديث النبوية وفي محاولة تطبيق هذه القواعد على ما دونه من أحاديث"، ومثّل خبر استفتاح الصلاة، ثم أبدى ملاحظته بقوله "نلاحظ أن تأثر ابن خزيمة بالشافعي يبدو هنا في أربعة مواطن: الأول: اتفاقه معه أن الصحيح لا يعارض إلا مثله. الثاني: أن رواية الأكثر عدداً

⁷⁶⁰ روى ابن خزيمة بسنده عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، قال: "أرسل مروان إلى أم معقل من يسألها عن هذا الحديث، فحدثت أن زوجها جعل بكراً في سبيل الله، وأنها أرادت العمرة، فسألت زوجها البكر، فأبى عليها، فأنت رسول الله عليه السلام فأمره النبي عليه السلام أن يعطيها، وقال: إن الحج والعمرة من سبل الله، وأن عمرة في رمضان تعدل حجة أو تجزئ حجة". الصحيح، 4/360/ح3075. ثم علقه ابن خزيمة بقوله: هذا الخبر عندي دال على ضد قول من زعم أن من حبس شيئاً في سبيل من سبل الخير، فلم يخرج من يده أن الحبس غير جائز، والنبي عليه السلام قد أجاز لأبي معقل تسبيل البكر من غير أن يخرج من يده، وهذا الخبر يدل على صحة قول المطلبي إن الحبس يتم بالكلام وإن لم يخرج من الحبس من يده. الصحيح، 4/360.

⁷⁶¹ روى ابن خزيمة بسنده عن عائشة، "أن رسول الله عليه السلام أمر الناس عام حجة الوداع، فقال: من أحب أن يرجع بعمرة قبل الحج فليفعل". الصحيح، 4/362/ح3079. ثم علقه ابن خزيمة بقوله: هذا الخبر يصرح بصحة قول المطلبي أن فرض الحج ممدود من حين يجب على الموالى إلى أن تحدث به المنية؛ إذ لو كان فرض الحج على ما توهمه بعض من لا يفهم العلم، وزعم أن من الحج عن أول سنة يجب عليه الحج كان فيها عاصياً لله، لما أباح المصطفى عليه السلام لمن كان معه عام حجة الوداع أن يرجع بعمرة قبل أن يحج، وبينهم وبين الحج أيام قلائل؛ لأن المصطفى عليه السلام دخل مكة في حجة الوداع لأربع مضي من ذي الحجة، وبينهم وبين عرفة خمسة أيام، فأباح لمن أحب الرجوع بعد الفراغ من العمرة أن يرجع قبل أن يحج. الصحيح، 4/363. وقوى ابن خزيمة بنفسه الشافعي معنى الاستطاعة اللازمة للحج، حيث عنون باب ذكر الدليل على أن الشيخ الكبير إذا استفاد مالا بعد كبر السن وهو غني، أو استفاد مالا بعد الإسلام، كان فرض الحج واجباً عليه وإن كان غير مستطيع أن يحج بنفسه، والدليل على أن الاستطاعة كما قاله مطلبينا - رحمه الله - استطاعتان: إحداها: ببدنه مع ملك ماله يمكنه الحج عن نفسه وماله، والثانية: بملك ماله يحج عن نفسه غيره، كما تقول العرب أنا مستطيع أن أبني داري، وأخيظ ثوبي، يريد بالأجرة، أو لمن يطعني وإن كان غير مستطيع لبناء الدار وخياطة الثوب بنفسه. الصحيح، 4/3031/342.

⁷⁶² رجح ابن خزيمة رأي الشافعي على رأي الروافض والخوارج في مسألة غسل القدمين في آية الوضوء، حيث عنون باب ذكر البيان أن الله عز وجل - أمر بغسل القدمين في قوله ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ الآية، لا بمسحهما على ما زعمت الروافض والخوارج، والدليل على صحة تأويل المطلبي - رحمه الله - أن معنى الآية على التقديم والتأخير على معنى: اغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤوسكم، فقدّم ذكر المسح على ذكر الرجلين كما قال ابن مسعود، وابن عباس، وعروة بن الزبير، وأرجلكم إلى الكعبين قالوا: رجع الأمر إلى الغسل. الصحيح، 1/85.

⁷⁶³ رد ابن خزيمة على من اعترض على أصحابه في مسألة عدم جواز الوتر بركة واحدة، قال "وقد أمليت في المسألة التي كنت أمليت عليها على بعض من اعترض على أصحابنا أن الوتر بركة غير جائز الأخبار التي رويت عن النبي عليه السلام في الوتر بثلاث، ويثبت عللها في ذلك الموضع". الصحيح، 2/151.

⁷⁶⁴ TDV İslam Ansiklopedisi, Mustafa Işık, İbn Huzeyme, İstanbul, 1999, xx, s. 79-81.

أولى بالقبول من رواية الأقل عدداً. الثالث: أن سنة النبي ﷺ لا يُعدل عنها إلى غيرها من البشر. الرابع: اختيار عبارات الشافعي لترجمة الباب كقوله الدليل على أن هذا الاختلاف في الافتتاح من جهة اختلاف المباح، ورفع الاختلاف بإباحة الفعلين معاً مسلك من مسالك الجمع، قد برز فيه الشافعي من قبل وتبناه ابن خزيمة وبرع فيه، وأكثر من إيراد وجوهه⁷⁶⁵، ويبدو ابن خزيمة شديد التحيز إلى الإمام الشافعي، عظيم الاقتفاء لأثره في الفقه، فلم يخرج في أي ترجمة من تراجمه على مذهبه، بل نجده يأتي بهذه التراجم للاستدلال فيها على صحة مذهب الشافعي⁷⁶⁶.

ومن المعلوم علماً "من نقل قولاً ثم لم ينقده فهو قائل به" وقد نقل ابن خزيمة قول الشافعي عن طريق الربيع، يقول: سئل الشافعي عن الذبابة تقع على النتن ثم تطير فتقع على ثوب المرء؟، فقال الشافعي: يجوز أن تيبس أرجلها في طيرانها، فإن كان كذلك، وإلا فالشيء إذا ضاق اتسع⁷⁶⁷.

وهناك من ينسب ابن خزيمة إلى مدرسة محدثي الشافعية واعتمدوا في ذلك على ما يلي:

هناك رواية عن ابن خزيمة تدل على انتسابه إلى مدرسة محدثي الشافعية، حيث قال "حَضَرْتُ مَجْلِسَ الْمُزْنِيِّ، فسئل عن شبه العمدة، فقال له السائل: إن الله وصف في كتابه القنلَ صنفين عمداً وخطأً، فلم قلت: إنه على ثلاثة أقسام؟ وتحتج بعلي بن زيد بن جدعان؟ فسكت المزنِيُّ، فقلتُ لمناظره: قد روى الحديث أيضاً أيوبُ وخالدُ الحذاء، فقال لي: فمن عقبه بن أوس؟ قلتُ: شيخٌ بصري، قد روى عنه ابنُ سيرين مع جلالته، فقال للمزني: أنت تناظر أم هذا؟ قال: إذا جاء الحديث، فهو يناظر؛ لأنه أعلم به مني، ثم أتكلم أنا"⁷⁶⁸.

ولابن خزيمة قول يدل على مدى ارتباطه بالحديث "ليس لأحد مع رسول الله ﷺ قولٌ إذا صح الخبر"⁷⁶⁹، وهذا يعني فقهه مبني على الأخبار الصحيحة⁷⁷⁰، لذا إذا خالف رأي الشافعي للأخبار فهو يأخذ الأخبار ولا يلتفت إلى رأي الشافعي.

⁷⁶⁵ الهادي روشو التونسي، مختلف الحديث وجهود المحققين فيه دراسة نقدية، ص. 383-394.

⁷⁶⁶ الهادي روشو، مختلف الحديث، ص. 382.

⁷⁶⁷ ابن خزيمة، الصحيح، 158/4.

⁷⁶⁸ الذهبي، أعلام النبلاء، 371/14. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 106.

⁷⁶⁹ الذهبي، أعلام النبلاء، 373/14.

⁷⁷⁰ بَوَّبَ ابن خزيمة بابَ الرخصة في أن يصلي ركعتي الفجر بعد صلاة الصبح وقبل طلوع الشمس إذا فاتتا صلاة الصبح، مستنبطاً من حديث قيس بن عمرو "أنه صلى مع رسول الله ﷺ الصبح، ولم يكن ركع ركعتي الفجر، فلما سلم رسول الله ﷺ، قام فركع ركعتي الفجر ورسول الله ﷺ ينظر إليه فلم ينكر ذلك عليه". الصحيح، 164/2.

وكراهيته بمعارضة الأخبار على الرأي والقياس دالة على ارتباطه الشديد بالأخبار⁷⁷¹، ولذا يقال: كان فقهه مبنياً على الآثار يدلّه قول الحاكم "ولابن خزيمة فقه حديث بريرة في ثلاثة أجزاء"⁷⁷².

وهذه المسألة يعني معارضة الأخبار على الرأي والقياس شعار المحدثين عموماً، لأن الخبر إذا ثبت فهو نص فلا قياس ولا رأي مع النص، ومن المعلوم في القياس أنه يبنى على النص والنص هو الكتاب والسنة وما دامت السنة ثابتة فلا مكان للقياس ولا يصح عرض الخبر على القياس لمعرفة ثبوته أو عدم ثبوته.

وصفه النووي في "المجموع" في أكثر من موضع بالعالم الذي جمع بين الفقه والحديث من أصحاب الشافعي.

وقد وصفه تقي الدين السبكي بالإمام البار في الحديث والفقه أنه قيل لابن خزيمة: "هل تعرف سنة لرسول الله ﷺ في الحلال والحرام لم يودعها الشافعي كتابه؟ قال: لا"⁷⁷³.

وقد نسب ابن حجر في "فتح الباري" في أكثر من موضع إلى المدرسة الحديثية الشافعية، نرى ذلك في مسألة نقض الوضوء بأكل لحم الإبل، فقال ابن حجر "وهو قول أحمد، واختاره ابن خزيمة وغيره من محدثي الشافعية"⁷⁷⁴.

وقال ابن حجر في مسألة انفراد المصلي خلف الصف "ذهب إلى تحريمه أحمد، وإسحاق، وبعض محدثي الشافعية كابن خزيمة"⁷⁷⁵.

وقال ابن حجر في مسألة وجوب الجلوس خلف الإمام الجالس "وقد قال بقول أحمد جماعة من محدثي الشافعية كابن خزيمة"⁷⁷⁶.

ويدل قول فخر الدين الرازي التالي إلى انتسابه بالمدرسة الحديثية الشافعية: "وأما الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة فلا نزاع في أنه كان في درجة عالية في علم الحديث، ثم إنه كان عظيم التعظيم للشافعي، شديد الحب له وكيف؟ وكان هو تلميذ المزني، والمزني تلميذ الشافعي"⁷⁷⁷.

⁷⁷¹ عنون ابن خزيمة باب كراهة معارضة خبر النبي - عليه السلام - بالقياس والرأي، والدليل على أن أمر النبي - ﷺ - يجب قبوله إذا علم المرء به، وإن لم يدرك ذلك عقله ورأيه. الصحيح، 75/1.

⁷⁷² الذهبي، أعلام النبلاء، 376/14.

⁷⁷³ السبكي تقي الدين، معنى قول الإمام المصلي إذا صح الحديث فهو مذهبي، ص. 92.

⁷⁷⁴ ابن حجر، فتح الباري، 310/1.

⁷⁷⁵ ابن حجر، فتح الباري، 268/2.

⁷⁷⁶ ابن حجر، فتح الباري، 176/2.

⁷⁷⁷ الرازي، مناقب الشافعي، ص. 225.

وقد اعتبره Üsame Bozkurt من المنتسبين إلى المدرسة الحديثية الشافعية لتمثيل صحيحه فقه الحديث وترتيبه الأحاديث المروية فيه على الأبواب، إذ الأبواب تعكس آرائه الفقهية والاجتهادية⁷⁷⁸.

ولو نظرنا إلى كلام ابن خزيمة في صحيحه يدلنا على أنه يرجح آراء مدرسة أهل الحديث، هي مدرسة الحجازيين، والشافعي منهم، إذ المراد بالحجازيين عنده ليس موطناً، بل منهجاً في الفقه، وخص من الحجازيين الإمام الشافعي بمزيد من الاهتمام الذي تمثل في ذكر قوله والدفاع عنه والاحتجاج له، وبذكر لقبه (المُطَّلبي) نسبة إلى جده المطلب بن عبد مناف الذي ينتهي إليه نسب الشافعي.

وابن خزيمة وإن كان أعلن انتمائه لمدرسة الحجازيين⁷⁷⁹ التي ضمَّها الإمام الشافعي، إلا أن ذلك الانتماء لم يحمله على الانسياق خلفه أو تقليده في جميع أقواله بل كان يخالفه إذا ظهر له ما يضعف قوله أو يفسد دليله.

الملاحظة: والشيء الذي جعل أصحاب الطبقات الشافعية أن ينسبوا ابن خزيمة إلى الشافعية لأخذه الفقه من أصحاب الشافعي كالمزني والربيع بن سليمان، ونشأته في بيئة شافعية، ووجود اجتهادات الشافعي في صحيحه، ووجود الشافعي في بعض إسناده.

وهنا ينبغي أن نسأل هل تكفي هذه القرائن أن تجعله شافعيًا؟

فالجواب: لا تكفي؛ لأن ولادة ابن خزيمة كانت بعد ثمان عشرة سنة من وفاة الشافعي في بيئة تشككت فيها مدرسة الشافعي، ومن الطبيعي أن يتأثر في بداية تعلمه الدروس الفقهية من أصحاب تلك المدرسة ولذا يمكن أن ينتسب إلى تلك المدرسة في وقت تعلمه إلى أن ينضج وأينع؛ إذ هناك من اعتبره مجتهداً مطلقاً لإنشائه مذهباً خزيمياً.

وهناك من ينسب ابن خزيمة إلى المجتهد المطلق، وإنشائه مذهباً خزيمياً، واعتمدوا في ذلك على ما يلي:

اعتبره السبكي وإمام الحرمين الجويني من المجتهد المطلق⁷⁸⁰، وصرح ابن القيم بإنشاء ابن خزيمة مذهب الخزيمية، قال "وقد كان إمام الأئمة ابن خزيمة له أصحاب ينتحلون مذهباً، ولم يكن

⁷⁷⁸ Bozkurt Üsame, *Hicri 4. Asırda Ehli Hadis iç Tartışmaları*, s. 101.

⁷⁷⁹ قال ابن خزيمة: ولم يختلف علماؤنا والحجازيين والمصريين والشافعي وأهل الأثر أن القبلة واللمس باليد إذا لم يكن بين اليد وبين بدن المرأة إذا لمسها حجاب، ولا ستر من ثوب، ولا غيره أن ذلك يوجب الوضوء. الصحيح، 20/1.

⁷⁸⁰ السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، 119/1. قال الجويني "يزداد كلامنا عن تحرير المذهب وضوحاً إذا تذكرنا ما قلناه من قبل عن أصحاب الوجه، وعن المجتهدين من داخل المذهب، وعن رواة المذهب، إذا تذكرنا كل ذلك، عَرَفْنَا أَنَّ حَمَلَةَ فقه الشافعي من تلاميذه، والأمانة على نصوصه ومناهجه لم يكونوا مجرد نقلة، بل كان فيهم مجتهدون مستقلون وإن انتسبوا إلى الشافعي، كالمحمد بن الأربعة: محمد بن جرير الطبري، ومحمد بن نصر المروزي، وابن خزيمة محمد بن إسحاق، وابن المنذر محمد بن إبراهيم وغيرهم". الجويني، *نحاية المطلب في دراية المذهب*، ص. 155.

مقلداً، بل إماماً مستقلاً كما ذكر البيهقي في (مدخله) قال: طبقات الحديث خمسة: المالكية، والشافعية، والحنبلية، والراشدية، والخزيمية أصحاب ابن خزيمة⁷⁸¹.

وقال ابن خزيمة "ما قلّدتُ أحداً في مسألة منذ بَلَعْتُ ست عشرة سنة"⁷⁸². وهذا القول نص على عدم انتسابه لأحد المذاهب المتبعة.

وكان دعلج بن أحمد السجستاني يفتي بمذهب ابن خزيمة كما قاله الحاكم⁷⁸³. وهذا القول مستند ومعتمد من ادعى تأسيسه مذهباً فقهياً خاصاً له، وله أصحاب كانوا يفتون على ضوء ما أصله من الأصول والقواعد.

وابن خزيمة كان يرجح الأقوال الفقهية على حسب اجتهاداته حيث رجح قول الإمام الشافعي في مسألة الوضوء من مس الذكر عقب عرض أقوال العلماء⁷⁸⁴ على حسب اجتهاده الذي اطمئن إليه نفسه من الدليل⁷⁸⁵.

ومما يدل على أن له مذهباً فقهياً تقوية مذهبه برأي الشافعي، وذلك في مسألة عمرة عائشة - رضي الله عنها - حينما قال لها النبي ﷺ لما قدمت مكة وهي حائض "انقضي رأسك، وامتشطي، وأهلي بالحج، ودعي العمرة"، يقول ابن خزيمة: قد كنتُ زماناً يتخالف في نفسي من هذه اللفظة التي في خبر عائشة وكنتُ أفرق أن يكون في أمر النبي ﷺ بذلك دلالة على صحة مذهب من خالفنا في هذه المسألة، زعم أن النبي ﷺ أمر عائشة برفض العمرة، ثم وجدتُ الدليل على صحة مذهبنا، وذلك أن عائشة كانت ترى أن المعتمر إذا دخل الحرم، حلَّ له جميع ما يحل للحاج إذا رمى جمرة العقبة، وكان يحل لعائشة بعد دخولها الحرم نقض رأسها، والامتناع، يُستدلُّ على ذلك حديث عائشة بنت طلحة، أن عائشة أمرتها أن تنقض شعرها وتغسله، وقالت: إن المعتمر إذا دخل الحرم، فهو بمنزلة الحاج إذا رمى جمرة العقبة⁷⁸⁶.

781 ابن القيم، إعلام الموقعين، 383/2.

782 الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 106.

783 الذهبي، تذكرة الحفاظ، 3/65/ت850. الذهبي، أعلام النبلاء، 30/16.

784 بوب ابن خزيمة باب استحباب الوضوء من مس الذكر، ثم روى بسنده عن بسرة بنت صفوان، أنها سمعت النبي ﷺ يقول "إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ"، ثم ذكر أقوال العلماء فيه: قال مالك: أرى الوضوء من مس الذكر استحباباً ولا أوجبه، وقال علي بن سعيد النسوي: سألتُ أحمد بن حنبل عن الوضوء من مس الذكر؟ فقال: أستحبه ولا أوجبه، وقال محمد بن يحيى: نرى الوضوء من مس الذكر استحباباً لا إيجاباً بحديث بن عبد الله بن بدر، عن قيس بن طلق، عن أبيه، عن النبي ﷺ. الصحيح، 1/23/ح34.

785 قال ابن خزيمة: وكان الشافعي يوجب الوضوء من مس الذكر اتباعاً بخبر بسرة بنت صفوان لا قياساً، ويقول الشافعي أقول؛ لأن عروة قد سمع خبر بسرة منها لا كما توهم بعض علمائنا أن الخبر واه لضعفه في مروان. الصحيح، 1/23.

786 نقل ابن خزيمة قول الشافعي الآتي: إنما أمرها رسول الله ﷺ أن تترك العمل بعمرة من الطواف والسعي لا أن ترفض العمرة، وأمرها أن تحل بالحج، فتصير قارئة، وهذا عند الشافعي كفعل ابن عمر حين أهل بعمرة، ثم قال: ما أرى سبيلهما إلا واحداً، أشهدكم أي قد أوجب حجة مع عمرتي، فقرن الحج إلى العمرة قبل أن يطوف للعمرة ويسعى لها فصار قارناً، ومعنى قول النبي ﷺ لها: هذه مكان العمرة التي لم يمكنك العمل لها". الصحيح، 4/243.

فابن خزيمة يُبَيِّنُ أن معنى "ارفضي عمرتك" ليس كما ذهب المخالفون بأن المقصود إبطاله، بل المقصود ترك إتمام أعمال العمرة لانشغال بأعمال الحج كما فسرهُ بذلك الشافعي.

أشار ابنُ خزيمة اختلاف أصحابه مع المزني صاحب الشافعي في مسألة فقهية، ثم رجح رأي المزني على رأي أصحابه لقوة استدلاله⁷⁸⁷.

وكلمة "أصحابنا" في تلك المسألة تدل على أن له أصحاب يتبعون مذهبه.

وقد توصل Enbiya Yıldırım إلى كونه مجتهداً على طريقة أهل الحديث⁷⁸⁸.

ووصف Osman Aydın ابنَ خزيمة بالمجتهد المطلق على طريقة أهل الحديث⁷⁸⁹.

وتوصل Mustafa Işık إلى كونه محدثاً جامعاً بين الفقه والحديث⁷⁹⁰.

وهناك رواية عن الحاكم تشير إلى تشكل مدرسة ابن خزيمة الفقهية وله أصحاب يتبعونه فيه، فقال "حدثني أبو بكر محمد بنُ حمْدُون، وَجَمَاعَةٌ من مشايخنا إلا أن ابن حمدون كان من أعرفهم بهذه الواقعة، قال: لما بلغ أبو بكر بن خزيمة من السن والرئاسة والتفرد بهما ما بلغ، كان له أصحاب صاروا في حياته أنجم الدنيا، مثل أبي علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي، وهو أول من حمل علوم الشافعي، ودقائق ابن سريج إلى خراسان، ومثل أبي بكر أحمد بن إسحاق يعني الصبغي خليفة ابن خزيمة في الفتوى، وأحسن الجماعة تصنيفاً، وأحسنهم سياسة في مجالس السلاطين، وأبي بكر بن أبي عثمان، وهو آدابهم، وأكثرهم جمعاً للعلوم، وأكثرهم رحلة، وشيخ المطوعة والمجاهدين، وأبي محمد يحيى بن منصور، وكان من أكابر البيوتات، وأعرفهم بمذهب ابن خزيمة وأصلحهم للقضاء"⁷⁹¹.

وهناك رواية أخرى تدل على عدم انتسابه إلى الشافعية، حيث قال الفقيه أبو بكر محمد بنُ علي الشاشي: حضرْتُ ابنَ خزيمة، فقال له أبو بكر النقاش المقرئ: بلغني أنه لما وقع بين المزني وابن عبد الحكم، قيل للمزني: إنه يرد على الشافعي، فقال: لا يمكنه إلا بمحمد بن إسحاق النيسابوري؟ فقال أبو بكر: كذا كان⁷⁹².

⁷⁸⁷ قال النبي ﷺ "إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد، ولكنهما آيتان من آيات الله، فإذا رأيتُموها فصلوا"، فقال ابن خزيمة: في قوله ﷺ "فإذا رأيتُموها فصلوا" دلالة على حجة مذهب المزني في المسألة التي خالفه فيها أصحابنا في الحالف إذا كان له امرأتان، فقال: إذا ولدتما ولداً فأنتما طالقتان، قال المزني: إذا ولدت إحداهما ولداً طُلقتا، إذ العلم محيط أن المرأتين لا تلدان ولداً واحداً، وإنما تلد واحدة امرأة واحدة، فقول النبي ﷺ: "إذا رأيتُموها فصلوا"، إنما أراد إذا رأيتم كسوف إحداهما فصلوا، إذ العلم محيط أن الشمس والقمر لا ينكسفان في وقت واحد، كما لا تلد امرأتان ولداً واحداً". ابن خزيمة، الصحيح، 308/2.

⁷⁸⁸ Enbiya Yıldırım, *İbn Huzeyme ve Sahihî*, s. 90.

⁷⁸⁹ Osman Aydın, *Muhteliful Hadîs İlmî çerçevesinde İbn Huzeymenin Sahihî*, s. 277.

⁷⁹⁰ Mustafa Işık, *İbnu Huzeyme Sahihî İbnu Hibbanın Sahihiyle mukayesesi*, s. 219.

⁷⁹¹ الذهبي، أعلام النبلاء، 377/14.

⁷⁹² الذهبي، تذكرة الحفاظ، 212/2. الذهبي، أعلام النبلاء، 377/14.

وقد ساعد ابنُ خزيمة على ابن عبد الحكم الذي نقد آراء الشافعي، وهذا يعني أنه ليس على مذهب الشافعي، بل مجتهداً مناقشاً لآراء الشافعي الفقهية.

وهناك اجتهادات لابن خزيمة المخالفة لاجتهادات الشافعي، يستدلها من نسبه إلى المجتهد المطلق.

اجتهادات ابن خزيمة المخالفة لاجتهادات الشافعي:

(مسألة صلاة الجماعة) يرى ابن خزيمة صلاة الجماعة فرض عين بينما يرى الشافعي فرض كفاية⁷⁹³.

(مسألة إدراك الركعة بإدراك الركوع) يرى ابنُ خزيمة بعدم إدراك الركوع، بينما يرى الشافعي إدراك الركعة بإدراك الركوع⁷⁹⁴.

(مسألة كسب الحجام) يرى ابن خزيمة حرامه على الأحرار، وجواز إطعامه على العبيد والدواب بخلاف الشافعي يراه حلالاً⁷⁹⁵.

(مسألة تحديد ليلة القدر) يرى الشافعي أنها ليلة الحادي والعشرين، أو ثلاث وعشرين بينما يرى ابن خزيمة أنها منتقلة في ليالي العشر، ورجحه النووي⁷⁹⁶.

⁷⁹³ قال النووي: "فإن تبين حصول الجماعة آخر الوقت، فالتأخير أفضل؛ لتحصيل شعارها الظاهر؛ ولأنها فرض كفاية على الصحيح في مذهبنا، وفرض عين على وجه لنا، وهو قول ابن خزيمة من أصحابنا". المجموع شرح المذهب، 2/263. وقد عنون ابنُ خزيمة باب أمر العميان بشهود صلاة الجماعة وإن كانت منازلهم نائية عن المسجد لا يطاوعهم قائدوهم بإتيانهم إياهم المساجد، والدليل على أن شهود الجماعة فريضة لا فضيلة؛ إذ غير جائز أن يقال لا رخصة للمرء في ترك الفضيلة، ثم روى عن ابن أم مكتوم أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- استقبل الناس في صلاة العشاء، فقال: لقد هممت أن آتي هؤلاء الذين يتخلفون عن هذه الصلاة، فأحرق عليهم بيوتهم فقام ابنُ أم مكتوم، فقال: يا رسول الله لقد علمت ما بي وليس لي قائد قال: أسمع الإقامة؟ قال: نعم، قال: فاحضرها ولم يرخس له. قال ابنُ خزيمة هذه اللفظة: وليس لي قائد فيها أراد - علمي - وليس قائد يلازمي. الصحيح، 2/368/ح1479.

⁷⁹⁴ النووي، المجموع شرح المذهب، 4/412.

⁷⁹⁵ قال ابن خزيمة: "حرام على الأحرار، ويجوز أن يطعمه العبيد والدواب، واعتبره النووي قولاً شاذاً، فقال: كسب الحجام حلال، هذا هو المذهب المعروف، ولا يُكره أكلُ كسب الحجام للعبيد سواء كسبه حرٌ أو عبدٌ". النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، 3/280.

⁷⁹⁶ قال النووي: "ليلة القدر أفضل ليالي السنة خص الله تعالى بها هذه الأمة باقية إلى يوم القيامة، ومذهبنا، ومذهب جمهور العلماء أنها في العشر الأواخر من رمضان، وفي أوتارها أرجى، وميل الشافعي إلى أنها ليلة الحادي والعشرين، ويقول في موضع: إلى ثلاث وعشرين، وقال ابنُ خزيمة من أصحابنا هي ليلة منتقلة في ليالي العشر تنتقل كل سنة إلى ليلة جمعاً بين الأخبار، قلت - النووي -: وهذا منقول عن المزني أيضاً وهو قوي". روضة الطالبين وعمدة المفتين، 2/389.

ومن اجتهادات ابن خزيمة ما ذكره السبكي من المسائل التي انفرد بها ابنُ خزيمة عن الشافعية: ذهابه إلى أن رفع اليدين ركن من أركان الصلاة، والجماعة شَرْطٌ في صحة الصلاة، ومن صلى خلف الصف وحده يعيده⁷⁹⁷.

وقد اعتبره السبكي ممن كثر خروجُه على المذهب؛ ولذلك فلم يعده من المذهب⁷⁹⁸.

وهنا اعتبره السبكي ممن كثر خروجُه على المذهب، ولذا لم يعده من المذهب، بينما اعتبره في موضع آخر من أصحاب الشافعي مع اعتراف وصوله إلى درجة المجتهد المطلق لتوافق اجتهاده مع اجتهاده، وإخراجه على أصوله⁷⁹⁹.

وما قاله الربيع بن سليمان عنه يدل على أنه مجتهد مطلق حيث قال "استفدنا منه أكثر مما استفاد منا"⁸⁰⁰.

ومن اجتهادات ابن خزيمة التي لم يذكرها الشافعي في كتبه ولم ينفها كما قاله الشيخ أبو حامد⁸⁰¹ مسألة الدعاء بما ليس في القرآن في الصلاة المكتوبة، يرى ابنُ خزيمة جوازها وعدم إفساد الصلاة المكتوبة لوجود السنن الثابتة في دعاء النبي ﷺ في أول الصلاة ووسطها وآخرها، ولأمر النبي ﷺ الاجتهاد في الدعاء عند السجود⁸⁰².

وقد بنى ابن خزيمة حكم تلك المسألة على السنن الثابتة عن النبي ﷺ، ولذا لا يلتفت من كان يخالفه وما دام الخبر صحيحاً فيحتج به ولا اعتبار للمخالفة.

⁷⁹⁷ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 119/1.

⁷⁹⁸ قال السبكي: "إنه إن كان ممن يغلب عليه التمدد والتقيّد كالشيخ أبي حامد والقفال عُذٌّ من المذهب، وإن كان ممن كثر خروجه كالمحمد بن الأربعة فلا يُعَدُّ من المذهب". طبقات الشافعية الكبرى، 104/2.

⁷⁹⁹ قال السبكي المحمّدون الأربعة: محمد بن نصر، ومحمد بن جرير، وابن خزيمة، وابن المنذر من أصحابنا وقد بلغوا درجة الاجتهاد المطلق، ولم يخرجهم ذلك عن كونهم من أصحاب الشافعي المخرجين على أصوله، المتمذهبين بمذهبه، لوفاق اجتهادهم اجتهاده... فإنهم وإن خرجوا عن رأي الإمام الأعظم في كثير من المسائل فلم يخرجوا في الأغلب، فأعْرِفْ ذلك، واعْلَمْ أنهم في أحزاب الشافعية معدودون، وعلى أصوله في الأغلب يخرجون، وبطريقه متذهبون، ولمذهبه متمذهبون. طبقات الشافعية الكبرى، 103/3.

⁸⁰⁰ قال الربيع بن سليمان لأبي بكر محمد بن سهل الطوسي: هل تعرفون ابن خزيمة؟ قلنا: نعم، قال: استفدنا منه أكثر مما استفاد منا. ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 207/1.

⁸⁰¹ النووي، المجموع شرح المذهب، 437/3.

⁸⁰² قال ابن خزيمة: "بأن الدعاء بما ليس في القرآن جائز في الصلاة المكتوبة، وهذا من سنن النبي ﷺ الثابتة، قد دعا النبي ﷺ في أول صلاته، ووسطها، وآخرها بما ليس في القرآن". الصحيح، 236/1. قال ابن خزيمة: ولا يفسد الصلاة الفريضة. الصحيح، 240/1. وقال ابن خزيمة أيضاً: ما بَانَ وثَبَّتَ أَنَّ للمصلي فريضةً أن يدعو أو يجتهد في سجوده، وإن كان ما يدعو به ليس من القرآن؛ إذ النبي ﷺ إنما خاطبهم بهذا الأمر "وأما السجود فاجتهدوا في الدعاء"، وهم في مكتوبة يصلونها خلف الصديق أبي بكر، لا في تطوع، وقد دعا النبي ﷺ في أول صلاته، وفي الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع، وفي السجود، وبين السجودتين، بألفاظ ليست تلك الألفاظ في القرآن، فجميع ذلك ينص على ضد مقالة من زعم أن صلاة الداعي بما ليس في القرآن تفسد. الصحيح، 306/1.

وهناك من ينسبه إلى أهل الحديث، واعتمدوا في ذلك على ما يأتي:

رجح ماهر ياسين الفحل قولَ ابن تيمية في مذهب ابن خزيمة وهو ميله إلى مذهب أهل الحديث⁸⁰³، وكذلك ذهب أنور الشاه الكشميري إلى ما ذهب إليه ابن تيمية⁸⁰⁴.

وقد نسبته الخطابي إلى أهل الحديث⁸⁰⁵، والحافظ ابن رجب إلى فقهاء أهل الحديث⁸⁰⁶.

وقد تبينت لنا مما سبق من كلام العلماء في تحديد مذهبه أربعة أقوال:

القول الأول: إنه من الشافعية ومن أصحاب الوجوه عندهم.

القول الثاني: إنه من مدرسة محدثي الشافعية.

القول الثالث: إنه المجتهد المطلق.

القول الرابع: إنه من أهل الحديث.

ولكن هناك قرائن ترشدنا أن نقول في تحديد مذهبه: إنه من مرتبة المجتهد المنتسب في مدرسة محدثي الشافعية؛ لانطباق مقاييس المجتهد المنتسب، ومن هذه المقاييس: شهادة كبار العلماء المحققين ببلوغه درجة الاجتهاد، كالجويني، والسبكي، وابن القيم الجوزية، ولكن السبكي قرر في النهاية كونه من أصحاب الشافعي؛ لتوافق اجتهاده مع اجتهاد الشافعي وعدم خروجه عن طريقه، وأما كونه من مدرسة محدثي الشافعية فلجمعه الحديث والفقهاء؛ وهذه المدرسة تختلف عن مدرسة فقهاء الشافعية - وتلك المدرسة تطلق على من اشتغل بالحديث وعلومه ثم زاد عليه النظر في المتن متفقاً مستنبطاً مستدلّاً - إذ تغلب عليها الاتجاه إلى الآثار والتمسك بظواهر النصوص، ولذا فقه ابن خزيمة مبني على الآثار أشار إلى ذلك أبو إسحاق الشيرازي بقوله "صنف محمد كتباً ضمَّها الآثار والفقهاء"⁸⁰⁷، ويمكن أن يحمل اختلافه مع الشافعي وغيره من الأئمة على ابتناء فقهه

⁸⁰³ قال ماهر ياسين الفحل: "وخلاصة ما نقول في مذهبه هو ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية حينما سئل عن هؤلاء هل هم مجتهدون أم مقلدون؟ ومن ضمَّهم ابنُ خزيمة، فقال: وأما مسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وابن خزيمة، وأبو يعلى، والبخاري، ونحوهم، فهم على مذهب أهل الحديث، ليسوا مقلدين لواحد بعينه من العلماء، ولا هم من الأئمة المجتهدين على الإطلاق، بل هم يميلون إلى قول أئمة الحديث كالشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي عبيد. صحيح ابن خزيمة، تحقيق ماهر ياسين الفحل، 32/1.

⁸⁰⁴ قال الكشميري "وأما ابن خزيمة فهو على مذهب أهل الحديث، وليس مقلداً لواحد بعينه من العلماء، ولا هو من الأئمة المجتهدين على الإطلاق، بل يميل إلى قول أئمة الحديث، كالشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وأمثالهم، وهو إلى مذهب أهل الحجاز أميل منهم إلى مذاهب أهل العراق. العرف الشندي شرح سنن الترمذي، 22/1.

⁸⁰⁵ قال الخطابي: "ومن ذهب إلى هذا في تحديد الماء (القلتين) الشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبو عبيد، وأبو ثور، وجماعة من أهل الحديث، منهم محمد بن إسحاق بن خزيمة". معالم السنن، 36/1.

⁸⁰⁶ قال ابن رجب: "ومن ذهب إلى أن الجماعة للصلاة مع عدم العذر واجبة: الأوزاعي، والثوري، والفضيل بن عياض، وإسحاق، وداد، وعامة فقهاء الحديث: منهم ابنُ خزيمة". ابن رجب الحنبلي، فتح الباري، 11/4.

⁸⁰⁷ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 107.

على الآثار، ويحمل على قوله بأنه لم يقلد أحداً منذ أن بلغ ست عشرة سنة⁸⁰⁸، وعلى تقرير الكوثري بقوله "وأما مذهبه في الفقه فإنه لم يقلد أحداً بعد أن بلغ ست عشرة سنة فهو مجتهد"⁸⁰⁹، لإفتائه على ما تقيده الأخبار الصحيحة ولو كان ذلك مخالف لمذهب الشافعي.

وأما القول بأن ابن خزيمة بلغ درجة الاجتهاد المطلق كما قال غير واحد من أهل العلم فيحتاج إلى معرفة أصوله في تفسير النصوص، وهل هذه الأصول مختلفة عن أصول الشافعي أم لا؟ ونحن نظرنا في صحيحه وكتابه التوحيد الذي في أيدينا فوجدنا أصوله هي نفس أصول الشافعي، وكذلك وجدنا اتفاقه مع الشافعي في المسائل الفقهية وترجيح قوله فيها، وأما اختلافه معه فيمكن أن يحمل على تطبيقه تلك الأصول على الفروع حيث يأخذ بظواهر النصوص، والإفتاء على ما تقيده السنن الثابتة عن النبي ﷺ وليس اختلافه مع الشافعي في أصل القواعد الأصولية، بل في تطبيق تلك القواعد على الفروع.

ومعلوم بأن المحدث الفقيه يجعل الآثار قبلة للإفتاء بخلاف الفقيه والأصولي بأنه يضع الكليات ويفتي على ضوئها وإذا صح الحديث وخالف الكليات فلا يعمل به بخلاف المحدث الفقيه فالأولوية عنده الآثار ليست الكليات، وها هو بعض النماذج لعمل المحدث الفقيه بما تقيده الأخبار الصحيحة وعدم عمله بقول الشافعي مع كونه من أتباعه حتى يتضح صنيع المحدث الفقيه عن صنيع الفقيه والأصولي اتضحاً كالشمس، وقد نقل عن الشافعي قوله "إذا صح الحديث فهو مذهبي"، و"كل ما قلتُ فكان عن النبي ﷺ خلاف قلتي مما يصح فحديث النبي أولى ولا تقلدوني"، وقد حاول الناس أن يفهموا مراده منه، وهذا أبو الوليد موسى بن أبي الجارود ممن صحب الشافعي قد عمل بحديث "أفطر الحاجم والمحجوم" اعتماداً على صحته مع عدم عمل الشافعي به لكونه منسوخاً عنده، وهذا أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي الشافعي -وكان فقيهاً محدثاً- أنه كان لا يقنت في صلاة الصبح، يقول "صح عندي أن النبي ﷺ ترك القنوت في صلاة الصبح"⁸¹⁰. وقد غلب لقب (أصحاب الحديث) لأصحاب الشافعي الخراسانيين منهم ابن خزيمة كما قاله النووي⁸¹¹.

وهناك أسباب أخرى نابغة عن وظيفة ابن خزيمة الحديثية التي حملته على اختلاف الشافعي؛ إذ عادة المحدث الفقيه حمل النصوص على الظواهر احتياطاً في الدين وتعاملاً مع كل نص على حدة فمن هذه الأسباب:

⁸⁰⁸ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 106.

⁸⁰⁹ الكوثري، تأنيب الخطيب، ص. 40.

⁸¹⁰ السبكي تقي الدين، معنى قول الإمام المظلي إذا صح الحديث فهو مذهبي، ص. 95.

⁸¹¹ قال النووي في مناقب الشافعي: "شدة اجتهاده في نصرة الحديث، واتباع السنة، وجمعه في مذهبه بين أطراف الأدلة مع الاتقان والتحقيق والغوص التام على المعاني والتدقيق، حتى لقب حين قدم العراق بناصر الحديث، وغلب في عرف العلماء المتقدمين والفقهاء الخراسانيين على متبعي مذهبه لقب أصحاب الحديث في القديم والحديث، وقد رُوينا عن الإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة المعروف بإمام الائمة، وكان من حفظ الحديث، ومعرفة السنة بالغاية العالية، أنه سئل هل تعلم سنة صحيحة لم يودعها الشافعي كتبه؟، قال لا". المجموع شرح المذهب، 10/1.

تسمكه بظواهر النصوص حيث حمل أمر النبي ﷺ لبلال "قم يا بلال فناد بالصلاة" على الوجوب، يظهر ذلك عن تبويبه "باب الأمر بالأذان للصلاة قائماً إذ الأذان قائماً أخرى أن يسمعه من بُعد عن المؤذن من أن يؤذن وهو قاعد" ⁸¹².

وقد حمل ابن خزيمة النهي عن الصلاة على القبور في قوله ﷺ "لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا عليها" ⁸¹³ على ظاهره، فذهب إلى تحريم الصلاة على القبور مطلقاً، كما هو ظاهر عن تبويبه "باب النهي عن الصلاة خلف القبور" ⁸¹⁴.

وحمل ابن خزيمة الأمر بالسواك عند كل صلاة على الوجوب عملاً بالظاهر، ولذا قال ابن قدامة: ولا نعلم أحداً قال بوجوبه إلا إسحاق، وداود؛ لأنه مأمور به، والمأمور يقتضي الوجوب ⁸¹⁵.

وحمله النصوص على الظواهر ليس دائماً ومطرذاً بل غالباً يدل على ذلك حمله النهي عن الجلوس قبل صلاة تحية المسجد على النهي التأديبي وليس على النهي التحريمي كما هو ظاهر عن تبويبه "باب الدليل على أن الأمر بركعتين عند دخول المسجد أمر نذب، وإرشاد، وفضيلة" ⁸¹⁶.

والمقصود بظاهر اللفظ الذي يأخذه ابن خزيمة يعني حقيقته ليس التأويل أو المجاز يدل على ذلك حمله لفظ القطع على حقيقته في حديث أبي ذر "يقطع الصلاة الحمار والمرأة والكلب الأسود" ⁸¹⁷، فذهب إلى بطلان الصلاة بمرور هذه الثلاثة ⁸¹⁸.

وكان ابن خزيمة يأخذ بظاهر سياق الحديث كأخذه بعدم قضاء إفطار صوم يوم غيم مع طلوع الشمس بعده في حديث أسماء قالت "أفطرنا في رمضان في يوم غيم على عهد رسول الله ﷺ ثم طلعت الشمس"، قال ابن خزيمة: ليس في هذا الخبر أنهم أمروا بالقضاء ⁸¹⁹.

وقد ذهب ابن خزيمة إلى أن الحجامة تفطر الصائم لصريح خبر النبي ﷺ: "أفطر الحاجم والمحجوم" ⁸²⁰. أما الشافعي فحمل الحديث على أنه منسوخ بفعل النبي ﷺ "حيث احتجم وهو صائم" ⁸²¹. وهنا اختلف ابن خزيمة مع الشافعي كما هو ظاهر وذلك الاختلاف ناشئ عن إثبات النسخ وابن خزيمة لم يذهب إلى النسخ بخلاف الشافعي.

⁸¹² ابن خزيمة، الصحيح، 189/1.

⁸¹³ ابن خزيمة، الصحيح، 7/2.

⁸¹⁴ ابن خزيمة، الصحيح، 7/2.

⁸¹⁵ ابن قدامة، المغني، 101/1.

⁸¹⁶ ابن خزيمة، الصحيح، 164/3.

⁸¹⁷ ابن خزيمة، الصحيح، 20/2.

⁸¹⁸ ابن خزيمة، الصحيح، 22/2.

⁸¹⁹ ابن خزيمة، الصحيح، 239/3.

⁸²⁰ ابن خزيمة، الصحيح، 266/3.

⁸²¹ ابن خزيمة، الصحيح، 227/3.

المبحث الثاني/2.2.2. تحقيق القول في نسبة الطحاوي (ت.321هـ) إلى مذهب الحنفية.

ذكره القرشي في طبقات الحنفية⁸²²، ووصفه ابن كثير بالفقيه الحنفي⁸²³، وقد تفقه الطحاوي بالقاضي أحمد بن أبي عمران الحنفي، وبالقاضي أبا حازم الحنفي كما قاله الذهبي⁸²⁴، وقد انتهت رئاسة أصحاب أبي حنيفة بمصر إلى الطحاوي كما قاله الشيخ أبو إسحاق، وابن خلكان⁸²⁵، وهو يعتبر أول عالم مصري تفقه بمذهب أبي حنيفة، ومؤسس لمدرسة الأحناف في مصر، ومدافع عن آرائهم، ومؤيد لهم بالسنة والنظر لا عن عصبية ولا تقليد، ولكن عن إيمان مستقر في القلب بعد البحث وطور النظر والدراسات المقارنة للمذاهب كما قاله عبد المجيد محمود⁸²⁶.

وقد اختلف أصحاب الطبقات الحنفية في مرتبته الفقهية حيث جعله ابن كمال باشا من الطبقة الثالثة وهي طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب، فأصحاب هذه الطبقة لا يقدرّون على المخالفة لصاحب المذهب لا في الفروع، ولا في الأصول، لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب أصول قرّرها ومقتضى قواعد بسّطها⁸²⁷.

هذا ما ذهب إليه ابن كمال باشا في مرتبته الفقهية، ولكن بعض فقهاء الحنفية من المتأخرين درسوا تقسيم ابن كمال باشا المذكور دراسة علمية دقيقة ثم وضعوا كل فقيه في مكانته العلمية اللائقة به، فمن تَعَقَّب تقسيم ابن كمال باشا المذكور بالنقد والرد شهاب الدين بن بهاء الدين المرجاني (ت.1306هـ) واللكنوي⁸²⁸.

وأما شهاب الدين المرجاني فجعله من الطبقة الثانية، وهي الطبقة التي خالفت للإمام أبي حنيفة من المسائل لا يعد ولا يحصى، ولها اختيارات في الأصول والفروع، وأقوال مستنبطة بالقياس، والمسموع، واحتجاجات بالمنقول والمعقول، ولذا اعتبره من المجتهد واستدل على ذلك بأن انتساب بعض فقهاء الشافعية للشافعية لا يعني أنهم ليسوا مجتهدين، بل يقال وافق اجتهادهم مع اجتهاد الشافعي⁸²⁹.

⁸²² القرشي أبو الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، 271/1.

⁸²³ ابن كثير، البداية والنهاية، 198/11.

⁸²⁴ الذهبي، أعلام النبلاء، 24/29.

⁸²⁵ الذهبي، أعلام النبلاء، 24/29. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 71/1.

⁸²⁶ عبيد المجيد محمود، أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث، ص. 32.

⁸²⁷ الكوثري، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف، ص. 10.

⁸²⁸ للكنوي، النافع الكبير شرح الجامع الصغير، ص. 11.

⁸²⁹ وقد نقل شهاب الدين المرجاني عن أبي بكر القفال (ت.336هـ)، وعن أبي علي بن خيران (ت.320هـ)، والقاضي حسين (ت.462هـ)،

وكذلك رَدَّ اللكنويُّ على ابن كمال باشا، وجعله من المجتهدين المنتسبين لكونهم مجتهدين، ومخالفتهم له في كثير من الأصول والفروع، وأما سبب انتسابهم له فمشيهم على طريقته في الاجتهاد، ثم استدل بقول عبد العزيز الدهلوي "يدل مختصر الطحاوي على وصوله لمرتبة المجتهد لاختياراته لما لاح له من الأدلة"⁸³⁰.

وقد اعتبره الكوثري مجتهداً مطلقاً في الفقه الإسلامي لما خلفه من مؤلفات عظيمة النفع للغاية في علوم الرواية والدراية ولبراعته في الحديث والفقه وندرة من جمع بينهما في المذهب الحنفي لاهتمامهم الشديد بالرأي والقياس⁸³¹، ولذا نراه ينسبه إلى المجتهد المطلق وإن حافظ انتسابه لأبي حنيفة⁸³².

واعتبره الحضري إماماً في الأحاديث والأخبار، وقد اطلع على كتابه (شرح معاني الآثار) فوجده كتاب رجل ملئ علماً، وتمكن من حفظ سنة رسول الله ﷺ مع تمام الاطلاع على أقاويل الفقهاء ومستنداتهم فيما ذهبوا إليه⁸³³.

وقد وصفه İmran Gürbüz Saçın بالمجتهد المنتسب⁸³⁴.

من الشافعية أنهم قالوا: لسنا مقلدين الشافعي، بل وافق رأينا رأيه⁸²⁹، وهو الظاهر من حال أبي جعفر الطحاوي في أخذه بمذهب أبي حنيفة واحتجاجه له وانتصاره لأقواله على ما قاله في أول كتاب شرح معاني الآثار "أذكر في كل كتاب ما فيه من الناسخ والمنسوخ، وتأويل العلماء، واحتجاج بعضهم على بعض، وإقامة الحجة لمن صح عندي قوله منهم ريثما يصح فيه مثله من كتاب أو سنة أو إجماع أو تواتر من أقاويل الصحابة أو تابعيهم رضي الله عنهم"، ثم رد المرجائي على قول ابن كمال الباشا في حق الخصاف، والطحاوي، والكرخي بأنهم لا يقدرّون على مخالفة أبي حنيفة، لا في الأصول ولا في الفروع بقوله: (ليس بشيء)، فإن ما خالفوه فيه من المسائل لا يُعَدُّ ولا يُحْصَى، ولهم اختيارات في الأصول والفروع، وأقوال مستنبطة بالقياس، والمسموع، واحتجاجات بالمنقول والمعقول، على ما لا يخفى على من تتبع كتب الفقه والخلافات والأصول. الكوثري، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، ص. 90.

⁸³⁰ قال اللكنوي "وهو منظور فيه- يعني في كلام ابن كمال باشا- فإن له درجة عالية، ورتبة شامخة قد خالف بها صاحب المذهب في كثير من الأصول والفروع، ومن طالع شرح معاني الآثار وغيره من مصنفاته يجده يختار خلاف ما اختاره صاحب المذهب كثيراً، إذا كان ما يدل عليه قوياً، فالحق أنه من المجتهدين المنتسبين الذين ينتسبون إلى إمام معين من المجتهدين لكن لا يقلدونه لا في الفروع ولا في الأصول، لكونهم متصفين بالاجتهاد، وإنما انتسبوا إليه لسلوكهم طريقه في الاجتهاد، وإن انحط عن ذلك فهو من المجتهدين في المذهب القادرين على استخراج الأحكام من القواعد التي قرّرها الإمام، ولا تنحط مرتبته عن هذه المرتبة أبداً، على رغم أنف من جعله منحطاً، وما أحسن كلام المولى عبد العزيز المحدث الدهلوي في بستان المحدثين حيث قال ما معربه: أن مختصر الطحاوي يدل على أنه كان مجتهداً ولم يكن مقلداً للمذهب الحنفي تقليداً محضاً، فإنه اختار فيه أشياء تخالف مذهب أبي حنيفة لما لاح له من الأدلة القوية انتهى، وبالجمله فهو في طبقة أبي يوسف ومحمد، لا ينحط عن مرتبتهما على القول المسدد". اللكنوي، التعليقات السننية على الفوائد البهية، ص. 32.

⁸³¹ قال الكوثري: فإن الإمام أبا جعفر الطحاوي من أعظم المجتهدين في الفقه الإسلامي، وقد خلف مؤلفات عظيمة النفع للغاية في علوم الرواية والدراية، وقد جمع بين براعتين: البراعة في علوم الحديث، والبراعة في الفقه وأصوله جميعاً، وقل من جمع بينهما جمعة في علماء هذه الأمة. الكوثري، الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، ص. 3.

⁸³² قال الكوثري "وهو لا شك ممن بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق، وإن حافظ على انتسابه لأبي حنيفة". الإشفاق على أحكام الطلاق، ص. 13.

⁸³³ الحضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص. 239.

⁸³⁴ İmran Gürbüz Saçın, *Tahâvînin Şerhu Meânîl Âsâr adlı eserinden üç hanefî imama muhalefet ettiği görüşlerin incelenmesi*, s. 120.

وقد اقتنع Yahya Macit بكونه مجتهداً، ولكن لم يقرر مرتبته الاجتهادي، ولذا نقل اختلاف العلماء في تحديد مرتبته الاجتهادي⁸³⁵.

وهنا ينبغي علينا أن نسأل هل الطحاوي مجتهد منتسب إلى المذهب الحنفي كما رجحه شهاب الدين المرجاني واللكنوي أو مجتهد مطلق كما رجحه الكوثري، وإذا كان مجتهداً مطلقاً كيف نفهم قول الكوثري "على أن نسبة عالم إلى مذهب تكون باعتبار أنه قائل بمعظم مسائل ذلك المذهب أصلاً وفرعاً لا باعتبار أنه لا يخالف مسألة من مسائله كما هو ظاهر"⁸³⁶، وقول ابن المنير "إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود؛ لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب"⁸³⁷.

فالجواب عليه: هناك لا خلاف بين أقوالهم حيث يقرون بكونه مجتهداً مطلقاً، ولكن لما وافق اجتهاده مع اجتهاده حافظ انتسابه لأبي حنيفة، وهناك قرائن أخرى تدل على اجتهادات الطحاوي المخالفة لأئمة الحنفية كأبي حنيفة والصاحبين، ومن مظاهر اجتهاداته حصر اختياره بين أقوال أئمة المذهب الحنفي، وتصريحه، وتكراره، ومن أسلوبه في الاختيار "هذا أحب إلينا"⁸³⁸، "وبه نأخذ"⁸³⁹، "فهذا هو النظر وبه نأخذ"⁸⁴⁰. وهذا إن دل فيدل على قدرته للاستنباط وتميزه بقوة التفكير، وفرط الذكاء، واستطاعته على تحليل النصوص الشرعية وتفسيرها على خلاف تفسير أئمة الأحناف.

ومن مظاهر اجتهاداته تجويزه بأداء ركعتي الطواف بعد الصبح وبعد العصر بخلاف أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد إذ المعروف في المذهب الحنفي عدم جواز أي صلاة بعد الصبح إلى طلوع الشمس⁸⁴¹.

⁸³⁵Yahya Macit, *Fıkıh Tarihinde İhtisar Geleneği ve İmam Tahâvî ile İmam Kudûrînin Muhtasarlarının Muhkayesesi*, s. 227.

⁸³⁶ الكوثري، تأنيب الخطيب، ص. 179.

⁸³⁷ الزركشي، البحر المحیط، 567/4.

⁸³⁸ اختار الطحاوي قول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن في مسألة إقامة الإمام المأمومين وراءه، فذهب أبو حنيفة ومحمد بن الحسن إلى ورائه استدلالاً بحديث جابر، وأنس، وفعل عمر بن الخطاب بينما ذهب أبو يوسف إلى اختيار الإمام إن شاء أقامهما وراءه وإن شاء أقامهما عن يمينه وشماله. شرح معاني الآثار، 308/1.

⁸³⁹ قال الطحاوي: "استَحَبَّنا تأخيرَ العصر من غير أن يكون ذلك إلى وقت قد تغيرت فيه الشمس، أو دخلتْها صُفْرَةٌ وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن رحمهم الله تعالى وبه نأخذ". شرح معاني الآثار، 194/1.

⁸⁴⁰ إذا سجد المصلي هل يضع أولاً ركبتيه أو يديه؟ قاس الطحاوي البدن على الرأس في علة الوضع والرفع، حيث قال "والنظر أن الرأس كان مؤخراً في الوضع، ومقدماً في الرفع، أن يكون البدان كذلك لما كانتا مقدمتين على الركبتين في الرفع أن تكونا مؤخرتين عنهما في الوضع فهذا هو النظر، وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد". شرح معاني الآثار، 256/1.

⁸⁴¹ قال الطحاوي: "بعد قياسها على غيرها من الصلوات التي يجوز فعلها في هذين الوقتين فتكون الصلاة للطواف تُصَلَّى في كل وقت يُصَلَّى فيه على الجنائز، وتُفَضَّى فيه الصلاة الفائتة، ولا تُصَلَّى في كل وقت لا يُصَلَّى فيه على الجنائز، ولا تُفَضَّى فيه صلاة فائتة، فهذا هو النظر

وتجويزه بأذان وإقامتين صلاتي المغرب والعشاء بمزدلفة قياساً على الجمع بعرفة بين صلاتي الظهر والعصر بخلاف أئمة الحنفية حيث ذهبوا إلى الجمع بمزدلفة بين صلاتي المغرب والعشاء بأذان وإقامة واحدة⁸⁴². وتجويزه بإباحة أكل الضب بخلاف أئمة الحنفية حيث ذهبوا إلى الكراهة⁸⁴³.

وتجويزه باستقبال القبلة لغائط في البنيان دون الصحارى بخلاف أئمة الحنفية حيث ذهبوا إلى كراهية الاستقبال مطلقاً سواء في البنيان والصحارى⁸⁴⁴.

وهذه النماذج تدل على مشيه مع الدليل وليس مع الأئمة، والدليل هو قبلته لا الأئمة، نعم، هناك مسائل أخرى قد وافق فيها بعض أئمة الحنفية، وخالف البعض الآخر، فهو إنما وافق فيها عن اقتناع، ومعرفة بالدليل، وهذا من باب موافقة المجتهد للمجتهد، وليست من تقليده لإمامه، بل جاءت الموافقة من معرفته للحكم من دليله، كمعرفة الآخر لذلك.

ومن كون اتباعه للدليل لا للشخص عدم قوله كل ما قاله أبو حنيفة تقليداً له، حيث صرح ذلك وحكاه ابن زولاق قال "وسمعتُ أبا الحسن علي بن أبي جعفر الطحاوي، يقول سمعتُ أبي يقول: وذكر فضل أبي عبيد بن جرثومة وفقهه، فقال: كان يذاكرني بالمسائل، فأجبتُه يوماً في مسألة، فقال لي: ما هذا قول أبي حنيفة؟! فقلتُ له: أيها القاضي أو كل ما قاله أبو حنيفة أقول به، فقال: ما ظننتُك إلا مقلداً، فقلتُ له: وهل يقلد إلا عَصِيَّ، فقال لي: أو غَبِيَّ، قال: فطارت هذه الكلمة بمصر حتى صارت مثلاً وحفظها الناس"⁸⁴⁵.

عندنا في هذا الباب، على ما قال عطاء، وإبراهيم، ومجاهد، وعلى ما قد رُوِيَ عن ابن عمر - رضي الله عنهما -، وإليه نذهب، وهو قول سفيان، وهو خلاف قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد". شرح معاني الآثار، 188/2.

⁸⁴² قال الطحاوي: "وكانت الصلاتان يجمع بينهما بمزدلفة وهما المغرب والعشاء، كما يجمع بين الصلاتين بعرفة، وهما الظهر والعصر، فكان هذا الجمع في هذين الوطنين جميعاً لا يكون إلا لمُحَرَّم في حرمة الحج... وكاننا يؤذن لهما أذان واحد، ويقام لهما إقامتان كما يفعل بعرفة سواء، ثم قال مثبتاً رأيه ومصرحاً بمخالفته لأئمة المذهب جميعاً: هذا هو النظر في هذا الباب، وهو خلاف قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، وذلك أنهم يذهبون في الجمع بين الصلاتين بعرفة إلى ما ذكرنا، ويذهبون في الجمع بين الصلاتين بمزدلفة إلى أن يجعلوا ذلك بأذان وإقامة واحدة، ثم أكد رأيه بالرواية والدراية، والذي رويناه عن جابر الجمع بأذان وإقامتين من هذا أحب إلينا لما شهد له النظر". شرح معاني الآثار، 214/2.

⁸⁴³ قال الطحاوي: وقد كره قوم أكل الضب، منهم: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وذكر أدلتهم ثم أدلة الإباحة، ثم الجمع بين أدلة الطرفين فثبت له الإباحة، فثبت بتصحيح هذه الآثار أن لا بأس بأكل الضب وهو القول عندنا والله أعلم بالصواب. الطحاوي، شرح معاني الآثار، 200/4-202.

⁸⁴⁴ قال الطحاوي: "فذهب قوم إلى كراهة استقبال القبلة لغائط أو بول في جميع الأماكن... ومن ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، ثم استعرض أدلة الأطراف المختلفة في المسألة ودرسها معاً وصححها، فقال: فلما كان حكم هذه الآثار كذلك، كان أولى بنا أن نصححها كلها فنجعل ما فيه النهي منها على الصحاري، وما فيه الإباحة على البيوت حتى لا تضاد منها شيء". شرح معاني الآثار، 233/4-234.

⁸⁴⁵ ابن حجر، لسان الميزان، 626/1.

وهناك نص آخر لاتباعه الدليل لا للشخص وذلك في مقدمة كتابه (شرح معاني الآثار) حيث يذكر تأويل العلماء في الآثار واحتجاج بعضهم على بعض، ويقيم الحجة لمن صح عنده قوله منهم بالأصول الأربعة وهي الكتاب أو السنة أو إجماع أو تواتر من أقاويل الصحابة أو تابعيهم⁸⁴⁶.

وقد صرح ذلك المبدأ بوضوح أكثر مما سبق في مقدمة كتابه (الشروط الكبير) بقوله: "وقد وضعتُ هذا الكتاب على الاجتهاد مني لإصابة ما أمر الله - عز وجل - به من الكتاب بين الناس بالعدل على ما ذكرتُ في صدر هذا الكتاب مما على الكاتب بين الناس، وجعلتُ ذلك أصنافاً، ذكرتُ في كل صنف فيها اختلاف الناس في الحكم في ذلك، وفي رسم الكتاب فيه، وبيّنتُ حجة كل فريق منهم، وكررتُ ما صح عندي من مذاهبهم"⁸⁴⁷.

وهناك شهادة العلماء الدالة على وصول الطحاوي إلى مكانة مرموقة في الاجتهاد والاستنباط، وعدم التقليد والاتباع لما يرشده الدليل.

قال ابن يونس معاصره "وكان الطحاوي ثقة ثباتاً فقيهاً عاقلاً لم يخلف مثله"⁸⁴⁸. وعده الذهبي في جملة الأئمة المقلدين (بفتح اللام) المتبوعين⁸⁴⁹. وقال ابن تغري بردي (ت. 874هـ) "الفقيه الحنفي، كان إمام عصره بلا مدافعة في الفقه واختلاف العلماء والأحكام"⁸⁵⁰. وقال عبد العزيز الدهلوي (ت. 1239هـ) "إن مختصر الطحاوي يدل أنه كان مجتهداً، ولم يكن مقلداً للمذهب تقليداً محضاً"⁸⁵¹. وقال طاش كبري زاد (ت. 968هـ) "كان فقيهاً إماماً مجتهداً في طبقة المجتهدين في المسائل"⁸⁵². وقد أشار الكوثري إلى استطاعة الطحاوي على تطبيق منهج أهل العراق في عرض خبر الأحاد على الأصول المجتمعة عندهم، ولكون هذه الأصول دقيقة تحتاج تطبيقها إلى مجتهد دقيق النظر واسع العلم كالطحاوي⁸⁵³.

⁸⁴⁶ قال الطحاوي: "سألني بعض أصحابنا من أهل العلم أن أضع له كتاباً أذكر فيه الآثار الماثورة عن رسول الله ﷺ في الأحكام التي يتوهم أهل الإحاد والضعفة من أهل الإسلام أن بعضها ينقض بعضاً لقلة علمهم بناسخها من منسوخها، وما يجب به العمل منها لما يشهد له من الكتاب الناطق، والسنة المجتمع عليها، وأجعل لذلك أبواباً أذكر في كل كتاب منها ما فيه من الناسخ والمنسوخ، وتأويل العلماء، واحتجاج بعضهم على بعض وإقامة الحجة لمن صح عندي قوله منهم بما يصح به مثله من كتاب أو سنة أو إجماع أو تواتر من أقاويل الصحابة أو تابعيهم". مقدمة شرح معاني الآثار، 11/1.

⁸⁴⁷ عبد الله نذير أحمد، أبو جعفر الطحاوي الإمام المحدث الفقيه، ص. 174.

⁸⁴⁸ الذهبي، أعلام النبلاء، 29/15.

⁸⁴⁹ الذهبي، أعلام النبلاء، 91/8.

⁸⁵⁰ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، 240/3.

⁸⁵¹ اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص. 31.

⁸⁵² طاش كبري زاده، طبقات الفقهاء، ص. 58.

⁸⁵³ قال الكوثري: "وهي من الأصول الدقيقة عندهم يحتاج تطبيقها إلى مجتهد دقيق النظر واسع العلم كالطحاوي فكتبه في غاية النفع في أمثال تلك القواعد المهجورة عند ضعف المتأخرين، وهو لا شك ممن بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق، وإن حافظ على انتسابه لأبي حنيفة". الإشراف على أحكام الطلاق، ص. 39.

فكل هذه الصفات وشهادة العلماء السابق ذكرها تدل على سمو مرتبته الفقهية وشخصيته الفذة التي تتصف بصفات بارزة، مما لا يوصف بها إلا المجتهدون من الفقهاء.

وقد أشار İsa Atcı إلى الاختلاف بين الطحاوي والحنفية في بعض مسالك الاستنباط كالاستحسان، وعدم احتجاج الطحاوي بالاستحسان بخلاف الحنفية⁸⁵⁴. وهذا يدل على كونه مجتهداً، واتباعه الدليل وإلا الاستحسان هو معلم الحنفية الذي ميزهم عن غيرهم من المذاهب، ولكن حافظ انتسابه للحنفية لاتفاق معظم اجتهاده، وإن اختلف في بعض الأصول والفروع.

الخلاصة: أنه محدث فقيه، ووصل إلى مرتبة المجتهد المطلق ولكن لما وافق اجتهاده مع اجتهاد أبي حنيفة حافظ انتسابه للحنفية.

⁸⁵⁴ İsa Atcı, *Ebû Cafer et- Tahâvînin İbâdetler ile ilgili konularda Haneî imamlarına Muhâlif Görüşleri*, s.73.

المبحث الثالث/2.2.3: تحقيق القول في نسبة ابن حبان (ت.354هـ) إلى مذهب الشافعي.

هناك أربعة أقوال في تحديد مذهبه.

القول الأول: إنه من الشافعية

القول الثاني: إنه تابع لمسلك شيخه ابن خزيمة

القول الثالث: إنه من مدرسة محدثي الشافعية

القول الرابع: إنه المجتهد المطلق.

القول الأول: إنه من الشافعية.

ذكره السبكي⁸⁵⁵، وابن الصلاح⁸⁵⁶، وابن كثير⁸⁵⁷ في طبقاتهم الشافعية.

وقد اعتمد من نسبه إلى مذهب الشافعية على تصريح ابن حبان نفسه بأنه كان يسلك مسلك الإمام الشافعي في فهم النصوص واستنباطها، حيث قال "إِنَّ كُلَّ أَصْلٍ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِي كِتَابِنَا أَوْ فَرَعٍ اسْتَنْبَطْنَاهُ مِنَ السَّنَنِ فِي مَصْنَفَاتِنَا هِيَ كُلُّهَا قَوْلُ الشَّافِعِيِّ"⁸⁵⁸.

وكذلك اعتمد على اختياراته الموافقة للشافعي، كمسألة اللقطة هل يأخذ واجدها أم يتركها؟ وهل يأخذ الضوال كلها؟ بَوَّبَ ابنُ حبان ذكر البيان بأن قوله ﷺ "ضالة المسلم" أراد به بعض الضال لا الكل، ثم عقبه حديث مطرف، عن أبيه، قال "قدم على النبي ﷺ رهط من بني عامر، فقالوا: يا رسول الله إنا نجد في الطريق هَوَامِيَّ من الإبل فقال ﷺ ضالةُ المسلم حَرَقُ النار"⁸⁵⁹.

ويفهم من ترجمة ابن حبان واستدلالة بالحديث السابق ذكره أنه يرى أن الأفضل أخذ اللقطة وسائر أموال المسلم، وأن المنهي عنه أخذ ضوال الإبل دون غيرها.

وذهب ابن حبان إلى جواز قراءة القرآن لغير المتطهر ما لم يكن جنباً، واستدل بحديث علي "كان النبي ﷺ لا يحجبه عن قراءة القرآن ما خلا الجنابة"، ثم وفق بينه وبين حديث عائشة "قالت: كان رسول الله ﷺ يذكر الله على أحيانه" أرادت الذكر الذي هو غير القرآن؛ إذ القرآن يجوز أن

⁸⁵⁵ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 131/3.

⁸⁵⁶ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 116/1.

⁸⁵⁷ ابن كثير، البداية والنهاية، 294/11.

⁸⁵⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 496/5.

⁸⁵⁹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 249/11.

يسمى ذكر وقد كان لا يقرؤه وهو جنب، وكان يقرؤه في سائر الأحوال⁸⁶⁰، هذا ما ذهب إليه الشافعي⁸⁶¹.

وذهب ابن حبان إلى إباحة إفطار المرء لِصَيْفٍ ينزل به، وزائر يزوره، واستدل بقوله ﷺ «وَإِنَّ لِرِزْوِكَ عَلَيْكَ حَقًّا»⁸⁶² وهو رأي الشافعي أيضاً.

وعده القاضي شرف الدين البهَنَسِي من علماء الشافعية⁸⁶³. وقد وصفه Yüksel Çelik بالمجتهد مع الانتساب للشافعية في الأصول⁸⁶⁴.

القول الثاني: إنه يسلك مسلك شيخه ابن خزيمة في الاستنباط.

قال ابن الصلاح "يسلك مسلك شيخه ابن خزيمة في استنباط فقه الحديث ونكته"⁸⁶⁵. وقال السمعاني "تتلمذ في الفقه لأبي بكر بن خزيمة"⁸⁶⁶. وقال ياقوت الحموي "أخذ فقه الحديث والفرض على معانيه عن إمام الأئمة ابن خزيمة، ولازمه، وتلمذ له"⁸⁶⁷. وجعله الكوثري من أتباع ابن خزيمة⁸⁶⁸. وقد جعله Mehmet Ali Sönmez مقنعاً بمسلك ابن خزيمة في الحديث والفقه⁸⁶⁹.

وقد ذهب يُكْمَلُ جُلُك إلى استفادة ابن حبان عن شيخه ابن خزيمة كيفية الاستنباط عن الأدلة، ومعرفة فقه السنن ولا سيما كيفية الاستنباط من السنن حتى أخذ عنه مسلكه فيها وعندما تأهل في صناعة الفقه فتعين قاضياً في سمرقند ونيسابور ونسا في مدة طويلة، وكون تعيينه قاضياً في تلك الديار التي ملئت بالعلماء دليل على مكانته الفقهية والفتوى؛ إذ في عصره لا يتعين القاضي إلا من كان تاهلاً للفقه وتعمقاً فيه وهو عِلْمٌ على قدر عالي من العلوم التي جعلت الشخص مجتهداً⁸⁷⁰.

⁸⁶⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 82/81/3.

⁸⁶¹ النووي، المجموع شرح المذهب، 163/2.

⁸⁶² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 337/8.

⁸⁶³ البهَنَسِي القاضي شرف الدين، الكافي في معرفة علماء مذهب الشافعي، ص. 459.

⁸⁶⁴ Yüksel Çelik, *İbn Hibban ve Hadis İlmindeki Yeri*, s. 40.

⁸⁶⁵ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 116/1.

⁸⁶⁶ السمعاني، الأنساب، 349/1.

⁸⁶⁷ الحموي، معجم البلدان، 415/1.

⁸⁶⁸ الكوثري، تأنيب الخطيب، ص. 40.

⁸⁶⁹ TDV İSLÂM Ansiklopedisinin, Mehmet Ali Sönmez, *İbn Hibban*, İstanbul, 1999, xx, s. 63-64.

⁸⁷⁰ Yüksel Çelik, *İbn Hibban ve Hadis İlmindeki yeri*, s. 43.

القول الثالث: إنه من مدرسة محدثي الشافعية.

وصفه النووي بالمحدث الفقيه بقوله "أبو حاتم ابن حبان البستي وهو من أصحابنا المحدثين الفقهاء"⁸⁷¹. وقد صرح ابن حبان باعتماده على الآثار وإن خالف لمذهبه الشافعي بقوله "إنا لا نستحل الاحتجاج بغير الصحيح من سائر الأخبار وإن وافق ذلك مذهبنا، ولا نعتد من المذاهب إلا على المنتزع من الآثار وإن خالف ذلك قول أئمتنا"⁸⁷².

وهذا نص منه على عدم الاحتجاج من الآثار إلا الصحيح، وإن خالف لمذهبه الشافعي، وعدم الاعتماد إلا على الآثار وإن خالفت لقول أئمتنا، وهذا يجعلنا أن نقول إنه من مدرسة محدثي الشافعية التي تقتي على ضوء الآثار.

وقد وصفته Ümmühan Özçeltikçi بالمجتهد المحدث الفقيه المنتسب إلى الشافعية⁸⁷³.

القول الرابع: إنه المجتهد المطلق.

وقد وصفه ابن كثير بالمجتهدين⁸⁷⁴. واعتمد من يراه مجتهداً مطلقاً على كونه ولياً لقضاء سمرقند وغيرها من المدن بخراسان⁸⁷⁵؛ لأن القضاء لا يصلحه إلا من اكتسب صفات الاجتهاد. وكذلك اعتمد على اختياراته الأصولية والفقهية المخالفة للشافعي.

ومن اختياراته الأصولية مستقلة السنة النبوية في بيان الأحكام وعدم احتياجها إلى الكتاب، حيث صرح ذلك بقوله "إن خطاب الكتاب قد يستقل بنفسه في حالة دون حالة حتى يستعمل على عموم ما ورد الخطاب فيه، وقد لا يستقل في بعض الأحوال حتى يستعمل على كيفية اللفظ المجمل الذي هو مطلق الخطاب في الكتاب دون أن تُبَيِّنَهَا السُّنَنُ، وسننُ المصطفى ﷺ كلها مستقلة بأنفسها لا حاجة بها إلى الكتاب المبينة لمجمل الكتاب والمفسرة لمبهمه، قال الله - جل وعلا- ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁸⁷⁶ فأخبر - جل وعلا- أن المفسر لقوله ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾⁸⁷⁷، وما أشبهها من مجمل الألفاظ في الكتاب رسوله ﷺ، ومُحَالٌ أن يكون الشيء المفسر له الحاجة إلى الشيء المجمل، وإنما الحاجة تكون للمجمل إلى

⁸⁷¹ النووي، المجموع شرح المذهب، 277/1.

⁸⁷² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 396/3.

⁸⁷³ Ümmühan Özçeltikçi, *İbn Hibbânın Karşıt Anlamli Hadisleri Hadisin Bütünlüğü İlkesiyle Sahihinde Değerlendirisi*, s. 8.

⁸⁷⁴ ابن كثير، البداية والنهاية، 294/11.

⁸⁷⁵ السمعاني، الأنساب، 49/3. الذهبي، أعلام النبلاء، 106/31.

⁸⁷⁶ سورة النحل 44/16 آية.

⁸⁷⁷ سورة البقرة 43/2 آية.

المفسر ضد قول من زعم أن السنن يجب عرضها على الكتاب فأتى بما لا يوافقه الخبر، ويدفع صحته النظر⁸⁷⁸.

ومن اجتهاداته المخالفة لاجتهادات الشافعي:

وقد أفتى ابن حبان بانتقاض الوضوء من أكل لحم الجزور⁸⁷⁹ بخلاف الشافعي أنه لا ينتقض عنده⁸⁸⁰، وجوب صلاة الجماعة⁸⁸¹ بخلاف الشافعي بأنها فرض كفاية⁸⁸².

يرى ابن حبان عدم انتقاض الوضوء بلمس المرء ذوات المحارم، حيث عنون "ذَكَرَ خَبَرٍ فِيهِ كَالدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ مِنْ لِمَسِ الْمَرْءِ ذَوَاتِ الْمَحَارِمِ"، واستدل بحديث عائشة "أنها كانت تغتسل مع رسول الله ﷺ في الإناء الواحد"، وعنون "ذكر الخبر الدال على أن الملامسة من ذوات المحارم لا توجب الوضوء"، واستدل بحديث أبي قتادة "أن رسول الله ﷺ كان يصلي وهو حامل أمامة بنت زينب ابنته، فكان إذا قام حملها، وإذا سجد وضعها"⁸⁸³، وعنون "ذكر خبر فيه كالدليل على أن الملامسة للرجل من امرأته لا يوجب الوضوء عليها"، واستدل بحديث عائشة تقول "إن كنت لأغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد، تختلف أيدينا فيه وتلتقي"⁸⁸⁴.

ونستطيع أن نقول في مذهب ابن حبان الفقهي: إنه محدث مجتهد منتسب، ومن مدرسة محدثي الشافعية مثل شيخه ابن خزيمة ولو صرح بكل ما استنبطه من المسائل في صحيحه هي قول الشافعي، ولو كان كما صرحه لم يختلف مع الشافعي في استقلالية السنة النبوية وعدم احتياجه إلى الكتاب في بيان الأحكام الشرعية، والمسائل الفقهية الاجتهادية ولم يتبع على الخبر، ولم يفت على ضوئه، بل يتبع على قول الشافعي وعلى أصوله، وإن خالف الحديث الصحيح لمذهب الشافعي

⁸⁷⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 92/5.

⁸⁷⁹ أجاب ابن حبان على سؤال السائل عن الوضوء من لحوم الإبل بقوله "وقد كان ترك الوضوء مما مسته النار، وبقي المسلمون عليه مدة، ثم نسخ ذلك، وبقي لحوم الإبل مستثنى من جملة ما أبيع بعد الحظر". الصحيح كما في الإحسان، 1128/410/3.

⁸⁸⁰ قال النووي في (روضة الطالبين وعمدة المفتين): "ولا ينتقض الوضوء عندنا بخارج من غير السبيلين، ولا بقهقهة المصلي، ولا بأكل لحم الجزور ولا بأكل ما مسته النار، وفي لحم الجزور قول قديم شاذ". ص. 72.

⁸⁸¹ عنون ابن حبان ذكر الخبر الدال على أن هذا الأمر حتم لا ندب، واستدل بحديث ابن عباس، قال رسول الله ﷺ "من سمع النداء فلم يُجِبْ، فلا صلاة له إلا من عذر". ثم قال ابن حبان: في هذا الخبر دليل أن أمر النبي ﷺ بإتيان الجماعات أمر حتم لا ندب؛ إذ لو كان القصد في قوله "فلا صلاة له إلا من عذر" يريد به في الفضل لكان المعذور إذا صلى وحده كان له فضل الجماعة، فلما استحال هذا، وبطل، ثبت أن الأمر بإتيان الجماعة أمر إيجاب لا ندب". الصحيح كما في الإحسان، 2064/415/5 ح.

⁸⁸² قال النووي: أما حكم المسألة فالجماعة مأمور بها للأحاديث الصحيحة المشهورة وإجماع المسلمين، وفيها ثلاثة أوجه لأصحابنا: (أحدها): أنها فرض كفاية (والثاني): سنة، (والثالث): فرض عين لكل ليست بشرط لصحة الصلاة، وهذا الثالث قول اثنين من كبار أصحابنا المتمكنين في الفقه والحديث، وهما أبو بكر بن خزيمة، وابن المنذر، قال الرافعي: وقيل: إنه قول للشافعي، والصحيح أنها فرض كفاية وهو الذي نص عليه الشافعي في كتاب الإمامة. المجموع شرح المذهب، 184/4.

⁸⁸³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1109/393/3.

⁸⁸⁴ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1111/395/3.

فكان ينبغي عليه أن يرفض الحديث الصحيح، ويأخذ ما في المذهب، ولكنه كان يأخذ بما يفيد الحديث الصحيح من الحكم، ولا يأخذ بمذهب الشافعي، ولم يخص الإجماع على إجماع الصحابة والتابعين فقط⁸⁸⁵، ولم يعتبر شرع من قبلنا شرعاً لنا إذا كان موافقاً لشرعنا⁸⁸⁶، وأما كون تلك الأصول مباينة لأصول الشافعي فلا تخرجه عن مذهب الشافعي لاتباعه لمعظم أصوله، ولكن الأنسب أن ينسب لمدرسة محدثي الشافعية لكونه يفتي على ضوء الآثار وإن خالفت لمذهب الشافعي.

885 قال رسول الله ﷺ: "وإن صلوا قعوداً فصلوا قعوداً"، ثم قال ابن حبان: في هذا الخبر بيان واضح أن صلاة المأمومين قعوداً إذا صلى إمامهم قاعداً من طاعة الله - جل وعلا - التي أمر عباده، وهو عندي ضرب من الإجماع الذي أجمعوا على إجازته؛ لأن من أصحاب رسول الله ﷺ أربعة أفتوا به: جابر بن عبد الله، وأبو هريرة، وأسيد بن حضير، وقيس بن قهده، والإجماع عندنا إجماع الصحابة الذين شهدوا هبوط الوحي والتنزيل وأعيدوا من التحريف والتبديل حتى حفظ الله بهم الدين على المسلمين وصانه عن ثلم القادحين، ولم يرو عن أحد من الصحابة خلاف هؤلاء الأربعة لا بإسناد متصل ولا منقطع فكان الصحابة أجمعوا على أن الإمام إذا صلى قاعداً كان على المأمومين أن يصلوا قعوداً، وقد أفتى به من التابعين جابر بن زيد أبو الشعثاء، ولم يُرو عن أحد من التابعين أصلاً بخلافه لا بإسناد صحيح ولا واه فكأن التابعين أجمعوا على إجازته". الصحيح كما في الإحسان، 475/5.

886 استدلل ابن حبان بقصة فقاً موسى - عليه السلام - عين ملك الموت الذي أرسل ليقبض روحه، فقال: "إن بعض شرائعنا قد تتفق ببعض شرائع من قبلنا من الأمم، ولما كان من شريعتنا أن من فقاً عين الداخل داره بغير إذنه أو الناظر إلى بيته بغير أمره من غير جناح على فاعله، ولا حرج على مرتكبه، للأخبار الجمة الواردة فيه التي أملتأها في غير موضع من كتبنا، كان جائزاً اتفاق هذه الشريعة بشريعة موسى بإسقاط الحرج عمن فقاً عين الداخل داره بغير إذنه، فكان استعمال موسى هذا الفعل مباحاً له ولا حرج عليه في فعله". الصحيح كما في الإحسان، 6223/112/14.

المبحث الرابع/2.2.4. تحقيق القول في نسبة الرامهرمزي (ت.360هـ) إلى المذاهب الفقهية.

لم أستطع أن أُبيِّنَ انتساب الرامهرمزي إلى أحد المذاهب الفقهية؛ لأن المصادر التاريخية والمؤلفات التراجمية لم تساعدني في دراسة انتسابه لأحد المذاهب الفقهية.

المبحث الخامس/2.2.5. تحقيق القول في نسبة الدار قطني (ت.385هـ) إلى مذهب الشافعي.

عده السبكي⁸⁸⁷، وابن الصلاح⁸⁸⁸ في طبقاتهم الشافعية، وعده القاضي شرف الدين البهّئسي من علماء الشافعية⁸⁸⁹. وكان الدار قطني فقيهاً على مذهب الشافعي فأخذ الفقه عن أبي سعيد الإصطخري الفقيه الشافعي⁸⁹⁰. وعده فخر الدين الرازي من الشافعي، حيث كان يعظم الشافعي ويعترف بتقدمه وتفوقه⁸⁹¹ وكان الدار قطني يعتني بالإمام الشافعي، حتى ألف بعض المؤلفات المتعلقة بالشافعي، ومن مظاهر اعتناؤه ذكر خلق كثير ممن روى عن الشافعي الحديث في جزئين⁸⁹². وذكر أنور الشاه الكشميري ميله إلى الشافعية، ومع ذلك لم ينف عنه اجتهاداً⁸⁹³.

نستطيع أن نقول في مذهب الدار قطني إنه محدث مجتهد مقيد بمذهب الشافعي حتى ألف كتابه السنن لبيان أدلة الشافعية في المسائل الفقهية وانتصاره لها في أغلب مسائلها، صرح ذلك كيلاني محمد خليفة⁸⁹⁴، وكذلك أشار إسماعيل لطفي جاكاني إلى شافعية الدار قطني، ومعرفته التامة لنكت الفقه وأسراره⁸⁹⁵. ومع انتسابه للمذهب الشافعي كان له معرفة بمذاهب الفقهاء؛ إذ كتابه السنن يدل على أنه كان ممن اعتنى بالفقه؛ لأنه لا يقدر على جمع ما تضمنه ذلك الكتاب إلا من تقدمت معرفته بالاختلاف في الأحكام كما صرحه الخطيب⁸⁹⁶، والذهبي⁸⁹⁷.

⁸⁸⁷ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 462/3.

⁸⁸⁸ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، ص. 616/240.

⁸⁸⁹ البهّئسي، الكافي في معرفة علماء مذهب الشافعي، ص. 149.

⁸⁹⁰ الخطيب، تاريخ بغداد، 486/13. ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، (ص. 618). ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 297/3.

⁸⁹¹ الرازي، مناقب الشافعي، ص. 225.

⁸⁹² الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 104.

⁸⁹³ قال أنور الشاه الكشميري: "وأما الدار قطني فإنه كان يميل إلى مذهب الشافعي إلا أن له اجتهاداً". العرف الشذوي شرح سنن الترمذي، 22/1.

⁸⁹⁴ كيلاني، منهج الدار قطني في كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء ص. 28.

⁸⁹⁵ TDV İslam ANSİKLOPEDİSİ, İsmail Lütfi Çakan, Dârekutnî, İstanbul, 1993, VIII, s. 488-490.

⁸⁹⁶ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، ص. 618.

⁸⁹⁷ الذهبي، أعلام النبلاء، 450/16.

المبحث السادس/2.2.6. تحقيق القول في نسبة الخطابي (ت.388هـ) إلى مذهب الشافعي.

ذكره السبكي⁸⁹⁸، وابن قاضي شهبة⁸⁹⁹، وابن الصلاح في طبقاتهم الشافعية. وقد نسبته ابن الصلاح إلى المذهب الشافعي بقوله "هذا كتاب الإعلام من شرح صحيح البخاري تأليف الإمام أبي سليمان الخطابي الشافعي"⁹⁰⁰. وعده فخر الدين الرازي من الشافعية وكان يعظم الشافعي ويعترف بتقدمه وتفوقه⁹⁰¹. وعده القاضي شرف الدين البهّنسي من علماء الشافعي ووصفه بالأئمة الأعلام الممهدين قواعد الأحكام، وكان فقيهاً، محدثاً، أصولياً جمع بين الحديث والفقه، ومدّ في تحقيق العلم باعاً مديداً، وأحكم من مبانيه ركناً شديداً حتى قلد أعناق أهل العلم المنن⁹⁰². ونسبه ابن تيمية إلى الشافعية بقوله "فقد أخبرك الخطابي وهو إمام من أصحاب الشافعي"⁹⁰³، وكذلك نسبته ابن حجر إلى الشافعية⁹⁰⁴.

وقد أخذ الخطابي الفقه على مذهب الشافعي عن أبي بكر القفال الشاشي، وأبي علي بن أبي هريرة، ونظرائهما كما صرحه الذهبي⁹⁰⁵. وقد نسبته النووي إلى الشافعية، واعتبره من أصحابه كما هو ظاهر في كتابه المجموع.

وقال النووي في بدء الكتب بحديث "إنما الأعمال بالنيات": وقال الإمام أبو سليمان حمد بن إبراهيم بن الخطاب الخطابي الشافعي⁹⁰⁶. وصرح النووي بكونه من أصحابه بقوله "المشهور في مذهبنا أنه لا يكره المشي في المقابر بالنعلين والخفين ونحوهما، ممن صرح بذلك من أصحابنا الخطابي"⁹⁰⁷. وكذلك صرح في مسألة الجمع بين الجمعة والعصر بعذر المرض والوحد، فقال "وبه قال أصحابنا منهم أبو سليمان الخطابي"⁹⁰⁸.

⁸⁹⁸ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 282/3.

⁸⁹⁹ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ص. 156.

⁹⁰⁰ ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، ص. 105.

⁹⁰¹ الرازي، مناقب الشافعي، ص. 225.

⁹⁰² البهّنسي، الكافي في معرفة علماء مذهب الشافعي، ص. 139.

⁹⁰³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 177/33.

⁹⁰⁴ ابن حجر، فتح الباري، 532/2.

⁹⁰⁵ الذهبي، أعلام النبلاء، 24/17.

⁹⁰⁶ النووي، المجموع شرح المذهب، 16/1.

⁹⁰⁷ النووي، المجموع شرح المذهب، 312/5.

⁹⁰⁸ النووي، المجموع شرح المذهب، 383/4.

وقد وافق الخطابي للإمام الشافعي في بعض المسائل الفقهية، كتحية المسجد⁹⁰⁹، وإمامة الجنب للقوم الجاهلون بجنبه⁹¹⁰.

ورجح الخطابي مذهب الشافعي القديم في بعض المسائل الفقهية كالكفارة على إتيان الحائض، حيث ذهب الشافعي في القديم إلى وجوب الكفارة وأما في الجديد فرأى عدم وجوبها ولذا رجح الخطابي مذهبه القديم⁹¹¹.

ولذا عدّه محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود⁹¹²، وأحمد عبد الله الباتلي⁹¹³ في طبقة مجتهد المذهب الشافعي.

هل الأدلة السابقة كافية لنسبة الخطابي إلى الشافعية؟ وعندي أنها لا تكفي إذ أن هناك أدلة أخرى تدل على كونه مجتهداً، ولكنه ليس على معنى مجتهداً مستقلاً، وتلك الأدلة قوية من حيث إنها في المسائل الأصولية وليست في المسائل الفروعية، حيث يرى الخطابي أخذ شرع من قبلنا، والعرف، والعادة، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وتكليف الكفار، وجواز نسخ السنة بالقرآن، بخلاف الشافعي، وأما تعداده من أصحاب الطبقات الشافعية فيمكن أن يحمل على انتقائه معه في بعض الأصول، وتتلمذه على أعيان الشافعية مثل القفال الشاشي، وابن أبي هريرة، وغيرهما، ونشأته في بيئة شافعية.

ومن نظر متناول الخطابي للنصوص يجده كتناول مجتهد حيث يستنبط الأحكام ثم يسرد مذاهب أهل العلم، ويبين وجه الدلالة موافقاً ذلك أو مخالفاً لأي مذهب من المذاهب، وذلك ظاهر لمن تصفح كتبه "معالم السنن"، "وأعلام الحديث"، و"غريب الحديث".

⁹⁰⁹ قال رسول الله ﷺ "إذا جاء أحدكم المسجد، فليصل سجدة قبل أن يجلس"، فقال الخطابي: "فيه من الفقه أنه إذا دخل المسجد كان عليه أن يصلي ركعتين تحية المسجد قبل أن يجلس سواء كان ذلك في جمعة أو غيرها كان الإمام على المنبر أو لم يكن؛ لأن النبي ﷺ عم ولم يخص، وقد اختلف الناس في هذا، فقال بظاهر الحديث الشافعي "معالم السنن، 1/ 142=143.

⁹¹⁰ قال الخطابي: إذا صلى بالقوم وهو جنب، وهم لا يعلمون بجنبته أن صلاحهم ماضية، ولا إعادة عليهم، وعلى الإمام الإعادة، وإليه ذهب الشافعي. معالم السنن، 1/ 78.

⁹¹¹ قد ذهب إلى إيجاب الكفارة عليه في إتيان الحائض غير واحد من العلماء، منهم قتادة، والأوزاعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق، وبه قال الشافعي قديماً، ثم قال في الجديد لا شيء عليه، ثم قال الخطابي: ولا ينكر أن يكون فيه كفارة؛ لأنه وطء محظور كالوطء في رمضان. الخطابي، معالم السنن، 1/ 83.

⁹¹² يقول محمد بن سعد: ويُعتَبَرُ الإمام الخطابي من أتباع المذهب الشافعي والمنافحين عنه في أعم أحواله. الخطابي، مقدمة المحقق لأعلام الحديث، 1/ 76.

⁹¹³ يقول أحمد عبد الله الباتلي: "الإمام الخطابي شافعي المذهب، يدل على ذلك ذكره في تراجم الفقهاء الشافعية، وعنايته كثيراً بفقه الإمام الشافعي وأصحابه، وذكره لأقوالهم غالباً عند عرضه للخلاف في المسائل الفقهية أثناء شروحه للأحاديث، وكذلك شرحه للألفاظ الغريبة في مختصر المزني، وتأليفه كتاباً مستقلاً في مناقب الإمام الشافعي، ونسبة الذهي إليه، ومما تجدر الإشارة إليه أن الخطابي لم يكن مقلداً صِرْفاً، بل كان له اجتهاده في كثير من المسائل، وله ترجيحاته التي يخالف فيها أحياناً الإمام الشافعي -رحمه الله-، وذلك لتمكنه من الأخذ بوسائل الاجتهاد، وأهليته لذلك". الباتلي أحمد عبد الله، الإمام الخطابي المحدث الفقيه والأديب الشاعر، ص. 69.

حيث يدعو إلى الاستنباط من الكتاب والسنة لمن كان متأهلاً وذلك شأن المجتهد، يقول "أما بعد: فقد فَهِمْتُ مساءلتكم إخواني أكرمكم الله، وما طلبتموه من تفسير كتاب السنن لأبي داود، وإيضاح ما يُشكّل مِنْ متون ألفاظه، وشرح ما يستغلّق مِنْ معانيه، وبيان وجوه أحكامه، والدلالة على مواضع الانتزاع، والاستنباط من أحاديثه، والكشف عن معاني الفقه المنطوية في ضمنها"⁹¹⁴.

وهناك من نسبته إلى المجتهد المنتسب في المذهب الشافعي، وإذا كان الخطابي مجتهداً منتسباً؛ فأين أثر ذلك في كتب الشافعية؟ وما الذي قدمه للمذهب؟ وذلك لا نستطيع أن نجده.

ومعلوم بأن أي مذهب لا بد من أن يلوح من عباراته تصريحاً أو تلويحاً ما يدل الناظر على أنه تابع لذلك المذهب، كأن يقول "استدل أصحابنا"، وما شابه من هذه العبارات، فإن الخطابي لم يقل قط عن مذهب الشافعي "مذهبي"، أو "مذهبنا"، ولا قال عن الشافعية "أصحابنا"، وإنما يقول "قال الشافعي"، و"قال أصحاب الشافعي"، و"استدل له أصحابه" وعبارات أخرى شبيهة لها، فهو في نقل مذهب الشافعية لا يشرك نفسه معهم.

يقول الخطابي: "ولكل وقت قوم، ولكل نشء علم"⁹¹⁵، وكأنه يرد على مَنْ يقول بغلق باب الاجتهاد، ويقصد أن لكل وقت مجتهدين يُهيئهم الله لهذا الدين، ويشير إلى نفسه ضمناً.

ولقد نعت ابن كثير الخطابي بالمجتهد بقوله "أحد المشاهير الأعيان، والفقهاء المجتهدين المكثرين"⁹¹⁶.

ونذكر نماذج من اجتهاداته المخالفة لاجتهادات الشافعي.

الوضوء من الدم: يرى الشافعي عدم انتقاض الوضوء من خروج الدم وسيلانه من غير السبيلين بينما يرى الخطابي انتقاضه احتياطاً ومذهب الاحتياط هو أصل من أصول الحنفية في العبادات وهذا يدل على استقلالية الخطابي في الاستنباط⁹¹⁷.

⁹¹⁴ الخطابي، معالم السنن، 3/1.

⁹¹⁵ الخطابي، غريب الحديث، 70/1.

⁹¹⁶ ابن كثير، البداية والنهاية، 371/11.

⁹¹⁷ ذكر الخطابي أولاً مستند من يرى عدم انتقاض الوضوء من الدم كالشافعي وهو حديث جابر بن عبد الله، قال "خَرَجْنَا مع رسول الله ﷺ في غزوة ذات الرقاع... ثم قال: "وقد يحتج بهذا الحديث مَنْ لا يرى خروج الدم وسيلانه من غير السبيلين ناقضاً للطهارة، ويقول: لو كان ناقضاً للطهارة لكانت صلاة الأنصاري تفسد بسيلان الدم أول ما أصابته الرمية، ولم يكن يجوز له بعد ذلك أن يركع ويسجد وهو محدث، وإليه ذهب الشافعي. وقال أكثر الفقهاء: سيلان الدم من غير السبيلين ينقض الوضوء وهو أحوط المذهبين، وبه أقول. وقول الشافعي قوي في القياس، ومذهبهم أقوى في الإلتزام، ولست أدري كيف يصح هذا الاستدلال من الخبر، والدم إذا سال أصاب بَدَنَهُ وجِلْدَهُ، وربما أصاب ثيابه، ومع إصابة شيء من ذلك وإن كان يسيراً لا تصح الصلاة عند الشافعي إلا أن يقال: إن الدم كان يخرج من الجراحة على سبيل الذرق حتى لا يصيب شيئاً مِنْ ظاهر بدنه، ولئن كان كذلك فهو أمر عجب". معالم السنن، 71/1.

رفع اليدين عند النهوض من التشهد: يرى الخطابي جوازه اعتماداً على ما رواه أبو حميد الساعدي من الحديث الصحيح وهو قول جماعة من أهل الحديث، ولكن لم يذكره الشافعي وكان ينبغي عليه أن يقوله بناء على أصله من قبول الزيادات⁹¹⁸.

الصلاة على الجنازة عند طلوع الشمس وعند غروبها: يرى الشافعي جواز الصلاة على الجنائز مطلقاً بدون قيد بوقت بينما رجح الخطابي قول الجماعة الذين يرون عدم جوازها في ثلاث ساعات وهي عند طلوع الشمس وغروبها والظهر اعتماداً على حديث عقبة بن عامر⁹¹⁹.

المحرم في حج المرأة: يرى الشافعي جواز حج المرأة المسلمة مع امرأة مسلمة ثقة من النساء بينما يرى الخطابي عدم لزوم الحج لها إذا لم تجد رجلاً ذا محرم اعتماداً على حديث " لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلا ومعها رجل ذو حرمة منها"⁹²⁰.

⁹¹⁸ قال الخطابي: وأما ما روى في حديث أبي حميد الساعدي من رفع اليدين عند النهوض من التشهد فهو حديث صحيح، وقد شهد له بذلك عشرة من الصحابة، منهم أبو قتادة الأنصاري، وقد قال به جماعة من أهل الحديث ولم يذكره الشافعي، والقول به لازم على أصله في قبول الزيادات. معالم السنن، 167/1-168.

⁹¹⁹ روي عن عقبة بن عامر، قال: "ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب". قال الخطابي: واختلف الناس في جواز الصلاة على الجنازة والدفن في هذه الساعات الثلاث، فذهب أكثر أهل العلم إلى كراهية الصلاة على الجنائز في الأوقات التي تُكْرَهُ الصلاة فيها، وروي ذلك عن ابن عمر، وهو قول عطاء، والنخعي، والأوزاعي، وكذلك قال سفيان الثوري، وأصحاب الرأي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه وكان الشافعي يرى الصلاة على الجنائز أي ساعة شاء من ليل أو نهار وكذلك الدفن أي وقت كان من ليل أو نهار، وقول الجماعة أولى لموافقتهم الحديث. معالم السنن، 327/4.

⁹²⁰ قال رسول الله ﷺ: "لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلا ومعها رجل ذو حرمة منها"، قال الخطابي: في هذا بيان أن المرأة لا يلزمها الحج إذا لم تجد رجلاً ذا محرم يخرج معها، وإلى هذا ذهب النخعي والحسن البصري، وهو قول أصحاب الرأي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه. وقال مالك نخرج مع جماعة من النساء. وقال الشافعي تخرج مع امرأة حرة مسلمة ثقة من النساء. قلت- الخطابي-: المرأة الحرة المسلمة الثقة التي وصفها الشافعي لا تكون رجلاً ذا حرمة منها، وقد حضر النبي ﷺ عليها أن تسافر إلا ومعها رجل ذو محرم منها فأباح الخروج لها في سفر الحج مع عدم الشريطة التي أثبتتها النبي ﷺ خلاف السنة فإذا كان خروجها مع غير ذي محرم معصية لم يجز إلزامها الحج وهو طاعة بأمر يؤدي إلى معصية، وعامة أصحاب الشافعي يحتجون في هذا بما روي عن النبي ﷺ أنه سئل عن الاستطاعة؛ فقال: الزاد والراحلة، قالوا: فوجب إذا قدرت المرأة على هذه الاستطاعة أن يلزمها الحج ويتأولون خبر النهي على الأسفار التي هي متطوعة بما دون السفر الواجب. قلت- الخطابي-: وهذا الحديث إنما رواه إبراهيم بن يزيد الخوزي عن محمد بن عباد بن جعفر، عن ابن عمر، وإبراهيم الخوزي متروك الحديث، وقد روي ذلك من طريق الحسن مرسلاً، والحجة عند الشافعي لا تقوم بالمراسيل، وشبَّهها أصحابه بالكافرة تسلم في دار الحرب في أنها تهاجر إلى دار الإسلام بلا محرم وكذلك الأسيرة المسلمة إذا تخلصت من أيدي الكفار قالوا: والمعنى في ذلك أنه سفر واجب عليها فكذلك الحج. قلت- الخطابي: ولو كانوا سواء لكان يجوز لها أن تحج وحدها ليس معها أحد من رجل ذي محرم أو امرأة ثقة فلما لم يبيح لها في الحج أن تخرج وحدها إلا مع امرأة حرة ثقة مسلمة دل على الفرق بين الأمرين. الخطابي، معالم السنن، 276/2-278.

الاستتجاء بأقل من ثلاثة أحجار: يرى الخطابي عدم الجواز بأقل من ثلاثة أحجار؛ لأن اشتراط الثلاث فيه تعبد، بينما يرى الشافعي بجواز مسح ثلاث امتساحات بحروف الحجر الواحد.⁹²¹

جهر القراءة في صلاة الخسوف: يرى الخطابي جواز جهر القراءة في صلاة الخسوف بينما يرى الشافعي بعدم جواز جهرها فاستدل الخطابي على الشافعي بقاعدة المثبت أولى من النافي إذ عائشة روت جهرها بخلاف ابن عباس الذي روى بعدم جهرها⁹²².

وبعد النظر إلى المسائل التي خالف فيها الخطابي للشافعي تتبين لنا: أن نوع المخالفة بينه وبين الشافعي حاصلة من اجتهاده ولكن ليس على معنى مجتهد مستقل، يعني أن له أصولاً مخالفة لأصول الشافعي ومن المعلوم أن تلك الأصول كانت موجودة قبله وهو الذي اختاره على حسب الدليل، ولم يخترعها، ويؤيد ما قلناه وصف محمد بن عبد الله بن عبد الحكم صفات المجتهد المستقل حيث يقول: "ليس أبو عبيدة بفقيه، فقيل له: لم؟ قال: لأنه يجمع أقاويل الناس ويختار منها واحداً، قيل: فمن الفقيه؟ قال: الذي يستنبط أصلاً من كتاب الله تعالى، أو من سنة رسوله ﷺ لم يسبق إليه، ثم يشعب من ذلك الأصل مائة شعبة، قيل: فمن الذي هو كذلك؟ قال: محمد بن إدريس الشافعي"⁹²³، وأما دعوى أنه شافعي المذهب؛ ليس عليها دليل مقنع؛ إذ مشابهة بعض أصوله لأصول الإمام الشافعي لا يستلزم شافعيته وانتسابه لها.

ولقد كان للخطابي طريق مخالف للشافعي في تفسير النصوص كما تقدم، وكذلك أنه أراد أن يبعث في عصره روح تعلم علم الفقه مع الآثار كما هو ظاهر عن صنيعة مع الشافعي في اشتراط المحرم في حج المرأة المسلمة لا الاكتفاء مع آراء أئمة المذاهب الفقهية لكون الناس معتمدين على آراء أئمة المذاهب في علم الفقه لزعمهم غلق باب الاجتهاد كما أشاره صالح كراجا بي⁹²⁴.

⁹²¹ يقول الخطابي: وقد أجاز الشافعي ثلاث امتساحات بحروف الحجر الواحد، وأقامها مقام ثلاثة أحجار، ومذهبه في تأويل الخبر أن معنى الحجر أوفى من اسمه، وكل كلام كان معناه أوسع من اسمه فالحكم للمعنى، وكأنه قال: الحجر وحروفه وجوانبه والاستتجاء غير واقع بكل الحجر لكن ببعضه فأبعض الحجر الواحد كأبعض الأحجار. معالم السنن، 13/1.

⁹²² قالت عائشة: "جهر النبي ﷺ في صلاة الخسوف بقراءته"، قال الخطابي: "فيه بيان أن القراءة في صلاة الخسوف جهراً، وهو قول أحمد، وإسحاق، وقال أصحاب الرأي ومالك والشافعي: لا يجهر بها، واحتج الشافعي بحديث ابن عباس أنه قال: "فحزنا بقراءته، فكانت قدر سورة البقرة"، قال: فلو كان قد جهر بالقراءة لاستغنى عن الحز والتقدير فيها. ثم قال الخطابي: والذي يلزم الجهر؛ لأن المثبت قوله أولى من النافي، وقد أثبتت عائشة الجهر، ومن الجائر أن يكون قد خفي الأمر في ذلك على ابن عباس بأن لم يسمع، إما لأنه كان في آخر الصفوف أو لعائق عاقه عن ذلك". أعلام الحديث، ص. 617.

⁹²³ الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص. 64.

⁹²⁴ Salih Karacabey diyor ki: Fıkhnın usul ve fûrunda da yetkin bir âlim ve müctehid olan Hattâbî ictihad kapısının kapandığı öne sürüp fıkıh ilmini ve öğrenimini sadece mezhep

ويؤيد ما توصلت إليه في شأنه- يعني من كونه مجتهداً ولكن ليس من الصواب الانتساب إلى الشافعية لعدم المستندات، ولا الاعتبار من المجتهد المطلق لاختياره الأصول التي اعتمدها من أصول المذاهب المتبعة وعدم اختراعها بنفسه اجتهاداً- تقرير خالد أركان التالي: "ولو أخذ الخطابي الفقه عن أبي هريرة والفعال الشاشي الشافعيان وذكره أصحاب الطبقات الشافعية في طبقاتهم، ونسبه بعض العلماء إلى الشافعية فالقول في نسبته إلى أحد المذاهب الفقهية ليس أمراً سهلاً؛ إذ عباراته التي استعملها في مقدمة كتابه معالم السنن لتصور حال علماء عصره وذكر ترجيحات الفقهاء ليست كافية في نسبته إلى الشافعية وبالعكس تدل تلك المقدمة وإشاراته للترجيحات على أنه في ذلك العصر فقيه مساو للمذاهب الفقهية في عصره وبالتالي حينما ذكر آراء المذاهب الفقهية فلم يستعمل عبارات "أصحابنا"، و"فقهائنا"، و"مذهبنا" التي تدل على الانتساب للمذاهب الفقهية، وأما عبارات "أصحابنا" التي نجدها في تلك الكتب المذكورة وغيرها من كتبه لا يقصد بها الفقه بل يقصد أصحابه من الحديث واللغة العربية، وتقرر مخالفته للشافعي وأصحابه أكثر من مسألة، وذكره في السنوات المتأخرة من الشافعية يقتضي مستندات من المؤرخين، ولو فرضناه شافعيّاً لكان مثل أبي سعيد الإصطخري الشافعي لموقفه من الشافعيين القدامى"⁹²⁵.

imamlarının görüşleriyle sınırlandırmaya çalışan anlayışa karşı çıkarak hadisin eskiden olduğu gibi fıkıh öğrenimine temel alınmasını istedi. Dinin ikinci temel kaynağı olan peygamberin hadislerini bir tarafa bırakıp fıkıh ilmini mezhep imamlarının görüşleriyle sınırlamanın İslâm dinine fayda getirmeyeceğini savundu. Bu konuya hem hadis ilmine hem de zamanında kabul gören bütün mezheplerin ve pek çok müçtehidin görüşlerine vâkıf bir müçtehid olmanın kendisine kazandırdığı dirayet ve cesaretle yaklaşan Hattâbî, o dönemdeki mezhep taassubunun dışında kalarak mezhepleri değerlendirmede sahih sünnete uygunluğu esas almış ve Şafî'nin vücuttan kan çıkmasıyla abdestin bozulmayacağı, kadınların yanında mahremi bulunmadan hacca gidebileceği, ziynet eşyalarından zekât alınmayacağı gibi bazı ictihadlarını tenkit etmiştir. *TDV Ansiklopedisi*, Salih Karacabey, *Hattâbî*, İstanbul, 1997, xvı, s. 489-491.

⁹²⁵ Karagözoğlu Mustafa Macit, *Hadis şerh Literatürü* 2, s. 30.

الفصل الثالث/2.3. جهود محدثي القرن الرابع في فهم الآثار.

وقبل الشروع في بيان جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع بفهم الآثار فلا بد من الإشارة إلى أهمية أصول الاستنباط؛ إذ من لا يفهم كيفية الاستنباط فلا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها ولا يمكنه التفريع عليها بحال، فإن المسائل الفرعية على اتساعها وتباعد غاياتها لها أصول معلومة وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يحط بها علماً.

وسبيل العلم بالشرع وفهم مقاصده وإدراك أسرارها هو معرفة الأصول قبل معرفة الفروع؛ إذ طريقة ضبط الفروع لا يكون إلا بإحكام الأصول.

والاختيار بين الآراء الخلافية مرجعه اعتماد قواعد الاستنباط، ولا يحل أن يكون مرده إلى محض الهوى والتشهي، أشار إلى ذلك الشاطبي بقوله "المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معاً، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح"⁹²⁶.

وكذلك أشار ابن تيمية إلى ذلك بقوله "الترجيح بمجرد الاختيار بحيث إذا تكافأت عنده الأدلة يرجح بمجرد إرادته واختياره، فهذا ليس قول أحد من أئمة الإسلام"⁹²⁷.

ومن المعلوم أن قواعد الاستنباط هو الذي يعصم عن تتكب الصواب في طرقها، ويبين الطريق الصحيح ليسلكه المجتهد في اجتهاده، ويميز به الطريق المنحرف فيه، فيتحاشاه ويتجنبه، ولولاها لقال كل من شاء ما شاء، ولكثرت الأباطيل التي ينسبها أصحابها إلى الفقه بدعوى الاستنباط من النصوص، فليس كل استنباط يكون معتبراً إلا ما كان له حظ من قواعد الأصول الصحيحة، وليس كل ادعاء في فهم النصوص يكون اجتهاداً صحيحاً، أشار ابن حزم إلى ذلك بقوله "من الاستدلال ما يؤدي إلى مذهب صحيح؛ إذا كان الاستدلال صحيحاً مرتباً ترتيباً قوياً... وقد يوقع الاستدلال إذا كان فاسداً على مذهب فاسد"⁹²⁸.

إذاً: هل للنماذج المختارة من محدثي القرن الرابع مناهج الاستنباط في تفسير النصوص، وضبط الفروع الفقهية؛ لأن لها من الأهمية بمكان وإلا يكون فهم النصوص بدونها سقيماً وفاسداً وتباعداً عن الطريق المستقيم ومؤدياً إلى الفوضى، والتشهي، والهوى، والأباطيل أو يكون لهم جهود لمجيئهم بعد نشأة المذاهب الفقهية وتشكلها؟

فالجواب: أن هؤلاء المحدثين نسبهم أصحاب الطبقات الفقهية إلى مذاهبهم كما تقدم ونحن حررنا ذلك اعتماداً على بعض ما تيسر لنا من المستندات والمعتمدات، وبعضهم انتسبوا إلى مذهب الشافعي وبعضهم انتسبوا إلى مذهب أبي حنيفة، وبعضهم رغم انتسابهم للشافعية لم يتجهوا إلى اتجاههم لوجود المخالفة الأصولية بينهم، ولذا كان لهم جهود في فهم النصوص الشرعية.

⁹²⁶ الشاطبي، الموافقات، 76/5.

⁹²⁷ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 472/10.

⁹²⁸ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 14/1.

المبحث الأول/2.3.1. جهود ابن خزيمة(ت.311هـ) في الفقه.

ومعلوم بأن ابن خزيمة نشأ وظهر في عصر وُسِمَ بأنه أزهى العصور بالنسبة لأهل الحديث من حيث تدوين الحديث، وتبويبه، وإبراز فقهه، وقد اهتم منذ نشأته بعلمي الفقه والحديث حتى نبغ فيهما، وصار من المتمكنين في الفقه والحديث، أشار إليه الذهبي بقوله "وعنى في حديثه بالحديث والفقه، حتى صار يضرب به المثل في سعة العلم والإتقان"⁹²⁹، وتأثر في طلبه للعلم من العلماء الذين جمعوا بين الفقه والحديث كإسحاق بن راهوية والبخاري، وكان لإسحاق بن راهوية الأثر الكبير في تكوين شخصية ابن خزيمة الفقهية، ولا سيما في طرق الاستدلال من الحديث الشريف، وأثر عنه قول في شأن ابن راهوية "والله لو كان إسحاق في التابعين لأقروا له بحفظه وعلمه وفقهه"⁹³⁰، وتأثر بالبخاري من استنباط النقاط الفقهية وتراجم الأبواب ومن يطالع صحيح البخاري وابن خزيمة فيجد مدى عناية كل منهما بإبراز فقه الحديث، وهذا ما جعلهما يتفقان في طريقة إيراد الأحاديث وتكرارها وتقطيعها بحسب المراد منها، ولمناسبة الباب الذي وضعت فيه.

وقد يظهر لنا شخصيته الفقهية القوية في تراجم كتابه الصحيح والتي دأب بها على التعبير عن نفسه في كل مكان ولا سيما في أسلوبه التوفيقية بين الأحاديث المختلفة، وقدرته الفائقة على استنباط النكت الفقهية من النصوص، ولذا قيل "إنه يستخرج النكت الفقهية والأسرار الاستنباطية من حديث رسول الله ﷺ بالمنقاش"⁹³¹، و"يحفظ الفقهيات من حديثه كما يحفظ القارئ السورة"⁹³²، وعليه اعتبره الحاكم في (معرفة علوم الحديث) جامع الحديث والفقه، وكذلك الإمام الشيرازي⁹³³.

وقد وصفه تلميذه ابن حبان بالاستنباط والفقه والعلم، فقال "أحد أئمة الدنيا علماً وفقهاً وحفظاً وجمعاً واستنباطاً"⁹³⁴. وهذا يعني على استنباط الأحكام الشرعية من النصوص.

وهناك نص عن ابن خزيمة نفسه يدل على ضلوعه وتمهره في استنباط الأحكام من الآثار حيث يقول في بيان سبب تأليف كتابه (التوحيد) "أما بعد: فقد أتى علينا برهة من الدهر وأنا كاره الاشتغال بتصنيف ما يشوبه شيء من جنس الكلام من الكتب، وكان أكثر شغلنا بتصنيف كتب الفقه التي هي خلو من الكلام في الأقدار الماضية"⁹³⁵.

⁹²⁹ الذهبي، أعلام النبلاء، 365/14.

⁹³⁰ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 86/2.

⁹³¹ الذهبي، أعلام النبلاء، 373/14. ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 206/1.

⁹³² السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 118/1. ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 208/1.

⁹³³ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 106.

⁹³⁴ ابن حبان، الثقات، 156/9.

⁹³⁵ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 9.

ومما يدل على فقهه الدقيق واستنباطه العميق قول أبي أحمد الحاكم "نَظَرْتُ في مسألة الحج لمحمد بن إسحاق بن خزيمة، فَتَيَقَّنْتُ أَنَّهُ عِلْمٌ لَا نَحْسَنَهُ نَحْنُ"⁹³⁶.

وكذلك يدل على قدرته الاستنباطية إشارة الحاكم إلى وجود فقه حديث بريرة في ثلاثة أجزاء لابن خزيمة⁹³⁷.

ومما يدل على ملكته الفقهية تصنيفه بمؤلفات فقهية كثيرة أشار إليها الخليلي بقوله "وله في التصانيف ما لا يعد في الحديث والفقه"⁹³⁸.

وهناك نص من المزني صاحب الشافعي من الأهمية بمكان في معرفة مكانة ابن خزيمة في مدرسة الشافعي حيث يدل على اعتراف المزني امتيازاه عليه في علم الحديث مع معرفته بالفقه، وهذا يعني انتسابه إلى مدرسة محدثي الشافعية بخلاف المزني كما اعترف الشافعي لأحمد بن حنبل تخصصه بعلم الحديث، يقول المزني "إذا جاء الحديث فهو مناظر؛ لأنه أعلم بالحديث مني"⁹³⁹.

ومن يلاحظ تراجم أبواب كتابه "الصحيح"، وتنوع أساليبه فيه، يجد غلبة الجانب الفقهي في كثير من هذه التراجم، من حيث ذكر الحكم، وشرح الحديث الوارد فيها، وبيان غريبه، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، ونحو ذلك، مما هو ظاهر في هذه التراجم، وبراعته في علم مختلف الحديث، وقدرته الفائقة في دفع إيهام التعارض بين الأحاديث، وغير ذلك، وبناء عليه لا يصح أن يعد مقلداً صرفاً للشافعي، بل كانت له استقلالية وتفرّد في طرح الآراء وترجيحها على حسب الدليل إذ أنه نفى ذلك عن نفسه بقوله "ما قلدتُ أحداً في مسألة منذ بلغتُ ست عشرة سنة"⁹⁴⁰.

وقد عَدَّ Üsame Bozkurt صحيحَ ابن خزيمة كتاب فقه الحديث؛ حيث مزج فيه بين الحديث والفقه؛ لاشتغاله بالفقه والحديث في سنن مكبرة، وإبرازه بفقه الحديث من خلال رواية الروايات الفقهية وترتيبها على الأبواب، وشبهه بصحيح البخاري من حيث فقه التراجم، واعتبر تأليف الصحيح ثمرة حث لمحدثي القرن الرابع بتأليف فقه الحديث⁹⁴¹.

⁹³⁶ الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 125.

⁹³⁷ ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 208/1.

⁹³⁸ الخليلي أبو يعلى، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، 832/3.

⁹³⁹ قال ابن خزيمة "حضرتُ مجلسَ المزني يوماً، وسئل عن شبه العمدة، وقال السائل: إن الله وصف في كتابه القتلَ صنفين عمداً وخطأً فلم قلت: إنه على ثلاثة أصناف؟ وتحتج بعلي بن زيد بن جدعان؟ فسكت المزني، فقلتُ لمناظره: قد روى هذا الحديث أيضاً أيوب وخالد الحذاء، فقال لي: فمن عقبة بن أوس؟ قلتُ: بصري روى عنه ابن سيرين مع جلالته، فقال للمزني: أنت تناظر أو هذا؟ قال: إذا جاء الحديث فهو مناظر؛ لأنه أعلم بالحديث مني، ثم أتكلم أنا". ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 207/1.

⁹⁴⁰ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 106.

⁹⁴¹ Bozkurt Üsamed, *Hicri 4. Asırda Ehl-i Hadisin iç Tartışmaları*, s. 101.

والآن شروع بيان جهوده الفقهية المتمثلة فيما يأتي:

ومن المعلوم أن له كتاباً حديثياً بعنوان "مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبي ﷺ"، و كان يخرج فيه الأحاديث النبوية الأكثر دلالة على أحكام المسائل، مزيلاً الإشكال عنها، نافياً للاختلاف الذي قد يبدو للناظر فيها؛ وكأن هدفه النهائي هو تقنين الفقه وبناءه على أدلته من السنة النبوية، وعبر من خلاله جهوده الفقهية حيث نظم الأحاديث حسب موضوعاتها على محاور يسميها كتباً ويقسمها إلى فصول يسمي كل واحد منها باباً، كما فعل الأئمة أصحاب الصحاح والسنن قبله، والجزء الذي بين أيدينا من صحيحه يشتمل على سبعة كتب، وكل كتاب جمع نوعين من التراجم:

النوع الأول: ترجمة عامة تشتمل العديد من الأبواب، يعبر عنها "جماع الأبواب".

النوع الثاني: ترجمة خاصة متعلقة بمسألة معينة أو بباب واحد.

وأنه يذكر فيه اختياره الفقهي استدلالاً بالحديث الذي يصححه، ويشير إلى رأي المخالف من خلال تراجمه، ويبطل حجته، إما مناقشة دليله سنداً مع بيان ما في إسناده من ضعف، وإما مناقشة دليله متناً مع بيان عدم صحة الاستدلال به، وإما مناقشة دليله سنداً ومتناً معاً، وأحياناً يستطرد في مسائل فقهية فرعية تاركاً أصل المسألة التي يتكلم فيها، ويذكر مرة وجه دلالة الحديث في الترجمة قبل ذكره ومرة بعد ذكره، ويقطع الحديث ويكرره للاستدلال والاستنباط كما فعل البخاري، ويذكر آراء الفقهاء ولا سيما رأي الشافعي كثيراً.

فتراجم صحيح ابن خزيمة تعبر عن فقهه حيث إن الظاهرة الملتفة للانتباه اختياره أفضل التراجم التي تعبر عن مضمون الباب، وتوضح معاني الأحاديث، وتزيل الإشكال، واللبس عن الأفهام، ووضوح تراجمه، وطولها، وتضمنيه لأكثر من آية قرآنية في تراجمه للاستدلال بها على حكم شرعي، وتحيزه في تراجمه إلى الإمام الشافعي وتعصبه ضد مخالفه.

وقد أشار Enbiya Yıldırım إلى فقه ابن خزيمة من خلال كتابه الصحيح، حيث صرح اكتساب كتابه الصحيح وصف كتاب الفقه لترتيبه الأبواب على ما أفادته الأحاديث من الأحكام الفقهية، وتميز تراجم أبوابه عن بقية المؤلفات الحديثية بمناقشة الآراء المخالفة لما أفاده الحديث من الأحكام وحله إشكال التعارض الحديثي بأسلوبه الخاص له⁹⁴².

وكذلك وصف Osman Aydın صحيح ابن خزيمة بفقه الحديث؛ لاستخراجه الحكم الشرعي من الأحاديث التي رواها فيه⁹⁴³.

⁹⁴² Enbiya Yıldırım, *İbn Huzeyme*, s.58-59.

⁹⁴³ Osman Aydın, *Muhtelifül hadis ilmi çerçevesinde ibn Huzeymenin sahihi*, s.274.

وأشار Osman Aydın أيضاً إلى الفرق المنهجي بين ابن خزيمة وبين الطحاوي والشافعي في تطبيقات حل التعارض بين النصوص الشرعية⁹⁴⁴. وهذا يعني عدم تقليد ابن خزيمة للشافعي في كل المسائل الفقهية، بل كان له رأي خاص فيها مخالف له.

ونبدأ جهوده الفقهية من القرآن الكريم لفضله ولتقدمه ومكانته الرفيعة على بقية الأدلة واحتياج بقية الأدلة عليه.

وقد تأثر ابن خزيمة بأسلوب الشافعي في دراسة النصوص الشرعية كما هو من استعمال كلمة "البيان"، وزعمه بورود السنة النبوية بحكم سكت عنه القرآن الكريم، وحله الآثار المتعارضة معنى ودلالة بحمل العموم على الخصوص والمجمل على التفسير، وتقسميه الروايات على المختصر والمتقصى وتصريحاته بحجية القياس، وترجيحاته في الأبواب، وسيرى ذلك جلياً ووضوحاً في جهوده التالية:

المطلب الأول: مكانة القرآن الكريم عند ابن خزيمة.

إن القرآن الكريم هو عمود الشريعة الإسلامية، وأصلها، وينبوعها الأول، ولا شك في حجيته، فما هو مكانته عند ابن خزيمة؟

وابن خزيمة كان يرى إجمال الله - عز وجل - النصوص الشرعية إذ فيها عام، وخاص، ومطلق، ومقيد، ومجمل، ومبين، فلا بد من البيان لها وذلك بحمل العموم على الخصوص، والمطلق على المقيد، والمجمل على المبين حتى يتضح مراد الله تعالى، ويمكن تطبيقها على ما فهم المراد منها وإلا لا يمكن التطبيق والتنفيذ، ومعلوم بأنه لم يأت بيانٌ عَدَدَ ما فُرِضَ من الصلوات، ومواقيتها، وسننها، وعدد الزكاة، ومواقيتها، وهيئة أعمال الحج والعمرة في الكتاب العزيز، بل أتى بيانها في السنة النبوية، وهذا يعني أن الله تعالى وكل نبيه لوظيفة البيان، ولذا بيّن رسول الله ﷺ للمسلمين المراد من قوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ بعض الأموال لا كلها، إذ اسم المال قد يقع على ما دون خمس من الإبل، وعلى ما دون الأربعين من الغنم⁹⁴⁵، وبقوله ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ بعض الفقراء، أو بعض المساكين، أو بعض العاملين، أو بغض الغارمين، وبعض أبناء السبيل، فوَلَّى النَّبِيُّ ﷺ بَيَانُ ما نَزَلَ عَلَيْهِ فِي الْكِتَابِ، فَبَيَّنَ ﷺ أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ عَامٌ مَرَادُهَا خَاصٌ، إِذْ كُلُّ هَؤُلَاءِ الْأَصْنَافِ الْفُقَرَاءُ، وَالْمَسَاكِينُ، وَمَنْ ذُكِرَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ مَوْجُودُونَ فِي آلِ النَّبِيِّ ﷺ، وَقَدْ أَعْلَمَ ﷺ أَنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لَهُ وَلَا لِمَوَالِيهِمْ، رُوِيَ عَنْ أَبِي الْخَوَّارِ، قَالَ "سَأَلْتُ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ مَا تَذَكَّرُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: أَذْكُرُ أَنِّي أَخَذْتُ تَمْرَةً مِنْ تَمْرِ الصَّدَقَةِ فَجَعَلْتُهَا فِي فَيٍّ فَنَزَعَهَا مِنْ فَيٍّ، وَقَالَ: إِنَّا آلُ مُحَمَّدٍ لَا تَحِلُّ لَنَا الصَّدَقَةُ"⁹⁴⁶.

⁹⁴⁴ Osman Aydın, *Muhtelifül, Hadîs ilmi çerçevesinde İbn Huzeymenin sahîhî*, s. 276.

⁹⁴⁵ ابن خزيمة، الصحيح، 14/4.

⁹⁴⁶ ابن خزيمة، الصحيح، 59/4.

فالقرآن الكريم عند ابن خزيمة محتاج إلى السنة النبوية لبيانه ومن هذه الحيثية كان يرى عدم عرض السنة النبوية على الكتاب كما يعرضها أهل الرأي، وما دام الحديث صحيحاً ولم يكن منسوخاً فلا بد من العمل به وإلا يعتبر تركاً بدون دليل، وهذا لا يصح علمياً؛ إذ أنه لا ينظر إلى الكتاب والسنة من حيثية قطعية الثبوت وظيفتها كما ينظرها أهل الرأي، بل ينظر إليهما من حيثية التكامل والإتمام والبيان حيث إن معاني القرآن الكريم لا تتم إلا بالسنة النبوية لكونها تفسيراً له، والمفسّر كان محتاجاً للمفسّر دائماً، وكذلك كان يدعي ثبوت كثير الوقائع بالسنة النبوية في عهد النبي ﷺ وفي عهد الصحابة ولم يشترط فيها نظرية قطعية الثبوت وظيفتها.

المطلب الثاني: مكانة السنة النبوية عند ابن خزيمة.

وأن الجمهور الأعظم من المسلمين - على اختلاف مذاهبهم - يقولون بحجية السنة، ويعتبرونها مصدراً من مصادر التشريع، ويعترفون بأهميتها، وعلى الرغم من أن جمهور المسلمين يعترفون بالسنة، لم يمنع هذا من اختلاف وجهات النظر بالنسبة إليها، فهم يتفقون على الأخذ بالسنة ككل، ولكنهم يختلفون في كيفية الأخذ، فتتفاوت لذلك كمية ما يأخذونه منها، فما هو موقف ابن خزيمة في كيفية الأخذ من السنة النبوية، وكيف كان يرى علاقتها بالقرآن الكريم في المباحث التالية؟

مكانة السنة ومرتبته بالنسبة للقرآن.

عرض السنة على القرآن.

ورود السنة بحكم زائد على القرآن.

نسخ السنة بالقرآن والعكس.

تخصيص القرآن بالسنة.

أما النقطة الأولى، وهي مكانة السنة بالنسبة للقرآن ففيها ثلاث اتجاهات:

الاتجاه الأول: أن القرآن والسنة في مرتبة واحدة، فكلاهما وحي من عند الله، ولا فرق

بينهما إلا أن القرآن موحى بلفظه ومعناه، فهو معجز متعبد بتلاوته، وليست السنة كذلك.

الاتجاه الثاني: تقديم الكتاب على السنة، لأن الكتاب مقطوع به جملة وتفصيلاً لتواتره،

والسنة مظنونة، والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون.

الاتجاه الثالث: تقديم السنة على الكتاب، وقد نشأ هذا الاتجاه في مقابلة الاتجاه الثاني،

ورَدَّ فِعْلُ له، والسنة عندهم قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاضٍ على السنة؛ إذ الكتاب قد يكون محتملاً لأمرين فأكثر، فتأتي السنة بتعيين أحدهما، فيرجع إلى السنة ويترك مقتضى الكتاب،

وهذا دليل على تقدم السنة. يقول الأوزاعي: (الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب) قال ابن عبد البر: يريد أنها تقضي عليه، وتبين المراد منه⁹⁴⁷.

هذه هي الاتجاهات الثلاثة حول مرتبة السنة بالنسبة للقرآن، ولعل الخلاف بينهما كان نتيجة عدم الدقة في تحديد موضوع النزاع، بسبب الخلط بين الاعتبار المتعددة للسنة.

فالذين رأوا أن القرآن والسنة في مرتبة واحدة، هي مرتبة النصوص، نظروا إلى السنة باعتبار أنها صادرة من الرسول المبلغ عن ربه، والذي لا ينطق عن الهوى، وكما نسمع للرسول ﷺ ونصدقه ونطيعه فيما يبلغه لنا على أنه قرآن من عند الله يجب علينا بدرجة مساوية أن نسمع للرسول ونطيعه فيما يبلغه لنا على أنه سنة.

وأما الذين ذهبوا إلى أن الكتاب مقدم على السنة فنظروا إلى السنة من جهة الثبوت، فأروها مجموعة من الأخبار قد رُوِيَتْ بطريق لا يخلو من الاحتمال، ورأوا أن القرآن قد أحيط منذ البداية بكل صنوف الرعاية والحفظ، وأنه قد تواتر تواتراً يفيد العلم اليقيني، فما يفيد القرآن يكون قطعياً، وما يفيد السنة لا يرقى إلى ما يفيد القرآن.

وأما الذين ذهبوا إلى أن السنة مقدمة على الكتاب فيريدون بذلك أن ما جاء في القرآن من عموم، أو إطلاق، أو إجمال، أو غير ذلك إنما يكون فهمُ معناه والعملُ به متوقفاً على ما جاءت به السنة من بيان، وإيضاح، وبيانها حينئذ هو خير البيان وأولاه بالاتباع؛ لأنه عن مصدر التشريع، ومن أجل هذا يجب ألا يقتصر على ظاهر القرآن حتى يضم إليه ما جاءت به السنة التي قد تصرفه عن ظاهره، أو تخصص عمومه، أو تقيد مطلقه، أو توضح ما فيه من إجمال.

فما هو موقف ابن خزيمة من مكانة السنة بالنسبة للقرآن الكريم؟

وابن خزيمة لا يقول إن السنة في مقام القرآن من حيث الاعتبار، بل يرى متأخرة السنة عنه في الاعتبار؛ إذ أنه حجة الإسلام الأولى، والينبوع الأول، والاحتجاج بالسنة ثبت بالقرآن؛ لقول الله تعالى ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا﴾⁹⁴⁸، ولقوله تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾⁹⁴⁹، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على حجية السنة، وإذا كانت حجية السنة قد ثبتت بالقرآن، فهي بلا شك متأخرة عنه في الاعتبار؛ إذ لولا القرآن ما اعتبرت حجة، فكونها متأخرة عن القرآن اعتباراً أمر لا مرية فيه، وإنما المسألة هي احتياج الأحكام المجملة في القرآن الكريم إلى بيان السنة النبوية ومن هذه الحيثية هي تعتبر تفسيراً له كما يدل عليه قوله تعالى ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾⁹⁵⁰.

⁹⁴⁷ الزركشي، البحر المحيط، 239/3.

⁹⁴⁸ سورة الحشر 7/59 آية.

⁹⁴⁹ سورة النساء 80/4 آية.

⁹⁵⁰ سورة النحل 16/44 آية.

ولذا كان ابن خزيمة جعل السنة بياناً للقرآن، فحيثما كان ظاهر القرآن مخالفاً لسنة لا ترد السنة، بل تخصص ظاهر القرآن، وكان يزعم أن فهم القرآن لا يتم إلا عن طريقها، وهي بيانه، ومفسره، وبناء عليه جعلهما في الاستدلال في مرتبة واحدة؛ لأن السنة مبينة للكتاب، وإن كان الاعتبار الأول للقرآن.

ولقد شدد ابن خزيمة في اعتبار السنة النبوية تفسيراً صحيحاً للقرآن الكريم، ولم يفرض أن يقع تعارض بين ظاهر القرآن والسنة الصحيحة؛ لأن ظاهر القرآن يحمل على ما جاءت به السنة، فهي مبينة، وهي المفسرة لما اشتمل عليه من فقه، وأحكام، يدل على ذلك ما نقله عنه أبو زكريا العنبري موقفه من السنة النبوية "بأنه ليس لأحد مع رسول الله ﷺ قول إذا صح الخبر عنه"⁹⁵¹.

المطلب الثالث: عرض السنة النبوية على القرآن الكريم عند ابن خزيمة.

يراد بعرض السنة على القرآن ألا يكتفي بالنظر إلى السند في الحكم على الحديث، بل يجب أن يضاف إليه النظر في متنه ومعناه، للتأكد من أنه لم يأت بما يخالف للقرآن الكريم، فإن جاء الحديث بما يخالف للقرآن الكريم اعتبرت هذه المخالفة علةً يَضْعُفُ بها الحديث، وقرينة على خطأ ما في الرواية، فالقرآن قاضٍ على الحديث من حيث الصحة والضعف، حاكمٌ على السنة من حيث الأخذ بها أو الترك؛ إذ هو الأصل الثابت المقطوع بثبوته.

فما هو موقف ابن خزيمة من عرض السنة على القرآن؟

وكان ابن خزيمة يرى عدم عرض السنة على الكتاب؛ لأن السنة لا تخالف للقرآن الكريم أبداً إذا ثبت، وصح، حيث نص بقوله "إذ العلم محيط أن النبي ﷺ لا يقول خلاف الكتاب، ولا يكون الكتابُ خلافَ الثابت عنه، وإنما يكون خبر النبي ﷺ أبداً موافقاً لكتاب الله، لا مخالفاً لشيء منه، ولكن قد يكون لفظ الكتاب لفظاً عاماً، مراده خاص، وقد يكون خبر النبي ﷺ لفظه لفظ عام، مراده خاص من الكتاب والسنة"⁹⁵².

ولذا ابن خزيمة جعل وظيفة السنة بياناً للكتاب، وصرح بأن الله ولى النبي ﷺ بيان ما أنزل عليه فبينه بسنته، وسنرى ذلك جلياً في صنيعة التالي:

قال ابن خزيمة في قول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾⁹⁵³: إذ الله - عز وجل - ولى نبيه ﷺ بيان ما أنزل عليه خاصاً، وعاماً، فبين النبي ﷺ بسنته أن الله إنما أمر بالوضوء بَعْضَ القائمين إلى الصلاة لا كلهم، كما بين - عليه السلام - أن الله أراد بقوله ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾⁹⁵⁴ بَعْضَ الأموال لا كلها، وكما بين بقسمة سهم ذي القربى

⁹⁵¹ ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 208/1.

⁹⁵² ابن خزيمة، كتاب التوحيد، ص. 519.

⁹⁵³ سورة المائدة 6/5 آية.

⁹⁵⁴ سورة التوبة 130/9 آية.

بين بني هاشم وبني المطلب، أن الله أراد بقوله ﴿ذِي الْقُرْبَى﴾⁹⁵⁵ بعض قرابة النبي ﷺ لا جميعهم، وكما بيّن أن الله أراد بقوله ﴿وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾⁹⁵⁶ بعض السُّرَّاق لا جميعهم؛ إذ سارق درهم فما دونه يقع عليه اسمُ سارق، فبيّن النبي ﷺ بقوله (القطع في ربع دينار فصاعداً) أن الله إنما أراد بعض السُّرَّاق دون بعض بقوله: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما⁹⁵⁷، قال الله - عز وجل - لنبيه - ﷺ ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ﴾⁹⁵⁸.

وكذلك يدل على ذلك عنوانه التالي "باب ذكر الدليل على أن الله - عز وجل - ولى نبيه المصطفى ﷺ تبيان عدد الصلاة في السفر لا أنه - عزّ ذكره - بيّن عدّها في الكتاب بوحى مثله مسطور بين الدفتين، وهذا من الجنس الذي أجمل الله فرضه في الكتاب، وولّى نبيه تبيانه عن الله بقول وفعل، قال الله ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ﴾⁹⁵⁹.

وقد بيّن ابنُ خزيمة كيفية بيان السنة النبوية لما أجمل الله تعالى في القرآن الكريم بقوله "نقول في كتبنا إن الله - عز وجل - يبيح الشيء بذكر مجمل، ويبين في آية أخرى على لسان نبيه ﷺ أن ما أباحه بذكر مجمل، أراد به بعض ذلك الشيء الذي ذكره مجملاً لا جميعه، وكذلك النبي ﷺ يبيح الشيء بذكر مجمل، ويبينه في وقت تال أن ما أجمل ذكره أراد به بعض ذلك الشيء لا جميعه كقوله ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾، فأجمل في هذه الآية ذكر المأكول والمشروب، وبيّن في غير هذا الموضع أنه إنما أباحه بعض المأكول وبعض المشروب لا جميعه⁹⁶⁰.

المطلب الرابع: ورود السنة النبوية بحكم زائد على ما في القرآن الكريم عند ابن خزيمة.

وقد صرح ابن خزيمة بإتيان السنة النبوية بحكم جديد سكت عنه الكتاب بقوله "إن الله - عز وجل - قد يوجب الفرض في كتابه بمعنى، ويوجب ذلك الفرض بغير ذلك المعنى على لسان نبيه - ﷺ، إذ الله - عز وجل - إنما دل في كتابه على أن الوضوء يُؤجبه الغائط وملامسة النساء؛ لأنه أمر بالتييم للمريض، وفي السفر عند الإعواز من الماء من الغائط وملامسة النساء، فدل الكتاب على أن الصحيح الواجد للماء عليه من الغائط وملامسة النساء بالوضوء؛ إذ التيمم بالصعيد الطيب إنما جعل بدلاً من الوضوء للمريض والمسافر عند العوز للماء، والنبي المصطفى ﷺ قد أعلم أن

⁹⁵⁵ سورة الأنفال 41/8 آية.

⁹⁵⁶ سورة المائدة 38/5 آية.

⁹⁵⁷ سورة المائدة 38/5 آية.

⁹⁵⁸ سورة النحل 44/6 آية. ابن خزيمة، الصحيح، 9/1.

⁹⁵⁹ ابن خزيمة، الصحيح، 72/2. ذكر ابن خزيمة دليل ذلك من السنة النبوية بسنده عن أمية بن عبد الله بن خالد، أنه قال لعبد الله بن عمر:

إنما نجد صلاة الحضر، وصلاة الخوف في القرآن، ولا نجد صلاة السفر في القرآن؟ فقال عبد الله: يا ابن أخي، إن الله - عز وجل - بعث إلينا

محمدًا ﷺ، ولا نعلم شيئاً، فإنما نفعل كما رأينا محمدًا ﷺ يفعل". الصحيح، 72/2.

⁹⁶⁰ ابن خزيمة، الصحيح، 307/4.

الْوُضُوءُ قد يجب من غير غائط، ومن غير ملامسة النساء، وأعلم في خبر صفوان بن عسال أن البول والنوم كل واحد منهما على الانفراد يوجب الوضوء، والبائل والنائم غير متغوط ولا ملامس النساء⁹⁶¹. ثم ذكر ابن خزيمة بالأحداث الموجبة للوضوء بحكم النبي ﷺ خلا الغائط وملامسة النساء اللذين ذكرهما في نص الكتاب، وهي وجوب الوضوء من المذي؛ إذ الله لم يذكر في آية الوضوء المذي، والنبي ﷺ قد أوجب الوضوء من المذي، واتفق علماء الأمصار قديماً وحديثاً على إيجاب الوضوء من المذي⁹⁶²، ووجوب الوضوء من الريح الذي يُسَمَّع صَوْتُهَا بالأذن أو يوجد رائحتها بالأنف⁹⁶³.

المطلب الخامس: الإجماع عند ابن خزيمة.

وكان ابن خزيمة يحتج بالإجماع، ويستدل على ذلك عنوانه التالي "باب ذكر إسقاط فرض الجمعة عن النساء، والدليل على أن الله - عز وجل - خاطب بالأمر بالسعي إلى الجمعة عند النداء بها في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ الرجال دون النساء إن ثبت هذا الخبر من جهة النقل، وإن لم يثبت فاتفق العلماء على إسقاط فرض الجمعة عن النساء كاف من نقل خبر الخاص فيه"⁹⁶⁴.

وابنُ خزيمة استدل بالإجماع على جواز بعض صلاة التطوع والمكتوبة بعد الصبح والعصر فيدل على ذلك عنوانه التالي "باب ذكر الدليل على أن النبي ﷺ إنما أراد بقوله "لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس" بعض صلاة التطوع لا المكتوبة وجميع التطوع، وإخبار النبي ﷺ "من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها" دالة وإجماع المسلمين جميعاً على أن الناسي إذا نسي الصلاة مكتوبة فذكرها بعد الصبح أو بعد العصر أن عليه أن يصلها قبل طلوع الشمس إن ذكرها بعد الصبح وقبل غروب الشمس إن ذكرها بعد العصر؛ لأن النبي ﷺ إنما نهى من التطوع بعد الصبح قبل طلوع الشمس، وبعد العصر قبل غروب الشمس؛ إذ لو كان نهيه عن جميع الصلاة فرضها وتطوعها لم يجز أن تصلى فريضة بعد الصبح قبل طلوع الشمس ولا بعد العصر قبل غروب الشمس وإن كان ناسياً لها فذكرها في أحد هذين الوقتين"⁹⁶⁵.

المطلب السادس: القياس عند ابن خزيمة.

وكان ابنُ خزيمة يرى مشروعية القياس، ولا سيما إذا كان القياس منصوباً على علته، ويستدل على مشروعيته بقياس النبي ﷺ قبلة الصائم على مضمضة الصائم بعدم انتقاض الصيام، وذلك ظاهر عن عنوانه التالي "باب تمثيل النبي ﷺ قبلة الصائم بالمضمضة منه بالماء"، ومن

⁹⁶¹ ابن خزيمة، الصحيح، 12/1.

⁹⁶² الصحيح، ابن خزيمة، 14/1.

⁹⁶³ الصحيح، ابن خزيمة، 243/3.

⁹⁶⁴ الصحيح، ابن خزيمة، 112/3 ح 1722.

⁹⁶⁵ ابن خزيمة، الصحيح، 255/2.

استدلّاه بحديث عمر بن الخطاب، أنه قال "هَشَشْتُ يوماً، فَقَبَّلْتُ وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: أَرَأَيْتَ لو تَمَضَّمْتُ بماء وأنت صائم؟ قال، فَقُلْتُ: لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: - قال الربيع: أظنه قال - ففيم" 966.

وكان ابن خزيمة يرى كراهية معارضة خبر النبي ﷺ على القياس غير المنصوص عليه، ووجوب قبول خبره والتسليم له وإن لم يدرك ذلك عقله، فيدل على ذلك قوله التالي "والدليل على أن أمر النبي ﷺ يجب قبوله إذا علم المرء به، وإن لم يدرك ذلك عقله ورأيه، قال الله - عز وجل - ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾" 967.

وقد قاس ابن خزيمة خراطيم السباع وما لا يجوز أكل لحمه من الدواب والطيور على خرطوم الهرة والذباب في عدم نجاسة الماء الذي دون القلتين 968.

وقاس ابن خزيمة الجماع وكل ما جاز فعله للمفطر على الأكل والشرب إلى أذان ابن أم مكتوم، واستدل بحديث عائشة - رضي الله عنها - أن النبي ﷺ قال "إن بلالاً يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم"، ثم قال "هذا الخبر من الجنس الذي أقول من الأخبار المعللة التي يجوز القياس عليها، ويتعين العلم أن النبي ﷺ لما أمر بالأكل والشرب بعد نداء بلال أعلمهم أن الجماع وكل ما جاز للمفطر فعله فجاز فعله في ذلك الوقت لا أنه أباح الأكل والشرب فقط دون غيرهما" 969.

المطلب السابع: أقوال الصحابة وأفعالهم عند ابن خزيمة.

وكان ابن خزيمة يرى حجية أقوال الصحابة وأفعالهم وذلك ظاهر في زعمه بفرضية العمرة، وتقوية رأيه بقول ابن عمر وجابر بن عبد الله في تلك المسألة. حيث عنون ابن خزيمة "باب ذكر البيان أن العمرة فرض، وأنها من الإسلام كالحج سواء إلا أنها تطوع غير فريضة على ما قال بعض العلماء"، واستدل بما روي عن ابن عمر، عن النبي ﷺ في سؤال جبريل إياه عن الإسلام، فقال: "الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتحج وتعتمر، وتغتسل من الجنابة، وأن تتم الوضوء، وتصوم رمضان، قال: فإذا فعلت ذلك فأنا

966 ابن خزيمة، الصحيح، 3/245/ح1999.

967 ابن خزيمة، الصحيح، 1/75.

968 ذهب ابن خزيمة إلى أن خراطيم ما يأكل الميتة من السباع، وما لا يجوز أكل لحمه من الدواب والطيور إذا ماس الماء الذي دون القلتين ولا نجاسة مرئية بخراطيمها إن ذلك لا ينجس الماء، إذ العلم محيط أن الهرة تأكل الفأر، وقد أباح النبي ﷺ الوضوء بفضل سورها، فدلّت سنّته على أن خرطوم ما يأكل الميتة إذا ماس الماء الذي دون القلتين لم ينجس ذلك خلا الكلب الذي قد حض النبي ﷺ بالأمر بغسل الإناء من ولوغه سبعاً، وخلا الخنزير الذي هو أنجس من الكلب أو مثله، وقد أعلم النبي ﷺ أن سقوط الذباب في الإناء لا ينجس ما في الإناء من الطعام والشراب لأمره بغمس الذباب في الإناء إذا سقط فيه وإن كان الماء أقل من قلتين. الصحيح، 1/55.

969 ابن خزيمة، الصحيح، 3/212.

مسلم؟ قال: نعم، قال: صدقت، وقال ابن عمر: "ليس من أحد إلا وعليه حجة وعمرة واجبتان لا بد منهما فمن زاد بعد ذلك خير وتطوع"، وقال جابر: "ليس من خلق الله إلا وعليه عمرة واجبة" ⁹⁷⁰.

المطلب الثامن: اتجاه ابن خزيمة لحل إشكال الآثار المتعارضة.

وكان ابن خزيمة يسلك منهج الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح في تلك المسألة، وذلك ظاهر عن تصريحاته وصنيعه التالي، حيث صرح بمنهج الجمع بقوله "لا أعرف أنه روي عن الرسول حديثان بإسنادين صحيحين متضادين، ومن كان عنده فليأت به حتى أولف بينهما" ⁹⁷¹.

وكأنه تأثر بالشافعي في ذلك حيث نُقِلَ عن الشافعي مثل قوله، قال الشافعي في الرسالة "ولم نجد حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة إما موافقة كتاب الله أو غيره من السنة أو بعض الدلائل" ⁹⁷².

وصرح ابن خزيمة بمنهج الجمع في كتابه "التوحيد" بقوله: "فلا يكون أحد الخبرين مخالفاً للخبر الآخر، وهذا مذهبنا في جميع العلوم، أن كل خبرين يجوز أن يؤلف بينهما في المعنى لم يجز أن يقال هما متضادان، متهاثران" ⁹⁷³.

وصرح ابن خزيمة بمنهج الجمع في "صحيحه" بقوله: "ولا يجوز على أصليّ دفع أحد الخبرين بالآخر، بل يجب استعمال كل خبر في موضعه" ⁹⁷⁴.

والجمع يمكن إذا كانت المخالفة بين الآثار في الألفاظ والاتفاق في المعنى، أشار إلى ذلك عنوانه التالي "باب ذكر أبواب ليلة القدر والتأليف بين الأخبار المأثورة عن النبي ﷺ فيها ما يحسب كثير من حملة العلم ممن لم يفهم صناعة العلم أنها متهاثرة متنافية، وليس كذلك هي عندنا بحمد الله ونعمته، بل هي مختلفة الألفاظ متفقة المعنى" ⁹⁷⁵.

وبناء عليه ثبت عندي أنه ترسخ في ذهن ابن خزيمة بشكل قاطع لا يقبل الجدل أن حديث رسول الله ﷺ لا يمكن أن يختلف ويتناقض؛ لأنه وحي من عند الله تعالى، ولا يجوز للوحي أن يكون متضاداً، كما أن مقام النبوة مقام البيان والقُدوة، ومن ثم أصبح الاختلاف بين الأحاديث أمراً غير وارد بالمرة، وما بدا منها مختلفاً فَمَرَدُّ الاختلاف والإشكال راجع إلى المتعامل مع هذه الأحاديث وليس راجعاً إلى النص.

ولذا نراه يجمع بين الأحاديث بحمل الخبر المجمل والمختصر الذي يوهم معنى معيناً على

⁹⁷⁰ ابن خزيمة، الصحيح، 3069/358/4.

⁹⁷¹ الزركشي، البحر المحيط، 442/4.

⁹⁷² الشافعي، الرسالة، 216/1.

⁹⁷³ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 251.

⁹⁷⁴ ابن خزيمة، الصحيح، 1028/113/2.

⁹⁷⁵ ابن خزيمة، الصحيح، 319/3.

الخبر المفسر والمتقصى الذي يفهم منه معنى أوضح وأشمل، والأمثلة على الأخبار المجملة التي يأتي بها ابن خزيمة في صحيحه مفسرة عديدة جداً، بل تُغَطِّي معظم أبواب الكتاب، وتُبْرهن بوضوح وجلاء على أن ابن خزيمة خبير في فن الجمع بين الأحاديث المختلفة، وإزالة الإشكال عن أي حديث ظنَّ مشكلاً.

حيث يوفق ابنُ خزيمة بين الآثار المتعارضة بحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد والإجمال على المفسر:

مثال حمل العام على الخاص: كحمله معنى عموم قول النبي ﷺ: "جُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِداً" على ما عدا المقابر والحمام ومعاطن الإبل⁹⁷⁶.

ودليل حمل الإجمال على التفسير قوله: أنا خائف أن يخطر ببال بعض من لا يميز بين الخبر المجمل والمفسر "أن النبي ﷺ سعى بينهما من الصفا إلى المروة، ومن المروة إلى الصفا"⁹⁷⁷.

وقد حمل ابن خزيمة مجمل إباحة أكل لحم الصيد للمحرم إذا اصطاده الحلال على المفسر وهو إباحته إذا لم يكن اصطاده من أجل المحرم، وأما إذا اصطاده من أجل المحرم فيكره أكله للمحرم⁹⁷⁸.

وحمل ابن خزيمة قول النبي ﷺ: "صلوا في رجالكم"⁹⁷⁹ على الإباحة بدليل قوله ﷺ "ليصل من شاء منكم في رحله"⁹⁸⁰.

ومن مسلك الجمع عنده رفع الاختلاف من جهة المباح - أي: رفع الاختلاف بإباحة الفعلين معاً - وهذا المسلك قد برز فيه الشافعي من قبل، وتبناه ابن خزيمة، وبرع فيه، وأكثر من إيراد وجوهه.

⁹⁷⁶ عَنْوَنَ ابْنُ خَزِيمَةَ "بَابُ ذِكْرِ أَخْبَارِ رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي إِبَاحَةِ الصَّلَاةِ عَلَى الْأَرْضِ كُلِّهَا بِلَفْظِ عَامٍ مُرَادُهُ خَاصٌّ، وَقَوْلُهُ "جُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا" لَفْظَةٌ عَامَةٌ مُرَادُهَا خَاصٌّ، وَأَنَّ الْكُلَّ قَدْ يَقَعُ عَلَى الْبَعْضِ عَلَى مَعْنَى التَّبَعِضِ، إِذْ النَّبِيُّ ﷺ لَمْ يَرِدْ بِقَوْلِهِ "جُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا" مَسْجِداً جَمِيعَ الْأَرْضِينَ، إِنَّمَا أَرَادَ بَعْضَهَا لَا جَمِيعَهَا؛ إِذْ لَوْ أَرَادَ جَمِيعَهَا، كَانَتِ الصَّلَاةُ فِي الْمَقَابِرِ جَائِزَةً، وَجَازَ اتِّخَاذُ الْقُبُورِ مَسَاجِدَ، وَكَانَتِ الصَّلَاةُ فِي الْحِمَامِ وَخَلْفِ الْقُبُورِ فِي مَعَاطِنِ الْإِبِلِ كُلِّهَا جَائِزَةً، وَفِي زَجَرِ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ الصَّلَاةِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ دَلَالَةٌ عَلَى صِحَّةِ مَا قُلْتُ".
الصحيح، 6/2.

⁹⁷⁷ ابن خزيمة، الصحيح، 231/4.

⁹⁷⁸ قال ابن خزيمة: "باب ذكر الخبر المفسر للأخبار التي ذكرناها في البابين المتقدمين، والدليل على أن النبي ﷺ إنما أباح أكل لحم الصيد للمحرم إذا اصطاده الحلال، إذا لم يكن الحلال اصطاده من أجل المحرم، وأنه إنما كره للمحرم أكل لحم الصيد الذي اصطاده الحلال من أجل المحرم".
الصحيح، 180/4.

⁹⁷⁹ روى ابنُ خزيمة بسنده عن ابن عمر أنه نادى بالصلاة، ثم قال: "صلوا في رجالكم، ثم حَدَّثَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي اللَّيْلَةِ الْمَطِيرَةِ وَالْبَارِدَةِ فِي السَّفَرِ". ابن خزيمة، الصحيح، 79/3.

⁹⁸⁰ قال ابن خزيمة: باب ذكر الخبر المتقصى للفظ المختصرة التي ذَكَرْتُهَا مِنْ أَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ بِالصَّلَاةِ فِي الرِّحَالِ، وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ ﷺ بِذَلِكَ أَمْرٌ بِإِبَاحَةٍ لَا أَمْرٌ بِعَزْمٍ يَكُونُ مُتَعَدِّدٍ عَاصِياً إِنْ شَهِدَ الصَّلَاةَ جَمَاعَةٌ فِي الْمَطَرِ، وَرَوَى عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ فَمَطَرْنَا، فَقَالَ: "ليصل من شاء منكم في رَحْلِهِ".
الصحيح، 81/3.

المطلب التاسع: الناسخ والمنسوخ عند ابن خزيمة.

وإذا وجد حديثان متعارضان من كل وجه ولم يتيسر الجمع بينهما كان من الضروري الرجوع إلى تاريخ التشريع للبحث عن المتقدم منهما في الزمن فيكون منسوخاً والمتأخر فيكون ناسخاً، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ؛ لأن الشرع أبطله وألغى مفعوله. وكان ابن خزيمة يصنع هكذا إذا لم يتيسر له الجمع بين الحديثين المتعارضين.

وكان ابن خزيمة يسلك مسلك نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة كالشافعي.

مثال نسخ الكتاب بالكتاب: عنون ابن خزيمة "باب ذكر ما كان الصائم عنه ممنوعاً بعد النوم في ليل الصوم من الأكل والشرب والجماع عند ابتداء فرض الصيام، ونسخ الله - عز وجل - ذلك بإباحته لهم ذلك أجمع إلى طلوع الفجر، تفضلاً منه - عز وجل - على عباده المؤمنين، وعفواً منه عنهم، وتخفيفاً عليهم" ⁹⁸¹.

مثال نسخ السنة بالسنة: عنون ابن خزيمة "باب ذكر الدليل على أن ترك النبي ﷺ الوضوء مما مَسَّتِ النارُ أو غَيَّرَتْ ناسخٌ لوضوئه كان مما مَسَّتِ النارُ أو غَيَّرَتْ" ⁹⁸².

وكان ابن خزيمة يرى أن المؤخر ناسخٌ للمقدم، وذلك ظاهر عن عنوانه التالي "باب ذكر نسخ التطبيق في الركوع، والبيان على أن وضع اليدين على الركبتين ناسخٌ للتطبيق؛ إذ التطبيق كان مقدماً، ووضع اليدين على الركبتين مؤخراً بعده، فالمقدم منسوخ، والمؤخر ناسخ" ⁹⁸³.

المطلب العاشر: اعتماد ابن خزيمة على لغة العرب لإزالة التعارض عن الحديث.

وقد كان ابن خزيمة يعتمد على أساليب لغة العرب لإزالة تعارض الآثار، حيث ذكر حديث عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال: "صلاة الرجل في الجميع تفضل صلاته وحده بخمس وعشرين" ⁹⁸⁴، وهذا الحديث مخالف لحديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ أنه قال: "صلاة الرجل في الجميع تفضل على صلاته وحده سبعاً وعشرين درجة" ⁹⁸⁵. ثم قال ابن خزيمة: إن العرب قد تذكر العدد للشيء ذي الأجزاء والشعب من غير أن تريد نفيًا لما زاد على ذلك العدد، وأن النبي ﷺ لم يرد بقوله خمساً وعشرين أنها لا تفضل بأكثر من هذا العدد ⁹⁸⁶.

981 ابن خزيمة، الصحيح، 200/3.

982 ابن خزيمة، الصحيح، 27/1.

983 ابن خزيمة، الصحيح، 301/1.

984 ابن خزيمة، الصحيح، 363/2.

985 ابن خزيمة، الصحيح، 364/2.

986 ابن خزيمة، الصحيح، 363/2.

المطلب الحادي عشر: الأحكام الشرعية عند ابن خزيمة.

الحكم الشرعي عند ابن خزيمة على خمسة أقسام كما عند الشافعي، فالفرض والإيجاب مترادف عنده، يدل عليه عنوانه "باب الصلاة بعد الفراغ من الطواف عند المقام، والدليل على أن الله - عز وجل - قد يأمر بالأمر أمر ندب، وإرشاد، وفضيلة، لا أن كل أمره أمر فرض وإيجاب؛ إذ الله - عز وجل - أمر باتخاذ مقام إبراهيم مصلى، وتلا النبي ﷺ هذه الآية عند فراغه من الطواف لما عمد إلى مقام إبراهيم، فصلى خلفه ركعتين، وليس بفرض على الطائف ولا على أحد من المصلين الصلاة خلف المقام؛ إذ الصلاة بعد الفراغ من الطواف جائزة خلف المقام وفي غيره من المسجد مستقبل الكعبة"⁹⁸⁷.

وعنون ابن خزيمة باب ذكر الدليل على أن المضمضة من شرب اللبن استحباب لإزالة الدسم من الفم وإذهابه، لا لإيجاب المضمضة من شربه"⁹⁸⁸.

وعنون ابن خزيمة "باب كراهية الصلاة وبين يدي المصلي ثياب فيها تصاوير"⁹⁸⁹.

وعنون ابن خزيمة "باب الصلاة جماعة بعد صلاة الصبح منفرداً، فتكون الصلاة جماعة للمأموم نافلة، وصلاة المنفرد قبلها فريضة، والدليل على أن قول النبي ﷺ لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس نهى خاص لا نهى عام"⁹⁹⁰.

المطلب الثاني عشر: موقف ابن خزيمة من الخبر الصحيح في المسائل الفقهية.

وكان ابن خزيمة يرى العمل بالحديث إذا ثبت وصح ولو لم يعمل به بعض العلماء، حيث عمل بحديث جابر بن سمرة⁹⁹¹ الوضوء من أكل لحوم الإبل بخلاف الحنفية، والمالكية، والصحيح من مذهب الشافعية⁹⁹²، ثم قال: "لم نر خلافاً بين علماء أهل الحديث أن هذا الخبر صحيح من جهة النقل"⁹⁹³.

وكان ابن خزيمة يفتي على ضوء الخبر إذا كان صحيحاً وما لم يثبت بخلافه خبرٌ مضاد له، ولو لم يعمل به بعض العلماء، حيث يقول: "والخبر ثابت صحيح عن النبي ﷺ أن الكلب الأسود، والمرأة الحائض، والحمار، يقطع الصلاة وما لم يثبت خبرٌ عن النبي ﷺ بصد ذلك لم يجز القول

⁹⁸⁷ ابن خزيمة، الصحيح، 228/4.

⁹⁸⁸ ابن خزيمة، الصحيح، 29/1.

⁹⁸⁹ ابن خزيمة، الصحيح، 28/2.

⁹⁹⁰ ابن خزيمة، الصحيح، 67/3.

⁹⁹¹ روى جابر بن سمرة أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: إن شئت فتوضأ، وإن شئت فلا تتوضأ" قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: نعم، قال: فتوضأ من لحوم الإبل، قال: أصلي في مرائب الغنم؟ قال: نعم، قال: أصلي في مبارك الإبل؟ قال: لا.

⁹⁹² وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 42/8.

⁹⁹³ ابن خزيمة، الصحيح، 21/1.

والفتيا بخلاف ما ثبت عن النبي ﷺ⁹⁹⁴.

وكان ابن خزيمة يرفض كل قول مخالف لسنة النبي ﷺ، وذلك ظاهر عن عنوانه "باب أخذ الغنم والدراهم فيما بين أسنان الإبل التي يجب في الصدقة إذا لم يوجد السن الواجبة في الإبل، والبيان ضد قول من زعم أن بين السنين قدر قيمة ما بينهما، وهذا القول إغفال عن قائله، أو هو خلاف سنة النبي ﷺ وكل قول خلاف سنته فمردود غير مقبول"⁹⁹⁵.

وهذا الصنيع من ابن خزيمة هو اتجاه المحدثين عامة، وما دام الخبر صحيحاً فلا بد من العمل به وإلا يكون تكديماً لرواته الثقات بدون دليل، أو رفض الخبر بدون دليل وهذا لا يجوز شرعاً وعقلاً، وعلمياً، ومن هذه الحيثية ظهر اختلافه مع بعض الأئمة.

المطلب الثالث عشر: موقف ابن خزيمة من الحديث الضعيف.

وكان ابن خزيمة يرى استعمال الحديث الضعيف في فضائل الأعمال والترغيب والترهيب لا في الأحكام العملية، وذلك ظاهر عن عنوانه "باب ذكر الدعاء على الموقف عشية عرفة إن ثبت الخبر، ولا أخال إلا أنه ليس في الخبر حكم، وإنما هو دعاء، فخرَجنا هذا الخبر وإن لم يكن ثابتاً من جهة النقل؛ إذ هذا الدعاء مباح أن يدعو به على الموقف وغيره"⁹⁹⁶.

وهذا الصنيع منه هو نفس اتجاه المحدثين حيث إنهم يتشددون في الأحكام العملية، ويتساهلون في الفضائل والترغيب والترهيب، حيث قال أحمد بن حنبل "إذا جاء الحديث في فضائل الأعمال وثوابها وترغيبها تساهلنا في إسناده، وإذا جاء الحديث في الحدود والكفارات والفرائض تشددنا"⁹⁹⁷.

المطلب الرابع عشر: تقوية ابن خزيمة الخبر بمؤيدات خارجية عنه.

وكان ابن خزيمة يقوي معنى الخبر إذا كان الإسناد ضعيفاً بمؤيدات خارجية عنه كالقرآن، والإجماع، والسنة النبوية وهذه التقوية ليست من اتجاه المحدثين، ولكن ابن خزيمة سلك هنا اتجاه الفقهاء، وهذا يعني أنه محدث جمع بين الفقه والحديث وأحياناً يخرج عن سلك المحدثين كما هنا.

وكذلك قوى ابن خزيمة جواز اكتحال الصائم بالقرآن، وذلك ظاهر عن تبويبه "باب الرخصة في اكتحال الصائم إن صح الخبر، وإن لم يصح الخبر من جهة النقل، فالقرآن دال على إباحته وهو

⁹⁹⁴ ابن خزيمة، الصحيح، 23/2.

⁹⁹⁵ ابن خزيمة، الصحيح، 27/4.

⁹⁹⁶ روى ابن خزيمة بسنده عن علي، قال: "كان أكثر دعاء رسول الله ﷺ عشية عرفة: اللهم لك الحمد كالذي نقول، وخيراً مما نقول: اللهم

لك صلاتي، ونسكي، ومحياي، ومماتي، وإليك مآبي، ولك ربي ترابي، اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، ووسوسة الصدر، وشتات الأمر،

اللهم أني أسألك من خير ما تجيء به الريح، وأعوذ بك من شر ما تجيء به الريح". الصحيح، 264/4.

⁹⁹⁷ الحنبلي عبد الحي بن أحمد العسكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 98/2.

قول الله- عز وجل-: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾ الآية، دال على إباحة الكحل للصائم⁹⁹⁸.

وقوى ابن خزيمة جهرية الأوليين من المغرب والعشاء بالإجماع، حيث عنون "باب ذكر الخبر المفسر أن النبي ﷺ إنما كان يجهر في الأوليين من المغرب، والأوليين من العشاء، لا في جميع الركعات كلها من المغرب والعشاء إن ثبت الخبر مسنداً، ولا أخال، وإنما خرجت هذا الخبر في هذا الكتاب إذ لا خلاف بين أهل القبلة في صحة متته، وإن لم يثبت الخبر من جهة الإسناد الذي نذكره"⁹⁹⁹.

وقوى ابن خزيمة معنى الحديث (من صامه وقامه) بالقرآن والسنة الصحيحة، حيث روى بسنده عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن النبي ﷺ "فمن صامه وقامه إيماناً واحتساباً، خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه"، ثم قال: "أما خبر من صامه وقامه..." إلى آخر الخبر فمشهور من حديث أبي سلمة، عن أبي هريرة، ثابت لا شك ولا ارتياب في ثبوته أول الكلام، وأما الذي يكره ذكره النضر بن شيبان، عن أبي سلمة، عن أبيه، فهذه اللفظة معناها صحيح من كتاب الله- عز وجل- وسنة نبيه ﷺ لا بهذا الإسناد، فإني أخاف أن يكون هذا الإسناد وهماً، أخاف أن يكون أبو سلمة لم يسمع من أبيه شيئاً، وهذا الخبر لم يروه عن أبي سلمة أحد أعلمه غير النضر بن شيبان¹⁰⁰⁰.

وهذا الاتجاه المذكور يدلنا على أنه لا يقلد الشافعي في كل شيء، بل يفهم النصوص على ما أداه إليه اجتهاده.

المطلب الخامس عشر: أساليب الفتوى عند ابن خزيمة.

وكان ابن خزيمة يفتي مع بيان علة الحكم، كطهارة سؤر الحائض، حيث قال: "إن سؤر الحائض ليس بنجس، وإباحة الوضوء والغسل به؛ إذ هو طاهر غير نجس؛ إذ لو كان سؤر حائض نجساً لما شرب النبي ﷺ ماء نجساً غير مضطر إلى شربه"¹⁰⁰¹.

وكان يفتي على ضوء القواعد الفقهية، كإفتائه بعدم فساد الصلاة بالشك في الحدث، حيث قال: "إن الصلاة لا تفسد بالشك في الحدث حتى يستيقن المصلي بالحدث"¹⁰⁰².

وكان يفتي على ضوء فيما وراء الألفاظ لا بظواهر الألفاظ، حيث أفتى بعدم فساد المصلي إذا لم يعلم إصابة النجاسة ثوبه في أثناء صلاته، واستدل بحمل النبي ﷺ بنت زينب في الصلاة، فقال:

⁹⁹⁸ قال ابن خزيمة: حدثنا علي بن معبد، حدثنا معمر بن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع، حدثني أبي، عن أبيه عبيد الله، عن أبي رافع قال: "نزل رسول الله ﷺ خيبر، ونزلت معه، فدعاني بكحل إثم، فاكتمل في رمضان وهو صائم إثم غير ممسك"، ثم قال ابن خزيمة: أنا أبرأ من عهدة هذا الإسناد لمعمر. ابن خزيمة، الصحيح، 3/249/ح 2008.

⁹⁹⁹ ابن خزيمة، الصحيح، 3/42/ح 1592.

¹⁰⁰⁰ ابن خزيمة، الصحيح، 3/335/ح 2201.

¹⁰⁰¹ ابن خزيمة، الصحيح، 1/58.

¹⁰⁰² ابن خزيمة، الصحيح، 2/107.

"باب الرخصة في الصلاة في ثياب الأطفال ما لم تُعَلَّم نَجَاسَةُ أَصَابَتِهَا؛ إذ في حمل النبي ﷺ بنت زينب - رضي الله عنها - ما دل على أن ثيابها لو كانت الصلاة لا تجزئ فيها لم يحملها؛ إذ لا فرق بين لبس الثوب النجس وبين حمله في الصلاة"¹⁰⁰³.

وكان يستتبط الحكم الشرعي من الرواية الثابتة ويعمل بها الرواية المعللة كتجوزيه مُحَادَثَةِ الزوجة زوجها في اعتكافه ليلاً استنباطاً من حديث صفية، وتعليقه بها حديث عائشة الذي يمنع السمر مطلقاً بعد صلاة العشاء¹⁰⁰⁴.

وأفتى بجواز البيع والشراء في موسم الحج، وعدم نقصان ثواب الحج ولا إبطاله¹⁰⁰⁵.

والفتوى المقدم يدل على عدم إفتائه بظواهر النصوص، بل إفتائه بعد بحث علتها التي تسوغه للإفتاء بها، وبالتالي يدل على تميزه عن مذهب أهل الظاهر الذي كان يتسمك بظواهر النصوص مطرداً.

المطلب السادس عشر: مراعاة ابن خزيمة للمقاصد الشرعية.

وكان ابن خزيمة يراعي للمقاصد الشرعية في الأحكام الشرعية، كما هو ظاهر في تجويزه شرب الماء النجس عند خوف تلف النفس، حيث قال "فأما شرب الماء النجس عند خوف التلف إن لم يشرب ذلك الماء، فجائز إحياء النفس بشرب ماء نجس؛ إذ الله - عز وجل - قد أباح عند الاضطرار إحياء النفس بأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، إذا خيف التلف إن لم يأكل ذلك، والميتة، والدم، ولحم الخنزير نجس محرّم على المستغني عنه، مباح للمضطر إليه لإحياء النفس بأكله، فكذلك جائز للمضطر إلى الماء النجس أن يحيي نفسه بشرب ماء نجس إذا خاف التلف على نفسه بترك شربه"¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰³ ابن خزيمة، الصحيح، 383/1.

¹⁰⁰⁴ روى ابن خزيمة بسنده عن أبي الحسين، أن صفية زوج النبي ﷺ أخبرته، "أنها جاءت النبي ﷺ تزوره في اعتكافه في المسجد في العشر الأواخر من رمضان، فتحدثت عنده ساعة، ثم قامت لتنقلب، وقام النبي ﷺ ليقبها، حتى إذا بلغت باب المسجد الذي عند باب أم سلمة مر بها رجلان من الأنصار"، وعنون عقبه باب الرخصة في السمر للمعتكف مع نسائه خبر صفية من هذا الباب، ثم روى ابن خزيمة خبر عائشة قالت "كنتُ أسمعُ عند رسول الله ﷺ وهو معتكف". ثم قال عقبه: "هذا خبر ليس له من القلب موقع، وهو خبر منكر، لولا ما استدللْتُ من خبر صفية على إباحة السمر للمعتكف لم يجوز أن يجعل لهذا الخبر باب على أصلنا، فإن هذا الخبر ليس من الأخبار التي يجوز الاحتجاج بها إلا أن في خبر صفية غنية في هذا، فأما خبر صفية ثابت صحيح، وفيه ما دل على أن مُحَادَثَةَ الزوجة زوجها في اعتكافه ليلاً جائز، وهو السمر نفسه". الصحيح، 350/3.

¹⁰⁰⁵ عنون ابن خزيمة "باب إباحة التجارة في الحج، والدليل على أن الاشتغال بما أباح الله من طلب المال من حله أيام الموسم في غير الأوقات الذي يشتغل المرء عن أداء المناسك لا ينقص أجر الحاج، ولا يبطل الحج، ولا يوجب عليه هدياً، ولا صوماً، ولا صدقة، ثم استدلت بحديث ابن عباس "أن الناس كانوا في أول الحج يبتاعون بمئى، وعرفة، وسوق ذي الحجاز، ومواسم الحج، فخافوا البيع، وهم حرّم، فأُنزل الله ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾ في مواسم الحج". الصحيح، 351/4.

¹⁰⁰⁶ ابن خزيمة، الصحيح، 52/1.

وهذا النص منه يدل على أنه ينظر فيما وراء الألفاظ ويلاحظ قصد الشارع من النصوص الشرعية، وقلما ينظر المحدثون في المقاصد الشرعية، وهذا يعني أنه فقيه الواقع لا فقيه الظاهر دائماً.

المطلب السابع عشر: فقه اللغة ودلالة الألفاظ عند ابن خزيمة.

وأن دلالة الألفاظ من الأهمية بمكان؛ إذ النصوص الشرعية نزلت بلغة العرب، ولغة العرب لها أساليب فلا بد من المراعاة بها وإلا فهم النصوص يؤدي إلى ما لا يحمد عقباه، ولذا اعتمد ابن خزيمة على أساليب لغة العرب لفهم النصوص، حيث صرح بأهمية علماء الآثار بألفاظ الآثار عن أهل الشعر؛ لأنهم الذين يعنون بهذه الصناعة، يروونها ويسمعونها من ألفاظ العلماء ويحفظونها وأما أكثر طلاب العربية فيتعلمون العربية من الكتب المشتراة أو المستعارة من غير سماع¹⁰⁰⁷.

وقد أشار ابن خزيمة إلى تنوع أساليب لغة العرب كإطلاق العام وإرادة الخاص، حيث قال: "إن العرب تضيف الفعل إلى الأمر، كإضافتها إلى الفاعل، ومعروف أيضاً في لغة العرب الذين بلغتهم خوطبنا أن يقال: أخرج الناس من موضع كذا وكذا، والقوم أو من كان معه كذا أو عنده كذا، وإنما يراد بعضهم لا جميعهم، لا ينكر من يعرف لغة العرب أنها بلفظ عام يريد الخاص"¹⁰⁰⁸.

ولذا حاول ابن خزيمة أن يفهم النصوص الشرعية على ضوء أساليب لغة العرب، حيث فهم مراد السعي من قول الله تعالى وقول رسول الله ﷺ بأسلوب لغة العرب، فقال: "إذ العرب يوقعون الاسم الواحد على فعلين يؤمر بأحدهما ويحذر عن الآخر كأمر الله تعالى بالسعي إلى صلاة الجمعة والمراد به المضى إليها، وزجر النبي ﷺ عن السعي إلى الصلاة وهو العجلة في المشي فالسعيان مختلفان¹⁰⁰⁹".

ورجح ابن خزيمة معنى الوطء من كلمة (النكاح) مع أن النكاح يقع في لغة العرب على العقد والوطء جميعاً، حيث قال عقب رواية عائشة قالت: "قال رسول الله ﷺ " إذا رَمَيْتُمْ وَحَلَقْتُمْ، فقد حَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبُ، والثَّيَابُ إِلَّا النِّكَاحُ"، قوله ﷺ "إلا النكاح": يريد النكاح الذي هو الوطء، وقد كُنْتُ أعلمتُ في كتاب معاني القرآن أن اسم النكاح عند العرب يقع على العقد وعلى الوطء جميعاً¹⁰¹⁰.

¹⁰⁰⁷ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 227.

¹⁰⁰⁸ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 728.

¹⁰⁰⁹ عنون ابن خزيمة "باب الأمر بالسكينة في المشي إلى الصلاة والنهي عن السعي إليها، والدليل على أن الاسم الواحد قد يقع على فعلين يؤمر بأحدهما ويحذر عن الآخر بالاسم الواحد، إذ الله قد أمرنا بالسعي إلى صلاة الجمعة يريد المضى إليها، والرسول - صلى الله عليه وسلم - زجر عن السعي إلى الصلاة وهو العجلة في المشي، فالسعي المأمور به في الكتاب إلى صلاة الجمعة غير السعي الذي زجر عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - في إتيان الصلاة وهذا اسم واحد لفعلين أحدهما فرض والآخر منهي عنه". الصحيح، 3/3.

¹⁰¹⁰ ابن خزيمة، الصحيح، 302/4.

وقد أفتى ابنُ خزيمة بعدم وجوب الزكاة على الحلي اعتماداً على لغة العرب؛ حيث قال: "إذ اسم الورق في لغة العرب الذين خوطبنا بلغتهم لا يقع على الحلي الذي هو متاع ملبوس"¹⁰¹¹.

وكان ابن خزيمة يحتج بقاعدة لغوية- السكت لا يكون خلاف النطق- على الزجر عن تحري الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها¹⁰¹².

وكان ابن خزيمة يعتمد على شرح غريب الحديث لفهم الآثار، حيث روى حديث عبد الله بن جعفر "أن النبي ﷺ كان أحب ما استتر به في حاجته هدفاً أو حائش نخل"، فقال عقبه: "إذ الهدف هو الحائط، والحائش من النخل النخلات المجتمعات، وإنما سمي البستان حائشاً لكثرة أشجاره، ولا يكاد الهدف يكون إلا وله ظلٌ إلا وقت استواء الشمس، فأما الحائش من النخل فلا يكون وقت من الأوقات بالنهار إلا ولها ظل"¹⁰¹³.

ومن اعتناء ابن خزيمة الشديد على فهم النصوص الشرعية تفريق أداء الحديث بالمعنى أو باللفظ، ولذا قال في حديث "من أدرك من صلاة الجمعة ركعة فقد أدرك الصلاة": وهذا خبر روي على المعنى، لم يؤد على لفظ الخبر، ولفظ الخبر "من أدرك من الصلاة ركعة"، فالجمعة من الصلاة كما قاله الزهري، فإذا روي الخبر على المعنى لا على اللفظ جاز أن يقال "من أدرك من الجمعة ركعة"؛ إذ الجمعة من الصلاة، فإذا قال النبي ﷺ: "من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة"، كانت الصلوات كلها داخلة في هذا الخبر الجمعة وغيرها من الصلوات¹⁰¹⁴.

المطلب الثامن عشر: ترجيحات ابن خزيمة في المسائل الفقهية دالة على كونه فقيهاً ساعياً وراء الدليل لا التقليد المحض، ولذا الدليل الذي يراه راجحاً فيفتي على ضوئه ولا يبالي من يخالفه فيه؛ إذ الدليل قبلته وحجته أمام الله تعالى. ومنها:

المسألة الأولى: حكم نقض النوم الوضوء.

وقد ذهب ابنُ خزيمة إلى أن النوم مطلقاً يوجب الوضوء على كل حال دون فرق بين قليل أو كثير، وسواء أكان الإنسان قاعداً أم قائماً، وسواء أكان في الصلاة أم خارجها، حيث قال: "باب ذكر وجوب الوضوء من الغائط والبول والنوم...، واستدل بحديث صفوان بن عسال المرادي أن

¹⁰¹¹ عنون ابن خزيمة باب ذكر الدليل على أن الزكاة غير واجبة على الحلي؛ إذ اسم الورق في لغة العرب الذين خوطبنا بلغتهم، لا يقع على الحلي الذي هو متاع ملبوس. ابن خزيمة، الصحيح، 4/34/ح2298.

¹⁰¹² عنون ابن خزيمة "باب الزجر عن تحري الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، والدليل على أن السكت لا يكون خلاف النطق، ولا يجوز الاحتجاج بالسكت على النطق على ما يتوهمه بعض من يدعي العلم؛ إذ لو جاز الاحتجاج بالسكت على النطق لكان في قوله "لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس" إباحة الصلاة إذا طلعت الشمس وإن كان المصلي متحريراً بصلاته طلوع الشمس". الصحيح، 2/255.

¹⁰¹³ ابن خزيمة، الصحيح، 1/37.

¹⁰¹⁴ ابن خزيمة، الصحيح، 3/173.

النبي ﷺ كان يأمرنا إذا كنا مسافرين ألا ننزع خفافنا ثلاثة أيام، ولياليهن إلا من جنابة، ولكن من غائط وبول ونوم، ثم بين وجه الاستدلال بقوله "وأعلم النبي ﷺ في خبر صفوان بن عسال أن البول والنوم كل واحد منهما على الانفراد يوجب الوضوء"¹⁰¹⁵.

فابن خزيمة اعتمد في استدلاله المذكور على جمع النبي ﷺ بين النوم والغائط والبول، وكل من الغائط والبول يوجب الوضوء بذاته إجماعاً، فكذلك النوم، ولم يقيد النوم في الحديث بقيد، فدل على أنه على إطلاقه يوجب الوضوء، وأنه حدث بذاته.

المسألة الثانية: حكم الاستنشاق في الوضوء.

وقد ذهب ابن خزيمة إلى وجوب الاستنشاق في الوضوء، حيث بَوَّبَ بلفظ الأمر "باب الأمر بالاستنشاق عند الاستيقاظ من النوم وذكر العلة التي من أجلها أمر به". واستدل بحديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا استيقظ أحدكم من منامه فتوضأ، فليستثر ثلاث مرات، فإن الشيطان يبيت على خياشيمه"¹⁰¹⁶.

ووجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أمر بالاستنثار عند الوضوء، والأمر يقتضي الوجوب مالم ترد قرينة تصرفه عن ذلك، ولا قرينة هنا.

المسألة الثالثة: حكم طهارة الماء المستعمل.

وقد ذهب ابن خزيمة إلى أن الماء المستعمل طاهر يُباحُ الوضوءُ ويُرفعُ الحدثُ به، حيث بَوَّبَ "باب إباحة الوضوء بالماء المستعمل، والدليل على أن الماء إذا غسل به بعض أعضاء البدن أو جميعه لم ينجس الماء وكان الماء طاهراً لا نجاسة عليه"، واستدل بحديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما -، قال: "مَرِضْتُ فجاءني رسولُ الله ﷺ يعودني، وأبو بكر ماشيين، فوجدني قد أغميَ عليّ، فتوضأ، فَصَبَّهُ عليّ، فَأَفَقْتُ"¹⁰¹⁷.

ووجه الاستدلال: أن النبي ﷺ صَبَّ على جابر - رضي الله عنه - عن وضوئه، ولو كان نجساً لم يجز فعل ذلك.

المسألة الرابعة: حكم المسح على الجوربين.

وقد ذهب ابن خزيمة إلى جواز المسح على الجوربين، ولم يشترط شروطاً أو أوصافاً أو غير ذلك، استناداً لظاهر الحديث، حيث بَوَّبَ "باب الرخصة في المسح على الجوربين والنعلين"، واستدل بحديث المغيرة بن شعبة "أن النبي ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنعلين"¹⁰¹⁸.

¹⁰¹⁵ ابن خزيمة، الصحيح، 12/1.

¹⁰¹⁶ ابن خزيمة، الصحيح، 77/1.

¹⁰¹⁷ ابن خزيمة، الصحيح، 56/1.

¹⁰¹⁸ ابن خزيمة، الصحيح، 99/1.

ووجه الاستدلال: مسح النبي ﷺ على الجورب، والجورب هو مطلق ما يلبس في الرجل في غير الجلد منعلاً كان أو لا.

المسألة الخامسة: حكم الأذان قائماً.

وقد ذهب ابنُ خزيمة إلى وجوب قيام المؤذن حال أذانه، حيث بَوَّبَ" باب الأمر بالأذان قائماً لا قاعداً؛ إذ الأذان قائماً أخرى أن يسمعه مَنْ بَعْدَ عن المؤذن من أن يؤذن وهو قاعد"، واستدل بحديث ابن عمر وفيه: "قم يا بلال فناد بالصلاة"¹⁰¹⁹.

ووجه الاستدلال: أَنَّ أَمَرَ النبي ﷺ لبلال بالقيام لينادي بالصلاة دليل على وجوب ذلك.

المسألة السادسة: حكم رفع اليدين في الصلاة.

وقد ذهب ابنُ خزيمة إلى وجوب رفع اليدين مع تكبيرة الإحرام، وقد نقل ذلك عنه ابنُ حجر في "الفتح"، فقال: "وممن قال بالوجوب ابن خزيمة من أصحابنا"¹⁰²⁰. ولكن ابن خزيمة لم يذهب إلى وجوب رفع اليدين مع تكبيرة الإحرام فحسب بل إلى وجوب رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع من الركوع، ودليل ذلك تبويبه" باب ذكر الدليل على أن النبي ﷺ أمر برفع اليدين عند إرادة الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع"¹⁰²¹.

المسألة السابعة: حكم القنوت في الصلاة.

وقد ذهب ابنُ خزيمة إلى أن القنوت في الصلاة مختص بالنوازل، ولا يكون في الصلوات الخمس جميعاً، فإن زال سببه تُرِكَ، ولا يشرع القنوت عنده لا في الصبح ولا في الوتر، حيث بَوَّبَ" باب ذكر البيان أن النبي ﷺ لم يقنت دهره كله، وإنما كان يقنت إذا دعا لأحد أو يدعو على أحد"، واستدل بحديث أبي هريرة "أن النبي ﷺ كان لا يقنت إلا أن يدعو لأحد أو يدعو على أحد، وكان إذا قال: سمع الله لمن حمده، قال: ربنا ولك الحمد اللهم أنج"¹⁰²². وهذا القنوت عنده غير مختص بصلاة الفجر، بل يكون في الفرائض جميعاً، ولم يذكر القنوت في الفجر في ترجمة أحد أبوابه، بل اقتصر على ذكر القنوت في المغرب والعشاء، حيث بوب" باب القنوت في صلاة المغرب"¹⁰²³، و" باب القنوت في صلاة العشاء الأخيرة"¹⁰²⁴.

وأما اختيار ابن خزيمة بأن القنوت لا يكون إلا للنوازل فقط، وأنه لم يكن ﷺ يقنت دهره كله لا في الصبح، ولا في الوتر فقد انفرد به عن بقية الأئمة الأربعة.

¹⁰¹⁹ ابن خزيمة، الصحيح، 189/1.

¹⁰²⁰ ابن حجر، فتح الباري، 219/2.

¹⁰²¹ ابن خزيمة، الصحيح، 295/1.

¹⁰²² ابن خزيمة، الصحيح، 313/1.

¹⁰²³ ابن خزيمة، الصحيح، 312/1.

¹⁰²⁴ ابن خزيمة، الصحيح، 312/1.

المسألة الثامنة: وجوب الصلاة إلى سترة والدنو فيها.

وقد ذهب ابنُ خزيمة إلى وجوب الصلاة إلى السترة، والدنو منها، وتحريم الصلاة إلى غير سترة، فيَبَّ" باب النهي عن الصلاة إلى غير سترة"، واستدل بحديث ابن عمر - رضي الله عنه -، قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تصل إلا إلى سترة، ولا تدع أحداً يمر بين يديك، فإن أبى فلتقاتله، فإن معه قرين"¹⁰²⁵.

ووجه الاستدلال: أن النهي عن الصلاة إلى غير سترة يفيد ظاهره التحريم.

المسألة التاسعة: الهلال إذا رآه أهل بلدة هل يلزم بقية البلاد الصوم.

وقد ذهب ابنُ خزيمة إلى أن لكل بلد رؤيتهم الخاصة بهم، ولا يلزمهم الصوم برؤية غيرهم، ولم يخص هذا الحكم بالبلاد البعيدة دون القريبة، بل أطلق الترجمة، ولم يقيد بها ببلد دون بلد، حيث بَوَّب" باب الدليل على أن الواجب على أهل كل بلدة صيام رمضان لرؤيتهم لا رؤية غيرهم"، واستدل بحديث كريب، قال: "قَدِمْتُ المدينة في آخر الشهر، فسألني عبدُ الله بنُ عباس ثم ذكر الهلال، فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلْتُ: رأيناه ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيته ليلة الجمعة؟ قلْتُ نعم، أنا رأيته ليلة الجمعة، ورأه الناسُ وصاموا وصام معاوية، قال: لكننا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصومه حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلْتُ: أولا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ قال: لا، هكذا أمرنا رسولُ الله ﷺ"¹⁰²⁶.

المسألة العاشرة: حكم إذا أفطر ثم تبين طلوع الشمس.

وقد ذهب ابنُ خزيمة إلى أن الصائم إذا أفطر، وهو يظن أن الشمس قد غربت ثم تبين له أنها لم تغرب، فإنه يتم صومه، ولا قضاء عليه، حيث بَوَّب" باب ذكر الفطر قبل غروب الشمس، إذا حسب الصائم أنها غربت"، واستدل بحديث أسماء، قالت: "أفطرنا في رمضان في يوم غيم على عهد رسول الله ﷺ، ثم طلعت الشمس، فقيل لهشام - راوي الحديث عن أسماء -: أمروا بالقضاء؟ قال: بُدِّ من ذلك"¹⁰²⁷.

المسألة الحادية عشرة: حكم المبيت بمزدلفة.

وقد ذهب ابنُ خزيمة إلى أن المبيت بمزدلفة ركن من أركان الحج، ولا يصح الحج إلا به، ونقل عنه الخطابي في (معالم السنن)، فقال: "إذا فاتته جَمْعٌ ولم يقف به فقد فاتته الحج، ويجعل إحرامه عمرة، وإليه ذهب ابن خزيمة"¹⁰²⁸.

¹⁰²⁵ ابن خزيمة، الصحيح، 9/2.

¹⁰²⁶ ابن خزيمة، الصحيح، 205/3.

¹⁰²⁷ ابن خزيمة، الصحيح، 239/3.

¹⁰²⁸ الخطابي، معالم السنن، 102/2.

المطلب التاسع عشر: خلاف ابن خزيمة مع الحنفية.

وقد اختلف ابن خزيمة مع الحنفية في المسائل الفقهية مثل بسم الله الرحمن آية من الفاتحة، وجواز رفع اليدين في الركوع، وجواز الوتر بركعة واحدة، وعدم فرضيتها، وجواز إمامة الفرض على المصلي نافلة، وعدم نقض خروج الدم من غير السبيلين الوضوء، وإيجاب النية لصوم كل يوم، وجواز استقبال القبلة واستدبارها عند قضاء الحاجة في الصحارى دون البنين، وهذه المسائل التي جوزها ابن خزيمة هي نفس رؤية المحدثين، وسماهم العراقيين هكذا سماهم المحدثون أيضاً.

Enbiya Yıldırım Ona işaret edip diyorki: İbn Huzeyme, rivayet ettiği hadisin hilâfına amel edenlere de bab başlıklarında şiddetli bir şekilde çatmıştır, burada tenkid edilenlerin başında rey ehli olan hanefiler gelir¹⁰²⁹

وكان ابن خزيمة يرى بسم الله الرحمن آية من فاتحة الكتاب بخلاف الحنفية، حيث عنون "باب ذكر الدليل على أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من فاتحة الكتاب"¹⁰³⁰، واستدل بحديث أم سلمة "أن النبي ﷺ قرأ في الصلاة" بسم الله الرحمن الرحيم "فعدها آية، و"الحمد لله رب العالمين" آيتين، و"إياك نستعين" وجمع خمس أصابعه"¹⁰³¹.

وكان يرى رفع اليدين في الركوع بخلاف الحنفية، حيث عنون "باب رفع اليدين عند إرادة المصلي الركوع وبعد رفع رأسه من الركوع"¹⁰³².

وكان يرى جواز الوتر ركعة بخلاف الحنفية، حيث عنون "باب ذكر الأخبار المنصوصة عن النبي ﷺ أن الوتر ركعة، فقال: قد خَرَجْتُ طرقَ هذه الأخبار في المسألة التي أُمْلِيْتُها في الرد على مَنْ زعم أن الوتر بركعة غير جائز إلا لخائف الصبح، وأُعلِمْتُ في ذلك الموضع ما بان لذوي الفهم والتمييز جهل قائل هذه المقالة"¹⁰³³.

وكان يرى أن الوتر فضيلة بخلاف الحنفية، حيث عنون "باب ذكر الأخبار المنصوصة والدالة على أن الوتر ليس بفرض لا على ما زعم مَنْ لم يفهم العدد، ولا فرق بين الفرض وبين الفضيلة، فزعم أن الوتر فريضة، فلما سئل عن عدد الفرض من الصلاة زعم أن الفرض من الصلاة خمس، فقل له: والوتر؟ فقال: فريضة، فقال السائل: أنت لا تحسن العدد"¹⁰³⁴.

¹⁰²⁹ Enbiya Yıldırım, *İbn Huzeyme ve sahihi*, s. 90.

¹⁰³⁰ ابن خزيمة، الصحيح، 248/1.

¹⁰³¹ ابن خزيمة، الصحيح، 248/1.

¹⁰³² ابن خزيمة، الصحيح، 294/1.

¹⁰³³ ابن خزيمة، الصحيح، 139/2.

¹⁰³⁴ ابن خزيمة، الصحيح، 136/2.

وكان يرى جواز إمامة المصلي فريضة بالمصلي نافلة، حيث عنون "باب إباحة ائتمام المصلي فريضة بالمصلي نافلة"، واستدل بحديث جابر بن عبد الله، قال "كان معاذ بن جبل يصلي مع رسول الله ﷺ ثم يرجع فيؤم قومه، فيصلي بهم تلك الصلاة" ¹⁰³⁵.

وكان يرى خروج الدم من غير مخرج الحدث لا يوجب الوضوء بخلاف الحنفية، حيث عنون "باب ذكر الخبر الدال على أن خروج الدم من غير مخرج الحدث لا يوجب الوضوء"، واستدل بحديث الأنصاري الذي طعنه رجل بسهم، وهو يصلي، فأتم الأنصاري صلاته بعد أن نزع السهم ¹⁰³⁶.

وكان يرى إيجاب النية لصوم كل يوم قبل طلوع فجر ذلك اليوم، واستدل بحديث عمر بن الخطاب في النية، وعنون "باب إيجاب النية لصوم كل يوم قبل طلوع فجر ذلك اليوم خلاف قول من زعم أن نية واحدة في وقت واحد لجميع الشهر جائز" ¹⁰³⁷.

وقد ذهب ابن خزيمة إلى جواز استقبال القبلة أو استدبارها عند قضاء الحاجة عند وجود سترة أو حائط بين البائل والمتغوط وبين القبلة، حيث بوب "باب الدليل على أن النبي ﷺ إنما نهى عن استقبال القبلة واستدبارها عند الغائط والبول في الصحارى، والمواضع اللواتي لا سترة فيها، وأن الرخصة في ذلك في الكنف، والمواضع التي فيها بين المتغوط والبائل وبين القبلة حائط أو سترة"، واستدل بحديث ابن عمر "حيث أناخ راحلته مستقبل القبلة، ثم جلس يبول إليها، فقال له مروان الأصفر: أليس قد نهى عن هذا؟ قال ابن عمر: بلى، إنما نهى عن ذلك في الفضاء، فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس" ¹⁰³⁸.

المطلب العشرون: اختلاف ابن خزيمة مع بعض أهل الحديث في المسائل الفقهية.

وقد اختلف ابن خزيمة مع بعض أهل الحديث في مسألة صلاة الإمام جالساً والقوم جلوساً، وذلك أنه كان يرى "إذا كان الإمام جالساً، ولا يصلي المأمومون قياماً؛ لوجود الأخبار المتواترة، والأسانيد الصحاح، والترجيحات الإسنادية، بينما رأى بعض أهل الحديث إذا صلى الإمام جالساً صلى من خلفه قياماً إذا قدروا على القيام" ¹⁰³⁹.

¹⁰³⁵ ابن خزيمة، الصحيح، 64/3.

¹⁰³⁶ ابن خزيمة، الصحيح، 24/1.

¹⁰³⁷ ابن خزيمة، الصحيح، 212/3.

¹⁰³⁸ ابن خزيمة، الصحيح، 35-34/1.

¹⁰³⁹ ابن خزيمة، الصحيح، 565/3. وهذا النص موجود هكذا في كتابه الصحيح وأنه لم يحدد مراده من بعض أهل الحديث.

المبحث الثاني/2.3.2. جهود الطحاوي (ت.321هـ) في الفقه.

ومعلوم بأن الطحاوي عالم جامع بين الفقه والحديث، ومع ذلك أخرج البيهقي وابن تيمية من دائرة أئمة الحديث، ولكن عبد المجيد محمود بيّن سبب إخراجهما فردّ عليهما رداً علمياً موضوعياً، وأثبت كونه محدثاً¹⁰⁴⁰.

ويظهر لنا جهوده الفقهية من خلال كتابيه (شرح معاني الآثار ومشكل الآثار) حيث خصص (شرح معاني الآثار) للأحاديث المختلفة في المباحث الفقهية والأحكام العملية، وعمم (مشكل الآثار) كل ما رآه مشكلاً خفي المعني سواء أكان ذلك في التفسير أم في القراءات أم في اللغة أم في الكلام أم في غير ذلك، وكان يتوسع في نقد المتن وتصحيح معانيها، والاستشهاد على صحة ما يذهب إليه بالقرآن والحديث واللغة، وبالنظر، والقياس على وجه الخصوص.

ومعلوم بأنه حنفي المشرب ومع ذلك يختلف مع الأحناف في المسائل الفقهية لدورانه مع الدليل، لكونه مجتهداً له آلية الاستنباط وملكته.

ومن دقة استنباطه عدم اعتباره الترك دليلاً من الأدلة الشرعية، حيث يقول: "وليس في ترك النبي ﷺ الصلاة فيها - أي: داخل الكعبة - دليل على أنه لا يجوز الصلاة فيها"¹⁰⁴¹.

وقد ذكر الكوثري قصة احترام قاضي القضاة أبو عثمان أحمد بن إبراهيم البغدادي المالكي المتولي قضاء مصر من قبل الخليفة بعد الثلاثمائة الطحاوي وتردده له لسمع من تصانيفه وإفتاء الطحاوي في حضوره بعد إصرار المستفتي أن يفتيه هو، ثم وصفه بالإمام المجتهد الحافظ، وتصانيفه بغاية من الحسن والجمع والتحقيق وكثرة الفوائد¹⁰⁴². وألم يدل احترام قاضي القضاة بالطحاوي إلى مكانته العالية في الاستنباط ومعرفته بفقه الواقع وحسن تصور الأحكام والأفعال، وإنزالها كما ينبغي؟

هل للطحاوي أصول مخالفة لأصول الحنفية في الاستنباط أم تابعاً لأصولهم؟

وإذا نظرنا إلى صنيع الطحاوي في المسائل الفقهية من خلال مؤلفاته فنجد أن له ترجيحات مخالفة للحنفية، واتباعه لما يرشده الدليل ومشيه معه، حيث كان يختار من أقوال أئمة مذهبه ما يراه بأن الدليل في جانبه، وقد يخرج عن أقوالهم جميعاً، ويختار لنفسه رأياً مستقلاً يعتقد أن الدليل يوصل إليه، فهو يسير مع الدليل أنى سارت ركائبه.

¹⁰⁴⁰ عبد المجيد محمود، أبو جعفر الطحاوي، وأثره في الحديث، ص. 163-246. وأنه ليس محدثاً عند البيهقي وابن تيمية كما نقل عبد المجيد محمود أدلتهم ثم رد عليها برد علمي مصحوب بالأدلة المثبتة بكونه محدثاً.

¹⁰⁴¹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 389/1.

¹⁰⁴² الكوثري، مصنفات الإمام أبي جعفر الطحاوي على ذكر الخروج لرؤية الهلال قديماً، ص. 1.

وكذلك لو استمعنا على الكوثري في شأنه فنجده يقرر استنباطه على أصول الحنفية وذلك ليس تقليداً لهم، ولكن بالاجتهاد منه¹⁰⁴³.

وكان الطحاوي يعرض الأخبار على الأصول المجتمعة عقب استقراء موارد الشرع، فإذا خالف خبر الأحاد على تلك الأصول يأخذ بالأصل عملاً بأقوى الدليلين، ويعدُّ الخبر المخالف لها شاذاً لعله بدت له؛ إذ صحة الخبر فرع خلوه من العلل القادحة عند المجتهد، ويستدلها بكثرة في شرح معاني الآثار¹⁰⁴⁴.

يعني أنه كان يجمع الروايات من مرفوع وموقوف ومرسل وأثر من الصحابة والتابعين، ثم يدرس الأحكام المنصوصة ويبين الأسس الجامعة لشتى الفروع فإذا شذ الحكم المفهوم من رواية راو عن نظائره في الشرع يعدُّ ذلك علةً قادحةً في قبول الخبر، ولذلك تخير الحنفية من الاتجاه المذكور¹⁰⁴⁵. وأنه كان يوظف منهج ترجيح القطعي على الظني في كتابيه شرح معاني الآثار وشرح مشكل الآثار¹⁰⁴⁶، يعني أنه يراعي على تراتبية الأدلة كما كان يراعيها الأحناف في الأدلة وقد صرح ذلك محمد أنس سرميني حيث قال: "إن الطحاوي في شرح معاني الآثار وشرح مشكل الآثار كان ينطلق من التراتبية المذكورة بين القطعي والظني عند أهل الرأي، ثم يقوم بالترجيح بين النصوص والأدلة على هذا الأصل، كما أنه يصرح بالعدول عن العمل بالحديث الأحاد بدليل القواعد أو بالعمل المتوارث أو بمعارضة ظواهر الكتاب، وكان يصف الحديث المتروك بالشاذ أو المنكر إن كان عدل عنه لتعارضه مع ظواهر الكتاب، ويسمي الحديث المتروك منسوخاً إن عارض القواعد والأقيسة كما في أعماله قاعدة التخفيف ونسخ الأغلظ بالأخف، فإن استوت الأدلة كالظنيات فيما بينها، أعمل نظام الإسناد في الترجيح بين الأسانيد بناء على خلفيته الحديثية، وقد نبه إلى ذلك الكوثري بقوله "لا بد هنا من الإشارة إلى دقيقة وهي أن الطحاوي كثيراً ما يذكر في الأبواب في صدد الكلام على أحاديث من أخبار الأحاد (والنظر هنا يقتضي كيت وكيت) ويظن من ذلك من لا خبرة عنده أنه يريد القياس بذلك في المسألة، وليس كذلك، بل هو تطبيق منه لقاعدة أهل العراق في خبر الأحاد من عرضه على الأصول المجتمعة عندهم من البحث في الكتاب والسنة، فإن كان الخبر مخالفاً لتلك الأصول يعتبرونه شاذاً خارجاً على نظائره، فيتوقفون في أمره ويضاعفون النظر حتى يهتدوا إلى أدلة أخرى، فالطحاوي في كتبه كان في غاية من النفع في أمثال تلك القواعد المهجورة عند ضعفة المتأخرين¹⁰⁴⁷".

¹⁰⁴³ الكوثري، تأنيب الخطيب، ص. 301.

¹⁰⁴⁴ الكوثري، تأنيب الخطيب، ص. 301.

¹⁰⁴⁵ الكوثري، الحاوي، ص. 22.

¹⁰⁴⁶ محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي والحديث، ص. 139.

¹⁰⁴⁷ محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي والحديث، ص. 145.

وهذا الصنيع من الطحاوي هو صنيع الأحناف وأما المحدثون فلا يعرضون الأخبار على الأصول، بل يقبلون الخبر إذا كان صحيحاً ويفسرونه لما يناسب له، وذلك يقتضي ميله لاتجاه الحنفية.

وأشار الكوثري إلى مراعاة الطحاوي بتلك القاعدة المذكورة كثيراً في كتبه، ونقد مَنْ ظن - لعدم خبرته - أنه ترجيح من الطحاوي لبعض الروايات على بعضها بالقياس¹⁰⁴⁸.

وصرح الطحاوي مسلكه في الاستنباط في (شرح معاني الآثار) حيث يذكر الآثار الماثرة عن رسول الله ﷺ في الأحكام، ويبين الناسخ والمنسوخ، وما يجب به العمل منها لما يشهد له من الكتاب الناطق والسنة المجتمع عليها، ويذكر تأويل العلماء، واحتجاج بعضهم على بعض، ويُقِيمُ الْحُجَّةَ لِمَنْ صح عنده قوله منهم بما يَصِحُّ به مثله مِنْ كتابٍ أو سنةٍ أو إجماعٍ أو تواترٍ مِنْ أقوالِ الصحابة أو تابعيهم¹⁰⁴⁹. يعني عنده قدرة على تمييز الأدلة حيث يبين ما يجب به العمل من الآثار بمؤيدات من القرآن الكريم والسنة المتواترة، وتصحيح احتجاج العلماء بإقامة الحجة علي من صح عنده كلامه، وهذا العمل لا يستطيع به إلا من كان متمكناً بأحوال النصوص وقواعدها كالطحاوي.

ويظهر لنا ملكته الفقهية واستنباطاته الفائق ونظره البعيد في إيراد كل ما يتعلق بالباب من أحاديث أو آثار، ونقده روايات الحديث الواحد وإزالته ما بينها من اضطراب، وجمعه بين النظر والخبر في رفع الاختلاف واتجاهه في رفع الاختلاف على طريقة الموائمة بين الخبر والنظر، وعدم إخراجه عن حكم الخبر بحال إذا كان النظر صحيحاً، فإذا صح الخبر شهد النظر، ويسلك في رفع الاختلاف أكثر طريق في آن واحد، فكثيراً ما يأتي بالنظر شاهداً على صحة الجمع والتوفيق، وأحياناً يثبت له ضعف أحد المتعارضين فيرجح الأقوى على الضعيف.

وكان الطحاوي يحاكم أدلة المسائل الخلافية كالباحث المنصف في (شرح معاني الآثار) حيث قال: "فمن مصنفاً الطحاوي الممتعة كتاب معاني الآثار في المحاكمة بين أدلة المسائل الخلافية، يسوق بسنده الأخبار التي يَتَمَسَّكُ بها أَهْلُ الْخِلَافِ في تلك المسائل، ويخرج من بحوثه بعد نقدها إسناداً وممتناً روايةً ونظراً بما يقتنع به الباحث المنصف المتبرئ من التقليد الأعمى، وليس لهذا الكتاب نظير في التفقيه وتعليم طريق الفقه وتنمية ملكة الفقه رغم إعراض مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ"¹⁰⁵⁰.

وسأذكر نموذجاً من تلك المحاكمة ليتبين لنا مدى اعتناء الطحاوي بها ونظره الدقيق في دراسة الأحكام الشرعية، حيث ذكر في مسألة سؤر الهرة الاختلاف بين أبي يوسف ومحمد بن الحسن وبين أبي حنيفة، وأدلتهم، ورجح ما ذهب إليه أبو حنيفة وهو كراهة سؤر الهرة، ولم يرجح ما يراه

¹⁰⁴⁸ الكوثري، فقه أهل العراق وحديثهم، ص. 36.

¹⁰⁴⁹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 11/1.

¹⁰⁵⁰ الكوثري، الحاوي، ص. 33.

أبو يوسف ومحمد من جوازها، وذكر أدلتها وهو حديث أبي قتادة "قالت كبشة زوجة أبي قتادة: إن أبا قتادة دخل عليها، فسكبت له وضوءاً، فجاءت هرة، فشربت منه، فأصغى لها أبو قتادة الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ قالت: قُلْتُ: نعم، قال: فإن رسول الله ﷺ قال: إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم، أو الطوافات"، وحديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: "كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْإِنَاءِ الْوَاحِدِ، وَقَدْ أَصَابَتِ الْهَرُّ مِنْهُ قَبْلَ ذَلِكَ"، وحديث عائشة، "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، كَانَ يَصْغِي الْإِنَاءَ لِلْهَرِّ وَيَتَوَضَّأُ بِفَضْلِهِ"، ثم ذكر دليل أبي حنيفة، وهو حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال "طهور الإناء إذا ولغ فيه الهرُّ أن يغسل مرة أو مرتين"، وقول الصحابة والتابعين، ورجحه لكونه أقوى استدلالاً من استدلالهم عنده، وبدأ أن يناقش أدلة الصحابين، حيث فند أدلة الصحابين بتأويل أدلتهم بقوله "وذلك قد يجوز أن يكون أريد به كونها في البيوت ومماسستها الثياب، فأما ولوغها في الإناء فليس في ذلك دليل أن ذلك يوجب النجاسة أم لا؟ وإنما الذي في الحديث من ذلك فعل أبي قتادة، فلا ينبغي أن يحتج من قول رسول الله ﷺ بما قد يحتمل المعنى الذي يحتج به فيه ويحتمل خلافه، وقد رأينا الكلاب كونها في المنازل غير مكروه، وسورها مكروه، فقد يجوز أيضاً أن يكون ما روي عن رسول الله ﷺ مما في حديث أبي قتادة أريد به الكون في المنازل للصيد والحراسة والزرع، وليس في ذلك دليل على حكم سورها، هل هو مكروه أم لا؟ ولكن الآثار الأخر عن عائشة، عن رسول الله ﷺ فيها إباحة سورها، فنريد أن ننظر هل روي عن رسول الله ﷺ ما يخالفها، فنظرنا في ذلك فإذا حديث أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال "طهور الإناء إذا ولغ فيه الهرُّ أن يغسل مرة أو مرتين"، فَرَّةٌ شَكٌّ، وهذا حديث متصل الإسناد، فيه خلاف ما في الآثار الأول، وقد فَصَّلَهَا هذا الحديث لصحة إسناده، فإن كان هذا الأمر يؤخذ من جهة الإسناد، فإن القول بهذا أولى من القول بما خالفه"¹⁰⁵¹. ثم أضاف إلى دليل أبي حنيفة أدلة أخرى من أقوال الصحابة والتابعين، كقول ابن عمر "أنه كان لا يتوضأ بفضل الكلب والهر وما سوى ذلك فليس به بأس"، وسعيد بن المسيب قال "إذا ولغ السِّنُّورُ في الإناء فاغسله مرتين أو ثلاثاً"، والحسن البصري وسعيد بن المسيب في السنور يلغ في الإناء، قال أحدهما: يغسله مرة، وقال الآخر: يغسله مرتين، والحسن البصري في هر ولغ في إناء أو شرب منه، قال: يُصَبُّ، وَيُغَسَّلُ الْإِنَاءُ مَرَّةً، ويحيى بن أيوب أنه سأل يحيى بن سعيد عما لا يُتَوَضَّأُ بِفَضْلِهِ مِنَ الدَّوَابِّ، فقال: "الخنزير والكلب والهر". وقد شَدَّ هَذَا الْقَوْلَ النَّظَرُ الصَّحِيحُ، حيث قاس لحم السنور على لحم الحمر الأهلية والسباع في النهي عن أكله، وحكم سوره كحكم لحمه لكونه ماس لحمًا مكروهًا، فثبت بذلك كراهة سؤر السنور، فبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة"¹⁰⁵².

¹⁰⁵¹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 19/1 ح 51.

¹⁰⁵² الطحاوي، شرح معاني الآثار، 21/1.

المطلب الأول: علاقة السنة النبوية بالقرآن الكريم عند الطحاوي.

وكان الطحاوي يرى علاقة السنة النبوية بالكتاب علاقة التفسير والتبيين حيث صرح ذلك في مقدمة كتابه (أحكام القرآن) بقوله "إن حكم المتشابهات إنما يلتمس من الآيات المحكمات التي جعلها الله - عز وجل - للكتاب أمّا، ثم من أحكامه التي أجزاها على لسان نبيه ﷺ تبياناً لما أنزل في كتابه متشابهاً، وأمر - عز وجل - بقبول ذلك من رسول الله ﷺ قولاً، كما أمر بقبول كتابه منه قرآناً" وذكر الآيات التي أمرت بطاعة الرسول ﷺ، حيث قال "فأوجب - عز وجل - علينا بذلك قبول ما أتانا به رسول الله ﷺ قولاً، كما أوجب قبول ما تلاه علينا قرآناً، وأعلمنا رسول الله ﷺ - الذي عنه قبلنا كتاب الله - عز وجل - إن علينا قبول ما قاله لنا، وما أمرنا به، وما نهانا عنه، وإن لم يكن قرآناً، كما علينا قبول ما تلاه علينا قرآناً"¹⁰⁵³. وهذا لا يعني أنه لا يراعي على تراتبية الأدلة بل كان يراعيها وذلك ظاهر من صنيعه في شرح معاني الآثار وشرح مشكل الآثار، وأما زعمه بعلاقة الكتاب والسنة علاقة التفسير والبيان ليس على ما يقصده الشافعي ومدرسة الحديث من تساوي الأدلة كلها بل من باب وظيفة النبي ﷺ لما أجمل في الكتاب.

المطلب الثاني: عرض السنة على الكتاب والأصول الأخرى عند الطحاوي.

وكان الطحاوي يعرض الأخبار على الأصول المجتمعة ويعللها بها، وإذا خالف خبر الأحاد على تلك الأصول المجتمعة، فيأخذ بالأصول المجتمعة عملاً بأقوى الدليلين، ويعُدُّ الخبر المخالف لها شاذّاً، وليس مخالفة للخبر الصحيح، وإنما مخالفة لخبر بدتْ علّة فيه للمجتهد؛ إذ صحة الخبر فرعُ خلوّه من العلل القاذحة عند المجتهد¹⁰⁵⁴، يعني أنه كان ينظر إلى الأدلة بنظرة القطعي والظني حيث يقدم القطعيّات على الظنّيات كما يقدمها الأحناف، ويجعل القرآن الكريم مركزاً لسائر الأدلة وهو قاض عليها، يعني المرجعة العليا للقرآن على الحديث، ولذا إذا وقع التعارض في الدلالات بين الكتاب والحديث فإنه يقدم الكتاب على الحديث مباشرة.

ومن أصوله تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المتواتر وتقديمه على القياس والنظر حتى لا يضاد القرآن للسنة، ولا السنة للقرآن، وهذا تفكيره الأصولي في فهم النصوص الشرعية من حيث الثبوت، كما يظهر ذلك في مسألة لحوم الحمر الأهلية¹⁰⁵⁵، وهنا أيضاً اختلف مع المحدثين واتفق مع الأحناف.

¹⁰⁵³ الطحاوي، أحكام القرآن الكريم، ص. 61.

¹⁰⁵⁴ الكوثري، فقه أهل العراق وحديثهم، ص. 32-39.

¹⁰⁵⁵ قال الطحاوي: "وقد تواترت الآثار عن رسول الله ﷺ في النهي عن لحوم الحمر الأهلية بما قد ذكرنا، ورجعتْ معانيها إلى ما وصفنا، فليس ينبغي لأحد خلاف شيء من ذلك، فإن قال قائل: فقد روّيتُ عن ابن عباس - رضي الله عنهما - إباحتهما، وما احتج به في ذلك من قول الله - عز وجل - ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾، قيل له: ما قاله رسول الله ﷺ من ذلك فهو أولى مما قال ابن عباس - رضي الله عنهما -، وما قاله رسول الله ﷺ من ذلك فهو مستثنى من الآية، على هذا ينبغي أن يُجْمَلَ ما جاء عن رسول

وكان يقدم الآثار الصحيحة على القياس، كما في مسألة أكل لحوم الفرس، حيث ذكر اختلاف أبي حنيفة مع الصحابين، فذهب أبو حنيفة إلى الكراهة، وذهب الصحابيان إلى الجواز، ورجح قولهما¹⁰⁵⁶.

المطلب الثالث: الناسخ والمنسوخ عند الطحاوي.

وكان يعتني بالناسخ والمنسوخ كثيراً، وذلك ظاهر في مقدمة (شرح معاني الآثار)، و(أحكام القرآن)، وكان يُجَوِّزُ نسخ السنة بالقرآن، والقرآن بالسنة، ويرد لمن رفض ذلك، وهنا اختلف اتجاهها مع المحدثين واتفق مع الأحناف، حيث مثَّلَ نَسَخَ القرآن السنة النبوية بالتوارث بالهجرة في الإسلام، ثم نسخ الله - عز وجل - ذلك بما أنزل في كتابه من قوله ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾¹⁰⁵⁷، والصلاة إلى بيت المقدس، فقد كان رسول الله ﷺ على ذلك، ثم نسخ الله - عز وجل - ذلك بما أنزل في كتابه ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾¹⁰⁵⁸، وبيع الأحرار في الديون التي عليهم، ثم نسخ الله - عز وجل - ذلك بما أنزل في كتابه من قوله ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُزُوتُهُ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾¹⁰⁵⁹، وكان القرآن قد نَسَخَ من ذلك ما كان غير قرآن، ولما كان ما نَقَدَمَ نُزُولُ القرآن في الإسلام من الأحكام يجري على ما جرى عليه، ولا يَنْقُضُهُ نُزُولُ القرآن بخلافه، وكان نزول القرآن ينسخه؛ لأنه مِنْ شَكْلِهِ، كان مثل ذلك إذا كان من الرسول ﷺ بعد نزول القرآن ناسخاً لما أنزل قبل ذلك من القرآن إذا كان يخالف حكمه، وإن كان من الناس مَنْ قد خالفنا

الله ﷻ هذا المجيء المتواتر في الشيء المقصود إليه بعينه، مما قد أنزل الله - عز وجل - في كتابه آية مطلقة على ذلك الجنس، فَيُجْعَلُ ما جاء عن رسول الله ﷺ من ذلك مستثنى من تلك الآية، غير مخالف لها، حتى لا يضاد القرآن السنة، ولا السنة القرآن، فهذا حكم لحوم الحمر الأهلية، من طريق تصحيح معاني الآثار، ثم قال : ولو كان بالنظر، لكان لحوم الحمر الأهلية حلالاً، وكان ذلك كلحم الحمر الوحشية؛ لأن كل صنف قد حُرِّمَ إذا كان أهلياً مما قد أُجْمِعَ على تحريمه، فقد حُرِّمَ إذا كان وحشياً، ألا ترى أن لحم الخنزير الوحشي كلحم الخنزير الأهلي، فكان النظر على ذلك أيضاً، إذا كان الحمار الوحشي لحمه أن يكون حلالاً، أن يكون كذلك الحمار الأهلي، ولكن ما جاء عن رسول الله ﷺ أولى ما اتبع، وهذا قول أبي حنيفة، ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين". شرح معاني الآثار، 209/4.

¹⁰⁵⁶ روى الطحاوي بسنده عن خالد بن الوليد، "أن رسول الله ﷺ نعى عن لحوم الخيل، والبغال، والحمير"، ثم قال: فذهب قومٌ إلى هذا، فكَرِهُوا لحومَ الخيل، ومن ذهب إلى ذلك أبو حنيفة، واحتجوا في ذلك بهذا الحديث، وخالفهم في ذلك آخرون، فقالوا: لا بأس بأكل لحوم الخيل، واحتجوا في ذلك ما رُوِيَ عن جابر بن عبد الله قال: "كنا نأكل لحوم الخيل على عهد رسول الله ﷺ"، وعن أسماء بنت أبي بكر قالت: "نَحْنُ قَرَسَاءُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَكَلْنَاهُ" وفي هذا الباب آثار، قد دخلت في باب النهي عن لحوم الحمر الأهلية، فأغنانا ذلك عن إعادتها، فذهب قومٌ إلى هذه الآثار، فأجازوا أَكْلَ لحوم الخيل، ومن ذهب إلى ذلك أبو يوسف ومحمد، واحتجوا بذلك بتواتر الآثار في ذلك وتظاهرها، ولو كان ذلك مأخوذاً من طريق النظر، لما كان بين الخيل الأهلية والحمر الأهلية فَرْقٌ، ولكن الآثار عن رسول الله ﷺ إذا صَحَّحتْ وَتَوَاتَرَتْ أولى أن يقال بها من النظر، ولا سيما إذ قد أخبر جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - في حديثه أن رسول الله ﷺ أباح لهم لحوم الخيل في وقت منعه إياهم من لحوم الحمر الأهلية، فدل ذلك على اختلاف حكم لحومهما". شرح معاني الآثار، 211/4.

¹⁰⁵⁷ سورة الأحزاب 6/33 آية.

¹⁰⁵⁸ سورة البقرة 280/2 آية.

¹⁰⁵⁹ سورة البقرة 280/2 آية.

في ذلك، وذهب إلى أنه لا ينسخ القرآن إلا قرآن، فإن القول في ذلك عندنا ما قد ذكرناه فيه لما اعتلنا به فيه، ولما قد وجدنا في كتاب الله - عز وجل - مما قد دل عليه¹⁰⁶⁰.

ومثَّل الطحاوي لِنسخ السنة القرآن بمسألة الوصية للوارث بقوله "وفرض الله - جل ثناءه - الوصية في كتابه للوالدين والأقربين فقال - عز وجل - ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين...﴾"¹⁰⁶¹، ثم نسخ ذلك على لسان رسوله ﷺ بقوله: "لا وصية لوارث"، فثبت بما ذكرنا أن السنة قد تنسخ القرآن، كما ينسخ القرآن السنة¹⁰⁶².

وكان الطحاوي يرى العمل بالمعنى الظاهر من النصوص الشرعية؛ لأن الله عز وجل خاطبهم به، والصحابة عملوا بما فهموه من ظاهر الخطاب بدون التوقف على الخصوص؛ إذ الخصوص يتوقف على نص آخر سواء من السنة أو القرآن؛ ولذا كان يعمل بعموم النصوص الشرعية بدون انتظار الخصوص والعام أولى من الخاص عنده بالتعليل المذكور، وهنا اتفق مع الأئمة الحنفية حيث قال: "وكان من القرآن ما قد يخرج على المعنى الذي يكون ظاهراً لمعنى، ويكون باطنه معنى آخر، وكان الواجب علينا في ذلك استعمال ظاهره، وإن كان باطنه قد يحتل خلاف ذلك؛ لأننا إنما حُوطِبْنَا لبيِّن لنا، ولم نخاطب به لغير ذلك، وإن كان بعض الناس قد خالفنا في هذا، وذهب إلى أن الظاهر في ذلك ليس بأولى به من الباطن، فإن القول عندنا في ذلك ما ذهبنا إليه للدلائل التي قد رأيناها تدل عليه، وتوجب العمل به"، واستدل بتطبيق بعض الصحابة ما فهموه من كلمة "الخمير" في قول الله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر...﴾ ولكن لم يبين لهم في الآية ما تلك الخمر وما جنسها؟ حيث إنهم طبقوا ما فهموه مما كان وقع في قلوبهم أنه المراد به على ما ظهر لهم من حكمه ولذلك العام أولى من الخاص؛ إذ الآيات فيها ما يُرادُ به العام، وفيها ما يُرادُ به الخاص، وكانوا قد استعملوا قبل التوقيف على ما ظهر لهم من المراد بها من عموم وخصوص، وكان الخصوص لا يوقف عليه بظاهر التنزيل، إنما يوقف عليه بتوقيف ثان من الرسول ﷺ أو من آية أخرى من التنزيل تدل عليه¹⁰⁶³.

ومراعاة لتلك القاعدة المذكورة أوجب الطحاوي الصدقة في القليل والكثير من الخارج من الأرض للعمل بعموم حديث "فيما سقت السماء العشر" ولم يُخصَّصْ به حديث "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"، وعلق ذلك بقوله "ففي هذه الآثار أن رسول الله ﷺ جعل فيما سقت السماء ما ذُكر فيها، ولم يُقدَّر في ذلك مقدَّراً، ففي ذلك ما يدل على وجوب الزكاة في كل ما خرج من الأرض قلَّ أو كثر"¹⁰⁶⁴.

¹⁰⁶⁰ الطحاوي، أحكام القرآن، 62/1.

¹⁰⁶¹ سورة البقرة 2/180 آية.

¹⁰⁶² الطحاوي، أحكام القرآن، 63/1.

¹⁰⁶³ الطحاوي، أحكام القرآن، 64/1-65.

¹⁰⁶⁴ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 37/2.

وكان الطحاوي يرى الأمر بعد الحظر للإباحة خلافاً للحنفية، حيث صرح ذلك عند تفسير قوله تعالى ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾¹⁰⁶⁵، فقال: أمروا أن يأتوا من حيث نهوا عنه، وكان ذلك على إباحة إتيانهم من حيث نهوا عن إتيانهم في حال الحيض، ولم يكن قوله - عز وجل -: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾¹⁰⁶⁶ على إيجاب إتيانهم عليهم¹⁰⁶⁷.

المطلب الرابع: صنيع الطحاوي في حل الآثار المتعارضة.

وكان الطحاوي في شرح مشكل الآثار وشرح معاني الآثار كان على منهج أهل الرأي في التعامل مع الأحاديث والأدلة، فمنهجه في الكتاب وأدواته في دفع التعارض مبنية على التراتبية بين القطعي والظني، وعلى تقديم السنن المشتهرة والقواعد وظواهر القرآن على أخبار الآحاد والظنيات، كما أنه في باب الدلالات يقدم المحكم على المجمل وغيره، فإن استوت الأدلة لجأ إلى الجمع والنسخ الجزئي وغيره من وسائل دفع التعارض¹⁰⁶⁸ ولذلك ينبغي أن يفهم نصوصه الآتية في دفع التعارض على هذا النحو لا على النحو أنه يسلك مسلك الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح كما عند المحدثين خلافاً للحنفية، وإذا فهم هكذا فيكون على عكس مراده واتجاهه:

قال الطحاوي "والأولى بنا في هذه الآثار لما جاءت هذا المجيء أن نحملها ونخرج وجوهها على الاتفاق لا على الخلاف والتضاد"¹⁰⁶⁹.

"والأولى بنا في صرف وجوه الآثار ومعانيها صرفها إلى ما ليس فيه تضاد، ولا معارضة لسنة بسنة"¹⁰⁷⁰

"وأولى بنا أن نحمل الآثار على الاتفاق لا على التضاد"¹⁰⁷¹.

"فالأولى الأشياء بنا أن تحمل هذه الروايات كلها على الاتفاق لا على التضاد"¹⁰⁷²

¹⁰⁶⁵ سورة البقرة 222/2 آية.

¹⁰⁶⁶ سورة البقرة 222/2 آية. يقول البردوي: إن الأمر بعد الحظر لا يتعلق بالندب والإباحة لا محالة بل هو للإيجاب عندنا إلا بدليل.

البردوي، كنز الوصول إلى علم الأصول، ص. 22.

¹⁰⁶⁷ الطحاوي، أحكام القرآن، 129/1.

¹⁰⁶⁸ محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي والحديث، ص. 242.

¹⁰⁶⁹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 192/1.

¹⁰⁷⁰ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 33/4.

¹⁰⁷¹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 214/1.

¹⁰⁷² الطحاوي، شرح معاني الآثار، 163/1.

"وأولى الأشياء بنا إذا روي حديثان عن رسول الله ﷺ، فاحتملا الاتفاق، واحتملا التضاد، أن نحملهما على الاتفاق لا على التضاد" ¹⁰⁷³.

"وهكذا ينبغي أن يخرج عليه الآثار ويحمل على الاتفاق ما قدر على ذلك، ولا يحمل على التضاد إلا ألا يوجد لها وجه غيره" ¹⁰⁷⁴.

"وسبيل الآثار أن تحمل على الاتفاق ما وجد السبيل إلى ذلك، ولا تحمل على التنافي والتضاد" ¹⁰⁷⁵.

"والواجب على ذوي اللب أن يعقلوا عن رسول الله ﷺ ما يخاطب به أمته، فإنه إنما يخاطبهم به ليوقفهم على حدود دينهم، وعلى الآداب التي يستعملونها فيه، وعلى الأحكام التي يحكمون بها فيه، وأن يعلم أنه لا تضاد فيها، وأن كل معنى منها يخاطبهم به يخالف ألفاظه فيه الألفاظ التي قد كان خاطبهم فيما قبله من جنس ذلك المعنى، وأن يطلبوا ما في كل واحد من ذينك المعنيين إذا وقع في قلوبهم أن في ذلك تضاداً، أو خلافاً فإنهم يجدونه بخلاف ما ظنوه فيه، وإن خفي ذلك على بعضهم فإنما هو لتقصير علمه عنه، لا لأن فيه ما ظنه من تضاد أو خلاف، لأن ما تولاه الله بخلاف ذلك كما قال تعالى ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ ¹⁰⁷⁶، والله نسأله التوفيق" ¹⁰⁷⁷.

ومن آليات الجمع عند الطحاوي بجعل أحدهما مخصصاً للآخر، وصرف كل نص لمعني يقتضيه، ويمكن لنا أن نمثل بمسألة الشرب قائماً، حيث روى الآثار الواردة في كراهة الشرب قائماً، ثم روى الآثار الواردة بإباحة ذلك، فقال "ففي هذه الآثار إباحة الشرب قائماً"، وأولى الأشياء بنا إذا روي حديثان عن رسول الله ﷺ فاحتملا الاتفاق، واحتملا التضاد، أن نحملهما على الاتفاق لا على التضاد، وكان ما روينا في هذا الفصل عن رسول الله ﷺ إباحة الشرب قائماً وفيما روينا عنه في الفصل الذي قبله النهي عن ذلك، فاحتمل أن يكون ذلك النهي لم يرد به هذه الإباحة، ولكن أريد معنى آخر... ¹⁰⁷⁸، ثم جمع بين الأحاديث المتعارضة وأيد القول بالإباحة، وعلل ذلك بأن النهي إنما كان من أجل الخوف فإذا ذهب الخوف ارتفع النهي فهذا عندنا معنى هذه الآثار، والله أعلم" ¹⁰⁷⁹.

وكذلك صرح الطحاوي بتلك القاعدة المذكورة عند جمع حديث ثوبان "رأيت رسول الله ﷺ قاء فأفطر"، وفضالة بن عبيد قال "دعا رسول الله ﷺ بشراب، فقال له بغضنا ألم تصيح صائماً يا

¹⁰⁷³ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 274/4.

¹⁰⁷⁴ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 434/1.

¹⁰⁷⁵ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 392/4.

¹⁰⁷⁶ سورة النساء 82/4 آية.

¹⁰⁷⁷ الطحاوي، شرح مشكل الآثار، 157/1.

¹⁰⁷⁸ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 274/4.

¹⁰⁷⁹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 276/4.

رسول الله، قال: بلى، ولكنني قُنتُ¹⁰⁸⁰ مع حديث أبي هريرة، قال، قال رسول الله ﷺ "مَنْ ذَرَعَهُ الْقِيءُ وَهُوَ صَائِمٌ فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ، وَمَنْ اسْتَقَاءَ فَلْيَقْضِ"، بقوله: "فَبَيَّنَ هَذَا الْحَدِيثُ كَيْفَ حَكْمُ الصَّائِمِ إِذَا ذَرَعَهُ الْقِيءُ أَوْ اسْتَقَاءَ، وَأُولَى الْأَشْيَاءِ بِنَا أَنْ تَحْمِلَ الْآثَارُ عَلَى مَا فِيهِ اتِّفَاقُهَا وَتَصَحُّحُهَا لَا عَلَى مَا فِيهِ تَنَافُيُهَا وَتَضَادُّهَا، فَيَكُونُ مَعْنَى الْحَدِيثَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ عَلَى مَا وَصَفْنَا حَتَّى لَا يَضَادَ مَعْنَاهُمَا مَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ، فَهَذَا حَكْمُ هَذَا الْبَابِ مِنْ طَرِيقِ تَصْحِيحِ مَعَانِي الْآثَارِ¹⁰⁸¹.

وجمع الطحاوي بين حديث النبيذ، وحديث "كل مسكر حرام"، بقوله "وأولى الأشياء بنا- إذ كان قد رُوي عن ابن عمر عن النبي ﷺ في شربه النبيذ، وروي عن ابن عمر عن النبي ﷺ "كل مسكر حرام"- أن نجعل كل واحد من القولين على معنى غير المعنى الذي عليه القول الآخر، فيكون قوله "كل مسكر حرام" على المقدار الذي يسكر منه من النبيذ، ويكون ما في الحديث الآخر على إباحة قليل النبيذ الشديد¹⁰⁸².

ولكن زعم حسن بن عبد الحميد بن عبد الحكيم بخاري في رسالته المسمى (منهج الإمام الطحاوي في دفع التعارض بين النصوص الشرعية من خلال كتابه شرح مشكل الآثار) قرب مسلك الطحاوي لمذهب الجمهور في دفع التعارض لعدم انتباهه بمنهج تقديم القطعيات على الظنيات، فإذا استوت الأدلة ففي حينها يلجأ إلى الجمع وإلا يراعي على تراتبية الأدلة، حيث قال: إن الإمام الطحاوي أقرب إلى منهج الجمهور منه إلى منهج الحنفية في استعمال طرق دفع التعارض مرتبة، حيث قدم الجمع على الترجيح والنسخ واستعمله أكثر منهما في أبواب الكتاب¹⁰⁸³.

وكذلك زعم وديع عبد المعطي سعود قرب مسلك الطحاوي لمذهب الجمهور في حل تعارض الآثار، واعتنائه إلى الجمع والتوفيق بين الآثار ما دام الجمع ممكناً وغير متكلف كثيراً وإقلاله من اللجوء إلى النسخ لاحتياجه إلى إمارات بيّنة، وكذلك إقلاله من الترجيح بين المتعارضات، وإذا رجح بين متعارضين فبيّن سبب الترجيح ووجهه¹⁰⁸⁴.

ولذا أصبح الجمع بين الآثار مطمحاً من مطامح الطحاوي، حيث نراه يبذل جهوده ليرفع التضاد بين الآثار، ويكون ذلك بتخصيص نص بآخر، أو صرف كل نص لمعنى يقتضيه وغير

¹⁰⁸⁰ قال الطحاوي: "فذهب قومٌ إلى أن الصائم إذا قاء فقد أفطر، واحتجوا في ذلك بهذه الآثار وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا: إن استقاء أفطر، وإن ذرعه القيء لم يفطر، وقالوا: قد يجوز أن يكون قوله "قاء فأفطر" أي: قاء فضعف فأفطر، وقد يجوز هذا في اللغة، ويجوز أن يكون قوله: "ولكنني قُنتُ"، أي: فضَعُفْتُ عن الصوم فأفطرْتُ، وليس في هذين الحديثين دليل على أن القيء كان مفطراً له، إنما فيه أنه قاء فأفطر بعد ذلك، وقد روي في حكم الصائم إذا قاء أو استقاء عن النبي ﷺ مفسراً". شرح معاني الآثار، 2/96.

¹⁰⁸¹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 2/97.

¹⁰⁸² الطحاوي، شرح معاني الآثار، 4/219.

¹⁰⁸³ بخاري حسن بن عبد الحميد بن عبد الحكيم، منهج الإمام الطحاوي في دفع التعارض بين النصوص الشرعية من خلال كتابه شرح مشكل الآثار، ص.1.

¹⁰⁸⁴ وديع عبد المعطي سعود إبداع، مختلف الحديث عند الإمام الطحاوي في ضوء كتابه شرح معاني الآثار، ص. 233.

ذلك من طرق الجمع، أما الترجيح فلا يلتجئ إليه إلا عند الحاجة الأكيدة، فنراه يرد الحديث إذا خالف أصول الشريعة، أو كان شاذاً المتن.

والتأويل من أجل رفع الإشكال عن الحديث أو الجمع بين الآثار فن تميز به الطحاوي في كتابيه (شرح معاني الآثار) و(مشكل الآثار) وخاصة في(المشكل) فنراه يتتبع المدلول اللغوي للفظة المشكلة ويدرس تركيب المتن ويؤول ما ينبغي تأويله ما دام متن الحديث يحتمل تلك المعاني.

وكان الطحاوي يعتمد إلى الأحاديث المشكلة بسبب تعارض بعضها مع بعض أو معارضتها لآية قرآنية أو لأصل شرعي أو لأحكام العقل وموجب النظر، فيحاول التأليف بينها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ويمكن أن نقسم طريقته في ذلك إلى أربعة أقسام: الأول: تتبّع المدلول اللغوي للفظة المشكلة في المتن، الثاني: دراسة تركيب المتن، الثالث: التأويل، الرابع: البحث عن الاحتمالات.

وتلك الجهود الجبارة دالة على مكانته العالية في فهم النصوص الشرعية واكتسابه الشهرة والصيت بين أوساط العلماء، واستفادة العلماء من كنوزه الثمينة طول الزمان.

المطلب الخامس: موقف الطحاوي من تعارض حكم خبر الواحد مع القياس.

وقد ذهب الطحاوي إلى تقديم خبر الآحاد على القياس، وذلك ظاهر عن صنيعه حيث فضّل أن يتبع بحديث رسول الله ﷺ في انتقاض صوم الصائم إذا ذرعه القيء أو استقاء ولكن لا ينتقض صوم الصائم مع القياس، وبدأ أن يبين عدم انتقاض صومه مع القياس بقوله: "إذا الصائم فصّد عِزْقاً لا يكون بذلك مفطراً، وكذلك لو كانت بالصائم علةً فانفَجَرَتْ عليه دماً من موضع بَدَنِهِ، فكان خروجُ الدم من حيث ما ذُكِرَ من بَدَنِهِ واستخراجه إياه سواء فيما ذكر، وكان خروج القيء من غير استخراج صاحبه إياه لا ينقض الصوم، فالنظر على ما ذُكِرَ أن يكون خُرُوجُهُ باستخراج صاحبه إياه كذلك لا ينقض الصَّوْمَ، فلما كان القيء لا يفطره في النظر كان ما ذَرَعَهُ من القيء أخرى أن يكون كذلك"، ولكن فضّل اتباع بما روي عن رسول الله ﷺ على طريق النظر، حيث قال: "فهذا حكم هذا الباب من طريق النظر، ولكن اتباع ما رُوِيَ عن رسول الله ﷺ أولى" ¹⁰⁸⁵.

الخلاصة: تبين لنا بعد دراسة جهود الطحاوي في فهم النصوص أخذُه بعض أصول الحنفية في الاستنباط كعرض الأخبار على الأصول المجتمعة، وتجويزه بنسخ القرآن السنة والسنة القرآن، وعمله بدلالة العموم من غير انتظار مجيء الخاص، وأخذُه بعض اتجاه المحدثين كتقديمه مسلك الجمع على الترجيح، وخبر الآحاد على القياس إذا تعارضاً، وزعمه الأمر بعد الحظر للإباحة، وتميزه بعدم التعصب للمذهب الحنفي، وإقامة الحجة لمن صح عنده قول من أهل العلم، واتباعه لما يرشده الدليل، أشار إلى ذلك حسن بن عبد الحميد بن عبد الحكيم بخاري بقوله: "لم ينتقد أبو جعفر بأصول المذهب الحنفي، بل يعمل بما يترجح لديه، ولذلك خالف المذهب الحنفي في بعض

¹⁰⁸⁵ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 2/97.

أصولهم، كما في التخصيص بمخصص غير مقترن، وعدم اعتبار الزيادة على النص نسخاً، والترجيح بكثرة الأدلة وكثرة الرواة، وهذا يؤكد كون أبي جعفر الطحاوي قد ارتقى عن درجة المقلدين في المذهب الحنفي إلى درجة المجتهدين فيه¹⁰⁸⁶.

ولذا لسنا بعيدين عن الصواب إذا قلنا بأن النصوص قد حظيت عن الطحاوي بالدراسة أكثر من الأسانيد حيث نراه يفتش ألفاظ النصوص ويدقق النظر فيها، يقارن ما جاء في الآثار المختلفة ويقابل ذلك بنصوص الكتاب تارة وبأحكام النظر تارة وبالأحداث التاريخية تارة أخرى، ويسجل على نفسه في كتابه أن ينتقل من عارف إلى باحث عن معلومة يرفع بها الإشكال عن متن من متون حديث أعيان فهمه، وفي ذلك رد لدعوى بعض المغرضين بأن عناية المحدثين بالآثار كانت شكلية منصبة على السند ولا تولي المتن ما يستحقه من نقد.

¹⁰⁸⁶ بخاري حسن، منهج الإمام الطحاوي في دفع التعارض بين النصوص الشرعية من خلال كتابه شرح مشكل الآثار، ص.1.

المبحث الثالث/2.3.3. جهود ابن حبان (ت.354هـ) في الفقه.

وكان ابن حبان من أشد المتأثرين بابن خزيمة ولا سيما فيما يجب على عالم الحديث أن يتصف به من دراية لفقه النصوص وكيفية الاستدلال بها، ولذا مدحه بأحسن ما يمدح به المرء، وذلك يدل على شدة تعجبه بعلمه واستنباطه، ومن الطبيعي أن يتأثر التلميذ بشيخه¹⁰⁸⁷.

وكان ابن حبان من أبرز علماء الحديث والفقه، وقد ضمن صحيحه أدلة الأحكام الشرعية، واستوعب أكثر المسائل الفقهية، إضافة إلى أنه يذكر رأيه الفقهي واستنباطه الخاصة به ضمن المذاهب الفقهية المشتهرة، مما جعل العلماء من بعده ينقلون عنه، ويستشهدون بكلامه.

وقد جمع في كتابه (الصحيح) الحديث والفقه، فقد كان يرى أن الغاية من معرفة السنن وحفظها الفقه في الدين، واتباع سيد المرسلين في الأحكام الشرعية، فكان بارعاً في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، وذلك واضح للعيان من تراجمه لأحاديث صحيحه، والتي تحمل رأيه الفقهي في المسألة، وبذلك حوى كتابه (الصحيح) أكثر المسائل الفقهية، وقد نقل عنه كثير من الشراح آرائه وتعليقاته.

ولذا أصبح له شخصيته الفقهية القوية التي ذكرها بعد إيراد الآثار، ويحس القارئ لصحيحه من حيث نقد الأسانيد واستنباط الأحكام من الآثار، ولا يكتفي برواية الآثار، بل يعقب عليها بما يبين الراجح والمرجوح منها، ونوجز في النقاط التالية لجهوده الفقهية في صحيحه على وجه الإجمال:

ومصادر الحكم الشرعي عنده الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع، وقد نص على ذلك بقوله: "ذكر الإخبار عن جواز الصلح بين المسلمين ما لم يخالف الكتاب، أو السنة أو الإجماع"¹⁰⁸⁸، ثم القياس، ثم شرع من قبلنا ما لم يخالف لشرعنا.

وقد كان ابن حبان يعظم القرآن الكريم ويحث المرء على تعلمه واتباع ما فيه، وذلك ظاهر عن عنوانه "ذكر الإخبار عما يجب على المرء من تعلم كتاب الله واتباع ما فيه"¹⁰⁸⁹.

وقد تأثر ابن حبان بتفكير الشافعي الفقهي والأصولي كما تأثر بشيخه ابن خزيمة كما أشار إلى ذلك ابن الصلاح، من حيث استعمال كلمة "البيان"، وزعمه السنة النبوية وحياً كالقرآن.

¹⁰⁸⁷ وقد مدح ابن حبان شيخه ابن خزيمة بإحسان صناعة السنن، فقال: "وما رأيتُ على أديم الأرض من كان يحسن صناعة السنن، ويحفظ الصحاح بألفاظها، ويقوم بزيادة كل لفظة ترداد في الخبر، ثقة، حتى كأن السنن كلها نصب عينيه إلا محمد بن إسحاق بن خزيمة فقط "المجروحين"، 93/1.

¹⁰⁸⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 488/11.

¹⁰⁸⁹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 323/1.

المطلب الأول: علاقة السنة النبوية بالقرآن الكريم عند ابن حبان.

وقد كان ابن حبان يرى السنة النبوية حجة، ومصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، والإمساك بها نجاة، والرغبة عنها خسران فيدل على ذلك قوله: "ذكر الزجر عن الرغبة عن سنن المصطفى ﷺ في أقواله وأفعاله جميعاً"¹⁰⁹⁰.

وما هو اتجاه ابن حبان في علاقة السنة النبوية بالكتاب هل هي علاقة النصوص، أم علاقة الثبوت، أم علاقة البيان والإيضاح والتفسير، وكان ابن خزيمة شيخه يرى علاقتهما علاقة البيان والتفسير كما تقدم، وكان ابن حبان تلميذه، صرح ابن الصلاح باتباع اتجاه شيخه ابن خزيمة في استنباط فقه الحديث ونكته¹⁰⁹¹، ويا ترى هل اتبع في استنباط الأحكام الشرعية اتجاه شيخه كما قاله ابن الصلاح أم اتبع إلى اتجاه آخر؟ سيظهر لما سيأتي:

وكان ابن حبان يرى علاقة السنة النبوية بالقرآن الكريم علاقة التفسير والبيان والإيضاح، فحيثما كان ظاهر القرآن مخالفاً للسنة النبوية لا تُردُّ السنة النبوية بل تُخَصَّصُ ظاهر القرآن؛ لأن فهم القرآن لا يتم إلا عن طريقها، وهي بيانه، وتفسيره، ولذا يجعلهما ابن حبان في مرتبة واحدة من حيث الاستدلال والاعتبار لكونها عن الله لا من تلقاء نفسه ﷺ لا من حيث الثبوت؛ ولكن من حيث مرتبة النصوص؛ لأن الثانية مبينة للأول، وإن كان الاعتبار للقرآن؛ لأن حجية السنة النبوية ثبتت به، فيدل على ذلك عنوانه "ذكر الخبر المصريح بأن سنن المصطفى ﷺ كلها عن الله لا من تلقاء نفسه، وروى من طريق المقدم بن معدٍ يُكْرِبُ عن رسول الله ﷺ أنه قال "إني أُتيتُ الكتاب وما يعدله"¹⁰⁹². وقوله: "إن الله - جل وعلا - بعث رسول الله ﷺ معلماً لخلقه، فأنزله موضع الإبانة عن مراده، فبلغ ﷺ رسالته، وبَيَّنَّ عن آياته بألفاظ مجملة ومفسرة عقلها عنه أصحابه أو بعضهم"¹⁰⁹³. وقوله: "ذكر البيان بأن الله - جل وعلا - أجمل عدد الركعات للصلوات في الكتاب، وولي رسول الله ﷺ بيان ذلك بقول وفعل"¹⁰⁹⁴.

ولذا يرى ابن حبان طاعة الله تعالى لا يتحقق إلا بطاعة الرسول ﷺ وطاعته ﷺ لا يتحقق إلا بالانقياد لسنته الشريفة، فقال "طاعة رسول الله ﷺ هي الانقياد لسنته بترك الكيفية والكمية فيها مع رفض قول كل من قال شيئاً في دين الله - جل وعلا - بخلاف سنته دون الاحتيال في دفع السنن بالتأويلات المضمحلة والمخترعات الداحضة"¹⁰⁹⁵.

وقد أظهر ابن حبان وظيفة السنة الشريفة البيانية والتفسيرية للكتاب من خلال تطبيقاته

¹⁰⁹⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 190/1.

¹⁰⁹¹ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 116/1.

¹⁰⁹² ابن حبان الصحيح كما في الإحسان، 189/1.

¹⁰⁹³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 112/14.

¹⁰⁹⁴ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 301/4.

¹⁰⁹⁵ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 197/1.

حيث قال أبو سعيد الخدري، "قال رسول الله ﷺ: ليس فيما دون خمس دَوْدٍ صدقة ولا فيما دون خمس أواق صدقة، ولا فيما دون خمسة أوسق صدقة"، فقال ابن حبان: هذا الخبر يبين بأن المراد من قوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ أراد به بعض المال؛ إذ اسم المال واقع على ما دون الخمس من الذود، والخمس من الأواق، والخمس من الأوسق، وقد نفى ﷺ إيجاب الصدقة عما دون الذي حدَّ" 1096.

ومن وظيفة السنة الشريفة تخصيص عمومات الكتاب ولذا خص ابن حبان عموم الكتاب بالسنة النبوية، وسمى ذلك بالتفسير والبيان، حيث قال "عموم الخطاب في الكتاب قوله- جل وعلا- ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾" 1097، فأمر بقطع السارق إذا ما سرق، ثم فسَّرَته السُّنَّةُ بأن لا قطع على سارق الثمر، ولا الكثر، وألا قطع إلا في ربع دينار، فكان المراد من الخطاب من الكتاب "فاقطعوا أيديهما" إذا سرق ربع دينار، وما يقوم مقامه سوى الثمر والكثر 1098.

ومن نموذج تخصيص عموم الكتاب بالسنة الشريفة عدم حلال المطلقة بطلاق ثلاث للزوج الأول إلا بتذوق عسيلة الزوج الثاني، حيث قال ابن حبان: "فإن طلقها فلا تحل له من بعدُ حتى تتكح زوجاً غيره" 1099 أباح الله- جل وعلا- للزوج الأول أن يتزوج بها بعد أن تزوجها زوج آخر، وفسَّرَته السُّنَّةُ أنها لا تحل للزوج الأول حتى يكون بينها وبين الزوج الثاني وطئ بذوق العسيلة ثم تَبَيَّنَ منه بطلاق أو وفاة، ثم تحل حينئذ للزوج الأول 1100، هذا النوع لو اسْتَقْصَيْنَا فيه، لدخل فيه أكثر السنن؛ لأنه ﷺ كان يبين عن مراد الله- جل وعلا- من الكتاب قولاً وفعلًا 1101.

المطلب الثاني: عرض السنة النبوية للكتاب عند ابن حبان.

وكان ابن حبان لا يحب عرض السنة النبوية على الكتاب؛ لأنه كان يرى احتياج القرآن إلى السنة النبوية لورود المجمل فيه بخلاف السنة، وكون السنة كلها مستقلة بأنفسها، وعدم الحاجة إلى الكتاب، ولذا يعتبر من المحال أن يكون الشيء المفسر له الحاجة إلى الشيء المجمل، صرح ذلك بقوله "إن خطاب الكتاب قد يستقل بنفسه في حالة دون حالة حتى يستعمل على عموم ما ورد الخطاب به، وقد لا يستقل في بعض الأحوال حتى يستعمل على كيفية اللفظ المجمل الذي هو مطلق الخطاب في الكتاب دون أن تُبَيَّنَ السُّنَنُ، وسننُ المصطفى ﷺ كلها مستقلة بأنفسها لا حاجة بها إلى الكتاب المُبَيَّنَةُ لمجمل الكتاب، والمفسرة لمبهمه، قال الله- جلا وعلا-: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

1096 ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 62/8.

1097 سورة المائدة 38/5 آية.

1098 ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 316/10.

1099 سورة البقرة 230/2 آية.

1100 ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 428/9.

1101 ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 177/11.

الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلمهم يتفكرون»¹¹⁰²، فأخبر - جلا وعلا- أن المفسر لقوله ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾¹¹⁰³، وما أشبهها من مجمل الألفاظ في الكتاب رَسُولُهُ ﷺ، ومحال أن يكون الشيء المفسر له الحاجة إلى الشيء المجمل، وإنما الحاجة تكون للمجمل إلى المفسر ضد قول مَنْ زعم أن السنن يجب عرضها على الكتاب فأتى بما لا يوافقه الخبر، ويدفع صحته النظر¹¹⁰⁴.

وهذا النص المذكور يرشدنا أن نقول إنه يتجه إلى اتجاه المحدثين في المسألة السابقة ذكرها ويختلف مع الأحناف إذ أنهم يعرضون السنة النبوية على القرآن الكريم.

المطلب الثالث: ورود السنة النبوية بحكم زائد للكتاب عند ابن حبان.

وكان ابن حبان يرى ورود السنة بحكم زائد على ما في القرآن، وذلك ظاهر عن صنيعة في مسألة قصر الصلاة حيث أباحها الله تعالى عند وجود الخوف وأباحها رَسُولُهُ ﷺ عند وجود الأمن، وهو حكم زائد على حكم الكتاب، فصرح ذلك بقوله: "أباح الله- جل وعلا- قصر الصلاة عند وجود الخوف في كتابه حيث قال ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾"¹¹⁰⁵، وأباح المصطفى ﷺ قصر الصلاة في السفر عند وجود الأمن بغير الشرط الذي أباح الله- جل وعلا- قصر الصلاة به، فالعفلان جميعاً مباحان من الله، أحدهما: إباحة في كتابه، والآخر: إباحة على لسان رَسُولِهِ ﷺ¹¹⁰⁶.

المطلب الرابع: الإجماع عند ابن حبان.

وكان ابن حبان يرى حجية الإجماع ولكن صرح حجية إجماع الصحابة صراحة وذكر إجماع التابعين ضمناً، قال عبد الله بن عمر: "قال رسول الله ﷺ وإن صلوا قعوداً فصلوا قعوداً"، فقال ابن حبان: في هذا الخبر بيان واضح أن صلاة المأمومين قعوداً إذا صلى إمامهم قاعداً من طاعة الله- جل وعلا- التي أمر عباده، وهو عندي ضَرْبٌ من الإجماع الذي أجمعوا على إجازته؛ لأن من أصحاب رسول الله ﷺ أربعة أفتوا به: جابر بن عبد الله، وأبو هريرة، وأسيد بن حضير، وقيس بن قهد، والإجماع عندنا إجماع الصحابة الذين شهدوا هبوط الوحي والتنزيل وأعيذوا من التحريف والتبديل حتى حفظ الله بهم الدين على المسلمين، وصانه عن ثلم القادحين ولم يُرَوْ عن أحد من الصحابة خلافٌ لهؤلاء الأربعة لا بإسناد متصل ولا منقطع فكأنَّ الصحابة أجمعوا على أن الإمام إذا صلى قاعداً كان على المأمومين أن يصلوا قعوداً، وقد أفتى به من التابعين جابر بن زيد أبو

¹¹⁰² سورة النحل 44/16 آية.

¹¹⁰³ سورة البقرة 43/2 آية.

¹¹⁰⁴ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 92/5.

¹¹⁰⁵ سورة النساء 101/4 آية.

¹¹⁰⁶ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 444/6.

الشعثاء، ولم يُروَ عن أحد من التابعين أصلاً بخلافه لا بإسناد صحيح ولا واه فكانَّ التابعين أجمعوا على إجازته¹¹⁰⁷.

المطلب الخامس: القياس عند ابن حبان.

وكان ابن حبان يحتج بالقياس، واستدل بحديث أبي ذر - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال «في بُضْعٍ أَدْحَكُم صَدَقَةً، قالوا: يا رَسُولَ اللَّهِ، أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتُهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهِ أَجْرٌ؟ فقال: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي الْحَرَامِ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهِ وَزْرٌ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ» ثم قال ابن حبان: هذا خَبَرٌ أَصْلٌ فِي الْمُقَائِسَاتِ فِي الدِّينِ¹¹⁰⁸. ولكن كان يحذر من القياس المنكوسة والآراء المعكوسة، واستدل بقوله تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾¹¹⁰⁹ فقال: "نفى الإيمانَ عن من لم يحكم رسوله فيما شجر بينهم من حيث لا يجدوا في أنفسهم مما قضى وحكم حرجاً، ويسلموا لله ولرسوله ﷺ تسليماً بترك الآراء المعكوسة والمقاييسات المنكوسة"¹¹¹⁰.

ولذا كان ابن حبان يحذر عن الاشتغال في الأصول بالقياس المنكوس، والإمعان في الفروع بالرأي المنحوس¹¹¹¹.

وكان يمدح أهل الآثار لتركهم الآراء فقال: "اختار الله تعالى طائفة لصفوته وهدهم لزوم طاعته من اتباع سبل الأبرار في لزوم السنن والآثار، فزين قلوبهم بالإيمان، وأنطق ألسنتهم بالبيان من كشف أعلام دينه واتباع سنن نبيه بالدؤوب في الرحل والأسفار وفراق الأهل والأوطار في جمع السنن ورفض الأهواء، والتفقه بترك الآراء"¹¹¹².

المطلب السادس: الحكم الشرعي عند ابن حبان.

وينقسم الحكم الشرعي عند ابن حبان إلى خمسة أقسام كما كان عند شيخه ابن خزيمة، والشافعية. وكان يعتني بدلالة الألفاظ كما هو ظاهر عن صنيعة في صحيحه وغيره من الكتب، وكان يرى ترادف الفرض والإيجاب كما هو ظاهر عن تبويبه "ذكر الخير الدال على أن هذا الأمر من المصطفى ﷺ أمر فريضة وإيجاب لا أمر فضيلة وإرشاد"¹¹¹³، ودلالة الأمر على الحتم والإيجاب حتى يأتي ما يصرفه عن ذلك، واستدل بحديث أبي هريرة، قال: "قال رسول الله ﷺ "نروني ما تركتكم فإنما هلك من قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء

¹¹⁰⁷ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 475/5.

¹¹⁰⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 475/9.

¹¹⁰⁹ سورة النساء 65/4 آية.

¹¹¹⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 467/5.

¹¹¹¹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 103/1.

¹¹¹² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 101/1.

¹¹¹³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 467/5.

فاجتنبوه، وإذا أَمَرْتُكُمْ بالأمر فأتوا منه ما استطعتم"، ثم علقه بقوله: "في هذا الخبر بيان واضح أن النواهي عن المصطفى ﷺ كلها على الحتم والإيجاب حتى تقوم الدلالة على نديبتها، وأن أوامره ﷺ بحسب الطاقة والوسع على الإيجاب حتى تقوم الدلالة على نديبتها"¹¹¹⁴.

وأشار ابن حبان إلى تنوع دلالة الأمر بحسب القرائن الدالة عليه حتى في النص الواحد واستدل بحديث أم قيس بنت مَحْصَن، قالت: "سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عن دم الحيض يصيب الثوب، فقال: "اغسله بالماء والسدر وَحُكِّهِ بَضَلَع"¹¹¹⁵، ثم علقه بقوله: "قوله ﷺ اغسله بالماء" أمر فرض، وذكر السدر والحك بالضلع أمر ندب وإرشاد"¹¹¹⁶.

وذلك الصنيع ظاهر عن تراجمه أيضاً "الأمر بترك استحغار المعروف أمرٌ قصد به الإرشاد، والزجر عن إسبال الإزار زجر حتم لعله معلومة وهي الخيلاء، فمتى عُدِمَت الخيلاء لم يكن بإسبال الإزار بأسٌ، والزجر عن الشتيمة إذا شُوتِم المرء زجر عنه في ذلك الوقت وقبله وبعده وإن لم يشتُم"¹¹¹⁷.

وأشار ابن حبان إلى مجيء الأمر للترخيص والسعة دون الإيجاب بقريضة صارفة عنه بقوله "ذكر البيان بأن الأمر بالمسح على الخفين أمر ترخيص وسعة دون حتم وإيجاب"¹¹¹⁸.

فدلالة الألفاظ واضح عنده يستعملها على حسب ما تدلّه من الأحكام كما هو ظاهر عن استعمال كلمة "استحباب" الذي دلالاته دون الإيجاب فبَوَّبَ "ذكر استحباب النفخ في اليدين بعد ضربهما على الصعيد للتييم"¹¹¹⁹. وكذلك ظاهر عن بيانه جهود المحدثين في خدمة السنة النبوية "فتجرد القوم للحديث وطلبوه ورحلوا فيه، وكتبوه، وسألوا عنه، وأحكموه، وذاكروا به، ونشروه، وتقوهوا فيه، وأصلوه، وفرعوا عليه، وبذلوه، وبينوا المرسل من المتصل، والموقوف من المنفصل، والناسخ من المنسوخ، والمحكم من المفسوخ، والمفسر من المجمل، والمستعمل من المهمل، والمختصر من المتقصى، والملزوق من المتقصى، والعموم من الخصوص، والدليل من المنصوص، والمباح من المزجور، والغريب من المشهور، والفرض من الإرشاد والحتم من الإيعاد"¹¹²⁰.

ومما يدل على وضوح دلالة الألفاظ عنده تصريحه بتقسيم أحاديث صحيحه إلى الأوامر، والنواهي، والإباحات، وغيرها¹¹²¹.

¹¹¹⁴ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 467/5.

¹¹¹⁵ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 240/4.

¹¹¹⁶ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 241/4.

¹¹¹⁷ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 282/2.

¹¹¹⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 151/4.

¹¹¹⁹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 132/4.

¹¹²⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 101/1.

¹¹²¹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 103/1.

المطلب السابع: شرع من قبلنا عند ابن حبان.

وكان ابن حبان يحتج شرع من قبلنا شرعاً لنا إذا كان موافقاً لشرعنا، صرح ذلك في خبر فقاً موسى - عليه السلام - عين ملك الموت المرسل لقبض روحه بقوله "كان في هذا الخبر البيان الواضح أن بعض شرائعنا قد تتفق ببعض شرائع من قبلنا من الأمم، ولما كان من شريعتنا أن مَنْ فقاً عَيْنَ الداخل داره بغير إذنه أو الناظر إلى بيته بغير أمره لا جناح على فاعله، ولا حرج على مرتكبه للأخبار الجمة الواردة، كان جائزاً اتفاق هذه الشريعة بشرعية موسى بإسقاط الحرج عن مَنْ فقاً عَيْنَ الداخل داره بغير إذنه، فكان استعمال موسى هذا الفعل مباحاً له، ولا حرج عليه في فعله" ¹¹²².

المطلب الثامن: مسلك ابن حبان في حل الآثار المتعارضة.

وكان ابن حبان يذهب إلى اتجاه الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح وهو نفس اتجاه المحدثين عموماً.

وقد أشار ابن حبان إلى اتجاه الجمع من خلال نفي الاختلاف بين أخبار النبي ﷺ حيث قال: "وليس بين أخبار المصطفى ﷺ تضاد ولا تهاتر ولا يكذب بعضها بعضاً، ولا ينسخ بشيء منها القرآن، بل يفسر عن مجمل الكتاب ومبهمه، ويبين عن مختصره، ومشكله" ¹¹²³.

فالسنة النبوية لا تنسخ القرآن الكريم عنده كما هو واضح من نصه السابق ذكره وهذا يعني ذهابه إلى اتجاه الشافعي والمحدثين في هذا المسلك.

ولذا كان يعتب مَنْ لم يستطيع أن يوفق بين الآثار المتعارضة بقوله "ذكر خبر شنع به المعطلة وجماعة لم يحكموا صناعة الحديث على منتحلي سنن المصطفى ﷺ، حرّموا التوفيق لإدراك معناه" ومثّل للجمع قول النبي ﷺ "نحن أحقّ بشك من إبراهيم" وبين قوله تعالى ﴿ربّ أرني كيف تحي الموتى قال بلى، ولكن ليطمئن قلبي﴾ ¹¹²⁴ ثم علقه ابن حبان بقوله: "لم يُردّ به إحياء الموتى، إنما أراد به في استجابة الدعاء له، وذلك أن إبراهيم ﷺ قال ﴿ربّ أرني كيف تحي الموتى﴾ ولم يتيقن أنه يستجاب له فيه، يريد في دعائه وسؤاله ربه عما سأل، فقال ﷺ: "نحن أحقّ بشك من إبراهيم" به في الدعاء، لأننا إذا دعونا ربنا يستجاب لنا، وربما لا يستجاب، ومحصول هذا الكلام أنه لفظة إخبار مرادها التعليم للمخاطب له" ¹¹²⁵.

وطبق ابن حبان مسلك الجمع من خلال حمل الأخبار المتعارضة على الأحوال المتباينة، حيث جمع قصة أذان بلال بليل في شهر رمضان وأذان أم مكتوم صباحاً، وأذان أم مكتوم بليل، وأذان بلال صباحاً، فقال عقب رواية الخبرين المتعارضين: "إن النبي ﷺ كان جعل الليل بين بلال

¹¹²² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 112/14.

¹¹²³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 494/5.

¹¹²⁴ سورة البقرة 4/260 آية.

¹¹²⁵ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 88/14.

وبين ابن أم مكتوم نوباً، فكان بلال يؤذن بالليل ليالي معلومة لينبه النائم، ويرجع القائم، لا لصلاة الفجر، ويؤذن ابن أم مكتوم في تلك الليالي بعد انفجار الصبح لصلاة الغد، فإذا جاءت نوبة ابن أم مكتوم كان يؤذن بالليل، ليالي معلومة كما وصفنا قبل، ويؤذن بلال في تلك الليالي بعد انفجار الصبح لصلاة الغداة من غير أن يكون بين الخبرين تضاد أو تهاتر¹¹²⁶.

وكان ابن حبان يحمل العموم على الخصوص للجمع، فقال: "إن النبي ﷺ قد يزجر عن الشيء بلفظ العموم، ثم يستثنى بعض ذلك الشيء المزجور عنه فيبيحه لعله معلومة كما نهى ﷺ عن المزبنة بلفظ مطلق ثم استثنى بعضها وهو العرية فأباحها بشرط معلوم لعله معلومة، وكذلك يأمر ﷺ الأمر بلفظ العموم ثم يستثنى بعض ذلك العموم فيحظره لعله معلومة كما أمر ﷺ المأمومين والأئمة جميعاً أن يصلوا قياماً إلا عند العجز عنه ثم استثنى بعض هذا العموم وهو إذا صلى إمامهم قاعدا فزجرهم عن استعماله مستثنى من جملة الأمر المطلق ولهذا نظائر كثيرة من السنن"¹¹²⁷.

وقال ابن حبان: "ذكر الخبر الدال على أن الخطاب مخرجُ مخرج العموم والقصد فيه الخصوص، أراد به بعض الناس لا الكل"¹¹²⁸، هذا النوع مثل الحج، والزكاة، وما أشبههما من الفرائض التي فرضت على بعض العاقلين البالغين في بعض الأحوال لا الكل"¹¹²⁹.

وقد خص ابن حبان عموم حديث عقبة بن عامر "ثلاث ساعات كان ينهانا رسول الله ﷺ أن نصلي فيهن، أو نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازعة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة، حتى تميل الشمس، وحين تصوب الشمس لغروبها"¹¹³⁰ بحديث جبير بن مطعم عن النبي ﷺ أنه قال "يا بني عبد المطلب إن كان إليكم من الأمر شيء فلا أعرفن أحداً منهم أن يمنع من يصلي عند البيت أي ساعة شاء من ليل أو نهار"، وكذلك يظهر ذلك المسلك من خلال عنوانه "ذكر الخبر الدال على أن هذا الزجر أطلق بلفظة عام مرادها خاص"¹¹³¹.

وخص ابن حبان من عموم نهى ﷺ الصلاة بعد الصبح وبعد العصر صلاة الفرائض والفوائت، فقال: "ذَكَرَ خَبَرٌ يَنْفِي الرِّيبَ عَنِ الْقُلُوبِ بِأَنَّ الزَّجْرَ عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصُّبْحِ وَبَعْدَ الْعَصْرِ

¹¹²⁶ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 252/8.

¹¹²⁷ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 469/5.

¹¹²⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 379/1.

¹¹²⁹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 371/1.

¹¹³⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 419/4.

¹¹³¹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 420/4.

لم يرد به الفرائض والفوائت¹¹³²، "والزجر عن الصلاة بعد العصر لم يُرد به صلاة التطوع كلها"¹¹³³.

وخص ابن حبان عموم قوله ﷺ "وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً" بقوله ﷺ: "إذا لم تجدوا إلا مرايض الغنم ومعاطن الإبل، فصلوا في مرايض الغنم، ولا تصلوا في أعطان الإبل"، ويقول أنس بن مالك "إن النبي ﷺ نهى أن يصلى بين القبور" وبقوله ﷺ "الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة"؛ ولذا صرح عقب رواية "وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً" أراد به بعض الأرض لا الكل¹¹³⁴.

وخص ابن حبان عموم قوله ﷺ "يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة" بقوله ﷺ "يقطع الصلاة الكلب والمرأة الحائض"، وبقوله ﷺ "يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب الأسود"، ولذا عنون ذكر البيان بأن ذكر المرأة أطلق في هذا الخبر بلفظ العموم والمراد منه بعض النساء لا الكل¹¹³⁵، وذكر البيان بأن ذكر الكلب أطلق بلفظ العموم والقصد منه بعض الكلاب لا الكل¹¹³⁶.

وخص ابن حبان الخبر بالإجماع أو بخبر آخر كتخصيص قوله ﷺ "صلوا كما رأيتموني أصلي" لفظة أمر تشتمل على كل شيء كان يستعمله ﷺ في صلاته، فما كان من تلك الأشياء خصه الإجماع أو الخبر بالنقل، فهو لا حرج على تاركه في صلاته، وما لم يخصه الإجماع، أو الخبر بالنقل، فهو أمر حتم على المخاطبين كافة، لا يجوز تركه بحال¹¹³⁷.

وخص عموم الخبر بالإجماع وخبر الواحد وذلك عند شرح قوله ﷺ "الماء لا ينجسه شيء": لفظة أُطْلِقَتْ على العموم تستعمل في بعض الأحوال وهو المياه الكثيرة التي لا تحتل النجاسة، فتظهر فيها، وتخص هذه اللفظة التي أُطْلِقَتْ على العموم ورود سنة وهو قوله ﷺ: "إذا كان الماء قَلْتَيْنِ لم ينجسه شيء"، ويخص هذين الخبرين الإجماع على أن الماء قليلاً كان أو كثيراً فغير طعمه أو لونه أو ريحه نجاسة وَقَعَتْ فيها أن ذلك الماء نجس بهذا الإجماع الذي يخص عموم تلك اللفظة المطلقة التي ذكرناها¹¹³⁸.

وجمع ابن حبان بين أول ما نزل من القرآن سورة "اقرأ باسم ربك"، وسورة "يا أيها المدثر" بحملهما على الحالتين المتباينتين، حيث قال في خبر جابر إن أول ما أنزل من القرآن ﴿يا أيها المدثر﴾ وفي خبر عائشة ﴿اقرأ باسم ربك﴾: "وليس بين هذين الخبرين تضاد؛ إذ الله - عز وجل -

¹¹³² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 4/424.

¹¹³³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 4/426.

¹¹³⁴ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 6/88.

¹¹³⁵ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 6/148.

¹¹³⁶ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 6/149.

¹¹³⁷ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 5/504.

¹¹³⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 4/59.

أنزل على رسوله ﷺ ﴿اقرأ باسم ربك﴾ وهو في الغار بجراء، فلما رجع إلى بيته دَثَرَتْهُ جَدِجَةٌ، وَصَبَّتْ عليه الماء البارد، وأنزل عليه في بيت خديجة ﴿يا أيها المدثر قم﴾ من غير أن يكون بين الخبرين تهاثرٌ أو تضادٌ¹¹³⁹.

وخص ابنُ حبان حديثَ أبي أيوب الأنصاري "إن النبي ﷺ قال: إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة، ولا يستدبرها بغائط ولا بول، ولكن شرقوا أو غربوا، قال أبو أيوب: فلما قدمنا الشام وجدنا مراحيض قد بُنيت نحو القبلة، فكنا ننحرف عنها ونستغفر الله" بخبر ابن عمر، ولذا قال قوله ﷺ "شرقوا أو غربوا": لفظة أمر تستعمل على عمومها في بعض الأعمال، وقد يخصه خبرُ ابن عمر بأن هذا الأمر قُصِدَ به الصحاري دون الكنف، والمواضع المستورة، والتخصيص الثاني الذي هو من الإجماع، أن من كانت قبلته في المشرق أو في المغرب عليه أن لا يستقبلها ولا يستدبرها بغائط أو بول؛ لأنها قبلته، وإنما أمر أن يستقبل أو يستدبر ضد القبلة عند الحاجة¹¹⁴⁰.

وكان ابن حبان يجمع بحمل المختصر على المتقصى، كما هو ظاهر عن تصريحه عقب حديث "صلاة الإمام جالساً والمأموم جلوساً"، فقال: وليس عندنا بين هذه الأخبار تضاد ولا تهاثر، ولا ناسخ ولا منسوخ، بل منها مختصر ومتقصى، ومجمل ومفسر، إذا ضم بعضها إلى بعض بطل التضاد بينهما واستعمل كل خبر في موضعه¹¹⁴¹.

وكان ابن حبان يرى فهم المجمل على ضوء المفسر، وإلا يحدث التعارض والتضاد بين الأخبار؛ ولذا من أراد أن يفهم الآثار فعليه أن يبحث عن المفسر لفهم المراد من المجمل، ويتجنب بذلك عن التعارض بين الآثار، وهذا هو مسلك المحدثين الذين يسلكون توفيق الآثار على قدر الإمكان من أجل عدم إبطال الآثار مادامت ثابتة وصحيحة؛ لأن التعارض لا يحدث في تلك الحالة إلا من وجهة نظر الباحث، ولو نظر باحث آخر بنظرة ثاقبة وبحث عميق لظهر له عدم التعارض، وبهذه يزول الإشكال ويتبين المراد.

¹¹³⁹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 22/1.

¹¹⁴⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 266/4.

¹¹⁴¹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 485/5. وقد بيّن ابنُ حبان مراده من المجمل والمفسر من الأخبار، فقال: "المجمل من الأخبار فهو الخبر الذي يرويه صحابيٌّ عن رسول الله ﷺ بلفظة مستقلة يتهماً استعمالها على عموم الخطاب" وقال: "المفسر هو رواية صحابيٍّ آخر ذلك الخبر بعينه عن رسول الله ﷺ بزيادة بيان ليس في خبر ذلك الصحابي الأول ذلك البيان حتى لا يتهماً استعمال تلك اللفظة المجملة التي هي مستقلة بنفسها إلا باستعمال هذه الزيادة التي هي البيان لتلك اللفظة التي ليست في خبر ذلك الصحابي". الصحيح كما في الإحسان، 119/12. ويقول في موضع آخر في تعريف المجمل والمفسر "المختصر من الأخبار هو رواية صحابيٍّ عن النبي ﷺ من رواية العدول عنه بلفظه يتهماً استعمالها في كل الأوقات، والمتقصى هو رواية ذلك الخبر بعينه عن ذلك الصحابي نفسه من طريق آخر بزيادة بيان، يجب استعمال تلك الزيادة التي تفرد بها ثقة على السبيل الذي وصفنا في أول الكتاب". الصحيح كما في الإحسان، 448/12.

المطلب التاسع: الناسخ والمنسوخ عند ابن حبان.

وكان ابن حبان يرى علاقة السنة بالكتاب علاقة تفسير وبيان كما تقدم؛ ولذا لا تتضاد الأخبار ولا تتعارض إذا صَحَّتْ من جهة النقل، ولا تنسخ السنة الكتاب عنده، حيث يصرح ذلك بقوله "إن أخبار المصطفى إذا صَحَّتْ من جهة النقل لا تتضاد ولا تنهاتر ولا تنسخ القرآن، بل لكل خبر معنى معلوم يعلم، وفصل صحيح يُعَقَّلُ به يعقله العالمون"¹¹⁴².

فمسلك النسخ عنده يقوم على نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة كما عند الشافعي والمحدثين وعلى استعمال التاريخ لمعرفة الناسخ والمنسوخ ثم الترجيح.

وقد نسخ ابن حبان خبرَ عبادة بن الصامت "خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، الثيب بالثيب، والبكر بالبكر، الثيب بالثيب جلد مائة ثم رجم بالحجارة، والبكر بالبكر جلد مائة ثم نفي سنة" بخبر ماعز بن مالك، بقوله "هذا الخبر دال على أن هذا الحكم كان من الله - جل وعلا - على لسان صفيه في أول ما أنزل حكم الزانيين، فلما رُفِعَ إليه ﷺ في الزنى، وأقر ماعزُ بِنُ مالك وغيره بها، أمر ﷺ برجمهم ولم يجلدهم، فذلك ما وصفتُ على أن هذا آخر الأمرين من المصطفى ﷺ، وفيه نسخُ الأمرِ بالجلدِ للثيبين والاقتصار على رجمهما"¹¹⁴³.

ونسخ حديثَ طلق بن علي بِخَبَرِ أَبِي هُرَيْرَةَ بالتاريخ، فقال: خَبَرُ طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ خَبَرٌ مَنْسُوخٌ، "أنه سُأِلَ النَّبِيُّ ﷺ عن الرجل يمس ذكره وهو في الصلاة، قال: لا بأس به، إنه لبعض جسديك"؛ لأن طلق بن علي كان قدومه على النبي ﷺ أول سنة من سني الهجرة، حيث كان المسلمون يبنون مسجدَ رسول الله ﷺ بالمدينة، وقد روى أبو هريرة إيجاب الوضوء من مس الذكر، على حسب ما ذكرناه قبل، وأبو هريرة أسلم سنة سبع من الهجرة، فدل ذلك على أن خبر أبي هريرة كان بعد خبر طلق بن علي بسبع سنين¹¹⁴⁴.

المطلب العاشر: اعتماد ابن حبان على أساليب لغة العرب لفهم النصوص.

وكان ابن حبان يعتمد على أساليب لغة العرب لفهم النصوص الشرعية؛ لأنها جاءت بلسان العرب؛ ولذا يحاول أن يفهم الآثار على ضوء قاعدة لغوية (إطلاق اسم النهاية على البداية، والبداية على النهاية)، فقال "أطلق المصطفى ﷺ اسمَ الكفر على ترك الصلاة؛ إذ ترك الصلاة أول بداية الكفر؛ لأن المرء إذا ترك الصلاة واعتاده ارتقى منه إلى ترك غيرها من الفرائض، وإذا اعتاد ترك الفرائض أداه ذلك إلى الجحد، فأطلق ﷺ اسم النهاية التي هي آخر شعب الكفر على البداية التي هي أول شعبها وهي ترك الصلاة"¹¹⁴⁵.

¹¹⁴² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 33/14.

¹¹⁴³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 291/10.

¹¹⁴⁴ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 405/3.

¹¹⁴⁵ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 324/4.

وفهم ابنُ حبان قَوْلَه - جلا وعلا - (إذا هَمَّ عُبْدِي) على ضوء تلك القاعدة المذكورة، فقال "أراد به إذا عزم، فَسَمَّى الْعَزْمَ هَمًّا؛ لأنَّ الْعَزْمَ نِهَايةُ الْهَمِّ، وَالْعَرَبُ فِي لُغَتِهَا تُطْلِقُ اسْمَ الْبِدَاءِ عَلَى النِّهَايَةِ، وَاسْمَ النِّهَايَةِ عَلَى الْبِدَاءِ؛ لِأَنَّ الْهَمَّ لَا يَكْتَبُ عَلَى الْمَرْءِ؛ لِأَنَّهُ خَاطِرٌ لَا حُكْمَ لَهُ"¹¹⁴⁶.

وذكر ابنُ حبان قاعدة لغوية من قواعد أساليب لغة العرب كالتنبيه إلى استعمالها في فهم النصوص، فقال "إنَّ الْعَرَبَ إِذَا كَانَ الشَّيْءُ لَهُ أَجْزَاءً وَشُعَبٌ تَطْلُقُ اسْمَ ذَلِكَ الشَّيْءِ بِكُلِّيَّتِهِ عَلَى بَعْضِ أَجْزَائِهِ وَشُعْبِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الْجُزْءُ وَتِلْكَ الشَّعْبَةُ ذَلِكَ الشَّيْءَ بِكَمَالِهِ"¹¹⁴⁷.

وطبق تلك القاعدة المذكورة بقوله "ذَكَرُ الْبَيَانُ بِأَنَّ الْعَرَبَ تَطْلُقُ فِي لُغَتِهَا اسْمَ الرُّكْعَةِ عَلَى السَّجْدَةِ"، وأتى بحديث عائشة، قالت: قال رسولُ الله ﷺ "مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْعَصْرِ سَجْدَةً قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ أَوْ مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَهَا"¹¹⁴⁸. والمراد من السجدة هنا الركعة.

وكان يعتمد على علم غريب الحديث لفهم الألفاظ الغريبة في الآثار؛ كفهم "الخبث والخبائث" في الخبر "جَمْعُ الذُّكُورِ وَالْإِنَاثِ مِنَ الشَّيَاطِينِ، يَقَالُ لِلوَاحِدِ مِنْ ذَكَرَانِ الشَّيَاطِينِ خَبِيثٌ، وَالْاِثْنَيْنِ خَبِيثَانِ، وَالثَّلَاثُ خَبَائِثُ، وَكَانَ يُعَوِّذُ ﷺ مِنْ ذَكَرَانِ الشَّيَاطِينِ، وَإِنَاثَهُمْ"¹¹⁴⁹. وفهم قوله ﷺ "ثُمَّ حُشِيَ": "يُرِيدُ أَنَّ اللَّهَ - جلا وعلا - حَشَا قَلْبَهُ الْيَقِينَ وَالْمَعْرِفَةَ الَّذِي كَانَ اسْتِقْرَارُهُ فِي طَسْتِ الذَّهَبِ، فَنُقِلَ إِلَى قَلْبِهِ"¹¹⁵⁰.

المطلب الحادي عشر: خلاف ابن حبان مع الحنفية في المسائل الفقهية.

وقد اختلف ابن حبان مع الأحناف في رفع اليدين في الركوع والسجود، وقراءة المأموم الفاتحة في الصلاة، وتغليس الصبح. وهذا يدل على اتجاهه لما يفيدته الآثار.

وكان ابنُ حبان يرى جواز رفع اليدين في الركوع والسجود بخلاف الحنفية حيث يقول "ذَكَرُ وَصَفَ بَعْضَ صَلَاةِ النَّبِيِّ ﷺ الَّذِي أَمَرَنَا اللَّهُ - جلا وعلا - بِاتِّبَاعِهِ وَاتِّبَاعَ مَا جَاءَ بِهِ، وَاسْتَدَلَ عَلَى ذَلِكَ بِحَدِيثِ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ فِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ"¹¹⁵¹، وحديث ابن عمر عن النبي ﷺ "أَنَّهُ كَانَ إِذَا دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ رَفَعَ يَدَيْهِ، وَإِذَا رَكَعَ، وَإِذَا قَالَ: "سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ"، وَإِذَا قَامَ مِنَ الرُّكْعَتَيْنِ رَفَعَهُمَا إِلَى مَنْكِبَيْهِ"¹¹⁵².

¹¹⁴⁶ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 107/2.

¹¹⁴⁷ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 419/1.

¹¹⁴⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 453/4.

¹¹⁴⁹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 255/4.

¹¹⁵⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 244/1.

¹¹⁵¹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 182/5.

¹¹⁵² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 185/5.

وكان يرى فرضية قراءة الفاتحة في الصلاة على المأموم بخلاف الحنفية، حيث عَنَوْنَ "تَكْرَرُ البَيَانُ بِأَن قَوْلَهُ - جَلَا وَعَلَا - ﴿ فَاقْرَأُوا مَا تيسر مِنْهُ ﴾ أَرَادَ بِهِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ؛ إِذَ اللَّهُ - جَلَا وَعَلَا - وَلَّى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَيَانًا مَا أُنْزِلَ فِي كِتَابِهِ، وَرَوَى مِنْ طَرِيقِ عِبَادَةِ بْنِ الصَّامِتِ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ: "لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ"¹¹⁵³. وَعَنَوْنَ بَعْدَهُ "ذَكَرَ الْخَبَرُ الدَّالُّ عَلَى أَنَّ الْفَرْضَ عَلَى الْمَأْمُومِ وَالْمَنْفَرْدِ قِرَاءَةَ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِهِ، وَاسْتَدَلَّ بِحَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ " إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَلَا يَبْصُقُ أَمَامَهُ؛ لِأَنَّهُ يَنَاجِي رَبَّهُ مَا دَامَ فِي صَلَاتِهِ...". فَقَالَ فِي عَقْبِهِ "فِي هَذَا الْخَبَرِ بَيَانٌ وَاضِحٌ أَنَّ عَلَى الْمَأْمُومِ قِرَاءَةَ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِهِ؛ إِذَ الْمُصْطَفَى ﷺ أَخْبَرَ أَنَّ الْمَصْلِيَّ يَنَاجِي رَبَّهُ، وَالْمَنَاجَاةُ لَا تَكُونُ إِلَّا بِنَطْقِ الْخُطَابِ دُونَ التَّسْبِيحِ وَالتَّكْبِيرِ وَالسَّكُوتِ"¹¹⁵⁴.

وعنون "ذكر إيقاع النقص على الصلاة إذا لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب، واستدل بحديث أبي هريرة، قال، قال رسول الله ﷺ: " كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج، كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج، كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج"¹¹⁵⁵.

وعنون ذكر البيان بأن الخداج الذي قال رسول الله ﷺ في هذا الخبر هو النقص الذي لا تجزئ الصلاة معه دون أن يكون نقصاً تجوز الصلاة به، واستدل بحديث أبي هريرة قال، قال رسول الله ﷺ: " لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب"، قُلْتُ: وَإِنْ كُنْتُ خَلْفَ الْإِمَامِ؟ قَالَ: فَأَخْذُ بِيَدِي، وَقَالَ: اقْرَأْ فِي نَفْسِكَ"¹¹⁵⁶.

وهنا استدلل ابن حبان ببيان راوي الحديث أبي هريرة في فرضية قراءة الفاتحة لصواب رأيه في تلك المسألة المختلف بينه وبين الحنفية.

واستدل بحديث أبي سعيد الخدري قال "أَمَرْنَا نَبِيَّنَا ﷺ أَنْ نَقْرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَمَا تيسر". فَقَالَ: الْأَمْرُ بِقِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي الصَّلَاةِ أَمْرٌ فَرْضٌ، قَامَتِ الدَّلَالَةُ مِنْ أَخْبَارٍ أُخْرَى عَلَى صِحَّةِ فَرْضِيَّتِهِ ذِكْرُهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ كِتَابِنَا، وَالْأَمْرُ بِقِرَاءَةِ مَا تيسر غَيْرُ فَرْضٍ دَلَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى ذَلِكَ"¹¹⁵⁷.

واستدل بحديث المسيء في صلاته قوله ﷺ "واقرأ ما تيسر معك من القرآن": يريد فاتحة الكتاب، وقوله ﷺ "ارجع فصل فإنك لم تصل" نفى الصلاة عن هذا المصلي لنقصه عن حقيقة إتيان ما كان عليه من فرضها، لا أنه لم يصل، فلما كان فعله ناقصاً عن حالة الكمال نفى عنه الاسم بالكلية"¹¹⁵⁸.

¹¹⁵³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 81/5.

¹¹⁵⁴ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 83/5.

¹¹⁵⁵ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 89/5.

¹¹⁵⁶ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 91/5.

¹¹⁵⁷ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 93/5.

¹¹⁵⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 214/5.

وكان ابنُ حبان يرى أفضليةً تغليس الصبح بخلاف الحنفية حيث عنون "ذَكَرَ لَفْظَةً تَعَلَّقَ بها مَنْ جَهِلَ صِنَاعَةَ الْحَدِيثِ، وَزَعَمَ أَنَّ الْإِسْفَارَ بِالْفَجْرِ أَفْضَلَ مِنَ التَّغْلِيسِ، وَاسْتَدَلَّ بِحَدِيثِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ "أَصْبَحُوا بِالصَّبْحِ فَإِنَّكُمْ كُلَّمَا أَصْبَحْتُمْ بِالصَّبْحِ كَانَ أَعْظَمَ لِأَجُورِكُمْ أَوْ لِأَجْرِهَا"، ثُمَّ عُلِقَ ابْنُ حَبَانَ عَلَى اسْتِدْلَالِهِمُ الْمَذْكُورَ بِقَوْلِهِ "أَمَرَ الْمُصْطَفَى ﷺ بِالْإِسْفَارِ لِصَلَاةِ الصَّبْحِ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ فِي هَذَا الْأَمْرِ مَضْمَرَةٌ، وَذَلِكَ أَنَّ الْمُصْطَفَى ﷺ وَأَصْحَابَهُ كَانُوا يَغْلِسُونَ بِصَلَاةِ الصَّبْحِ، وَاللَّيَالِي الْمَقْمَرَةُ إِذَا قَصِدَ الْمَرْءُ التَّغْلِيسَ بِصَلَاةِ الْفَجْرِ صَبِيحَتَهَا رُبَّمَا كَانَ أَدَاءُ صَلَاتِهِ بِاللَّيْلِ، فَأَمَرَ ﷺ بِالْإِسْفَارِ بِمَقْدَارِ مَا يَتَيَقَّنُ أَنَّ الْفَجْرَ قَدْ طَلَعَ، وَقَالَ "إِنَّكُمْ كُلَّمَا أَصْبَحْتُمْ" يَرِيدُ بِهِ تَيَقَّنْتُمْ بِطُلُوعِ الْفَجْرِ كَانَ أَعْظَمَ لِأَجُورِكُمْ مِنْ أَنْ تَوَدُّوا الصَّلَاةَ بِالشَّكِّ" ¹¹⁵⁹.

وَأَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ بِقَوْلِهِ "أَسْفَرُوا" فِي اللَّيَالِي الْمَقْمَرَةِ الَّتِي لَا يَتَبَيَّنُ فِيهَا وَضُوحُ طُلُوعِ الْفَجْرِ لئَلَّا يُؤْدِيَ الْمَرْءُ صَلَاةَ الصَّبْحِ إِلَّا بَعْدَ التَّيَقُّنِ بِالْإِسْفَارِ بِطُلُوعِ الْفَجْرِ فَإِنَّ الصَّلَاةَ إِذَا أُدِيَتْ كَمَا وَصَفْنَا كَانَ أَعْظَمَ لِلْأَجْرِ مِنْ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى غَيْرِ يَقِينٍ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ" ¹¹⁶⁰.

وَابْنُ حَبَانَ اخْتَلَفَ مَعَ الْحَنْفِيَّةِ فِي الْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ وَغَيْرِ الْمَذْكُورَةِ، وَهَذَا يَسْتَلْزِمُ اخْتِلَافَ اتِّجَاهِهِ مَعَ اتِّجَاهِهِمْ، وَاتِّفَاقَ اتِّجَاهِهِ مَعَ اتِّجَاهِ الْمُحَدِّثِينَ؛ إِذَ الْمَعْرُوفُ بِأَنَّ الْمُحَدِّثِينَ يَرُونَ فَرْضِيَّةَ الْفَاتِحَةِ عَلَى الْمَأْمُومِ، وَتَغْلِيسَ صَلَاةِ الْفَجْرِ، وَرَفَعَ الْيَدَيْنِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ حَتَّى أَلْفَ الْبَخَارِيِّ كِتَابًا فِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ لِلرَّدِّ عَلَى الْحَنْفِيَّةِ.

المطلب الثاني عشر: اجتهادات ابن حبان في المسائل الفقهية.

وكان ابنُ حبان يرى عدم جواز بيع السلاح للكفار، ولذا نقد من استتبط جوازه من حديث خباب "قَالَ كُنْتُ قَيْنًا بِمَكَّةَ، فَعَمِلْتُُ لِلْعَاصِ بْنِ وَائِلٍ سَيْفًا، فَجِئْتُُ أَتَقَاضَاهُ... بِقَوْلِهِ: "فَلْيَعْلَمْ أَنَّ هَذَا اسْتِبْطَاطٌ ضَعِيفٌ، وَاسْتِدْلَالٌ تَالِفٌ، وَذَلِكَ أَنَّ الْوَقْتَ الَّذِي عَمَلَ خَبَابٌ لِلْعَاصِ بْنِ وَائِلٍ السَّيْفَ فِيهِ، لَمْ يَنْزِلِ اللَّهُ فِيهِ آيَةُ الْقِتَالِ، وَلَا فَرَضَ الْجِهَادَ؛ لِأَنَّ فَرْضَ الْجِهَادِ، وَالْأَمْرَ بِقِتَالِ الْمُشْرِكِينَ، كَانَ بَعْدَ إِخْرَاجِ أَهْلِ مَكَّةَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَهَذِهِ الْقِصَّةُ كَانَتْ بِمَكَّةَ قَبْلَ فَرْضِ اللَّهِ الْجِهَادَ عَلَى النَّاسِ" ¹¹⁶¹.

وكان ابن حبان يرى عدم إهلاك الأب مال ابنه في حياته من غير طيب نفس من الابن به، حيث استتبط الحكم المذكور من قول النبي ﷺ "أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبْنِكَ" ¹¹⁶².

¹¹⁵⁹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 357/4.

¹¹⁶⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 359/4.

¹¹⁶¹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 5010ح/382/11.

¹¹⁶² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 143/2.

وكان يرى طهارة أرواث ما يؤكل لحومها، يدل عليه تبويبه "ذكر الخبر الدال على أن فرث ما يؤكل لحمه غير نجس" ¹¹⁶³.

وقد نقد العلماء حُكْمَ ابنِ حبان ببطلان حديث "وضع النبي ﷺ الحجر على بطنه من الجوع" استدلالاً بحديث أنس بن مالك في الوصال "قال النبي ﷺ: إني لست كأحدكم إني أطعم وأسقى"، حيث تأول ابنُ حبان الحجرَ بالحَجَزِ لتصحيح رأيه، فقال: وإنما معناه الحجر لا الحجر، والحجز هو طرف الإزار؛ إذ الله - عز وجل - كان يطعم رسوله ﷺ، ويسقيه إذا واصل فكيف يتركه جائعاً مع عدم الوصال حتى احتاج إلى شد الحجر على بطنه؟ وما يغني الحجر من الجوع؟

ونقده السبكي بقوله "في هذا نظر، وقد أخرج ابنُ حبان قبل هذا بأوراق يسيرة حديث ابن عباس "خرج أبو بكر بالهاجرة" ... الحديث، وفيه قول النبي ﷺ: "والذي نفسي بيده ما أخرجني إلا الجوع"، وفي الجوع أحاديث كثيرة، والجوع لا يقتضي نقصاً، بل فيه رفعة لدرجته العليا ﷺ، والجمع بين ذلك وقضية الوصال أنه ﷺ كانت له أحوال بحسب ما يختاره الله له ويرتضيه، فتارة الجوع وتارة التقوية على الصوم، وكل حال بالنسبة إليه في وقتها أكمل وأولى هكذا كان خطر لي، والذي أنا عليه الآن أني لا أدري من حاله ﷺ في الجوع شيئاً، والذي أعتقده أنه كان جوعاً اختيارياً لا اضطرارياً، وأنه ﷺ كان يقدر على طرده عن نفسه إما بأن تتصرف عنه شهوة الطعام والشراب مع بقاء القوة بإذن الله تعالى، وإما بتغذية الله المغنية له عن الطعام والشراب، وإما بتناول الغذاء فقد كان النبي ﷺ قادراً على ذلك" ¹¹⁶⁴.

وهذا النقد عن السبكي في محله؛ حيث رأينا إخراج ابنِ حبان حديثَ ابنِ عباس في مسألة الجوع ومع ذلك حكم على حديث الجوع بالبطلان اعتماداً على حديث أنس بن مالك والعقل، ونعتبره اجتهداً عنه لزعمه عدم ترك ربه جائعاً، ولكن نسي أن الجوع ليس ناقصاً لمرتبته بل رافعاً لمكانته للتواضع وعدم الاتجاه إلى شهوات الدنيا.

¹¹⁶³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 231/4.

¹¹⁶⁴ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 134/3.

المبحث الرابع/2.3.4. جهود الرامهرمزي (ت.360هـ) في الفقه.

وقد ضمن علينا التاريخ بترجمة وافية له، فلم يخبرنا عن مجالسه العلمية، وحلقاته الفقهية، ولكن هناك قرائن تدل على وصوله لمرتبة المجتهد، لكونه قاضياً¹¹⁶⁵، ولا يبلغ إلى هذا العنوان والمكانة إلا من كانت عنده آلية الاجتهاد، حيث قال السمعاني: ولي القضاء ببلاد الخُوز¹¹⁶⁶، وقد شرط ابنُ الصلاح في المفتي المستقل شروطاً¹¹⁶⁷، وهذه الشروط تشترط في القاضي من باب أولى، وأن كتابه (المحدث الفاصل بين الراوي والواعي) ليشهد على اعتناؤه الشديد بفقه الحديث، وتحريض طلاب الآثار على اعتناء بفهم الشريعة والعمل بها، والتسلح بالفقه والفهم ضد أعداء السنن، وذود عن السنة النبوية عن عدوها اللدود.

ويظهر أثر اعتناؤه الشديد بتعلم فقه الحديث في تعنيفه الشديد من ترك طلاب الأثر بتعلم فقه الحديث، وجريهم وراء تتبع الطرق وتكثير الأسانيد، حيث يقول "فتمسكوا بحديث نبيكم ﷺ، وتبينوا معانيه، وتفقهوا به، وتأدبوا بأدابه، ودعوا ما به تُعَيَّرُونَ من تتبع الطرق وتكثير الأسانيد، وتطلب شواذ الأحاديث"¹¹⁶⁸.

وقد عقد عدة عناوين دالة على مدح من جمع بين الرواية وفقهها، فقال: (القول في فضل من جمع الرواية والدراية)، وأراد به أن يبين فضل من جمع بينهما على من انفرد أحدهما دون الآخر، وذكر كالدليل مقارنة الوكيع بين الراوي الصرف والراوي الفقيه وترجيحه مرويات الراوي الفقيه على مرويات الراوي الصرف، وحكى ذلك عبد الله بن هاشم الطوسي يقول: "كنا عند وكيع، فقال: الأعمش أحب إليكم عن أبي وائل، عن عبد الله، أو سفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله؟ فقلنا: الأعمش عن أبي وائل أقرب، فقال: الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ، وسفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله فقيه عن فقيه، عن فقيه، عن فقيه"¹¹⁶⁹.

وقد ذكر الرامهرمزي أسماء بعض الذين جمعوا بين علم الرواية والدراية من الرواة، هم طاووس، والشعبي، وسفيان بن عيينة، وعبيدة السلماني، ومالك بن أنس، وأبا ثور، وأحمد بن

¹¹⁶⁵ ابن النديم، الفهرست، ص.220.

¹¹⁶⁶ السمعاني، الأنساب، 30/3.

¹¹⁶⁷ وهو أن يكون مكلفاً مسلماً، ثقة مأموناً، متنزهاً من أسباب الفسق، ومسقطات المروءة، وفقه النفس، سليم الذهن، رصين الفكر، صحيح التصرف، والاستنباط مستيقظاً، وقيماً بمعرفة أدلة الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، عالماً بما يشترط في الأدلة ووجوه دلالتها، وبكيفية اقتباس الأحكام منها، عارفاً من علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم النسخ والمنسوخ، وعلمي النحو واللغة، واختلاف العلماء واتفاقهم بالقدر الذي يتمكن به من الوفاء بشروط الأدلة والاقتباس منها، ذا درية وارتياض في استعمال ذلك، عالماً بالفقه، ضابطاً لأمهاة مسائله وتفاريعه المفروغ من تمهيدها. ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص.87.

¹¹⁶⁸ الرامهرمزي، المحدث الفاصل، ص.161.

¹¹⁶⁹ الرامهرمزي، المحدث الفاصل، ص.238.

حنبل، وشريك النخعي، وأبا عاصم الضحاك بن مخلد، ومحمد بن إدريس الشافعي، وسليمان الشاذكوني، وابن وهب، وذكر بترجيح عبد الرحمن بن مهدي سفيان بن عيينة المحدث على الثوري الفقيه لمعرفته بالقرآن وتفسير الحديث وغوصه على معاني الحروف¹¹⁷⁰، وذكر قول شريك النخعي المحدث في حكم النبيذ: "زعم أهل الكوفة أن النبيذ بمنزلة الماء، وزعم البصريون أنه حرام كالخمر"¹¹⁷¹، وشرح الضحاك بن عاصم المحدث قول ﷺ "لا يُقَادُ البَعِيرُ بين اثنين"، فقال "لا يركبانه جميعاً، بل يمشيان"¹¹⁷²، وقول أبي عاصم النبيل المحدث "الرياسة في الحديث بلا دراية رياسة ندلة"¹¹⁷³.

وكذلك عقد الرامهرمزي "فصل آخر من الدراية يقترن بالرواية مقصور علمها على أهل الحديث"، فذكر فيه قول علي بن المديني "التفقه في معاني الحديث نصف العلم ومعرفة الرجال نصف العلم"¹¹⁷⁴، فيريد به أن يرسل رسالة لطلاب الآثار بأهمية فقه الحديث وسمو مكانته ووسيلة الأسانيد إلى المتون، ولا قيمة لا إلا بفهم المتون.

وقد ذكر الرامهرمزي موسى بن هارون نموذج الراوي المعنتي بالرواية دون الدراية ولذا نقده، فقال: ومن الشيوخ من يتهيب رواية هذا الحديث¹¹⁷⁵ مقدراً أنه يتعلق بشيء من ذم الصحابة أهل الهجرة والنصرة، وحضرْتُ موسى بن هارون وهو يقرأ علينا كتاب الزهد لسيار بن حاتم، فمر بهذا الحديث فطواه وامتنع من روايته، وهذا مذهب من لا يتعلق من الحديث إلا بالرواية، ويقول فيما يقوم في نفسه على تزوير الرواة والطعن عليهم¹¹⁷⁶.

وقد ضاع الرامهرمزي قاعدة مهمة للمفتي، ولا يضعها إلا مجتهد ملم بأحوال النصوص الشرعية، حيث قال "وليس يلزم أن يفتي بجميع ما روى، ولا يلزمه أيضاً أن يترك رواية ما لا يفتي به، وعلى هذا مذاهب جميع فقهاء الأمصار، هذا مالك يرى العمل بخلاف كثير ما يروي، وهذا أبو حنيفة يروي حديث فاطمة بنت أبي حبيش في المستحاضة ويقول بخلافه"¹¹⁷⁷.

¹¹⁷⁰ قال نعيم بن حماد، قلْتُ لعبد الرحمن بن مهدي: أين ابنُ عيينة من الثوري؟ فقال: عند ابن عيينة من معرفته بالقرآن، وتفسير الحديث، وغوصه على حروف متفرقة يجمعها ما لم يكن عند الثوري". الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 241.

¹¹⁷¹ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 245.

¹¹⁷² الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 285.

¹¹⁷³ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 235.

¹¹⁷⁴ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 320.

¹¹⁷⁵ قال رسول الله ﷺ: "إني ممسك بحجزكم عن النار، وتقاهمون فيها تقاهم الفراش والجناب ويوشك أن أرسل حجركم، وأنا فرط لكم على الحوض...".

¹¹⁷⁶ الرامهرمزي، أمثال الحديث، ص. 38.

¹¹⁷⁷ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 323.

ولم يغب عن باله مراتب الحكم الشرعي لكونه مجتهداً، حيث يستتبط بعدم الوجوب من حديث سبرة بن معبد أن النبي ﷺ قال: "مروا أولادكم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر"، فقال: والأمر بالصلاة والضرب عليها إنما هو على وجه الرياضة، لا على وجه الوجوب¹¹⁷⁸.

ومما يدل على جهوده الفقهية والاجتهادية شرحه بمعاني الآثار ولا سيما الأمثال النبوية، حيث شرح حديث معاوية بن قرة "أمير القوم أقطفهم دابة" بقوله: معناه أنه لهم أن يسيروا بسيره؛ لأن المقطوف يتباطأ في السير لئلا يحيط به العدو، ويعرض له السُّبع، وقول ﷺ "إن على كل هدبة شيطاناً" بقوله: هذا مثل في الاجتماع والافتراق، يقول: اجتمعوا ولا تفرقوا، وكونوا سدى ولُحمة، فإنكم إذا تفرقتم كنتم بمنزلة الهدب، كان مع كل واحد منكم شيطان يدعو إلى أنواع الخلاف، وإذا اجتمعتم كنتم بمنزلة السدي واللحمة، يفسره قوله ﷺ "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً"¹¹⁷⁹.

وشرح حديث النعمان بن بشير عن النبي ﷺ قال: "مثل المسلمين في تواصلهم وتراحمهم والذي جعل الله بينهم مثل الجسد إذا اشتكى شيء منه تداعى سائرُه بالسهر والحمى"، بقوله: التواد والتحاب والتراحم والتواصل مصادر من قولك: تحاب الرجلان وتوادا وتواصلًا وتراحما وهو أن يقع فعل المحبة والمودة والوصلة والرحمة من أحدهما مثل ما يقع من الآخر، وشبه المؤمنين في هذه الخصال وإن تغايرت أجسامهم وتباينت بالجسد الواحد الذي يألم جميعه فكذلك المؤمنون متكافئون في السراء والضراء ومشترون في الشدة والرخاء¹¹⁸⁰.

وضبط الكلمات الحديثية؛ إذ الضبط يحدد المعنى المقصود من الآثار، مثل ضبط كلمة "يغل" من قول ﷺ "ثلاث لا يغلُ عليهن قلب مسلم" بقوله: يقال: يَغْلُ وَيُغْلُ، غَلَّ على قلبه يَغْلُ إذا كان ذا غش، وأَعْلَّ يَغْلُ إذا كان ذا غدر، ويقال: ليس على المؤمن غير المغل ضمان، بمعنى غير الخائن، فمن قال: يَغْلُ جعله من الغِلِّ وهو الضغن والعداوة، ومن قال: يَغْلُ جعله من الإغلال من الخيانة¹¹⁸¹.

وضبط قوله ﷺ "نضر الله" مخفف وأكثر المحدثين يقوله بالتثقيل إلا من ضبط منهم، والصواب التخفيف، ويحتمل معناه على وجهين: أحدهما: يكون في معنى ألبسه الله النضرة، وهي الحسن وخلوص اللون، فيكون تقديره جملة الله وزينه.

والوجه الثاني: أن يكون في معنى أوصله الله إلى نضرة الجنة، وهي نعمتها ونضارتها¹¹⁸².

¹¹⁷⁸ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 186.

¹¹⁷⁹ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 260.

¹¹⁸⁰ الرامهرمزي، أمثال الحديث، ص. 82.

¹¹⁸¹ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 164.

¹¹⁸² الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 167.

وشرح غريب الآثار كشرح حديث قول ﷺ "اقْرَؤُوا الطير على مكناتها" بقوله: "هكذا في الحديث مكناتها، وأهل العربية يقولون: "وُكْنَتَاها"، قال امرؤ القيس: وقد اغتدى والطيْرُ في وُكْنَتَاها. والوُكْنَةُ اسم لكل وَكْرٍ وَعُشٍّ، والوكر موضع الطائر الذي يبيض فيه، ويفرخ، وهو الخروق في الحيطان والشجر، ويقال: وَكَنَ الطائر يَكُنُّ وَكُوناً إذا حضن على بيضه، وهذا ونحوه مما لا يعرف معناه إلا أهل الحديث كثير" ¹¹⁸³.

ومما يدل على جهوده الفقهية ذكره الأمثال المروية عن رسول الله ﷺ الموافقة لأمثال القرآن الكريم، حيث بَيَّنَّ فيه نَوَعَيْنِ مِنَ الأمثال، وهما: المثل الموجز السائر، والمثال القياسي ¹¹⁸⁴، والمثل القياسي هو الذي يمثل جهوده الفقهية لجمعه بين عمق الفكرة وجمال التصوير، ولا يستطيع أن يستخرجه إلا من تعمق في الفكرة والتصوير، ولذا نراه يسلك فيه طريقة أهل البيان في بيان معاني الآثار وشرح غريبها، وتحليل الصورة البيانية، وبيان ما تتطوي عليه من تركيب في كثير من المواضع، كما تميز كتابه هذا بالاستشهاد للصورة أو المثل بآيات من كتاب الله، أو بأحاديث أخرى، أو بأبيات من شعر العرب.

وقال رسول الله ﷺ: "مثلي ومثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيثاً أصاب الأرض..."، فقال الرامهرمزي: وهو مَثَلٌ لمن فقه عن الله - عز وجل - وتقفه لما أمر به الرسول ﷺ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ وَعَمِلَ، وقال رسول الله ﷺ: "فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه" فقال الرامهرمزي: "هذا مَثَلٌ للسامع المعرض المحروم" ¹¹⁸⁵.

وكان الرامهرمزي يشرح أمثال الحديث على ضوء القرآن الكريم وأشعار العرب، حيث قال ابن عباس عن النبي ﷺ قال "مثل الذي يتكلم والإمام يخطب كمثل الحمار يحمل أسفارا"، فقال الرامهرمزي: "وهذا مثل لمن شهد الجمعة بجسمه ولم يشهد بها بقلبه، فجهل ما يحوز من ثوابها بحضوره إذا أَنْصَتَ واستمع ولم يلغ، فهو كالحمار الذي لا يعقل، وقال الله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ﴾" ¹¹⁸⁶ وضرب الله هذا مثلاً للذين حملوا التوراة ولم يحملوها ما فيها من الأوامر والنواهي فصاروا بمنزلة مَنْ لَمْ يَحْمِلْهَا لعدم الانتفاع بها، وخص الحمار بهذا المثل لأن المذموم عند العرب من الدواب والغاية فيما يستبهم، وهم يقولون للإنسان المذموم كأنه

¹¹⁸³ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص. 259.

¹¹⁸⁴ للمثل أنواع ثلاثة: النوع الأول: المثل الموجز السائر: وهو إما شعبي، لا تعمُّل فيه، ولا تأنق، ولا تقيد بقواعد النحو، وإما كتابي صادر عن ذوي الثقافة العالية كالشعراء والخطباء، والنوع الثاني: المثل القياسي: سرد وصفي أو قصصي أو صورة بيانية، لتوضيح فكرة ما، عن طريق التشبيه والتمثيل، ويسميه البلاغيون التمثيل المركب، فإنه تشبيه شيء بشيء لتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين إلى الآخر، أو اعتبار أحدهما بالآخر، لغرض التأديب والتعذيب أو التوضيح والتصوير، والنوع الثالث: المثل الخرافي: هو حكاية ذات مغزى على لسان غير الإنسان لغرض تعليمي، أو فكاهي، وما أشبه ذلك.

¹¹⁸⁵ الرامهرمزي، أمثال الحديث، ص. 30.

¹¹⁸⁶ سورة الجمعة 62 / 5 آية.

حمار، أو كأنه عير، وقال الفرزدق: سواسية سود الوجوه كأنهم حمير بني ذكوان إذ ثار صيقها¹¹⁸⁷.

ومما يدل على عمق تفكيره ودقة تحليله عقده في كتابه (أمثال الحديث) باب (الكناية)، وهذا الباب كما هو معلوم من قسم علم البيان، وهو عِلْمٌ يُعَرَّفُ به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه¹¹⁸⁸، ومَثَلٌ بحديث ابن عباس عن النبي ﷺ قال: "مَنْ شق عصا المسلمين فقد خلع ربة الإسلام من عنقه"، حيث قال ﷺ "شق العصا" بمعنى مخالفة الإسلام والخروج على أهله بالعصيان، يقال: شَقَّتْ عصا المسلمين إذا اختلفت كلمتهم وتبدد جمعهم، والشقاق: المخالفة، وفي التنزيل قال الله - عز وجل -: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ﴾¹¹⁸⁹، والربة: القلادة، ولا قلادة هناك وإنما هو على التمثيل وهذا من الكناية التي يدل ظاهرها على موقع المراد منها¹¹⁹⁰.

وكذلك عقده باب (التشبيه)، وهذا الباب أيضاً من علم البيان، ومَثَلٌ بحديث أنس بن مالك عن أم سليم أنها كانت في نسوة مع النبي ﷺ، وسائق يسوق بهم، فقال النبي ﷺ: "يا أنجشة! رويداً سوقك بالقوارير"، فشرحه الرامهرمزي بقوله: اجعل سيرك على مهل فإنك تسير بالقوارير، فكنى عن ذكر النساء بالقوارير، شَبَّهَهُنَّ بها لرقتهن وضعفهن عن الحركة¹¹⁹¹.

والرامهرمزي بصفته القاضي يفهم النصوص الشرعية على ضوء أساليب اللغة العربية لنزولها بها، وفيها العموم والخصوص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفسر، والمشكل والخفي، ولذا نراه يشير إلى معنى العموم والخصوص عند شرح حديث عمر بن الخطاب، قال: قال رسول الله ﷺ: "إني ممسك بحجزكم عن النار، وتقاحمون فيها تقاحم الفراش والجنادب ويوشك أن أرسل حجزكم، وأنا فرط لكم على الحوض..."، فقال الرامهرمزي: وقد تضمن هذا الحديث تذكيراً وتخويفاً وموعظة يقع خطابها عاماً معناه الخصوص¹¹⁹².

وكذلك هو ملم بأقوال الفقهاء في المسائل الفقهية، وذلك شأن الفقيه، حيث ذكر أقول الفقهاء في زكاة الخيل، فقال: "إن بعض الفقهاء قد أوجب الصدقة في الخيل، وهو قول حماد بن أبي سليمان، وقال الأوزاعي: إذا كانت الدواب للبيع ففيها الصدقة، وقال أبو حنيفة: إذا كانت خيلاً فيها إناث فطلب نسلها ففيها الصدقة في كل أربعين فرساً فرس، وقال بعضهم: في الخيل السائمة

¹¹⁸⁷ الرامهرمزي، أمثال الحديث، ص. 90.

¹¹⁸⁸ القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص. 163.

¹¹⁸⁹ سورة ص 2/38 آية.

¹¹⁹⁰ الرامهرمزي، أمثال الحديث، ص. 118.

¹¹⁹¹ الرامهرمزي، أمثال الحديث، ص. 123.

¹¹⁹² الرامهرمزي، أمثال الحديث، ص. 37.

إنَّ المصدق بالخيار إن شاء أَخَذَ من كل فرس ديناراً أو عشرة دراهم، وإن شاء قَوَّمَهَا ثم أخذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم وهذا القول لزفر، وقال أبو يوسف: ليس هذا بشيء¹¹⁹³.

وكان الرامهرمزي ينقل قول بعض شيوخه عند شرح الآثار ثم يبدي رأيه الخاص به وذلك شأن الفقيه ونراه يعمل ذلك عند شرح حديث "الدنيا خضرة حلوة" فقال: سألتُ بعضَ شيوخنا عن قوله ﷺ "الدنيا خضرة حلوة" على ما يقع هذان المعنيان؟ فقال: معناه أن ما على ظهرها من متاعها يحسن في عيون أهلها ويحلو في صدورهم، وهو عندي: في نعت الحديث الأول أن الدنيا مرتع حلو خضر يرتع أبنائها فيها ويعجبون بحسنها، ويستحلون الحياة فيها كما تعجب الأنعامُ بخضر الربيع وما حلا من نباته وبقوله، وألحقت الهاءُ في قوله "خضرة حلوة" لأنهما جعلتا نعتين فجرتا على ظاهر الكلام¹¹⁹⁴.

¹¹⁹³ الرامهرمزي، أمثال الحديث، ص. 39.

¹¹⁹⁴ الرامهرمزي، أمثال الحديث، ص. 51.

المبحث الخامس/2.3.5. جهود الدار قطني(ت.385هـ) في الفقه.

والدار قطني كان ممن يرى ضرورة اتباع المذاهب الفقهية، وينكر على من لم ير ذلك من مشايخه، يدل على ذلك قول السلمي: "سألت الدار قطني عن أبي بكر بن كامل، فقال: كان يعتمد حفظه، ويحدث من حفظه بما ليس في كتبه، وذلك أنه لا يعد لأحد وزناً من الفقهاء وغيرهم"¹¹⁹⁵.

وكان الدار قطني شافعي المذهب كما تقدم، وكذلك يؤيده تقرير أحمد صنوبر التزامه بالمذهب الشافعي في الفروع¹¹⁹⁶؛ ولذا تركزت جهوده الفقهية على خدمة المذهب الشافعي؛ إذ الأحاديث التي يُوردها في السنن موردَ القبول والاحتجاج هي في الغالب أدلة للمذهب الشافعي وأن الأحاديث التي يوردها مورد النقد والإعلال هي في الغالب أدلة للمذهب الحنفي¹¹⁹⁷، ومعلوم بأنه ألف كتابه السنن لبيان أدلة الشافعية، والانتصار لها عن طريق تقويتها وبيان ضعف أدلة مخالفيها ولذا يعد من أقدم من خدم المذهب الشافعي قبل البيهقي من الناحية الحديثية كما قرر كيلاني محمد خليفة.

وقارن ابن تيمية بين البيهقي والدار قطني من حيث الخدمة للمذهب الشافعي والتقليد به مع الإشارة إلى اجتهاداتهم الخاصة لهم ثم رجع اجتهاد الدارقطني وعلمه وفقهه على اجتهاد البيهقي وعلمه وفقهه، فقال: "وأما البيهقي فكان على مذهب الشافعي منتصراً له في عامة أقواله، والدار قطني هو أيضاً يميل إلى مذهب الشافعي وأئمة السند والحديث، لكن ليس هو في تقليد الشافعي كالبيهقي مع أن البيهقي له اجتهاد في كثير من المسائل، واجتهاد الدار قطني أقوى منه، فإنه كان أعلم وأفقه منه"¹¹⁹⁸.

فهذا الكلام عن ابن تيمية ليس على إطلاقه، فإن الدار قطني في بعض المسائل أشد تقليداً للشافعي من البيهقي، فالأمر يختلف من مسألة لأخرى، بحسب ما يظهر لكل واحد منهما من قوة الدليل أو ضعفه كما قرره كيلاني¹¹⁹⁹.

وهذه الأحاديث: حديث القلتين¹²⁰⁰، ورفع اليدين في الصلاة، والجهر بالبسملة، والقراءة خلف الإمام، ووجوب العمرة، وحديث لا نكاح إلا بولي، وهي أدلة للمذهب الشافعي ذكرها الدار قطني في سننه مرجحاً على أدلة الحنفية وبينما يضعف حديث الوضوء بالنيذ، والأذنان من الرأس، والقبلة بعد الوضوء، والقهقهة في الصلاة، وتقويت أكثر النفاس بأربعين، وهي أدلة للمذهب الحنفي وذلك رعاية بالمنهج العلمي لا تعصباً للمذهب الشافعي؛ إذ المعلوم بأنه نقد الصحيحين بالمنهج

¹¹⁹⁵ السلمي، سؤالات السلمي للدار قطني، ص 2.

¹¹⁹⁶ أحمد صنوبر، وظيفة المحدث الناقد، ص. 79.

¹¹⁹⁷ كيلاني محمد خليفة، منهج الدار قطني في كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء، ص. 101.

¹¹⁹⁸ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 41/20.

¹¹⁹⁹ كيلاني، منهج الدار قطني غي كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء، ص. 38.

¹²⁰⁰ الدار قطني، السنن، كتاب الطهارة، باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة، 5/1.

العلمي ثم رد عليه العلماء بالمنهج العلمي أيضاً فهذا يدل على رعايته بقانون البحث ولا يتجاوزه ميلاً إلى ما تشتهيهِ النفوس والأهواء.

وقد انتقد الدار قطني في (السنن) عدة روايات لأبي حنيفة، وينكرها عليه بالانفراد تارة وبمخالفة الثقات أخرى، وتتوَعَت العلل التي أوردها لحديثه، فذكر وُضِلَ المرسل، ورفَعَ الموقوف، وتغيّرَ سياق الإسناد، والوَهَمَ في المتن. وذكر جماعة من أهل العلم أن الدار قطني كان مُجافياً لأبي حنيفة ناقماً عليه¹²⁰¹.

ومما نقده لأبي حنيفة من الروايات رواية صفة وضوء النبي ﷺ من ناحية مخالفة الثقات من أقران أبي حنيفة له عن شيخهم خالد بن علقمة في لفظة "ومسح رأسه ثلاثاً"، قال أبو حنيفة، عن خالد بن علقمة، عن عبد خير، عن علي - رضي الله عنه - "أنه توضأ فغسل يديه ثلاثاً، ومضمض واستنشق ثلاثاً، وغسل وجهه ثلاثاً، وذراعيه ثلاثاً، ومسح برأسه ثلاثاً، وغسل رجليه ثلاثاً، ثم قال "من أحب أن ينظر إلى وضوء رسول الله كاملاً فليُنظر إلى هذا، وقال في رواية" هكذا رأيت رسول الله يتوضأ"¹²⁰².

ونقده الدار قطني بإثره: "هكذا رواه أبو حنيفة عن خالد بن علقمة، قال فيه "ومسح رأسه ثلاثاً"، وخالفه جماعة من الحفاظ الثقات، وعَدَّهم، حيث قالوا فيه "ومسح رأسه مرة"... ولا نعلم أحداً منهم قال في حديثه "إنه مسح رأسه ثلاثاً" غير أبي حنيفة، ومع خلاف أبي حنيفة فيما روى لسائر مَنْ روى هذا الحديث، فقد خالف في حكم المسح فيما روى عن علي - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ فقال: "إن السنة في الوضوء مسح الرأس مرة واحدة"¹²⁰³.

وقد ذهب الدار قطني إلى الجهر بالبسملة بخلاف الحنفية، وذلك أنه اعتمد على حديث أنس قال "كنا نصلي خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان - رضي الله عنهم - فكانوا يفتتحون بأَم القرآن فيما يجهر به"، ثم قال عقبه: هذا صحيح، وهو دليل لتأويلنا، فقد ثبت الجهر بالبسملة عن أنس وغيره كما سبق فلا بد من تأويل ما ظهر خلاف ذلك¹²⁰⁴.

وقد انتقد الدار قطني أبا حنيفة بحديث عدم انتقاض الوضوء بالقبلة، وانتقاض الوضوء بالقهقهة، وإغناء قراءة الإمام عن قراءة المأموم، وتحريم مكة، ونصاب قطع اليد في السرقة.

¹²⁰¹ منهم ابن عبد الهادي الحبلي في رسالته (تنوير الصحيفة بمناقب الإمام أبي حنيفة) على ما نقله عنه ابن عابدين، والعيني، والكنوي، والكوثري، وعبد الفتاح أبو غدة وغيرهم.

¹²⁰² الدار قطني، السنن، 1/ 154.

¹²⁰³ الدار قطني، السنن، 1/ 154.

¹²⁰⁴ النووي، المجموع شرح المذهب، 3/ 352.

وهذا الأمر ظاهر في سننه لا يحتاج إلى بيان، ودونك الكتاب من أوله إلى آخره، فلن تجد فيه إلا ما يؤيد ذلك، ولا يعلم حتى الآن تتبع أدلة الحنفية على هذا النحو قبل الدار قطني أحد من أهل العلم ومن ثم حمل الحنفية عليه، ونسبوه إلى الهوى والعصبية¹²⁰⁵.

وأبو علي الصديقي يقول: قصد الدار قطني في السنن أن يذكر الأحاديث التي يحتج بها الفقهاء في كتب الخلاف، ويعلل ما يمكن تعليله، وربما نسبته الحنفية إلى التعصب لمذهب الشافعي رحمه الله تعالى¹²⁰⁶.

وهذا القدوري له كتاب (التجريد)، وهو معاصر للدار قطني يعتمد فيه اعتماداً كبيراً على سنن الدار قطني في ذكر أدلة الحنفية، ويتعقبه في مواضع كثيرة في تضعيف الدار قطني لأدلتهم. وقد أشار إلى ذلك ابن تغري بردي بقوله: وأملى القدوري (التجريد) في الخلافات، وأبان فيه عن حفظه لما عند الدار قطني من أحاديث الأحكام وعللها¹²⁰⁷.

وهذا عبد الفتاح أبو غدة صرح بتعصب الدار قطني إلى الشافعية، فقال: "وتعصب الدار قطني على الإمام أبي حنيفة معروف، وتعصبه لمذهب الشافعي مكشوف، نص عليه غير واحد من العلماء"¹²⁰⁸. نعم، وقد نقد الدار قطني لأدلة الحنفية من وجهة نظر المحدثين كما قرر كيلاني محمد خليفة لا تعصباً، فقال: "ومما يَجْدِرُ ذِكْرُهُ أَنَّ الإمام الدار قطني تكلم على أدلة الحنفية من وجهة نظر المحدثين، متقيداً بقواعدهم في نقد الروايات، فنراه كثيراً يعلل الحديث بتعارض الوصل والإرسال، وتعارض الاتصال والانقطاع، وتعارض الرفع والوقف، وجميع ذلك في دائرة القبول عند الحنفية؛ لأن منهج الحنفية يختلف في بعض الجوانب عن منهج المحدثين"¹²⁰⁹.

وقد أشار أحمد معبد عبد الكريم إلى جهود الدار قطني الفقهية من جهة فقه الحديث، حيث قال: "جمع الدار قطني في سننه ما تيسر له من أحاديث الأحكام الفقهية ذات الأسانيد والألفاظ المتفرقة، أو المختلف فيها من جهة الإسناد، أو من جهة الدلالة الفقهية للمتن، وهذا الجانب الأخير قد وجه الدار قطني مزيد عنايته إليه في سننه، ووظف إمامته في علمي العلل ونقد الرواة، وتطبيقاتهما لخدمة فقه الحديث، بحيث قام بإعلال ما يرى أنه معلول من الأدلة الحديثية أو دفع العلة عن أدلة حديثية أخرى، ظهر له سلامتها مما يقدح، ولو كان هناك من يخالفه في ذلك، وله الإشارات الفقهية الدقيقة إلى دلالات المتون التي اختلفت فيها أنظار أئمة المذاهب الفقهية في عصره وما قبله"¹²¹⁰.

¹²⁰⁵ كيلاني، منهج الإمام الدارقطني في كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء، ص. 469.

¹²⁰⁶ المعجم في أصحاب أبي علي الصديقي، ص. 79.

¹²⁰⁷ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، 25/5.

¹²⁰⁸ التعليق على الرفع والتكميل، ص. 7.

¹²⁰⁹ كيلاني، منهج الإمام الدار قطني في كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء، ص. 472.

¹²¹⁰ كيلاني، منهج الإمام الدارقطني في كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء، ص. 8.

وكذلك تظهر جهوده الفقهية من خلال ترتيب السنن على الأبواب الفقهية ترتيباً نموذجاً للكتب التي أُلِّفَتْ في هذا الفن، وذلك يشهد له بطول الباع في الفقه والأحكام، والبراعة في الاستنباط والإمام باختلاف المذاهب الفقهية؛ ولا سيما بين الشافعية والحنفية؛ إذ أنه كان يورد تحت كل باب ما جاء فيه من سنن مرفوعة وموقوفة ومقطوعة وآثار وغير ذلك بتعدد طرقها وتنوع أسانيدها، وما بين صحيح وحسن وضعيف لبيان أدلة الشافعية والحنفية.

وقد تعجب السبكي من تعيين الفاتحة في الصلاة استنباطاً، ولذا مدحه بقوله: ومما أعجبنى للحافظ أبي الحسن الدار قطني افتتاحه كتاب الصلاة في سننه بحديث " كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله أقطع " وأراه أشار بذلك إلى تعيين الفاتحة في الصلاة، وهو استنباط حسن¹²¹¹.

وقد أشار Mutafta Karagözoğlu إلى اشتغال سنن الدار قطني جهود محدثي القرن الثالث والقرن الرابع، حيث قال: جمع محدثو القرن الثالث الروايات المشتبهة بأدلة الفقه وجمع محدثو القرن الرابع فقه الجدل والمناظرة بتأثير استقرار المذاهب الفقهية، وتعكسه على سنن الدار قطني¹²¹².

وقد مثل أحمد صنوبر الدار قطني نموذجاً لبيان وظيفة المحدث، حيث صرح انصراف جل نظر الدار قطني في علم الحديث إلى نقده على منهجية التوثيق التاريخي، وبراعته في ذلك براعة منقطة النظير، وتمييزه على أهل عصره جميعاً بنقده دون أن يجد له أعمالاً علمية في الفقه وأصوله، وأظهر براعته في علم العلل من حيث نقد الأحاديث بطريق العلة غير القادحة، ومثل بحديث عذاب قصة القبرين من عدم استبراء البول والنميمة عن رواية مجاهد عن طاووس، عن ابن عباس، أو عن ابن عباس مباشرة بإسقاط طاووس، وصرح اتجاه نقد الدار قطني إلى الإسناد دون المتن¹²¹³.

وكيف نوفق بين قول أحمد صنوبر هذا وقوله بالتزام مذهب الشافعي في الفروع، وقول العلماء السابق ذكرهم؟

فهناك لا تضاد واختلاف بين قوله وقولهم؛ إذ أحمد صنوبر يقصد براعته في علم الحديث ولا سيما في علم العلل لكونه من وظيفته وتخصصه، ولكنه لم يكن مجتهداً في الفقه كأئمة أصحاب

¹²¹¹ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 23/1.

¹²¹² Karagözoğlu diyor ki: 3.9. asırda muhaddislerin fıkhi alanda delil değeri taşıyan rivayetleri derlediklerini, 4.10. asırda ise mezheplerin bulmasının da etkisi ile fıkhi cedel ve münazaranın yaygınlaştığını ifade etmektedir. Buna göre Darekutninin Süneni de ilmi muhitteki bu ihtiyaç ve değişimi yansıtmakta, ihticaca dair hadislerin değil fıkhi tartışmalara konu olan hadislerin derlendiği ve değerlendirildiği bir eser hüviyetini taşımaktadır. Bozkurt Üsâme, *Hicri 4. Asırda Ehli Hadisin iç Tartışmaları*, s.106

¹²¹³ أحمد صنوبر، وظيفة المحدث الناقد، ص. 79-81.

المذاهب المتبعة ولذا انتسب إلى الشافعية وخدمها من خلال ترجيح أدلتها من الناحية الإسنادية لا
المتنية من حيث الاستنباط والاجتهاد، وقول العلماء يحمل على خدمته للمذهب الشافعي.

المبحث السادس. 2.3.6. جهود الخطابي (ت. 388هـ) في الفقه.

وأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما المصدران الأساسيان للاستنباط عند الخطابي، ولذا أشار إلى تشريع القرآن الكريم الأحكام وتبيين الحلال والحرام، فقال: "شرع فيه الأحكام، وبَيَّن فيه الحلال والحرام"¹²¹⁴.

وأما السنة النبوية فجاءت مبينة للقرآن، ومفسرة له، وقاضيةً عليه عند الخطابي، حيث قال "جعله - أي: الله تعالى جعل النبي ﷺ - مُهَيِّمًا على كتابه، ومُبَيِّنًا له، وقاضياً على ما أَجْمَلَ منه بالتفسير، وعلى ما أَبْهَمَ مِنْ ذِكْرِهِ بالبيان والتلخيص ليرفع بذلك مِنْ قَدْرِهِ وَيُشِيدُ بِذِكْرِهِ، فتكون أحكام شرائع دينه صادرة عن بيان قوله وتوقيفه، ثم قرن طاعته بِطَاعَتِهِ، وضمن الهدى في متابعته"¹²¹⁵.

وقد قسم الخطابي نصوص القرآن الكريم إلى النوعين: أحدهما: بيان جلي وهو ما تناوله الكتاب نصاً، وثانيهما: بيان خفي وهو ما تناوله الكتاب ضمناً، وتفسيره موكول إلى النبي ﷺ حيث قال: "إن البيان على صَرِيحٍ: بيانٌ جَلِيٌّ تَتَأَوَّلُهُ الذِّكْرُ نصاً، وبيانٌ خفي اشتمل عليه معنى التلاوة ضِمْنًا فما كان من هذا الضرب كان تفصيل بيانه موكولاً إلى النبي ﷺ وهو معنى قوله سبحانه ﴿ لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ﴾ فمن جمع بين الكتاب والسنة فقد استوفى وجهي البيان"¹²¹⁶.

وكان الخطابي يرى أن رسول الله ﷺ لم يترك شيئاً من أمور الدين وقواعده وأصوله وشرائعه وفصوله إلا بَيَّنَّه وبلَّغَه على كماله وتمامه، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه؛ إذ لا خلاف بين فرق الأمة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال¹²¹⁷.

وأما الإجماع والقياس وغيرها من المصادر فهي مصادر تبعية لا أصلية عند الخطابي لكون مشروعيتهما محتاجة إليهما، فقال "فإن الله تعالى لم يترك شيئاً يجب له فيه حُكْمٌ إلا وقد جعل فيه بياناً، ونصب عليه دليلاً، ولكن البيان ضربان: بيان جلي يعرفه عامة الناس كافة، وبيان خفي لا يعرفه إلا الخاص من العلماء الذين عُنُوا بعلم الأصول، فاستدركوا معاني النصوص، وعرفوا طرق القياس والاستنباط، ورَدَّ الشيء إلى المثل والنظير"¹²¹⁸.

¹²¹⁴ الخطابي، أعلام الحديث، 99/1.

¹²¹⁵ الخطابي: أعلام الحديث، 100/1.

¹²¹⁶ الخطابي، معالم السنن، 8/1.

¹²¹⁷ الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، ص. 12.

¹²¹⁸ الخطابي: معالم السنن، 49/3.

ويجوز الاجتهادُ عند الخطابي فيما لم يوجد فيه نصٌّ، وباب الاجتهاد مفتوح لمن كان أهلاً له، فقال: "جوازُ الاجتهاد في الحوادث من الأحكام، فيما لم يوجد فيه نصٌّ مع إمكان أن يكون فيها نصٌّ وتوقيف" ¹²¹⁹.

المطلب الأول: علاقة السنة النبوية بالقرآن الكريم عند الخطابي.

وأن السنة النبوية مع الكتاب في مرتبة واحدة من حيث الاحتجاج والاستدلال عند الخطابي لا من حيث الثبوت، وأنها متممة للكتاب ومكملة له، وهي كالجزم منه، فقال: إن الله - عز وجل - وضع رسوله موضع البلاغ من وحيه، ونصبه منصب البيان لدينه ¹²²⁰.

فشخصية الرسول ﷺ شخصية مبينة لكتاب الله تعالى، ومهيئة للتشريع مع الكتاب، فقال: إن الله تعالى أنزل كتابه تبياناً لكل شيء، وأخبر أنه لم يغادر شيئاً من أمر الدين لم يتضمن بيانه الكتاب إلا أن البيان على ضربين: بيانٌ جليّ تناولته الذكرُ نصاً، وبيان خفي اشتمل عليه معنى التلاوة ضمناً فما كان من هذا الضرب كان تفصيل بيانه موكولاً إلى النبي ﷺ وهو معنى قوله سبحانه ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ فمن جمع بين الكتاب والسنة فقد استوفى وجهي البيان ¹²²¹.

وأشار الخطابي إلى كون وظيفة الرسول ﷺ بياناً، فقال "ولو شاء - الله تعالى - أن ينزل ذكرَ بيانِ أفعال الصلاة وأقوالها وهيئاتها حتى يكون قرآناً متلوّاً لفعل، ولم يترك ذلك عن نسيان، لكنه وكَّل الأمر في بيان ذلك إلى رسوله، ثم أمر بالاعتداء به والانتساء بفعله، وذلك معنى قوله ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾، وهذا النوع ما أنزل من القرآن مجملاً فتولَّى النبي ﷺ بيان ذلك، فاستند بيانه إلى أصل الفرض الذي أنزله الله - عز وجل -، ولم تختلف الأمة في أن أفعال رسول الله ﷺ التي هي بيان مجمل الكتاب واجبة ¹²²².

وأكد ذلك في عدة موضع من معالم السنن، فقال: إن بيان الشريعة قد يقع من وجهين أحدهما: ما تولَّى الله بيانه في الكتاب، وأحكم فرضه فيه فليس به حاجة إلى زيادة من بيان النبي ﷺ وبيان شهادات الأصول. والوجه الآخر: ما ورد ذكره في الكتاب مجملاً، ووكل بيانه إلى النبي ﷺ فهو يفسره قولاً وفعلًا أو يتركه على إجماله ليتنبه فقهاء الأمة ويستدركوه استنباطاً واعتباراً بدلائل الأصول وكل ذلك بيان مصدره عن الله سبحانه وتعالى وعن رسوله ﷺ ¹²²³.

¹²¹⁹ الخطابي، معالم السنن، 182/3.

¹²²⁰ الخطابي، غريب الحديث، 64/1.

¹²²¹ الخطابي، معالم السنن، 8/1.

¹²²² الخطابي، أعلام الحديث، ص. 505.

¹²²³ الخطابي، معالم السنن، 60/2.

وبناء عليه فالفرض الثابت بالسنة كالفرض الثابت بالكتاب سواء بسواء، كل من عند الله، فقال: إن صدقة الفطر واجبة كافتراض الزكوات الواجبة في الأموال، وما فرض رسول الله ﷺ كما فرض الله تعالى في كتابه؛ لأن طاعته صادرة عن طاعة الله ﷻ¹²²⁴.

فالفرض والواجب مترادف عنده كما عند الشافعية والمحدثين بخلاف الحنفية لاستعمال أحدهما مكان الآخر كما تقدم.

المطلب الثاني: عرض السنة النبوية للكتاب والأصول الأخرى عند الخطابي.

ولم يأخذ الخطابي بمبدأ عرض السنة النبوية على الكتاب، حيث يقول: _على أنه لا حاجة بالحديث أن يعرض على الكتاب، وأنه مهما ثبت عن رسول الله ﷺ كان حجة بنفسه، وأما ما رواه بعضُهم أنه قال ﷺ: (إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فخذوه، وإن خالفه فدعوه)، فإنه حديث باطل لا أصل له، وقد حكى زكريا بن يحيى الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة¹²²⁵.

ولذا كان الخطابي يحاول أن يجمع بين الكتاب والسنة إذا تعارضا بحملهما على الحالتين المتباينتين، ولا سيما الرواية إذا ثبتت ويقرر ذلك من خلال تطبيقاته وتصريحاته بحجية خبر الواحد وعدم جواز عرضه على الأصول الأخرى.

كانت عائشة - رضي الله عنها - تستنكر رواية المغيرة بن شعبة سمعتُ النبي ﷺ يقول: "من ينح عليه يعذب بما ينح عليه"، وتقول: حسبكم القرآن، ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ وكانت تقول: إنما مرَّ رسولُ الله ﷺ على يهودية يبكي عليها أهلها، فقال: إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها.

فقال الخطابي عقب روايتها: والرواية إذا ثبتت لم يكن إلى دفعها سبيل بالظن، وقد رواه ثلاثة أنفس عن النبي ﷺ عمر، وابن عمر، والمغيرة، وليس فيما حكّت عائشة من مرور رسول الله ﷺ على يهودية يبكي عليها أهلها ما يدفع رواية عمر والمغيرة؛ لجواز أن يكون الخبران صحيحين معاً، وكل واحد منهما غير الآخر، فأما احتجاج عائشة بقول الله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ فقد حكوا عنهم أنهم كانوا يوصون أهلهم بالبكاء والنوح عليهم، وكان ذلك مشهوداً من مذاهبهم، وهو موجود في أشعارهم، فالميت إنما تلزمه العقوبة بما تقدّم من أمره في ذلك، ووصيته إليهم به¹²²⁶.

وكان الخطابي يرى كل حديث أصل برأسه ولذا لا يعرضه على الأصول الأخرى، فقال "والحديث إذا صح وثبت عن رسول الله ﷺ فليس إلا التسليم له، وكلُّ حديثٍ أصلٌ برأسه، ومعتبرٌ

¹²²⁴ الخطابي، معالم السنن، 40/2.

¹²²⁵ الخطابي، معالم السنن، 276/4.

¹²²⁶ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 684.

بِحُكْمِهِ فِي نَفْسِهِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَعْتَرِضَ عَلَيْهِ بِسَائِرِ الْأَصُولِ الْمَخَالِفَةِ أَوْ يَتَنَزَّعَ إِلَى إِبْطَالِهِ بَعْدَ
النَّظِيرِ لَهُ وَقَلَّةِ الْأَشْبَاهِ فِي نَوْعِهِ"¹²²⁷.

وبناءً عليه إذا تعارض القياس مع السنة فيأخذ السنة ويرفض القياس، فقال "هذا قياس ترده
السنة، وإذا قال صاحبُ الشريعة قولاً وحكم بحكم لم يجز الاعتراض عليه برأي ولا مقابلة بأصل
آخر ويجب تقريره على حاله واتخاذَه أصلاً في بابهِ"¹²²⁸.

وقد عرض الحنفية حديث المصرة على الأصول الأخرى؛ فلم يقبلوها؛ إذ فيها تقويم المتلف
بغير النقود، وإبطال رد المثل فيما له مثل، وتقويم القليل والكثير من اللبن بقيمة واحدة وبمقدار
واحد، ولمخالفتها لقوله ﷺ "الخراج بالضممان".

وأجاب الخطابي على مستندات الحنفية السابق ذكرها بقوله: "والأصل أن الحديث إذا ثبت
عن رسول الله وجب القول به، وصار أصلاً في نفسه، وعلينا قبول الشريعة المبهمة كما علينا قبول
الشريعة المفسرة، والأصول إنما صارت أصولاً لمجيء الشريعة بها، وخبر المصرة قد جاء به الشرع
من طرق جياذ أشهرها هذا الطريق، فالقول فيه واجب وليس تركه لسائر الأصول بأولى من تركها
له، وأما خبر الخراج بالضممان فمخرجه مخرج العموم، وخبر المصرة إنما جاء خاصاً في حكم
بعينه، والخاص يقضي على العام ولو جاء الخبران معاً مقترنين في الذكر لصح الترتيب فيهما
ولاستقام الكلام ولم يتناقض عند تركيب أحدهما على الآخر، فكذا إذا جاءا منفصلين غير مقترنين
لأن مصدرهما عن قول من تجب طاعته ولا تجوز مخالفته"¹²²⁹.

المطلب الثاني: استقلالية السنة النبوية بالتشريع عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى انقسام البيان إلى جلي وخفي كما تقدم ولذا لم يكن غريباً عليه ورود
السنة بحكم زائد لم يكن في القرآن له ذِكْرٌ؛ حيث لا يفرق بين ما فرض الله - تعالى - وبين ما فرض
رسولُ الله ﷺ، ويدل على ذلك أيضاً شرحه حديث "ألا إني أتيتُ الكتاب ومثله معه..." يحتمل
وجهين من التأويل: أحدهما: أن يكون معناه أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو مثل ما أعطى
من الظاهر المتلو، ويحتمل أن يكون معناه أنه أوتي الكتاب وحياً يُتْلَى، وأوتي من البيان، أي: أُنْزِلَ
له أن يبين ما في الكتاب، ويعم، ويخص، وأن يزيد عليه، فيشعر ما ليس له في الكتاب ذِكْرٌ،
فيكون ذلك في وجوب الحكم ولزوم العمل به كالظاهر المتلو في القرآن.

¹²²⁷ الخطابي، معالم السنن، 3/157.

¹²²⁸ الخطابي، معالم السنن، ص. 189.

¹²²⁹ الخطابي، معالم السنن، 3/114.

وقوله ﷺ "يوشك شعبان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن"، فإنه يحذر بذلك مخالفة السنن التي سنّها رسول الله ﷺ مما ليس له في القرآن ذِكْرٌ على ما ذهبَتْ إليه الخوارجُ والروافضُ؛ فإنهم تعلقوا بظاهر القرآن، وتركوا السنن التي قد ضمنت بيانَ الكتاب، فتحيروا وضلوا¹²³⁰.

وكلام الخطابي هذا نص في الموضوع، فهو يرى أن السنة كما تكون بياناً لما ورد في القرآن هي في نفس الوقت مستقلة بالتشريع.

المطلب الثالث: خبر الآحاد عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى حجية خبر الآحاد، يتضح ذلك عن تصريحه عقب حديث أنس بن مالك في تغيير القبلة من المسجد الأقصى إلى البيت الحرام، فقال: "وفيه دليل على وجوب قبول أخبار الآحاد"¹²³¹.

وكذلك عقب قول ابن عمر "تراءى الناس الهلال، فأخبرتُ رسولَ الله ﷺ أني رأيته فصام، وأمر الناس بصيامه"، فقال الخطابي: وقبولُ الرسول ﷺ في ذلك قوله وحده دليل على وجوب قبول أخبار الآحاد، وأنه لا فرق بين أن يكون المُخْبِرُ بذلك منفرداً عن الناس وحده، وبين أن يكون مع جماعة من الناس، فلا يشاركه أصحابه في ذلك¹²³².

وكان الخطابي يصرح بالحديث إذا صح وثبت صار أصلاً يجب أن يقر على موضعه وألا يحمل على أصل آخر، أو يقاس عليه¹²³³.

المطلب الرابع: إفادة خبر الآحاد العلم أو الظن عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى إفادة خبر الآحاد الظن ووجوب العمل به، يتضح ذلك عن تصريحه عقب قول سفيان الثوري "أنا أُخَيِّرُ بين الصحابة، وأُقَدِّمُ العَشْرَةَ، وأُرْوِي عن رسول الله ﷺ ما قال من أنهم في الجنة، وأرجو ذلك لهم، ولا أشهد لغير رسول الله ﷺ أنه في الجنة" فقال: "معنى هذا القول من سفيان هو أن باب التخيير بين الصحابة مستفاد من باب المعرفة بفضائلهم....، وأما القطع لهم بدخول الجنة فمن باب علم الغيب ولا يُتَوَصَّلُ إلى ذلك من جهة أخبار الآحاد لأنها إنما تنفيد العلم الظاهر، ووقوع التصديق به إنما يكون بغالب حسن الظن، وقد استأثر الله بالمُعَيَّب ولا سبيل إلى مطالعته إلا بكتاب ناطق أو خبر عن الرسول ﷺ من طريق التواتر لا يُرتابُ بصحته¹²³⁴.

¹²³⁰ الخطابي، معالم السنن، 4/275.

¹²³¹ الخطابي، معالم السنن، 1/209، أعلام الحديث، 1/382/3/1838.

¹²³² الخطابي، معالم السنن، 2/88.

¹²³³ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 1197.

¹²³⁴ الخطابي: أعلام الحديث، 3/1656.

المطلب الخامس: دلالة أفعال النبي ﷺ عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى دلالة أفعال النبي ﷺ على الوجوب، حتى تقوم قرائن تصرفه عن ذلك، فقال: "إن أفعال النبي ﷺ على الوجوب حتى يقوم على خلافه دليل" ¹²³⁵، وأن الائتساء برسول الله ﷺ في أفعاله واجب كهو في أقواله ¹²³⁶، وذلك أفعاله التي تتصل بالشرعية، حيث كان أصحابه إذا رأوه يواظب على فعل في وقت معلوم من الليل أو النهار حتى يتكرر ذلك منه، يقتدون به ويرونه واجباً، ولذلك ترك ﷺ الخروج إليهم الليلة الرابعة في رمضان وترك الصلاة فيها لئلا يدخل ذلك الفعل منه في حد الواجبات المكتوبة عليهم من طريق الأمر بالافتداء به" ¹²³⁷.

المطلب السادس: الإجماع عند الخطابي.

والإجماع مصدر من مصادر التشريع عند الخطابي فهو يستدل ويحتج به في تقرير المسائل الفقهية، وذلك ظاهر عن صنيعه وتصريحاته.

وقد قسم الخطابي المسائل المجمعة إلى قسمين: قسم مما أجمعت عليه الأمة من أمور الدين وكانت منتشرة ومن أنكرها فلا يعذر به ويكفر إلا لو كان حديث عهد بالإسلام، وقسم لا يعرفه إلا أهل العلم ومن أنكره لا يكفر لعدم استفاضة علمها في العامة ¹²³⁸.

وكان الخطابي يحتج بالإجماع على عدم تطهير الأرض النجاسات إلا الماء بخلاف الإمام مالك، وقال مالك: إن الأرض يطهر بعضها بعضاً إنما هو أن يطأ الأرض القذرة ثم يطأ الأرض اليابسة النظيفة فإن بعضها يطهر بعضاً. فقال الخطابي: إن النجاسة مثل البول ونحوه يصيب الثوب أو بعض الجسد فإن ذلك لا يطهره إلا الغسل، وهذا إجماع الأمة ¹²³⁹.

واستدل الخطابي على جواز أمان المرأة للمشارك بالإجماع، فقال: "وأجمع عوام أهل العلم أن أمان المرأة جائز" ¹²⁴⁰.

¹²³⁵ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 879.

¹²³⁶ الخطابي، معالم السنن، 1/181.

¹²³⁷ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 486.

¹²³⁸ قال الخطابي: "فأما اليوم فقد شاع دين الإسلام واستفاض علم وجوب الزكاة حتى عرفه الخاص والعام، واشترك فيه العالم والجاهل فلا يُعذَرُ أحدٌ بتأويل يتأوّل في إنكارها، وكذلك الأمر في كل من أنكر شيئاً مما أجمعت عليه الأمة من أمور الدين إذا كان منتشراً كالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان والاعتسال من الجنابة وتحريم الزنا والخمر ونكاح ذوات المحارم في نحوها من الأحكام إلا أن يكون رجل حديث عهدٍ بالإسلام لا يعرف حدوده فإذا أنكر شيئاً منه جهلاً به لم يكفر، وكان سيئله سبيل أولئك القوم في تبقية اسم الدين عليه، فأما ما كان الإجماع فيه معلوماً من طريق علم الخاصة بتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وإن قاتل العمد لا يرث وأن للجدّة السدس وما أشبه ذلك من الأحكام، فإن من أنكرها لا يكفر، بل يعذر فيها لعدم استفاضة علمها في العامة وتفرّد الخاصة بها". معالم السنن، 2/8-9.

¹²³⁹ الخطابي، معالم السنن، 1/119.

¹²⁴⁰ الخطابي، معالم السنن، 2/320.

المطلب السابع: القياس عند الخطابي.

والقياس حجة في الأحكام الشرعية عند الخطابي، ومرتبته تأتي بعد الكتاب والسنة والإجماع، وتوسع في الاستدلال بالقياس فيما لا نص فيه.

واستدل الخطابي على مشروعية القياس بحديث عمر بن الخطاب، قال: هَشَشْتُ فَقَبَّلْتُ وأنا صائم، فقلتُ يا رسول الله صَنَعْتُ اليومَ أمراً عظيماً قَبَّلْتُ وأنا صائم، قال أَرَأَيْتَ لو مَضُمُّتَ من الماء وأنت صائم، قلتُ: لا بأس به، قال: فمه". فقال: في هذا إثبات القياس والجمع بين الشيين في الحكم الواحد لاجتماعهما في الشبه، وذلك أن المضمضة بالماء ذريعة لنزوله إلى الحلق، ووصوله إلى الجوف فيكون به فساد الصوم، كما أن القبلة ذريعة إلى الجماع المفسد للصوم، فإذا كان أحد الأمرين منهما غير مفطر للصائم فالآخر بمثابة¹²⁴¹.

واستدل بقول معاذ بن جبل "أجتهد برأيي"، فقال: يريد الاجتهاد في رد القضية من طريق القياس إلى معنى الكتاب والسنة ولم يرد الرأي الذي يسنح له من قبل نفسه أو يخطر بباله عن غير أصل من كتاب أو سنة، وفي هذا إثبات القياس وإيجاب الحكم به¹²⁴².

وقد قسم الخطابي البيان إلى قسمين، جلي وخفي واعتبر الخفي من القياس، فقال: إن البيان على ضربين، "جلي واضح": وهو ما يُتلى أو يُروى بالنص على اسم الشيء والتوقيف فيه، وخفي غامض: وهو ما يُسْتَنْبَطُ مِنْ طريق التفهم والقياس له على نظيره وشكله¹²⁴³.

وقاس الخطابي أحكام النساء على أحكام الرجال في المسائل الفقهية إلا ما خصت للنساء، واستدل بحديث عائشة قالت "سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلام، قال: يغتسل، وعن الرجل يرى أنه قد احتلم، ولا يجد البلل، قال: لا غسل عليه، فقالت أم سليم: ترى ذلك أعلوها الغسل؟ قال: نعم، إنما النساء شقائق الرجال"، فقال الخطابي: وفيه من الفقه إثبات القياس، وإلحاق حكم النظير بالنظير، وأن الخطاب إذا ورد بلفظ الذكور كان خطاباً بالنساء إلا مواضع الخصوص التي قامت أدلة التخصيص فيها¹²⁴⁴.

وقاس الجماع في الصوم ناسياً على الأكل والشرب ناسياً في عدم المؤاخذه به لضرورة النسيان، فقال: إن النسيان ضرورة، والأفعال الضرورية غير مضافة في الحكم إلى فاعلها، وهو غير مؤاخذ بها، وكذلك هذا في الجماع إذا كان منه في الصوم ناسياً¹²⁴⁵.

¹²⁴¹ الخطابي، معالم السنن، 98/2.

¹²⁴² الخطابي، معالم السنن، 165/4.

¹²⁴³ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 225.

¹²⁴⁴ الخطابي، معالم السنن، 79/1.

¹²⁴⁵ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 961.

وقاس جواز إزالة النجاسات بالماء على إزالة الدم بالماء دون غيره من المائعات، واستدل بحديث أم قيس بنت مَحْصَن سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عن دم الحيض يكون في الثوب، فقال: "حُكِّيْهِ بِضِلَعٍ وَاغْسَلِيْهِ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ"، فقال الخطابي قوله ﷺ "اغسليه بماء": دليل على أن النجاسات إنما تزال بالماء دون غيره من المائعات؛ لأنه إذا أمر بإزالتها بالماء فأزالها بغيره كان الأمر باقياً لم يمتثل، وإذا وجب ذلك عليه في الدم بالنص كان سائر النجاسات بمثابته لا فرق بينهما في القياس¹²⁴⁶.

وقد نقد الخطابي من نفى القياس، واستدل بقياس إمامة أبي بكر في الصلاة على سائر أمور الدين، فقال: ولا أعلم دليلاً في إثبات القياس والرد على نُفَاتِهِ أَقْوَى من إجماع الصحابة على استخلاف أبي بكر، مستدلين في ذلك باستخلاف النبي ﷺ إياه في أعظم أمور الدين، وهو الصلاة وإقامته فيها مقام نفسه، فقاسوا عليها سائر أمور الدين¹²⁴⁷.

المطلب الثامن: ضوابط القياس عند الخطابي.

المسألة الأولى: لا قياس في مورد النص.

وكان الخطابي يرى سقوط القياس إذا نازعه النص، حيث صرحه بقوله: والقياس إذا نازعه النص كان ساقطاً¹²⁴⁸. ورعاية لذلك الضابط يَرُدُّ أقيسة مخالفة للسنة النبوية ويعتبرها فاسدة، فقال: "هذا قياس تَرُدُّه السنة وإذا قال صاحبُ الشريعة قولاً وَحَكَمَ بحكم لم يجز الاعتراضُ عليه برأي ولا مقابلة بأصل آخر، ويجب تقريره على حاله واتخاذُه أصلاً في بابهِ"¹²⁴⁹.

والخطابي بقدر ما هو قَيَّاس، وفي نفس الوقت وقافاً عند النصوص، فقال: "وهذا غير مشبه لذلك، وإنما يجوز القياس مع عدم النص"¹²⁵⁰.

المسألة الثانية: لا قياس على ما لا يعقل معناه.

وقال الخطابي: "إن القياس في هذا الباب متروك، والمطالبة عليه ساقطة، وأنه أمر لا يشبه الأمور المعلومة التي قد عُقِلَتْ معانيها"¹²⁵¹.

¹²⁴⁶ الخطابي، معالم السنن، 1/113.

¹²⁴⁷ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 405.

¹²⁴⁸ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 439.

¹²⁴⁹ الخطابي، معالم السنن، 4/77.

¹²⁵⁰ الخطابي، معالم السنن، 4/264.

¹²⁵¹ الخطابي، معالم السنن، 4/294.

المسألة الثالثة: عدم جواز القياس في أصول العبادات.

وكان الخطابي يرى عدم جواز إجراء القياس في أصول العبادات، فقال: فأما من جهة القياس فلا يجوز له أن يصلي مضطجاً كما يجوز له أن يصلي قاعداً؛ لأن القعود شكل من أشكال الصلاة وليس الاضطجاع في شيء من أشكال الصلاة¹²⁵².

وأما الخطابي فيرى جواز إجراء القياس في فروع العبادات، مادامت معللة بحكم وأوصاف ظاهرة معقولة المعنى، ولذا كان يرى جواز مسح اليدين إلى المرفقين في التيمم معللاً ذلك بأن التيمم بدل من الوضوء والبدل يسد مسد الأصل ويحل محله، وإدخال المرفقين في الوضوء واجب فكان التيمم كذلك، فقال: فأما العضوان الباقيان فالواجب أن يراعى فيهما حكم الأصول ويستشهد لهما بالقياس ويستوفى شرطه في أمرهما كركعتي السفر قد اعتبر فيهما حكم الأصل وإن كان الشرط الآخر ساقطاً¹²⁵³.

المطلب التاسع: الأدلة المختلفة عند الخطابي.

وقد سبق موقف الخطابي من الأدلة المتفق عليها، فما هو موقفه من الأدلة المختلفة كالمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، وفتح الذرائع، والعرف، والاستصحاب، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي؟

المطلب العاشر: المصالح المرسلة عند الخطابي.

والمصالح المرسلة حجة عند الخطابي، واستدل بقول عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: "لولا آخر المسلمين ما فُتِحَتْ قريةٌ إلا قَسَمْتُها بين أهلها، كما قَسَمَ رسولُ الله ﷺ خيرٌ". فقال الخطابي: "كان عمر - رضي الله عنه - يرى هذا الرأي نظراً لآخر المسلمين، وتحريماً لمصلحتهم، فرأى أن يحبس الأرض، وألا يقسمها، كما قد قَسَمَ سائرُ الأموال من النقود والأمتعة، وأن يضع عليها خراجاً يدوم نفعُها للمسلمين، ويُدرَّ خيرُها أبداً، كما فعل ذلك بأرض السواد نظراً للمسلمين وشفقةً على آخرهم"¹²⁵⁴.

وقال الخطابي: "كل إتلاف من باب المصلحة فليس بتضييع"¹²⁵⁵.

¹²⁵² الخطابي، معالم السنن، 1/194.

¹²⁵³ الخطابي، معالم السنن، 1/85.

¹²⁵⁴ الخطابي، أعلام الحديث، 2/1152-1153.

¹²⁵⁵ الخطابي، معالم السنن، 2/152.

وضع الخطابي لها ضوابط تجنباً عن اصطدامها مع قطعيات الشرع وثوابته من أجل ادعاء المصلحة، منها: عدم مصادمتها لنص صحيح أو أصل قطعي، فقال: واحتمال اليسير من الضيم فيه ما لم يكن ذلك مضراً بأصوله، وقادحاً في جملة¹²⁵⁶.

وإذا عارضت مصلحة لنص من كتاب أو سنة فلا يحتج بها، حيث رد على الإمام مالك وأصحابه في مسألة عسب الفحل، إذ قال مالك: لا بأس به إذا استأجروه ينزونه مدة معلومة، وإنما يبطل إذا شرطوا أن ينزوه حتى تعلق الرمكة، وشبّهه بعض أصحابه بأجرة الرضاع وإبار النخل وزعم أنه من المصلحة ولو منعاً منه لانقطع النسل. فقال الخطابي: وهذا كله فاسد لمنع السنة منه¹²⁵⁷.

وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فقال الخطابي: فكان يسيّر الفساد في الأمر الخاص محتملاً في جنب الكثير من الصلاح في الأمر العام الشامل النفع¹²⁵⁸. وقال: "ولكن لما اتصل بالمصلحة العامة لم يراع فيه المعنى الخاص"¹²⁵⁹.

المطلب الحادي عشر: الاستحسان عند الخطابي.

وكان الخطابي يحتج بالاستحسان كطريق من طرق الاستدلال وإن لم يصرح باسمه لكون العبرة بالمسميات لا بالأسماء، ويحتج منه استحسان الأثر، والإجماع، والضرورة.

وقد استعمل الخطابي كلمة "الاستحسان من غير نكير بخلاف الشافعي إذ أنه كان يشدد النكير على القائلين به، فقال الخطابي: وقد استحسن بعض أهل العلم للأهل المائدة الواحدة أن يناول بعضهم بعضاً مما بين أيديهم¹²⁶⁰.

وكان الخطابي يحتج باستحسان الأثر، وهو العدول عن حكم القياس إلى حكم الأثر، كدية الأصابع فمقتضى القياس أن تكون ديات الأصابع متفاوتة؛ لأنها مختلفة المنافع والجمال، ولكن القياس معدول عنه لوجود الأثر الوارد عن الرسول ﷺ أنه سوّى بين الأصابع في دياتها، فقال الخطابي: "ولولا أن السنة جاءت بالتسوية لكان القياس أن يفاوت بين دياتها كما فعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قبل أن يبلغه الحديث"¹²⁶¹.

وكان الخطابي يحتج باستحسان الإجماع كعدم مشروعية كل بيع ليس بمضمون عليه إلا بيع السلم، قال ﷺ "لا تبع ما ليس عندك"، فقال الخطابي: "يريد بيع العين دون بيع الصفة، ألا ترى أنه

1256 الخطابي، أعلام الحديث، 1240/2.

1257 الخطابي، معالم السنن، 90/3.

1258 الخطابي، أعلام الحديث، 1340/2.

1259 الخطابي، أعلام الحديث، 2073/3.

1260 الخطابي، أعلام الحديث، 1961/3.

1261 الخطابي، معالم السنن، 26/4.

أجاز السلم إلى الآجال وهو بيع ما ليس عند البائع في الحال، وإنما نهى عن بيع ما ليس عند البائع من قبل الغرر، وذلك مثل أن يبيعه عبده الآبق أو جملة الشارد ويدخل في ذلك كل شيء ليس بمضمون عليه مثل أن يشتري سلعة فيبيعه قبل أن يقبضها ويدخل في ذلك بيع الرجل مال غيره موقوفاً على إجازة المالك؛ لأنه يبيع ما ليس عنده ولا في ملكه وهو غرر لأنه لا يدري هل يجيزه صاحبه أم لا والله أعلم¹²⁶².

وكان الخطابي يحتج باستحسان الضرورة للحاجة أو دفع الحرج، حيث مثل فساد صناعة الخياط والخراز والصباغ على القياس وصحيحها على الاستحسان، فقال: والخياط إنما يخطط الثوب في الأغلب خيوط من عنده، فيجمع إلى الصناعة الآلة، أو إحداها معناها التجارة، والأخرى: معناها الإجارة، وحصة إحداها لا تتميز من حصة الأخرى، وكذلك هذا في الخراز، والصباغ، إذا كان يخرز بخيوطه، ويصبغ هذا بصبغ من عنده على العادة المعتادة فيما بين هؤلاء الصناع، وجميع ذلك فاسد في القياس، والأصل في هذا أن النبي ﷺ قد وجدهم على هذه العادات أول زمان الشريعة فلم يغيرها، فصارت الأمور بمعزل عن موضوع أمر القياس، فالعمل بها ماض، والمعاملة عليها صحيحة لما فيها من الإرفاق الذي لو طولبوا فيها بغيره لشق عليهم، ودخل الضرر في أموالهم¹²⁶³.

المطلب الثاني عشر: سد الذرائع عند الخطابي.

وكان الخطابي يأخذ بمبدأ سد الذرائع، فقال: "إن كل أمر يتذرع به إلى محظور فهو محظور" ويدخل في ذلك القرض يجز المنفعة، والدار المرهونة يسكنها المرتهن بلا كراء، والداية المرهونة يركبها، ويرتق بها من غير عوض، وفي معناه من باع درهماً ورغيفاً بدرهمين؛ لأن معلوماً أنه إنما جعل الرغيف ذريعة إلى أن يربح فضل الدرهم الزائد¹²⁶⁴.

المطلب الثالث عشر: فتح الذرائع عند الخطابي.

وكان الخطابي يأخذ بفتح الذرائع أيضاً فقال: "بأن التوصل إلى المباح بالذرائع جائز، وأن ذلك ليس من باب الحيلة والتلجئة المكروهتين"¹²⁶⁵.

المطلب الرابع عشر: العرف عند الخطابي.

وكان الخطابي يحتج بالعرف والعادة ويبنى عليهما الأحكام الشرعية، قال البراء: "اشتري أبو بكر من عازب رجلاً بثلاثة عشر درهماً، فقال: مِر البراء فليحمل إليّ رحلي فقال عازب: لا، حتى تحدثنا كيف صنعت أنت ورسول الله حين خرجت من مكة، وذكر القصة"، وقد استدل به بعض

¹²⁶² الخطابي، معالم السنن، 4/71.

¹²⁶³ الخطابي، أعلام الحديث، 2/1020.

¹²⁶⁴ الخطابي، معالم السنن، 3/8.

¹²⁶⁵ الخطابي، معالم السنن، 2/222.

أهل العلم على جواز ما يأخذه شيوخُ السوء من المحدثين على الحديث لكون عازب لم يحمل رجل أبي بكر إلى بيته حتى حدثه أبو بكر قصة مخرجه مع رسول الله ﷺ إلى المدينة. وقد رد عليهم الخطابي بالعرف والعادة، فقال: "ولم يكن هذا من أبي بكر - رضي الله عنه - ولا من عازب على مذهب هؤلاء؛ فإن هؤلاء القوم إنما اتخذوا الحديث بضاعة يبيعونها ويأخذون عليها أجراً، فهو شرط معلوم لهم في أن لا يحدثوا إلا بجعلٍ وكان ما التمسه أبو بكر من حمل الرجل من باب المعروف، والعادة المعلومة في الشيء الذي له ثقلٌ أو عظم حجم أن يحمله تلامذة التجار وخدمهم إلى رجل المبتاع، ومن المعروف أيضاً في ذلك أنهم يُئِلُونَهُ على نقله مَبْرَةً، وكل ذلك يجري مجرى العرف الدائر بينهم والمستحسن في عاداتهم، إلا أن عازباً لحرصه على معرفة القصة في مخرجه مع رسول الله ﷺ واستفادة علمها، تَعَجَّلَ الفائدة، وَقَدَّمَ المسألة فيها ولو لم يكن هناك نقل رجل ولا حمل ثقل لكان لا يمنعه أبو بكر الفائدة من علم القصة فهل يسمح شيوخُ السوء بما عندهم من هذه الأحاديث إذا لم يُرْشُوا بنيل ولم يُلْمَظُوا" ¹²⁶⁶.

وقال ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا ببيع الخيار"، وقال الإمام مالك: "ليس للتفرق حد يعلم"، ورد عليه الخطابي بالعرف والعادة فقال: فليس الأمر على ما توهمه، والأصل في هذا ونظائره أن يرجع إلى عادة الناس وعرفهم، ويعتبر حال المكان الذي هما فيه مجتمعان، فإذا كانا في بيت فإن التفرق إنما يقع بخروج أحدهما منه، ولو كانا في دار واسعة فانقل أحدهما عن مجلسه إلى بيت أو صفة أو نحو ذلك فإنه قد فارق صاحبه، وإن كانا في سوق أو على حانوت فهو بأن يولي عن صاحبه ويخطو خطوات ونحوها، وهذا كالعرف الجاري والعادة المعلومة في التقابض، وهو يختلف في الأشياء... وكذلك الأمر في الحرز الذي يتعلق به وجوب قطع اليد... وكل منها حرز على حسب ما جرت به العادة، والعرف أمر لا ينكره مالك بل يقول به، وربما ترقى في استعماله إلى أشياء لا يقول بها غيره، وذلك من مذهبه معروف، فكيف صار إلى تركه في أحق المواضع به حتى يترك له الحديث الصحيح والله يغفر لنا وله" ¹²⁶⁷.

واعتمد الخطابي على العرف في نفقة الزوجة وكسوتها، فقال: "وليس في ذلك حد معلوم، وإنما هو على المعروف، وعلى قدر وسع الزوج، وجدَّته" ¹²⁶⁸.

وأشار الخطابي إلى اعتماد النبي ﷺ على العرف والعادة في سقي الزرعة بين الزبير بن العوام والأنصاري، قال رسول الله ﷺ: "اسق يا زبير، فأمره بالمعروف"، ثم قال الخطابي "فأمره بالمعروف": إشارة إلى العادة المعروفة التي كانت جَرَتْ بينهم في مقدار الشرب، والشرعة إذا صادفت شيئاً

¹²⁶⁶ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 1609.

¹²⁶⁷ الخطابي: معالم السنن، 3/120.

¹²⁶⁸ الخطابي، معالم السنن، 3/190.

معهوداً، فلم تُغَيَّرْهُ عن صورته، فقد قرَّرتَه، وصار ذلك أمراً واجباً، يُحْمَلُ الناسُ عليه، ويُحَكَّمُ به عليهم¹²⁶⁹.

وقال أنس بن مالك، أن رسول الله ﷺ: "نهى عن بيع الثمار حتى تُزْهَى، قيل: ما تُزْهَى؟ قال: حتى تحمر، وقال: أُرِيتَ إذا منع الله الثمرة، بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟!"

واعتمد الخطابي على العرف والعادة في ترك الثمار على الشجرة، فقال: "إن حكم الثمار إذا لم يشترط فيها القطع التبقية، وأن على البائع تركها على الشجر، وأن العرف في ذلك بمنزلة الشرط"¹²⁷⁰.

المطلب الخامس عشر: الاستصحاب عند الخطابي.

وكان الخطابي يحتج بالاستصحاب، وذلك ظاهر من استدلاله بقاعدة (اليقين لا يزول بالشك) عند شرح قوله ﷺ "الحلال بين والحرام بين" فقال: إن هذا الحديث أصل كبير في كثير من الأمور والأحكام إذا وقعت فيها الشبهة أو عرض فيها الشك، ومهما كان ذلك، فإن الواجب أن ينظر فإذا كان للشيء أصل في التحريم والتحليل فإنه يتمسك به ولا يفارقه باعتراض الشك حتى يزيله عنه يقين العلم، وأما الشيء إذا كان أصله الحظر، وإنما يستباح على شرائط وعلى هيئات معلومة كالفروج لا تحل إلا بعد نكاح أو ملك يمين، وكالشااة لا يحل لحمها إلا بذكاة¹²⁷¹.

المطلب السادس عشر: الاجتهاد عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى مشروعية الاجتهاد، وعدم إغلاقه، وعدم إصابة كل مجتهد، واستدل بحديث أم سلمة زوج النبي ﷺ، عن رسول الله ﷺ أنه سمع خصومة وقعت بباب حجرته، فخرج إليهم، فقال: "إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضهم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صدق، وأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها، أو فليتركها". فقال الخطابي: في هذا الحديث دليل على أن ليس كل مجتهد مصيباً، وأن إثم الخطأ موضوع عنه، إذا كان قد وضع الاجتهاد موضعه¹²⁷².

المطلب السابع عشر: حجية شرع من قبلنا عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى عدم حجية شرع من قبلنا شرع لنا، قال ﷺ "بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج..." فقال الخطابي: ورفع الحرج عن حديث بني إسرائيل ليس على معنى إباحة الكذب عليهم، وإنما أنك إذا حَدَّثْتَ عن بني إسرائيل على البلاغ وكان ذلك حقاً أو غير حق،

¹²⁶⁹ الخطابي، أعلام الحديث، 2/1169.

¹²⁷⁰ الخطابي، أعلام الحديث، 2/1079.

¹²⁷¹ الخطابي، معالم السنن، 3/50.

¹²⁷² الخطابي، أعلام الحديث، ص. 1227.

لم يكن عليك فيه حرج، وذلك لبعد المسافة فيما بيننا وبينهم من الزمان؛ ولأن شرائعهم لا تلزمنا، فالغلط عليهم لا يُدْخِلُ علينا فساداً في ديننا¹²⁷³.

المطلب الثامن عشر: أقوال الصحابة عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى حجية أقوال الصحابة، وذلك ظاهر عن احتجاجه بقول الشيخين أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - حيث إذا وُجِدَ لهما في المسألة قول فيقدم على قول بقية الصحابة لمزيتهما وأفضليتهما، وأما بقية الصحابة فإن اختلفوا تخير من قولهم ولا يخرج منه غالباً. حيث أخذ الخطابي قول عمر بن الخطاب في مسألة الفيء ولم يأخذ قول الشافعي. قال الخطابي: مذهب عمر بن الخطاب في الفيء ألا يخمس كما تخمس الغنيمة لكن تكون جملة المسلم من مرصدة لمصالحهم، وإليه ذهب عامة أهل الفتوى غير الشافعي فإنه كان يرى أن يخمس الفيء كما تخمس الغنيمة¹²⁷⁴.

وكان الخطابي يرى تقديم قول الخلفاء الراشدين على بقية الصحابة استدلالاً بقوله ﷺ "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين" فقال: فيه دليل على أن الواحد من الخلفاء الراشدين إذا قال قولاً، وخالفه فيه غَيْرُهُ من الصحابة كان المصير إلى قول الخليفة أولى¹²⁷⁵.

وأما سائر الصحابة إذا اختلفوا فالخطابي يرجح قولاً من أقوالهم بالمرجحات المختلفة؛ فقال: "والصحابة إذا اختلفوا في مسألة كان سبيلها النظر"¹²⁷⁶.

وكان الخطابي يعتمد على عمل الصحابي لتقوية رأيه، قال نافع: "وكان ابن عمر إذا اشترى شيئاً يعجبه فارق صاحبه"، فقال الخطابي: ظاهر التفرق من المتبايعين هو التفرق بأبدانهم عن مقامهما الذي تعاقدوا فيه البيع، وعقل ابن عمر ذلك فكان يستعمله وهو راوي الحديث¹²⁷⁷.

¹²⁷³ الخطابي، أعلام الحديث، 3/1567.

¹²⁷⁴ وقد ذكر الخطابي مستند الشافعي، وهو ظاهر الآية وقد اعتبره بآية الغنيمة ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾، فحمل حكم الفيء عليها في إخراج الخمس منه، إلا أن عمر بن الخطاب أعلم بحكم الآية وبالمراد بها، وقد تابعه عامة الفقهاء، ولم يتابع الشافعي على ما قاله فالمصير إلى قول الصحابي وهو الإمام العدل المأمور بالاقتداء به في قوله ﷺ: "اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر" أولى وأصوب، وما أحسب الشافعي عاقبه عن متابعة عمر في ذلك إلا ما غلبه من ظاهر الآية وأعوزه من دلالة حرف النسق فيما يعتبر من حق النظم والله أعلم". معالم السنن، 3/18.

¹²⁷⁵ الخطابي، معالم السنن، 4/300.

¹²⁷⁶ الخطابي، معالم السنن، 2/121. وقد رجح الخطابي قول ابن عباس على قول ابن عمر في الثوب الذي عليه عَلمٌ، وكان ابن عمر يكره العلم في الثوب لهذا الحديث "إِنَّمَا يَلْبَسُ الْحَرِيرَ مَنْ لَا خَلْقَ لَهُ"، فقال الخطابي: "مذهب ابن عمر في هذا مذهب الورع، وكذلك كان يتوخى في أكثر مذهب الاحتياط في أمر الدين، وكان ابن عباس يقول في روايته إلا عَلماً في ثوب؛ وذلك لأن مقدار العلم لا يقع عليه اسم اللبس ولو أن رجلاً حلف ألا يلبس غَزَلْ فلانة، فاتخذ له قميصاً أو رداءً مِنْ غَزَلْها وغزل أخرى معها نظر، فإن كان حصاة غزل المحلوف عليها لو انفردت كان يبلغ إذا نسج أدنى شيء مما يقع على مثله اسم اللبس حنث وإن لم يبلغ قدر ذلك لم يحنث، والعلم لا يبلغ هذا القدر، فكان قول ابن عباس أشبه والله أعلم". أعلام الحديث، 3/2190.

¹²⁷⁷ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 1029.

المطلب التاسع عشر: النسخ عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى نسخ الكتاب بالكتاب، وجواز نسخ السنة بالقرآن، وعدم جواز النسخ في الأخبار لاستلزامه كذباً والله تعالى منزّه عن ذلك.

وقد ذهب الخطابي إلى عدم جواز نسخ السنة للقرآن، قال عبادة بن الصامت: قال رسول الله ﷺ: "خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً" الثيب بالثيب جلد مئة ورمياً بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وسبي سنة". فقال الخطابي: واختلف العلماء في تنزيل هذا الكلام ووجه ترتيبه على الآية وهل هو ناسخ للآية أو مبين لها فذهب بعضهم إلى النسخ، وهذا على قول من يرى نسخ الكتاب بالسنة، وقال آخرون، بل هو مبين للحكم الموعود بيانه في الآية فكأنه قال: عقوبتهن الحبس إلى أن يجعل الله لهن سبيلاً فوقع الأمر بحبسهن إلى غاية فلما انتهت مدة الحبس، وحان وقت مجيء السبيل، قال رسول الله ﷺ "خذوا عني": تفسير السبيل وبيانه ولم يكن ذلك ابتداء حكم منه، وإنما هو بيان أمر كان ذكر السبيل منطوياً عليه فأبان المبهم منه، وفصل المجهل من لفظه فكان نسخ الكتاب بالكتاب لا بالسنة وهذا أصوب القولين والله أعلم¹²⁷⁸.

وكان الخطابي يرى جواز نسخ السنة بالقرآن؛ وقد تم في صلح الحديبية من وجوب إرجاع المسلمين والمسلمات إلى قريش إن جاء أحدُهم مسلماً بعد العقد، ثم انفسخ ذلك بالنسبة للنساء، فلم يجز إرجاع المهاجرات المؤمنات إلى كفار قريش خشية فتنتهن في دينهن وكرامتهن.

والذي نسخ هذه السنة قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مِهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ﴾، الله أعلم بإيمانهن، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار لا هن حل لهن ولا هم يحلون لهن¹²⁷⁹.

وقال الخطابي: فقد اختلف العلماء في هذا على قولين: أحدهما: أن النساء لم يدخلن في الصلح، وإنما وقع بينهم على ردّ الرجال، وهذا أشبه القولين بالصواب، ويدل على صحة ذلك قوله في هذه الرواية "وعلى أنه لا يأتيك منا رجل وإن كان على دينك إلا ردّدته"، والقول الآخر: أن الصلح كان معقوداً على ردّ الرجال والنساء معاً؛ لأن في بعض الروايات "ولا يأتيك منا أحد إلا ردّدته"؛ فاشتمل عمومهما على الرجال والنساء إلا أن الله نسخ ذلك بالآية، ومن ذهب إلى هذا المذهب أجاز نسخ السنة بالكتاب¹²⁸⁰.

ولا يخفى أن الخطابي ألف "معالم السنن" قبل "أعلام الحديث" حيث نراه يعلق على نفس الموضوع عند شرح رواية صحيح البخاري بقوله: "وقد ذكر في هذه القصة أنه صالحهم على ردّ النساء إليهم إذا جئن مسلمات إلا أن الله - عز وجل - قد نقض الصلح في أمره لقوله ﴿فلا ترجعهن

¹²⁷⁸ الخطابي، معالم السنن، 272/3.

¹²⁷⁹ سورة الممتحنة 10/60 آية.

¹²⁸⁰ الخطابي، معالم السنن، 288/2.

إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن¹²⁸¹، فأمر أن يُعاضوا عن النساء مهورهن ثم نسخ العوضُ بعدُ، وفيه دليل على جواز نسخ السنة بالكتاب¹²⁸².

المطلب العشرون: نسخ الشيء قبل العمل به عند الخطابي.

وقصة المتوفى عنها زوجها التي تستأذن رسول الله ﷺ أن تعتد عند أهلها؛ لأن زوجها لم يترك لها بيتاً ولا نفقة، فأذن لها رسول الله ﷺ وخرجت حتى إذا كانت عند الحجرة أو في المسجد دعاها، فقال: "لا، امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله".

واستدل الخطابي بقوله ﷺ "حتى يبلغ الكتاب أجله" بعد إذنه لها في الانتقال على جواز وقوع النسخ قبل أن يفعل¹²⁸³.

وقصة الزبير بن العوام مع الأنصاري في سقي الزراعة، حيث قال الأنصاري لرسول الله ﷺ "إن كان ابن عمك فتلون وجه رسول الله ﷺ ثم قال للزبير: "اسق ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر"، واستدل الخطابي على جواز نسخ الشيء قبل العمل به¹²⁸⁴.

المطلب الحادي والعشرون: مجالات النسخ عند الخطابي.

ذهب الخطابي إلى أن النسخ لا يقع بالقياس ولا بالأمر التي فيها احتمال¹²⁸⁵، والنسخ إنما يقع على عامة الأمة غير خاصة لبعضهم¹²⁸⁶.

وقد ذهب الخطابي إلى أن النسخ يكون في أمر كان شريعة قبل ورود النسخ عليه، فقال: إن النسخ إنما يقع في أمر كان شريعة قبل ورود النسخ عليه، فأما إذا لم يكن أمراً مشروعاً قبلاً، فإنه لا يُطلق عليه اسمُ النسخ¹²⁸⁷.

وكان الخطابي يرى أن النسخ لا يجري فيما أخبر الله تعالى عنه أنه كان، وأنه فعل ذلك فيما مضى؛ لأنه يؤدي إلى الكذب والخلف، فأما ما تعلق من الأخبار بالأمر والنهي فالنسخ فيه جائز عند جماعة من الناس¹²⁸⁸.

¹²⁸¹ سورة الممتحنة 10 / 10 آية.

¹²⁸² الخطابي، أعلام الحديث، 2/1340.

¹²⁸³ الخطابي، معالم السنن، 3/246.

¹²⁸⁴ الخطابي، معالم السنن، 4/168.

¹²⁸⁵ الخطابي، معالم السنن، 1/26.

¹²⁸⁶ الخطابي، أعلام الحديث، 1/598.

¹²⁸⁷ الخطابي، أعلام الحديث، 2/1068.

¹²⁸⁸ يقول الخطابي: قد يجري اسم النسخ على ما عُفي من الأشياء ووضع عن الأمة التعبد به، وهذا خبر، وقد اختلف الناس في نسخ الأخبار، فذهب كثير منهم إلى أن النسخ لا يجري فيها لأنه يؤدي إلى الخلف. وذهب آخرون إلى إجازته ما لم يكن مقتضياً كذباً، والصحيح من

وقال الخطابي: إن النسخ إنما يقع في أمر كان شريعة قبل ورود النسخ عليه، فأما إذا لم يكن أمراً مشروعاً قبل، فإنه لا يطلق عليه اسم النسخ، وهذا مما يغلط فيه كثير من أهل العلم¹²⁸⁹.

وكان الخطابي يعتمد على التاريخ في النسخ بأن النص المتأخر ينسخ بالنص المتقدم، واستدل بحديث جرير إذ أنه "بال ثم توضع ومسح على الخفين، قال: ما يمنعني أن أمسح، وقد رأيتُ رسولَ الله ﷺ يمسح قالوا: إنما كان ذلك قبل نزول المائدة، قال: ما أسلمتُ إلا بعد نزول المائدة"¹²⁹⁰.

وقد ذهب الخطابي إلى نسخ قول ﷺ "إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل" بقوله "الماء من الماء" إذ قال: وفيه دليل على أن الختانين إذا التقيا وجب الغسل وإن لم يكن إنزال، وأن قوله ﷺ "الماء من الماء" منسوخ، وكان ذلك متقدماً في صدر الإسلام¹²⁹¹.

المطلب الثاني والعشرون: دلالة الألفاظ عند الخطابي.

المسألة الأولى: دلالة الأمر.

والأمر يفيد الوجوب عند الخطابي إلا أن ترد قرينة تصرفه عن الوجوب إلى غيره، قال النبي ﷺ "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بتأخير العشاء وبالسواك عند كل صلاة". فقال الخطابي: وفيه دليل أن أصل أوامره على الوجوب ولولا أنه إذا أمرنا بالشيء صار واجباً لم يكن لقوله (لأمرتهم به) معنى وكيف يشفق عليهم من الأمر بالشيء وهو إذا أمر به لم يجب ولم يلزم فثبت أنه على الوجوب ما لم يعم دليل على خلافه¹²⁹².

المسألة الثانية: دلالة الأمر على المرة أو على التكرار.

ذهب الخطابي إلى أن دلالة الأمر على المرة لا على التكرار، واستدل بحديث الأقرع بن حابس "سأل النبي ﷺ، فقال: يا رسولَ الله، الحج في كل سنة أو مرة واحدة؟ قال: بل مرة واحدة فمن زاد فطوع"، فقال: لا خلاف بين العلماء في أن الحج لا يتكرر وجوبه إلا أن هذا الإجماع إنما

المذهب في ذلك أن النسخ لا يجري فيما أخبر الله - تعالى - عنه أنه كان وأنه فعل ذلك فيما مضى؛ لأنه يؤدي إلى الكذب والخلف، فأما ما تعلق من الأخبار بالأمر والنهي فالنسخ فيه جائز عند جماعة من الناس، وسواء كان ذلك خبراً عما مضى أو عن زمان مستقبل، وفرق بعضهم بين ما أخبر أنه فعله وبين ما أخبر أنه يفعله، قالوا: وذلك أن ما أخبر الله أنه يفعله يجوز أن يعلقه بشرط، وإخباره عما فعله لا يجوز دخول الشرط فيه وهذا أصح هذه الوجوه، وعليه تأول ابن عمر الآية، والله أعلم، ويجري ذلك مجرى العفو والتخفيف عن عباده وهو كرم منه وفضل وليس بخلف. أعلام الحديث، ص. 1823.

¹²⁸⁹ الخطابي: أعلام الحديث، ص. 1068.

¹²⁹⁰ الخطابي، معالم السنن، 59/1.

¹²⁹¹ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 310.

¹²⁹² الخطابي، معالم السنن، 25/1.

حصل منهم بذليل، فأما نفس اللفظ فقد كان موهماً التكرار ومن أجله عرض هذا السؤال، وذلك أن الحج في اللغة قُصِدَ فيه تكرر؛ لأن القصد في الحج إنما هو مرة واحدة لا يتكرر¹²⁹³.

المسألة الثالثة: دلالة الأمر على التراخي أو على الفوري.

وكان الخطابي يرى دلالة الأمر على التراخي، ويمكن أن يستأنس بحديث امرأة صفوان بن المعطل، فقال: وفيه دليل على أنها لو أحرمت بالحج كان له منعها وحصرها؛ لأن حقه عليها معجل، وحق الحج متراخ¹²⁹⁴.

المسألة الرابعة: ترادف الواجب والفرض.

وكان الخطابي يرى ترادف الواجب للفرض، قال رسول الله ﷺ "وَبَالِغٌ فِي الْاسْتِثْقَاءِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِماً"، فقال الخطابي: وفي الحديث من الفقه أن الاستثاق في الوضوء غير واجب ولو كان فرضاً فيه لكان على الصائم كهو على المفطر، ونرى أن معظم ما جاء من الحث والتحريض على الاستثاق في الوضوء إنما جاء لما فيه من المعونة على القراءة وتقية مجرى النفس الذي يكون به التلاوة، وبإزالة ما فيه من الثقل تصح مخارج الحروف¹²⁹⁵.

وقال رسول الله ﷺ "غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم"، فقال الخطابي قوله ﷺ "واجب": معناه وجوب الاختيار والاستحباب دون وجوب الفرض، كما يقول الرجل لصاحبه حقك عَلَيَّ وَاجِبٌ وَأَنَا أُوجِبُ حَقَّكَ وليس ذلك بمعنى اللزوم الذي لا يسع غيره¹²⁹⁶.

وكان الخطابي يستعمل كلمة "استحباب"، فقال: إن الأمر بالوضوء مما غيرت النار استحباب لا أمر إيجاب¹²⁹⁷.

المسألة الخامسة: دلالة النهي.

والنهي يدل على التحريم ما لم تصرفه قرينة إلى الكراهة عند الخطابي، فقال: "وأصل النهي على التحريم"¹²⁹⁸.

وكان الخطابي يستعمل اصطلاح "كراهة تنزيهية"، فقال: ونهيه ﷺ عن الاستتجاء باليمين في قول أكثر العلماء نهى تأديب وتنزيه؛ وذلك أن اليمين مرصدة في أدب السنة للأكل والشرب

¹²⁹³ الخطابي، معالم السنن، 2/123.

¹²⁹⁴ الخطابي، معالم السنن، 2/117.

¹²⁹⁵ الخطابي، معالم السنن، 1/55.

¹²⁹⁶ الخطابي، معالم السنن، 1/106.

¹²⁹⁷ الخطابي، معالم السنن، 1/69.

¹²⁹⁸ الخطابي، معالم السنن، 3/109.

والأخذ والإعطاء ومصونة عن مباشرة السفلى والمغابن وعن ممارسة الأعضاء التي هي مجاري الأثقال والنجاسات¹²⁹⁹.

وكان الخطابي يرى دلالة النهي على الفساد والبطلان؛ لأنه لا يفرق بين النهي الوارد على العبادات وبين النهي الوارد على المعاملات، وأن النهي يقتضي الفساد والبطلان في العبادات والمعاملات معاً إلا أن ترد قرينة صارفة عن ظاهره إلى غيره، وذلك ما استنبطه من قول الرسول ﷺ: "مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌ"، فقال: في هذا بيان أن كل شيء نهى عنه ﷺ من عَقْدِ نِكَاحٍ وَبَيْعٍ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْعُقُودِ؛ فَإِنَّهُ مَنْقُوضٌ مُرَدُّودٌ؛ لِأَن قَوْلَهُ "فَهُوَ رَدٌ" يُوجِبُ ظَاهِرُهُ إِفْسَادَهُ وَإِبْطَالَهُ إِلَّا أَنْ يَقُومَ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ غَيْرَ الظَّاهِرِ فَيَتَرَكُ الْكَلَامُ عَلَيْهِ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ فِيهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ¹³⁰⁰.

وكان الخطابي يستعمل اصطلاح "الكراهة" كمسألة قطع اللحم بالسكين، فقال: وقد جاء النهي عنه في بعض الحديث، وَرُويَتِ الْكِرَاهَةُ فِيهِ، وَأُمِرَ بِالنَّهْيِ، وَيُشَبِّهُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى فِي ذَلِكَ كِرَاهِيَةً زِي الْعَجَمِ، وَاسْتِعْمَالَ عَادَاتِهِمْ فِي الْأَكْلِ بِالْأَخْلَةِ، وَالبازجين على مذهب النخوة، والترفع عن مس الأصابع الشفتين والفم، وليس يَضِيقُ قَطْعُهُ بِالسَّكِينِ وَإِصْلَاحُهُ بِهِ وَالْجُرُّ مِنْهُ إِذَا كَانَ اللَّحْمُ طَابِقاً أَوْ عُضْواً كَبِيراً كَالْجَنْبِ وَنَحْوِهِ، فَإِذَا كَانَ عُزَاقاً وَنَحْوَهُ فَنَهْيُهُ مُسْتَحَبٌّ عَلَى مَذْهَبِ التَّوَاضُعِ، وَطَرَحِ الْكِبَرِ، وَقَطْعُهُ بِالسَّكِينِ مَبَاحٌ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ غَيْرَ ضَيِّقٍ¹³⁰¹.

المسألة السادسة: دلالة العموم على أفراده عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى إجراء العام على عمومته حتى يأتي دليل الخصوص، فقال: "وإنما يُتْرَكُ الْعُمُومُ فِي الْأَسْمَاءِ وَيُصَارُّ إِلَى الْخُصُوصِ بِدَلِيلٍ يُفْهَمُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْأَسْمَاءِ بَعْضُهُ لَا كُلَّهُ، وَمَهْمَا عُذِمَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ كَانَ الْوَاجِبُ إِجْرَاءُ الْأَسْمَاءِ عَلَى عُمُومِهِ وَاسْتِيفَاءُ مَقْتَضَاهُ بِرَمْتِهِ¹³⁰²، فدلالة العام عنده على جميع أفرادها استغراقية، ويجب الأخذ بحكمه كله على جميع تلك الأفراد، وهو مع ذلك ظني الدلالة لاحتمال مجيء مخصص يخرج بعض أفرادها عن حكم عمومته، ولكن لا بد من دليل لذلك إذ يقول: "والتخصيص لا يعلم إلا بدليل"¹³⁰³.

وكان الخطابي يرى تخصيص العموم إذا ورد دليل الخصوص، والتخصيص ليس النسخ، بل هو بيان العموم، فقال: "والخاص يَقْضِي عَلَى الْعَامِ وَيُبَيِّنُهُ وَلَا يُنْسخُهُ"¹³⁰⁴، و"وَرُودُ الْخُصُوصِ عَلَى الْعُمُومِ لَا يُنْكَرُ فِي أَصُولِ الدِّينِ، وَسَبِيلُ الْحَدِيثَيْنِ إِذَا اخْتَلَفَا فِي الظَّاهِرِ، وَأَمَّا التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا

1299 الخطابي، معالم السنن، 11/1.

1300 الخطابي، معالم السنن، 277/2.

1301 الخطابي، معالم السنن، 69/1.

1302 الخطابي، معالم السنن، 85/1.

1303 الخطابي، معالم السنن، 271/1.

1304 الخطابي، معالم السنن، 33/1.

وترتيب أحدهما على الآخر ألا يحملا على المنافاة، ولا يضرب بعضها ببعض، لكن يستعمل كل واحد منهما في موضعه، وبهذا جرت قضية العلماء في كثير من الحديث¹³⁰⁵، و"إن الخصوص والعموم إذا تقابلا كان العام منزلاً على الخاص"¹³⁰⁶.

المطلب الثالث والعشرون: مخصصات عموم القرآن هي خبر الآحاد، والإجماع، والقياس، والعرف عند الخطابي.

المسألة الأولى: تخصيص القرآن بخبر الآحاد.

وكان الخطابي يخصص عموم القرآن بخبر الآحاد، كتخصيص عموم قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾¹³⁰⁷ بحديث عائشة، عن النبي ﷺ "القطع في ربع دينار فصاعداً"، فقال قوله ﷺ "القطع في ربع دينار فصاعداً" معناه: القطع الذي أوجبه الله في السرقة إنما يجب فيما بلغ منها رُبُع دينار وكان مورده مورد التهديد؛ ولذلك عَرَفَهُ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ لِيُعَقَّلَ أَنَّهُ إِشَارَةٌ إِلَى مَعْنَاهُ¹³⁰⁸.

المسألة الثانية: التخصيص بالإجماع.

وكان الخطابي يرى تخصيص الإجماع بالعام، قال أبو سعيد الخدري "ليس فيما دون خمس أواق صدقة، ولا فيما دون خمس نود صدقة، ولا فيما دون خمسة أوسق صدقة"، فقال الخطابي: وفيه دليل على أن الذهب لا يضم إلى الفضة، وإنما يعتبر نصابها بنفسها، إلا أنهم لم يختلفوا في أن مَنْ كانت عنده مائة درهم وعنده عرض للتجارة يسوى مائة درهم، وحال الحال عليهما أن أحدهما يضم إلى الآخر، وهذا إجماع خُصَّ به ظاهر الحديث¹³⁰⁹.

المسألة الثالثة: التخصيص بالقياس.

واستدل الخطابي بقياس أبي بكر الزكاة على الصلاة في قتاله على مانعي الزكاة فقال: فاجتمع في هذه القضية الاحتجاج من عمر بالعموم، ومن أبي بكر بالقياس، ودل ذلك على أن العموم يُخَصُّ بالقياس¹³¹⁰.

¹³⁰⁵ الخطابي، معالم السنن، 68/3.

¹³⁰⁶ الخطابي، أعلام الحديث، 1797/3.

¹³⁰⁷ سورة المائدة 38/5 آية.

¹³⁰⁸ الخطابي، معالم السنن، 260/3.

¹³⁰⁹ الخطابي، أعلام الحديث، 750/1.

¹³¹⁰ الخطابي، معالم السنن، 5/2.

المسألة الرابعة: التخصيص بالعرف.

وكان الخطابي يأخذ بالعُرف كمخصص للنص العام، أو تعيين أحد المعاني الوارد في النص، وذلك مثل لفظ "النكاح" المحتمل لمعنيين قد خص بأحدهما، وهو العقد لا الوطء، فقال: واعلم أن الظاهر من لفظ "النكاح" العقد في عرف الناس¹³¹¹.

المسألة الخامسة: مفهوم الموافقة عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى حجية مفهوم الموافقة استدلالاً بقول الرسول ﷺ "مُرُوا الصَّبِيَّ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغَ سَبْعَ سَنِينَ، وَإِذَا بَلَغَ عَشْرَ سَنِينَ فَاضْرِبُوهُ عَلَيْهَا". فقال الخطابي قوله ﷺ "إِذَا بَلَغَ عَشْرَ سَنِينَ فَاضْرِبُوهُ عَلَيْهَا" يدل على إغلاظ العقوبة له إذا تركها متعمداً بعد البلوغ، ونقول: إذا استحق الصَّبِيُّ الضَّرْبَ وهو غير بالغ فقد عُقِلَ أنه بعد البلوغ يستحق من العقوبة ما هو أشد من الضرب وليس بعد الضرب شيء مما قاله العلماء أشد من القتل¹³¹².

المسألة السادسة: مفهوم المخالفة عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى حجية مفهوم المخالفة استدلالاً بقول الرسول ﷺ "لَيْ الْوَاجِدِ يُجَلُّ عُقُوبَتَهُ وَعِزُّهُ"، فقال: في الحديث دليل على أن المعسر لا حبس عليه؛ لأنه إنما أباح حبسه إذا كان واجداً والمعدم غير واجد فلا حبس عليه¹³¹³.

وكذلك استدلالاً بقول الرسول ﷺ "فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً"، فقال: وفيه دليل على أن لا زكاة في المعلوفة منها؛ لأن الشيء إذا كان يعتوره وصفان لازمان فَعَلَّقَ الْحُكْمَ بِأَحَدٍ وَصَفَيْهِ كَانَ مَا عَدَاهُ بِخِلَافِهِ¹³¹⁴.

المطلب الرابع والعشرون: اتجاه الخطابي لحل الآثار المتعارضة.

يسلك الخطابي منهج الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح وهذا ظاهر عن صنيعة وهو عين مسلك المحدثين.

المسألة الأولى: مسلك الجمع.

قال الخطابي: وسبيل الحديثين إذا اختلفا في الظاهر وأمكن التوفيق بينهما وترتيب أحدهما على الآخر أن لا يحملا على المنافاة ولا يضرب بعضها ببعض لكن يستعمل كل واحد منهما في موضعه وبهذا جرت قضية العلماء في كثير من الحديث... وكذلك سبيل ما يختلف إذا أمكن

¹³¹¹ الخطابي، معالم السنن، 2/157.

¹³¹² الخطابي، معالم السنن، 1/129.

¹³¹³ الخطابي، معالم السنن، 4/165.

¹³¹⁴ الخطابي: معالم السنن، 2/21-22.

التوفيق فيه لم يحمل على النسخ ولم يبطل العمل به¹³¹⁵، وكذلك صرح في موضع آخر بقوله: "والحديثان إذا أمكن استعمالهما لم يجز أن يحملًا على التناقض"¹³¹⁶. وبناء عليه يحمل الخطابي العام على الخاص، والإجمال على المفسر.

وخص الخطابي عمومَ قول رسول الله ﷺ " في الحبة السوداء شفاء من كل داء إلا السام" بالاستقراء فقال: وهذا من عموم اللفظ الذي يراد به الخصوص؛ إذ ليس يجتمع في طبع شيء من النبات والشجر جميع القوى التي تقابل الطبائع كلها في معالجة الأدواء على اختلافها وتباين طبائعها، وإنما أراد أنه شفاء من كل داء يحدث من الرطوبة والبلغم وذلك أنه حار يابس، فهو شفاء بإذن الله للداء المقابل له في الرطوبة والبُرودة وذلك أن الدواء أبداً بالمضاد والغذاء بالمشاكل¹³¹⁷.

وكان الخطابي يفهم المجمل على ضوء المفسر، وقد حمل حديث أبي ذر " جُعِلَتْ لي الأرض طهوراً ومسجداً" على حديث حذيفة بن اليمان " جُعِلَتْ لنا الأرض مسجداً، وجُعِلَتْ تربتها لنا طهوراً"، فقال في حديث أبي ذر: فيه إجمال، وإبهام، ونقصيله في حديث حذيفة بن اليمان، والمفسر من الحديث يقضي على المجمل¹³¹⁸.

ويخصص الخطابي عموم الآثار بالإجماع، فقال وقوله ﷺ: " جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً": وإحدى هاتين اللفظتين يدخلها التخصيص بالاستثناء المذكور في الخبر الآخر وهو قوله ﷺ "إلا الحمام والمقبرة" والخبر فيه مشهور صحيح، ويدخله التخصيص من جهة الإجماع وهو النجس من بقاع الأرض¹³¹⁹.

المسألة الثانية: مسلك النسخ.

وكان الخطابي يسلك مسلك النسخ إن علم التاريخ حيث قال: نَسَخَ حديثٌ إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسلُ" حديثُ "الماء من الماء"، وقوله ﷺ " الماء من الماء" منسوخ، وكان ذلك متقدماً في صدر الإسلام¹³²⁰.

وقال الخطابي: قد نسخت صلاةُ النبي ﷺ عقب أكل السويق من غير إحداث وضوء أمره بالوضوء مما مست النارُ ومما غيرت، وإنما كانت خبير سنة سبع من مقدم رسول الله ﷺ وكان الأمر بالوضوء فيهما متقدماً، وهما حديثان في أحدهما الوضوءُ مما مَسَّتِ النارُ، وفي الآخر الوضوءُ مما غَيَّرَتِ النارُ، والسويقُ مما قد مَسَّته النارُ، وإن لم يكن لها فيه بيان تغيير، وأما اللحم

¹³¹⁵ الخطابي، معالم السنن، 68/3.

¹³¹⁶ الخطابي، معالم السنن، 115/1.

¹³¹⁷ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 2112.

¹³¹⁸ الخطابي، معالم السنن، 146/1.

¹³¹⁹ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 334.

¹³²⁰ الخطابي، أعلام الحديث، 310/1.

وإنضاجه بالطبخ فهو الذي قد غَيَّرْتَهُ النَّارُ، والأمران معاً لا تجب فيهما الطهارة عند عامة العلماء¹³²¹.

وقال الخطابي: نسخ قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ قوله تعالى ﴿مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِحْرَاجٍ﴾¹³²².

المسألة الثالثة: مسلك الترجيح.

وكان الخطابي يرجح بأحد المرجحات المعتبرة كموافقة ظاهر القرآن، وفقه الراوي، وكون الراوي صاحب القصة، وقوة الإسناد.

مثال موافقة ظاهر القرآن.

رجح الخطابي رواية صالح بن خوات على رواية ابن عمر في صلاة الخوف من العدو لموافقتها لظاهر القرآن، فقال: حديث ابن عمر جيد بالإسناد إلا أن حديث صالح بن خوات أشد موافقة لظاهر القرآن¹³²³.
فقه الراوي.

رجح الخطابي رواية ابن عمر وابن عباس على رواية دحية بن خليفة في مسيرة السفر الذي يجوز فيه الإفطار، فقال: وقد خالفه غير واحد من الصحابة فكان ابن عمر وابن عباس لا يريان القصر والإفطار في أقل من أربعة برد وهما أفقه من دحية وأعلم بالسنة¹³²⁴.
الراوي صاحب القصة.

رجح الخطابي رواية ميمونة على رواية ابن عباس في زواج النبي ﷺ بها في وقت الحلال وليس في وقت الإحرام، فقال: وميمونة أعلم بشأنها من غيرها، وأخبرت بحالها وبكيفية الأمر في ذلك العقد، وهو من أدل الدليل على وهم ابن عباس¹³²⁵.

مثال قوة الإسناد.

رجح الخطابي تَشَهُدَ ابن مسعود على تشهد ابن عباس، فقال: وأصحها إسناداً وأشهرها رجالاً تشهد ابن مسعود ثم إن إسناده - ابن عباس - أيضاً جيد ورجاله مرضيون¹³²⁶.

¹³²¹ الخطابي، أعلام الحديث، 272/1.

¹³²² الخطابي، أعلام الحديث، 1816/3.

¹³²³ الخطابي، معالم السنن، 270/1.

¹³²⁴ الخطابي، معالم السنن، 109/2.

¹³²⁵ الخطابي، معالم السنن، 158/2.

¹³²⁶ الخطابي، معالم السنن، 197/1.

المطلب الخامس والعشرون: خلاف الخطابي مع الحنفية.

يدل خلافه مع الحنفية على إمامه بأصول الاستتباط؛ إذ الخلاف يقتضي معرفته وإلا لا يستطيع أن يناقش أدلتهم وينقد مستنداتهم، فاختلف معهم في طهارة البزاق، وعدم فرضية الوتر، وفرضية قراءة الفاتحة للمأموم.

وقد ذهب الخطابي إلى طهارة البزاق بخلاف إبراهيم النخعي، فقال: إن النخامة طاهرة لم يكن يأمر المصلي بأن يدلّكها بثوبه، ولا أعلم خلافاً في أن البزاق طاهر إلا كان إبراهيم النخعي يقول: البزاق نجس¹³²⁷.

وكان الخطابي يرى عدم فرضية الوتر بخلاف الحنفية، واستدل بحديث طلحة بن عبيد الله "قال رجل هل عليّ غيره؟ قال: لا، إلا أن تطوع..."، فقال: فيه دليل على أن الوتر غير مفروض، ولا واجب وجوب حتم، ولو كان فرضاً لكانت الصلوات المفروضة ستاً لا خمساً¹³²⁸.

وكان الخطابي يرى فرضية قراءة الفاتحة للمأموم بخلاف الحنفية، واستدل بحديث عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"، فقال الخطابي: عموم هذا القول يأتي على كل صلاة يصليها المرء وحده أو من وراء الإمام، أسراً إمامه القراءة أو جهر بها¹³²⁹.

وكان الخطابي يرى عدم جواز الاقتصار على أقل من ثلاثة أحجار، واشترط الثلاث في الاستنجاء تعبدًا بخلاف الحنفية، واستدل بقول سلمان الفارسي "أن يستنجى أحدنا بأقل من ثلاثة أحجار"، فقال: البيان الواضح أن الاقتصار على أقل من ثلاثة أحجار لا يجوز، وإن وقع الإنقاء بما دونها، ولو كان القصد به الإنقاء حسب لم يكن لاشتراط عدد الثلاث معنى ولا في ترك الاقتصار على ما دونها فائدة؛ إذ كان معلوماً أن الإنقاء قد يقع بالمسحة الواحدة وبالمسحتين، فلما اشترط العدد لفظاً، وكان الإنقاء من معقول الخبر ضمناً، دل على أنه إيجاب للأمرين معاً، وليس هذا كالماء إذا أنقى كفى؛ لأن الماء يزيل العين والأثر فحل محل الحس والعيان، ولم يحتج فيه إلى استظهار بالعدد، والحجر لا يزيل الأثر، وإنما يفيد الطهارة من طريق الاجتهاد، فصار العدد من شرطه استظهاراً، وعند أصحاب الرأي أن الإنقاء إذا وقع بالحجر الواحد كفى غير أن مرجع جملة قولهم في ذلك إلى أنه استحباب لا إيجاب، وعلى هذا تأوّلوا الحديث، وذلك أنهم يقولون: إن كانت النجاسة هناك أكثر من قدر الدرهم فإنه لا يطهره إلا الماء، وإن كان بقدر الدرهم فلم يزل به بالحجارة أو ما يقوم مقامها وصلى أجزأه، فجاء من هذا أنه إذا أمر بالاستنجاء فإن ذلك منه على سبيل الاستحباب دون الإيجاب، ولا ينكر على مذهبه أن يكون المراد بالاستنجاء الإنقاء ويدخله مع ذلك

¹³²⁷ الخطابي، معالم السنن، 1/144.

¹³²⁸ الخطابي، معالم السنن، 1/121.

¹³²⁹ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 501.

التعب بزيادة العدد، وقد قالوا في غسل النجاسات بإيجاب الثلاث، فإن لم تنزل فإن الزيادة عليها واجبة حتى يقع الإنقاء¹³³⁰

وقد ذهب الخطابي إلى عدم جواز افتتاح الصلاة إلا بلفظ التكبير بخلاف الحنفية، واستدل بحديث علي - رضي الله عنه - قال: "قال رسول الله ﷺ: مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم"، فقال: وفيه دليل أن الصلاة لا يجوز افتتاحها إلا بلفظ التكبير دون غيره من الأذكار؛ وذلك لأنه قد عينه بالآلف واللام اللتين هما للتعريف، والآلف واللام مع الإضافة يفيدان السلب والإيجاب، وهو أن يسلبا الحكم فيما عدا المذكور، ويوجبان ثبوت المذكور¹³³¹.

المطلب السادس والعشرون: خلاف الخطابي مع المالكية.

وذلك في مسألة توقيت المسح للمقيم والمسافر، وجواز حج الإنسان عن غيره، وعدم جواز قراءة الحائض بالقرآن.

وقد ذهب الخطابي إلى توقيت المسح بخلاف المالكية، قال أبي بن عمار: "يا رسول الله، أمسح على الخفين؟ قال: نعم، قال: يوم، قال: ويومين، قال: وثلاثة، قال: نعم، وما شئت"، فقال الخطابي: والأصل في التوقيت أنه للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، هكذا روي في خبر خزيمة بن ثابت وخبر صفوان بن عسال، وهو قول عامة الفقهاء، غير أن مالكا قال: يمسح من غير توقيت قولاً بظاهر الحديث، وتأويل الحديث عندنا أنه جعل له أن يترخص بالمسح ما شاء وما بدا له كلما احتاج إليه على مر الزمان إلا أنه لا يعدو شرط التوقيت، والأصل وجوب غسل الرجلين فإذا جاءت الرخصة في المسح مقدرة بوقت معلوم لم يجز مجاوزتها إلا بيقين، والتوقيت في الأخبار الصحيحة إنما هو اليوم والليلة للمقيم والثلاثة الأيام ولياليهن للمسافر¹³³².

وقد ذهب الخطابي إلى جواز حج الإنسان عن غيره، وهو قول أكثر أهل العلم ولم يجوز الإمام مالك وهو راوي الحديث، والحديث حجة عليه¹³³³.

وقد ذهب الخطابي إلى عدم جواز قراءة الحائض بالقرآن بخلاف الإمام مالك، فقال: إن الجنب لا يقرأ القرآن، وكذلك الحائض لا تقرأ؛ لأن حدثها أغلظ من حدث الجنابة، وقال مالك في الجنب أنه لا يقرأ الآية ونحوها، وقد حكى عنه أنه قال: يقرأ الحائض، ولا يقرأ الجنب؛ لأن الحائض إذا لم تقرأ نسي القرآن؛ لأن أيام الحيض تتناول ومدة الجنابة لا تطول¹³³⁴.

¹³³⁰ الخطابي، معالم السنن، 13/1.

¹³³¹ الخطابي، معالم السنن، 34/1.

¹³³² الخطابي، معالم السنن، 60/1.

¹³³³ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 831.

¹³³⁴ الخطابي، معالم السنن، 77/1.

المطلب السابع والعشرون: خلاف الخطابي مع الإمام أحمد بن حنبل.

وقد ذهب الخطابي إلى عدم جواز قراءة الجنب بالقرآن بخلاف أحمد بن حنبل، فقال: إن الجنب لا يقرأ القرآن، وكذلك الحائض لا تقرأ؛ لأن حدثها أغلظ من حدث الجنابة، وكان أحمد بن حنبل يرخّص للجنب أن يقرأ الآية ونحوها، وكان يوهن حديث عليّ هذا ويضعف أمر عبد الله بن سلمة¹³³⁵.

المطلب الثامن والعشرون: خلاف الخطابي مع أهل الظاهر.

وذلك في مسألة نجاسة الماء بولوغ الكلب وتعفيره بالتراب وغسله سبع مرات، والاستنجاء باليمين.

وقد ذهب الخطابي إلى نجاسة الماء بولوغ الكلب وتعفيره بالتراب وغسله بسبع مرات لنجس الكلب ذاتاً بخلاف أهل الظاهر الذين ذهبوا إلى طهارة الماء، وغسل الإناء تعبد، فقال الخطابي في معنى حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال "طهور إناء أحكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مراراً أولاًهن بالتراب": إن الكلب نجس الذات، ولولا نجاسته لم يكن لأمره بتطهير الإناء من ولوغه معنى¹³³⁶، وأنه لا يطهره أقل من عدد السبع، وأن تعفيره بالتراب واجب، وإذا كان معلوماً أن التراب إنما ضم إلى الماء استظهاراً في التطهير وتوكيداً له لغلظ نجاسة الكلب، فقد عُقِلَ أن الأشنان وما أشبهه من الأشياء التي فيها قوة الجلاء والتطهير بمنزلة التراب في الجواز، وأن الماء المولوغ فيه نجس؛ لأن الذي قد مسه الكلب هو الماء دون الإناء فلولاً أن الماء نجس لم يجب تطهير الإناء منه، وذهب بعض أهل الظاهر إلى أن الماء طاهر، وأن غسل الإناء تعبد، وقد دل الحديث على فساد هذا القول وبطلانه¹³³⁷.

وقد اختلف الخطابي مع أهل الظاهر في قولهم النهي عن الاستنجاء باليد اليمنى نهى تحريم قياساً على الاستنجاء بالرجيع، بينما ذهب الخطابي إلى نهى تأديب، وعرض دليلهم وناقشهم.

قال بعض أهل الظاهر: إذا استتجى بيمينه لم يجزه كما لا يجزيه إذا استتجى برجيع أو عظم، واحتج بأن النهي قد اشتمل على الأمرين معاً في حديث واحد، فإذا كان أحد فضليته على التحريم كان الفصل الآخر كذلك، وأما الخطابي ففرق بين الأمرين، فقال: الفرق بين الأمرين أن الرجيع نجس، وإذا لاقى نجاسة لم يزلها، بل يزيدها نجاسة، وليس كالحجر الطاهر الذي يتناول الأدنى فيزيله عن موضعه، ويقطعه عن أصله، وأما اليمين فليست هي المباشرة لموضع الحدث وإنما هي آلة يتناول بها الحَجَرَ الملاقى للنجاسة، والشمال في هذا المعنى كاليمين؛ إذ كل واحدة منهما تعمل مثل عمل الأخرى في الإمساك بالحجر واستعماله فيما هنالك، والرجيع النجس لا يعمل

¹³³⁵ الخطابي، معالم السنن، 77/1.

¹³³⁶ الخطابي، معالم السنن، 39/1.

¹³³⁷ الخطابي، معالم السنن، 40/1.

عمل الحجر الطاهر ولا ينظف تنظيفه، فصار نهيه عن الاستتجاء باليمين نهى تأديب، وعن الرجيع نهى تحريم، والمعاني هي المصروفة للأسماء والمرتبة لها، وحاصل المعنى أن المزيل للنجاسة الرجيع لا اليد¹³³⁸.

المطلب التاسع والعشرون: ترجيحات الخطابي في المسائل الفقهية.

وله ترجيحات في الفروع الفقهية تدل على امتلاكه آلية الترجيح وفهمه النصوص الشرعية؛ إذ الترجيح ليس أمراً سهلاً هيناً، بل يقتضي فهم أحوال النصوص الشرعية المتعارضة، والنظر إلى أقوال وأدلة كل طرف.

وكان الخطابي يرجح المسألة الفقهية على ما لاح له من الأدلة، والأمارات، والقرينة، والمقاصد كترجيحه مذهب الفقهاء على مذهب أهل الحديث في الوضوء من أكل لحوم الإبل.

يقول الخطابي: قد ذهب عامة أصحاب الحديث إلى إيجاب الوضوء من أكل لحوم الإبل قولاً بظاهر هذا الحديث، وإليه ذهب أحمد بن حنبل، وأما عامة الفقهاء فمعنى الوضوء عندهم متأول على الوضوء الذي هو النظافة ونفي الزهومة كما روي "توضؤا من اللبن فإن له دسماً"، وكما روي "صلوا في مرايض الغنم ولا تصلوا في أعطان الإبل"، وليس ذلك من أجل أن بين الأمرين فرقاً في باب الطهارة والنجاسة؛ لأن الناس على أحد القولين، إما قائل: يرى نجاسة الأبوال كلها، أو قائل: يرى طهارة بول ما يؤكل لحمه والغنم والإبل سواء عند الفريقين في القضيتين معاً، وإنما نهى عن الصلاة في مبارك الإبل؛ لأن فيها نفاراً وشراداً لا يؤمن أن تتخبط المصلي إذا صلى بحضرتها أو تفسد عليه صلاته، وهذا المعنى مأمون من الغنم لما فيها من السكون وقلة النفار، ومعلوم أن في لحوم الإبل من الحرارة وشدة الزهومة ما ليس في لحوم الغنم، فكان معنى الأمر بالوضوء منه منصرفاً إلى غسل اليد لوجود سببه دون الوضوء الذي هو من أجل رفع الحدث لعدم سببه والله أعلم¹³³⁹.

ورجح الخطابي رواية ابن خزيمة على رواية البخاري في المسح على الخفين؛ لأن رواية ابن خزيمة أوضح دلالة وأكثر بياناً من رواية البخاري¹³⁴⁰.

¹³³⁸ الخطابي، معالم السنن، 11/1.

¹³³⁹ الخطابي، معالم السنن، 67/1.

¹³⁴⁰ روى البخاري من طريق المغيرة، قال "كنْتُ مع النبي ﷺ في سفر فأهويْتُ لأنزع خفيه فقال: دُعُهما فإني أدخلُهما طاهرتين فمسح عليهما"، فقال الخطابي: وقد ذكر محمد بن إسحاق بن خزيمة في هذا حديثين صحيحين الإسناد بلفظتين هما أوضح دلالة وأكثر بياناً من حديث المغيرة. أحدهما: حديث أبي بكرة، والآخر: حديث صفوان بن عسال.

روى الخطابي من طريق أبي بكرة، عن النبي ﷺ أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوماً وليلة إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما. فقال الخطابي وقوله ﷺ "إذا تطهر فلبس خفيه": شرط في إكمال الطهارة قبل لبس الخف ألا تراه قد عقبه بحرف الفاء التي توجب التعقيب

المطلب الثالثون: اجتهادات الخطابي الفقهية.

وله اجتهادات تدل على امتلاكه ملكة الاستنباط وأصوله؛ إذ الاجتهاد لا يتأهل له إلا من كانت عنده آلية الاجتهاد وفهم الواقع كاستعمال كلمة "الفقه" بأوسع معناه، وأخذ الاحتياط في باب العبادات.

وكان الخطابي يستنبط الأحكام الشرعية عن الآثار التي يشرحها في معالم السنن وأعلام الحديث وغيرهما، حيث يستعمل كلمة "الفقه" بالمعنى الأوسع من تعريف الفقهاء؛ إذ الفقه عنده لا يشمل الحكم الشرعي فقط بل يشمل الاستنباط والآداب الشرعية أيضاً¹³⁴¹، ويأخذ الاحتياط في باب العبادات كالأحناف، قال أبو هريرة، قال رسول الله ﷺ "إذا قام أحدكم من الليل فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاث مرات فإنه لا يدرى أين باتت يده"، فقال الخطابي: وفي الحديث من العلم أن الأخذ بالوثيقة والعمل بالاحتياط في باب العبادات أولى¹³⁴².

وقد ذهب الخطابي إلى تحريم بيع الكلب مطلقاً من غير تفريق اتخاذ الكلب للحراسة والماشية كما فرقه بعض الفقهاء؛ لكونه نجس الذات عنده استدلالاً بحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مراراً أولاًهن بالتراب"¹³⁴³.

وقد ذهب الخطابي إلى طهارة ذات الهرة وسورها، وأن الشرب منه والوضوء به غير مكروه، وطهارة سؤر كل طاهر الذات من السباع والدواب والطيور وإن لم يكن مأكول اللحم، وعلى جواز بيع الهر؛ واستدل بحديث كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة، "أن أبا قتادة دخل، فسكبت له وضوءاً، فجاءت هرة فشربت منه، فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآني

وروى الخطابي من طريق صفوان بن عسال قال "كنا في الجيش الذين بعثهم رسول الله ﷺ فأمرنا أن نمسح على الخفين إذا نحن أدخلناهما على طهور ثلاثاً إذا سافرتنا ولبلة إذا قمنا". فقال الخطابي وقوله "إذا نحن أدخلناهما على طهور": يؤكد هذا المعنى لأنه إذا لبس أحدهما قبل غسل رجله الأخرى لم يكن مدخلهما على طهور، والحكم المعلق بشرطين لا يجب وقوعه بوجود أحدهما دون الآخر، وزيادة الدلالة من هذين الحديثين على ما جاء به أبو عبد الله - البخاري - من حديث المغيرة هي أنه قد علق الطهارة فيه بالقدمين وعلقهما في هذين الحديثين بالمتوضئ، فتأمل. الخطابي، أعلام الحديث، ص 270.

¹³⁴¹ مثاله، قال أنس بن مالك "دخل رجل على جمل، فأناخه في المسجد، ثم عقله، ثم قال: أيكم محمد؟ ورسول الله ﷺ متكئ بين ظهريّهم، فقلنا: هذا الأبيض المتكى، فقال له ﷺ الرجل: يا ابن عبد المطلب، فقال له النبي ﷺ: قد أجبتك، فقال: يا محمد إني سألتك". فقال الخطابي: وفي الحديث من الفقه جواز دخول المشرك المسجد إذا كانت له فيه حاجة مثل أن يكون له غريم في المسجد لا يخرج إليه، ومثل أن يحاكم إلى قاض وهو في المسجد فإنه يجوز له دخول المسجد لإثبات حقه في نحو ذلك من الأمور. الخطابي، معالم السنن، 145/1. وقال النبي ﷺ "من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك"، فقال الخطابي: وفيه دليل على أن أحداً لا يصلي عن أحد كما يحج عنه، وكما يؤدي عنه الديون ونحوها، وفيه دليل أن الصلاة لا تجبر بالمال كما يجبر الصوم ونحوه. الخطابي، معالم السنن، 140/1. وقال رسول الله ﷺ "وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً"، فقال الخطابي: وفي الحديث دليل على أن ما وصل إلى الدماغ من سعوط ونحوه فإنه يطر الصائم كما يطره ما يصل إلى معدته إذا كان ذلك من فعله أو بإذنه، وفيه دليل على أنه إذا بالغ في الاستنشاق ذكراً لصومه فوصل الماء إلى دماغه فقد أفسد صومه. الخطابي، معالم السنن، 55/1.

¹³⁴² الخطابي، معالم السنن، 42/1.

¹³⁴³ الخطابي، معالم السنن، 40/1.

أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا بنت أخي، فقلت: نعم، فقال: إن رسول الله ﷺ قال لها: إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات¹³⁴⁴.

وقد ذهب الخطابي إلى إيجاب الوضوء على المستحاضة عند كل صلاة بخلاف ربيعة الرأي¹³⁴⁵، فقال: والمستحاضة إذا أرادت أن تصلي ت وضأت لكل صلاة تصليها؛ لأن طهارتها طهارة ضرورية فلا يجوز أن تصلي بها صلاتي فرض كالمتيمم¹³⁴⁶.

وقد ذهب الخطابي إلى عدم جواز ترك الصلاة من لم يجد ماء ولا تراباً لكن يصليها صلاة الوقت، إلا أنه يستأنفها إذا وجد الماء أو التراب، واستدل بحديث عائشة - رضي الله عنها - "أنها استعارت من أسماء قلادة فهلكت، فبعث رسول الله ﷺ رجلاً فوجدها، فأدركتهم الصلاة وليس معهم ماءً فصلوا فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فأُنزل الله آية التيمم"¹³⁴⁷.

وذهب الخطابي إلى تجويز قطع اللحم المطبوخ والمشوي بالسكين، وإنما المكروه الذي روي فيه النهي قطع الخبز بالسكين، واستدل بحديث عمرو بن أمية، قال: "رأيت رسول الله ﷺ يأكل ذراعاً يحتر منها، فدُعي إلى الصلاة فقام وطرح السكين فصلى ولم يتوضأ"¹³⁴⁸.

¹³⁴⁴ الخطابي، معالم السنن، 41/1.

¹³⁴⁵ روى أبو داود بسنده عن عكرمة أن أم حبيبة بنت جحش استحيضت، فأمرها النبي ﷺ أن تنتظر أيام أقرائها ثم تغتسل وتصلي، فإن رأت شيئاً من ذلك ت وضأت وصلّت". قال أبو داود: وكان ربيعة لا يرى على المستحاضة وضوءاً عند كل صلاة إلا أن يصيبها حدث غير الدم فتوضأ. أبو داود، السنن، 82/1.

¹³⁴⁶ الخطابي، معالم السنن، 86/1.

¹³⁴⁷ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 339.

¹³⁴⁸ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 478.

وقد تكلم الخطابي عن المسائل المتعلقة بالأصول كتكليف الكفار¹³⁴⁹، والمكروه¹³⁵⁰، والسكران¹³⁵¹، والناسي¹³⁵²، ولا يتكلم في تلك المسائل إلا الأصولي، وبناء عليه نستطيع أن نقول: إنه مجتهد؛ إذ تلك المسائل لا شأن لها غير الأصولي، ومن نظر في المؤلفات الأصولية يجد المناقشة الأصولية في تلك المسائل بين المجتهدين، وكل واحد منهم يدلي رأيه فيها، وكذلك هنا أدلى الخطابي رأيه، وهذا يلزمنا أن نعترف له مكانته الأصولية وإلا لماذا يتكلم عنها كالمجتهد؟

الخلاصة في اجتهادات الخطابي: ويمكن لنا أن نقرر بعد النظر في جهود الخطابي في الاستنباط والفقه: بأنه محدث، فقيه، أصولي، مجتهد، ولكنه ليس مجتهداً مستقلاً؛ لعدم إنشاء تلك الأصول بنفسه لكونها موجودة قبله، ولكونها متفرقة في أصول المذاهب الفقهية المتبعة، وهو الذي اختار ما أداه إليه الدليل واتخذها أصولاً له، وذلك لا يجعله مجتهداً مستقلاً.

ومن مظاهر اجتهاده واختياره: اعتبار الكتاب والسنة مرتبة واحدة من حيث الاستدلال لا من حيث الثبوت، ورؤية السنة النبوية واستنباط فقهاء الأمة بياناً وتفسيراً للكتاب، وعدم عرض السنة على الكتاب، وورود السنة بحكم زائد على الكتاب، وحجية خبر الآحاد وإفادته الظن، وعدم جواز نسخ القرآن بالسنة، وجواز نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنة بالقرآن، وعدم جواز النسخ في الأخبار، وجواز وقوع النسخ قبل العمل به، ودلالة أفعال النبي ﷺ على الوجوب، وحجية الإجماع،

¹³⁴⁹ تكلم الخطابي عن مسألة الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم لا، وذكر من قال لا، بأن الكفار لا يخاطبون بفروع الشريعة، ولكن ذهب هو إلى أنهم مخاطبون بها، واستنبط ذلك عن حديث ابن عمر عن رسول الله ﷺ قال: "أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ..."، فقال الخطابي: وفي هذا الحديث حجة لمن ذهب إلى أن الكفار مخاطبون بالصلاة والزكاة وسائر العبادات؛ وذلك لأنهم إذا كانوا مقاتلين على الصلاة والزكاة فقد عقل أنهم مخاطبون بمهما. معالم السنن، 11/2، وقال عمر - رضي الله عنهما -: "يا رسول الله إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف في المسجد الحرام ليلة، فقال له النبي ﷺ: "أوف بندرك". وقال الخطابي: فيه دلالة على أن الكفار مخاطبون بالفرائض مأمورون بالطاعات. معالم السنن، 61/4. وقال ابن عباس: "أن رسول الله ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن فقال إنك تأتي قوماً أهل كتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة..."، فقال الخطابي: في هذا الحديث مستدل لمن يذهب إلى أن الكفار غير مخاطبين بشرائع الدين وإنما خوطبوا بالشهادة فإذا أقاموها توجهت عليهم بعد ذلك الشرائع والعبادات لأنه ﷺ قد أوجبها مرتبة، وقدم فيها الشهادة ثم تلاها بالصلاة والزكاة. معالم السنن، 37/2.

¹³⁵⁰ وكان الخطابي يرى أن حكم الإكراه ساقط غير لازم، واستدل بحديث ابن عمر، قال: "كنا نباع النبي ﷺ على السمع والطاعة وبلغتنا فيما استطعت". فقال الخطابي: فيه دليل على أن حكم الإكراه ساقط غير لازم لأنه ليس مما يستطاع دفعه. معالم السنن، 6/3.

¹³⁵¹ وكان الخطابي يرى تكليف السكران، وينفذ فيه الأحكام، ويعتبر قوله كالطلاق، فقال الخطابي: وقد حرمت الخمر حتى صار شاربها مؤاخذاً بشرعها، محدوداً فيها، فقد صار كذلك مؤاخذاً بما يجري على لسانه من قول يلزمه به حكم كالطلاق والقذف وسائر جنائيات اللسان، وقد أجمعت الصحابة على أن حد السكران حد المفتري قالوا وذلك؛ لأنه إذا سكر هذى، فإذا هذى افتري، فألزموه حد المفتري، وفي ذلك بيان أنهم جعلوه مؤاخذاً بأقواله معاقباً بجنائياته. معالم السنن، 26/3.

¹³⁵² قال الخطابي: إن الحرم إذا لبس ناسياً فلا شيء عليه؛ لأن الناسي في معنى الجاهل؛ وذلك إن هذا الرجل كان حديث العهد بالإسلام جاهلاً بأحكامه فعذر النبي ﷺ فلم يلزمه غرامة، واستدل بحديث يعلى بن أمية "أن رجلاً أتى النبي ﷺ وهو بالجرعة وعليه أثر خلوق أو قال صفرة وعليه جبة، فقال يا رسول الله كيف تأمرني أن أصنع في عمري فأنتزل الله عليه الوحي فلما سري عنه، قال: أين السائل عن العمرة؟ قال: اغسل عنك أثر الخلوق أو قال أثر الصفرة، واخلع الجبة عنك واصنع في عمرك ما صنعت في حجتك. معالم السنن، 175/2.

والقياس مع ضوابطه، والمصالح المرسلّة، والاستحسان، وسد الذرائع، وفتح الذرائع، والعرف، ومخاطبة الكفار بفروع الشريعة، والمكروه حكم الإكراه ساقط عنه، ومؤاخذة السكران، وعدم مؤاخذة الناسي، والاعتناء بدلالة الألفاظ من الأمر والنهي، والعموم والخصوص، ومفهوم الموافقة والمخالفة، والاتجاه إلى مسلك الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح، والاختلاف مع أئمة المذاهب المعتمدة، والاتجاه إلى ما وراء الألفاظ من المقاصد بخلاف أهل الظاهر، والترجيح بمذهب الفقهاء على مسلك أهل الحديث، وعدم إصابة كل مجتهد، وعدم اعتبار شرع من قبلنا شرعاً لنا.

خلاصة جهود محدثي القرن الرابع في فهم متون الآثار

وقد تبين لنا مما تقدم من دراسة جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع في فهم المتون وهم: ابن خزيمة (ت.311هـ) والطحاوي (ت.321هـ)، وابن حبان (ت.354هـ)، والرامهرمزي (ت.360هـ)، والدار قطني (ت.385هـ)، والخطابي (ت.388هـ).

بأن هؤلاء الأئمة مجتهدون وأما ابن خزيمة وابن حبان والدار قطني فانتمسبوا إلى مدرسة محدثي الشافعية، ولذا هم اختلفوا مع الشافعي في بعض الأصول والفروع، وأما الخطابي فله أصول مختلفة مع الشافعية كاحتجابه بالاستحسان والمصالح المرسلة والعرف بخلاف الشافعي لأنه لم يعتبر الاستحسان والمصالح المرسلة حجة شرعية¹³⁵³ ونسبة أصحاب طبقات الشافعية له إلى الشافعية ليست صواباً كما ظهر لنا من دراسة اتجاه أصوله الخاصة له، وأما الرامهرمزي فهو لم ينتسب إلى أحد المذاهب المعتمدة وهو قاض، ومكانة القضاء يقتضي عنه إمامه بالأصول والفروع، وأما الطحاوي فهو بنى اتجاهه على أصول الأحناف، حيث كان يراعي على تراتبية الأدلة، يعني كان ينطلق من التراتبية بين القطعي والظني عند أهل الرأي، ثم يقوم بالترجيح بين النصوص والأدلة على هذا الأصل، ويعدل عن العمل بالحديث الأحاد بدليل القواعد أو بالعمل المتوارث أو بمعارضة ظواهر الكتاب.

وأما اتجاه هؤلاء المحدثين في العقيدة فمختلف، ولا سيما في تأويل الصفات الخيرية، فابن حبان والخطابي يأولون الصفات الخيرية الموهمة ظاهرها تشبيهه الله تعالى بمخلوقاته، وهما بذلك يتفقان مع مسلك الأشاعرة والماتريدية، وأما الدار قطني فيسلك مسلك التفويض فيها، وأما ابن خزيمة فيسلك مسلك الإثبات في العقيدة حتى أوهم على السامعين التجسيم والتشبيه في حق الله تعالى، وأما الطحاوي فيسلك مسلك التفويض كالدار قطني، وأما الرامهرمزي لم أستطع أن أقف على مذهبه العقدي، والخطابي نقد منهج المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته كاستعمالهم الأعراض والجواهر لابتعادهم بذلك عن مسلك الكتاب والسنة وهو أصح الطرق وأهداها، واتفق مع الأشعرية في عدم المؤاخذه بالعقل قبل بعثة الرسول، وهم متفقون في احتجاج خبر الأحاد في المسائل العقائدية.

وابن خزيمة، وابن حبان، والخطابي، والدار قطني يرون السنة النبوية بياناً وتفسيراً للقرآن الكريم، وعدم عرض خبر الأحاد للكتاب والأصول الأخرى، ويعتبرون كل حديث أصل برأسه، ومعتبر بحكمه في نفسه، ولذا يعملون بخبر الأحاد إذا ثبت عن رسول الله ﷺ، ولا ينسخون الكتاب بالسنة ولا السنة بالكتاب بل ينسخون الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، بخلاف الخطابي حيث يرى جواز نسخ السنة بالقرآن، ويرون الإجماع حجة شرعية، ولكن ابن حبان يعتبر إجماع الصحابة والتابعين فقط، ويرون القياس حجة شرعية، ويأخذون القياس المنصوص على علته، ولذا لا

¹³⁵³ أبو زهرة، ابن حزم، ص.368.

يوسعون في استعمال القياس، ويكرهون التوسع فيه، ويستخدمون أساليب لغة العرب لفهم النصوص، ولذا استطاعوا أن يزيلوا تعارض الآثار بحمل العموم على الخصوص، والمطلق على المقيد، والمجمل على المفسر، ويحتجون بأقوال الصحابة والتابعين، والعرف الموافق للشرع، وشرع من قبلنا الموافق لشرعنا كما أخذه ابن حبان بخلاف الخطابي، ولا ينظرون إلى النصوص الشرعية من حيث قطعية الثبوت وظنيتها.

وأما الطحاوي فهو لم يسلك بطريق المحدثين بل سلك بطريق أهل الرأي كما قرناه من مراعاته على تراتبية الأدلة ثم قيامه بالترجيح بين النصوص والأدلة على ذلك الأصل.

وهؤلاء المحدثون يختلفون مع الظاهرية في فهم النصوص الشرعية مع كون الظاهرية تخرجت على أيديهم، وبينهم عموم وخصوص مطلق كما عبره عبد المجيد محمود، والمحدثون يرون حجية القياس مع ضوابطه، ويراعون المقاصد الشرعية في فهم النصوص، وبعضهم يأول النصوص الشرعية الموهمة ظاهرها تشبيه الله تعالى بمخلوقه، ويعتبر بعضهم شرع من قبلنا حجة لنا ما لم يخالف لشرعنا، كابن حبان، وبعضهم يعتبر العرف والعادة الموافق للشرعية، والاستحسان والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وسد الذرائع، وفتح الذرائع كالخطابي، وبعضهم يعرض السنة النبوية على الأصول المجتمعة كالطحاوي، بخلاف الظاهرية.

والآن نلقي نظرة سريعة إلى اتجاه أهل الظاهر في فهم النصوص الشرعية حتى يتضح لنا الفرق الاتجاهي بين الظاهرية والمحدثين في فهم النصوص.

الفصل الرابع/2.4. علاقة مسلك المحدثين بالمذهب الظاهري.

وقبل الشروع في بيان علاقة المحدثين بالمذهب الظاهري تفصيلاً فلا بد من الإشارة إلى العلاقة بينهما إجمالاً، وتلك العلاقة هي عموم وخصوص مطلق، بمعنى أن كل ظاهري فهو من أهل الحديث، ولكن ليس كل محدث ظاهرياً.

وكل من أهل الظاهر والمحدثين يقفون عند ظواهر النصوص الشرعية ولا يبحثون عما وراءها من العلل والمقاصد، ولكن أهل الظاهر ألزموا ذلك على أنفسهم بخلاف المحدثين، ولذا من الأهمية بمكان الإشارة إلى تعريف الاتجاه الظاهر حتى ينصرف الذهن إليه عند الإطلاق.

وقد بيّن محمد أنس سرميني علاقة المذهب الظاهري وأهل الحديث، حيث قال: فالظاهرية تعني أمرين، تعني منهجاً علمياً معروفاً يقدم ظاهر النصوص على تعليلها، كما أنها تعني مذهباً فقهياً معروفاً له شيوخه ومصادره التشريعية ومناهجه الأصولية، والعلاقة بين كلا المسمّين مع أهل الحديث علاقة دقيقة، فالذي يغلب على منهج أهل الحديث هو التمسك بظواهر النصوص على المعنى الأول، ولكن ليس كل أهل الحديث على مذهب الظاهرية، وليس جميع الظاهرية على مذهب أهل الحديث، بل هناك فروق بين الطرفين وإن اشتركا في مسائل معينة، والأمر، وأما أهم الفروق بينهما هي التزام الظاهرية بالتعبير عن أنفسهم كمذهب مستقل، يلتزم أهل الحديث والحنابلة بأقوال الصحابة والتابعين وذلك عندما ألحقوها بالنصوص الأصلية كأثار وأخبار، ولم يلتزم بها الظاهرية ولا الشافعية، وكذلك يعطي أهل الحديث بعضاً من أحاديث الصحابة الموقوفة حكم المرفوع من حيث الموضوع وهي المواضيع التي لا تُعرف بالرأي، ولا يقر بذلك الظاهرية، ويجتمع المحدثون والظاهرية والحنابلة بأنهم يكرهون الرأي ولا يلجأون إليه إلا لحاجة¹³⁵⁴

وأما الاتجاه الظاهر فهو الوقوف عند حدود الألفاظ التي وردت من الشارع دون عناية بالبحث عن عللها ومقاصدها، ودون اهتمام بالقرائن والظروف التي أحاطت بالألفاظ حين ورودها¹³⁵⁵.

والاتجاه إلى الظاهر له جذوره العميقة الممتدة إلى عصر الصحابة، كاتجاه عبد الله بن عمر وأبي هريرة كما تقدم، وأن الاتجاه إليه لم يكن مذهباً ملتزماً لهما في كل الأحوال ولا في جميع المسائل، بل كان يخضع لذاتية المجتهد فيما يؤديه إليه اجتهاده في بعض المسائل دون بعضها الآخر.

أما أول من جعل الاتجاه إلى الظاهر مذهباً ملتزماً، يدعو إليه وينتصر له، فهو داود بن علي الأصفهاني (ت. 270هـ).

¹³⁵⁴ محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي والحديث، ص. 35.

¹³⁵⁵ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 335.

وقد تقرر إعلان فقه المحدثين على يد أحمد بن حنبل في القرن الثالث، وفي نفس الوقت أعلن المذهب الظاهري على يد مؤسسه داود الظاهري؛ لشهوده تميز المذاهب الفقهية، وظهور الدعاة الذين يحتجون لها، ويرسون أصولها، وتوفر العوامل التي ساعدت على ظهوره والمناخ الصالح لنموه، وقد أسهم المحدثون بنصيب وافر في نشأة المذهب الظاهري؛ لأن أهل الظاهر محدثون، من المحدثين انبثقوا، وعلى أيديهم تخرجوا، وإمامهم داود بن علي قد تلقى علمه على أعلام المحدثين في عصره كإسحاق ابن راهويه وغيره، كما تلقى فقهه على أصحاب الشافعي، وقد تعجب داود بالشافعي، وتعصب له، حتى ألف كتابين في مناقبه¹³⁵⁶، وأهدى المحدثون لأهل الظاهر المادة التي يعتمدون عليها في فقههم، فقد نجح المحدثون في أن يجمعوا قدراً كبيراً من الحديث من مختلف البلدان وبمختلف الطرق، فيسروا لأهل الظاهر تناولها، وأمدوهم بالنصوص التي تسعفهم في الإجابة عن كثير من المسائل، فأخذ الظاهرية من المحدثين احترام هذه النصوص، ومحاولة العمل بها كلها ما أمكن، وعدم إهمال بعضها بمحاولات الترجيح أو النسخ إلا إذا قام برهان واضح على النسخ، وكراهية المحدثين القياس، وغضهم من شأنه وتحذيرهم من استعماله وعدم التجاؤم إليه إلا عند الضرورة، كل ذلك مهد للظاهرية أن ينكروا القياس جملة، بل الظاهرية يحتجون بأقوال المحدثين في إثبات مذهبهم، ويروى عن الشعبي أنه قال: "السنة لم توضع بالمقاييس"، ويروى عن ابن حنبل "الحديث الضعيف أحب إلينا من الرأي"، وقد سئل داود عن سبب إنكاره القياس، ومخالفته لإمامه الشافعي في ذلك، فأجاب بأنه قد وجد أدلة الشافعي في إنكار الاستحسان تنطبق على القياس فلذلك أنكره، ومن هذا نرى أن هجوم المحدثين على الرأي والقياس كان من الأسباب التي أدت إلى نشأة الظاهرية¹³⁵⁷.

ثم جاء ابن حزم الظاهري، فأحيا فقه داود الأصبهاني، وسلك به مسلكاً اتسم بسمته فوسع رحابه، وأيد فروعه بالأدلة، وناقض مخالفه في أقوال صارمة، وجدل، وصال، وجال¹³⁵⁸.

وقد قرر ذلك أبو زهرة فقال: أحبب ابن حزم علم الظاهر¹³⁵⁹، وأن طلب ابن حزم للحديث كان أسبق من طلبه للفروع الفقهية؛ ولذا أشرب نفسه حب الحديث فقد كان محدثاً حافظاً قبل أن يكون فقيهاً مفرعاً، واتجه إلى الفقه محدثاً، وأنه قد درس الحديث على أكثر المحدثين في قرطبة والبلاد التي حل فيها مرتحلاً¹³⁶⁰، وتلقى الفقه الشافعي أولاً ثم الفقه المقارن ثانياً، ثم اتجه بعد ذلك إلى اختيار مذهب الكتاب والسنة والآثار فقط¹³⁶¹.

¹³⁵⁶ السبكي، طبقات الشافعية، 43/2.

¹³⁵⁷ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 351.

¹³⁵⁸ أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره وأراؤه وفقهه، ص. 4.

¹³⁵⁹ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 59.

¹³⁶⁰ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 78-79.

¹³⁶¹ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 80.

ولو نظرنا إلى تقرير أبي زهرة المذكور نجد جملة "واتجه إلى الفقه محدثاً" يعني أنه تعلم فقه الحديث ويفتي على ضوءه ومن الطبيعي أن يتجه إلى الظاهر والإفتاء به.

ولذا يُعْتَبَرُ من الفقيه المحدث الذي استفاض في درس الحديث والعلم بكل طرائقه، وجمع المأثور كله أو جُلّه وخاصة ما كان منه متصلاً بالأحكام الفقهية.

وسبب اختيار ابن حزم مذهب داود الظاهري دون غيره من المذاهب المتبعة آنذاك لزعمه دعوة داود الظاهري إلى التمسك بالنصوص وحدها، فلا طلب بالنهي أو الأمر إلا عن النص أو الأثر وإلا فالأمر على الأحكام الأصلية بالاستصحاب، ومن ثم بدأ أن يضع أصول مذهب وطريق اجتهداه في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام".

ويقوم أسس مذهب على القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والدليل، والاستصحاب.

المبحث الأول: السنة النبوية عند ابن حزم.

وكان ابن حزم يعتبر القرآن والسنة جزأين أو قسمين كلاهما يتم الآخر ويسميها النصوص، ولذا يقول: "والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله، وحكمهما حكم واحد في وجوب باب الطاعة لهما"¹³⁶².

والقرآن والسنة عنده في مقام العلم بالشرعية واحد؛ إذ كليهما وحي من الله تعالى، ولذا لا نرى قولاً أو بحثاً له في أن القرآن حاكم على السنة من حيث إنه لكي يقبل فكرة عرض الحديث على القرآن كما كان يتجه بعض الفقهاء، ولا أن السنة حاكمة على الكتاب من حيث إنها الطريق لمعرفته، بل إنهما قسمان للوحي المحمدي، وكلاهما يتم الآخر، وهما متحدان لا ينفصلان¹³⁶³.

وبناء عليه فالسنة والقرآن شيء واحد في مقام الاستدلال عنده لا يُؤَخَّرُ أحدهما عن الآخر، ولا يُرَدُّ أحدهما لوجود نص من الآخر، بل هما متعاونان في بيان ذلك الشرع الشريف، فهما في مقام واحد في الاستدلال عند ابن حزم هو مقام النصوص، وهي مقدمة على الإجماع¹³⁶⁴.

ولذا أن السنة مثل القرآن عنده ولا فرق في وجوب طاعة كل منهما، وعليه فالإجماع والدليل وراءهما ويجبيان بعدهما قطعاً، مع تقدم الإجماع على الدليل¹³⁶⁵.

وأما المحدثون فيتفقون معه في كون القرآن والسنة مرتبة واحدة من حيث الاستدلال، ويختلفون معه في اعتبار السنة حاكمة على الكتاب لكون السنة وسيلة لمعرفة القرآن عندهم خلافاً له.

¹³⁶² ابن حزم، الإحكام، ص. 98.

¹³⁶³ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 290.

¹³⁶⁴ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 308.

¹³⁶⁵ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 308.

المبحث الثاني: تخصيص القرآن بالسنة عند ابن حزم.

وكان ابن حزم يرى قطعية دلالة العام في القرآن والسنة النبوية، وأنها تفيد العلم والعمل، والقطعي يخص القطعي ويعتبر التخصيص بياناً للعموم¹³⁶⁶، وبناء عليه لا يفرض التعارض بين النصوص، أي لا تضارباً بين نصوص القرآن والسنة، ولا بين نصوص السنة بعضها مع بعض، بل كل النصوص تتعاون في بيان أحكام الشريعة الإسلامية¹³⁶⁷.

ولذا يُعَدُّ اتجاهه اتجاه احترام النصوص وعدم الترجيح بينها بأي وجه من أوجه القياس أو إسقاط بعضها وعدم إهماله، وأن ما يرويه الراوي لا يقبل الشك، بل هو يقيني قطعي، يفيد العلم والعمل معاً¹³⁶⁸ ما دام الراوي ثقة.

وأما المحدثون فيصورون التعارض بين النصوص ولا سيما في السنة النبوية لاحتمالات عدة كخطأ الراوي ولو كان ثقة، أو وهمه، أو لاحتمال النسخ والمنسوخ، أو إجمال المعنى وتفسيره ولذا يحاولون إزالته بمسلك الجمع أو النسخ أو الترجيح.

المبحث الثالث: النسخ عند ابن حزم.

وكان ابن حزم يرى النسخ بياناً، ومعلوم أنه يرى السنة والقرآن متعاونين، وكلاهما حجة الدين، وهو يبينها، وهي تبينه وهو على ذلك يقرر جواز نسخ القرآن بالسنة، والسنة بالقرآن؛ لأن كليهما وحي من الله تعالى¹³⁶⁹. وأما المحدثون فلا يتصورون نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن، بل يتصورون نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة خلافاً له.

المبحث الرابع: الإجماع عند ابن حزم.

وأما الإجماع عنده فهو الإجماع المتواتر المتصل بالرسول ﷺ في أمر عُلِمَ مِنَ الدِّينِ بالضرورة لا يمكن إلا أن يكون عن نص، بل هو أقوى من النص وهو التوقيف والتعليم من الرسول ﷺ ولذا ينقض كُلُّ قولٍ يؤدي إلى أن يكون إجماع من غير نص، فسندُ الإجماع دائماً عنده على النص، بل لا يتصور إجماع على الحقيقة التي قرَّرها إلا إذا بُنِيَ على نصٍّ، بل توقيف من رسول الله ﷺ، ولذا يُقرر هذا في قوة، فيقول: لا إجماع إلا عن نص، وذلك النص إما كلام منه - عليه السلام -، فهو منقول ولا بد محفوظ حاضر، وإما فعل منه - عليه السلام - فهو منقول أيضاً كذلك، وإما إقراره، إذا عُلِمَ فَأَقَرَّه، ولم ينكره فهي أيضاً حال منقول محفوظة وكُلُّ مَنْ ادَّعى إجماعاً على غير هذه الوجوه يكلف بتصحيح دعواه في أنه إجماع¹³⁷⁰.

¹³⁶⁶ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 309.

¹³⁶⁷ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 311.

¹³⁶⁸ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 318.

¹³⁶⁹ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 325.

¹³⁷⁰ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 353.

وأما الإجماع عند المحدثين فأوسع من الإجماع المذكور عند ابن حزم؛ إذ أنهم يعتبرون إجماع الصحابة والتابعين والمجتهدين في الأمة المحمدية.

المبحث الخامس: الدليل عند ابن حزم.

والدليل عنده من المصادر التشريعية وهو يأخذ من الإجماع، أو النص، وهو مولد منهما مفهوماً بعد دلالتهم، وليس حملاً عليهما باستخراج علة، إنما هو أمر يؤخذ من ذاتهما لا بالحمل عليهما، وهو بهذا يخالف القياس، لأن القياس أساسه استخراج علة من النص، ثم إعطاء حكم النص على كل ما تحقق فيه العلة، أما الدليل المعتمد على النصوص أو المأخوذ منها فهو قد أخذ من النص نفسه¹³⁷¹. وهذا الدليل خاص لابن حزم ولا يعرف للمحدثين باسم "الدليل" مصدر من المصادر التشريعية.

المبحث السادس: الاستصحاب عند ابن حزم.

والاستصحاب عنده هو حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل على التغيير، شرح أبو زهرة مراده بذلك فقال: وهو بقاء الحكم المبنى على النص لا بقاء مجرد الأصل، فهو مُقَيَّدُ بأن الأصل يجب أن يكون مبنياً على النص وليس على مجرد أصل ثابت من الإباحة الأصلية، وذلك لأن الأصل عند ابن حزم في الأشياء ليس هو الإباحة الأصلية بل التوقف حتى يَرِدَ النص من الشرع أي شرع كان، ولو كان قبل محمد ﷺ وأن الناس دائماً مخاطبون بالشرائع، فالفرق الجوهري بين ابن حزم الظاهري وبين الذين يقولون إن الأصل في الأشياء الإباحة فرق نظري، لأنهم يقولون ذلك بالعقل، وهو يقول أصلية الإباحة ثابتة بالشرع وهو النص العام الذي خوطب به آدم وذريته، وهو قائم حتى تقوم أدلة المنع أو اللزوم¹³⁷² وقد أخذه في كل أحواله، لا فرق بين دفع وإثبات، فلم يجعله كما جعله الحنفية بل جعله كما جعلته الشافعية والحنابلة للإثبات والدفع¹³⁷³.

وأما المحدثون فيحتجون بالاستصحاب، ولكن يقولون ذلك بالعقل عكس ابن حزم الذي يقول بالشرع.

المبحث السابع: القياس عند ابن حزم.

وكان ابن حزم ينكر القياس، ويشد في نقد فقهاء القياس نقداً مرأً، ثم في نقد فقهاء الاستحسان، ولا شك أنه قد أتى في دراساته الفقهية بأكبر مجموعة من الآثار، وقد يأخذ بأقوال الصحابة والتابعين، وبالصحاح المسندة، وبالمرسلة والمنقطعة، والأحاديث المشهورة وغير المشهورة وكل ما لم يثبت أنه موضوع، ولا بد أنه قد سلك في اجتهاده نوعاً من الاستنباط أي كان مقدراه،

¹³⁷¹ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 4/531. أبو زهرة، ابن حزم، ص. 359.

¹³⁷² أبو زهرة، ابن حزم، ص. 369.

¹³⁷³ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 372.

وأنه بنى على النصوص والآثار¹³⁷⁴، وهو منهج متجه إلى الآثار كما هو واضح في كتابيه (المحلى) و (الإحكام)¹³⁷⁵.

ولذا يرى ابن حزم أنه لا رأي في الدين، فليس لأحد أن يجتهد برأيه، ويدعي أن ذلك حكم الله تعالى، وأن ما يصل إليه برأيه هو حكمه وليس حكم الله تعالى، وليس لأحد أن يتحدث عن الله غير رسول من عند الله؛ ومن قال في الدين برأيه فهو عند ابن حزم مفتر على الله فقد كذب عليه.

وإذا كان ابن حزم ينفي الاجتهاد بالرأي فقد سد باب الاستنباط بالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ثم سد باب التفكير في النصوص عنده لاستخراج عللها، فسَدَّ التعليل؛ لأن التعليل هو أساس الرأي، فالنصوص عنده تعبدية، لا يخرج من ظواهرها حتى مفهوم المخالفة لا يأخذ به، فهو لا يأخذ إلا بالنصوص، ولا يأخذ من النصوص إلا ظواهرها لا يعدوه¹³⁷⁶. ولذا نراه يتكلم في القياس كلام المستكر له لنفيه الرأي جملة وأوله القياس¹³⁷⁷.

المبحث الثامن: الاستحسان عند ابن حزم.

وكان ابن حزم يرى الاستحسان شطط في الاجتهاد؛ لأن الاستحسان يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان فما يعده حسناً ناس يعده قبيحاً آخرون، وما يعده مصلحة يعده ناس آخرون مضرة، فتبطل الحقائق الشرعية وتضطرب، وهذا كلامه في الاستحسان، وهو باب من الفقه غير منضبط، وأنه يؤدي إلى أن يستحسن فقيه ما لا يستحسنه آخر فتضطرب الأحكام ولا تنضبط الشريعة، فوق أنه لا شرع إلا من نص¹³⁷⁸.

المبحث التاسع: سد الذرائع عند ابن حزم.

وكان ابن حزم يستتكر الاجتهاد عن طريق الذرائع؛ لأن ذلك النوع باب من أبواب الرأي وقد استتكر هو الرأي كله بشعبه¹³⁷⁹.

وقد تقرّر عند الظاهرية أن المصدر الفقهي هو النصوص وحدها، ولا رأي في حكم من أحكام الشرع، وإذا لم يكن هناك نص فليس إلا الاستصحاب الذي هو الإباحة الثابتة بقوله تعالى ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾¹³⁸⁰.

¹³⁷⁴ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 13.

¹³⁷⁵ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 83.

¹³⁷⁶ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 378.

¹³⁷⁷ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 407.

¹³⁷⁸ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 421.

¹³⁷⁹ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 425.

¹³⁸⁰ شرف الدين عبد الحميد، ابن حزم الأندلسي ومنهجه في نقد العقل الأصولي، ص. 53.

وأما المحدثون فيأخذون القياس مع ضوابطه في دائرة ضيقة ولا ينكرونه تماماً كما فعله ابن حزم، ولا يرون سد باب التفكير في النصوص، ولا النصوص تعبدية، بل بعض النصوص تعبدية دون البعض، وها هو الخطابي أخذ بالمصالح المرسله والاستحسان وسد الذرائع كما تقدم.

المبحث العاشر: حجية خبر الآحاد في العقائد وتأويل النصوص عند ابن حزم.

وكان ابن حزم يأخذ بظواهر النصوص في الفروع والأصول معاً، يأخذ بها في العقائد من غير تأويل، فيأخذ بخبر الآحاد في العقائد، كما يأخذ بها في الأحكام الشرعية، ولذا يستوي عنده حديث الآحاد مع الحديث المتواتر، صرح ذلك ابن حزم عقب نقل رأي العلماء الذين يوافقون لرأيه، فقال: قال أبو سليمان، والحسين بن علي الكرابيسي، والحارث المحاسبي إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معاً، وبهذا نقول¹³⁸¹.

إذ أنه كان يعد خبر الثقة العدل الذي ليس فيه احتمال الكذب من الدين فقال: " ثبت يقيناً أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به موجب للعلم والعمل معاً"¹³⁸².

وكان يرى كل ما جاءت به السنة الصحيحة يثبت الجزم واليقين، وتثبت به العقائد كما تثبت به الفروع، ولا فرق في إثبات العقائد بين أحاديث الآحاد والأحاديث المشهورة والمتواترة فكلها يثبت العقائد، ولا يكون شك في حديث إلا إذا كان ثمة معارض له فعندئذ يكون الترجيح، ولذا ثبتت كل الغيبات التي جاءت بها أحاديث صحيحة عن يوم القيامة وما يكون فيه، وعن الملائكة وأحوالهم، وعن الصراط والميزان، والكتاب والحساب، وعن اللوح المحفوظ، والعرش، فكل ذلك يجب الإيمان به بمقتضى الأحاديث الصحيحة¹³⁸³.

وكذلك المحدثون يرون حجية خبر الآحاد في العقائد كما في الأحكام، وأما في تأويل النصوص فيتأولونها إذا أدى ظاهرها إلى التشبيه والتجسيم لاستحالة ذلك على الله تعالى، ولا يرون استواء خبر الآحاد للمتواتر كابن حزم.

المبحث الحادي عشر: حجية أقوال الصحابة الكرام عند ابن حزم.

وكان ابن حزم يقرر أنه لا يسوغ تقليد أحد لا من الصحابة ولا من غيرهم لا من الأحياء ولا من الأموات، ويعتبر الأخذ بقول الصحابي من غير حجة من السنة النبوية تقليداً غير جائز في دين الله تعالى، فإنه لا يأخذ إلا بالكتاب أو السنة، أو الإجماع القائم على نص منهما، أو الدليل المشتق من هذه الأمور الثلاثة، فالصحابي لا يحتج بقوله، لأنه ليس إلا بشراً من البشر¹³⁸⁴.

¹³⁸¹ ابن حزم، الإحكام، 1/119. أبو زهرة، ابن حزم، ص. 177.

¹³⁸² ابن حزم، الإحكام، 1/14. أبو زهرة، ابن حزم، ص. 178.

¹³⁸³ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 202.

¹³⁸⁴ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 434.

ولذا اختار ابن حزم المذهب الظاهري؛ لأنه ليس في هذا المذهب مقلد لا في المذهب، ولا في غيره، إنه مذهب الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وليس لأحد فيه أن يقلد أحداً، فقد دعا دعوة قوية إلى منع التقليد في أي ناحية من نواحي الدين، واعتبر التقليد بدعة يجب أن ترد؛ ولذلك يقول: "التقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحدٍ من غير برهان"¹³⁸⁵.

وأما المحدثون فيرون حجية أقوال الصحابة حتى أقوال التابعين خلافاً له.

خلاصة مذهب الظاهرية: أنه المذهب الذي يستمد من الكتاب والسنة رأساً قوته، ولا يتكلف ولا يتأول، بل يأخذ الألفاظ بظواهرها اللغوية، ولا يحاول تعليل الأحكام، ولا استخراج العلل وتعميمها، بل يأخذ المعنى التكليفي من اللفظ، لا يتجاوز ظاهره كأنه يتعبد بهذا المفتى الظاهر غير محاول استخراج علة له، لذا كان للظاهرية فهم خاص، واتجاه معين نحو تلك المصادر العليا للإسلام يخالف منهاج غيرهم من العلماء المجتهدين¹³⁸⁶؛ ولذا يسمى هذا المنهاج: المنهاج الظاهري أو الفقه الظاهري¹³⁸⁷.

ويتلخص الفرق الاتجاهي بين أهل الظاهر والمحدثين على النقاط التالية:

أولاً: سأذكر النقاط المتفقة بينهم وبينه.

إن أهل الظاهر والمحدثون يعتبرون القرآن والسنة شيء واحد في مقام الاستدلال وهم يفتنون على ضوء ما تقيده ظواهر القرآن والسنة، ولكن النصوص عند ابن حزم تعبدية، لا يخرج من ظواهرها بخلاف المحدثين وهم لا ينظرونها تعبدية، بل منهم مَنْ يبحث عما وراء النصوص وغايتها كما رأيناه من جهود محدثي القرن الرابع كالخطابي الذي أخذ بالاستحسان والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، وابن حبان الذي أخذ شرع من قبلنا الذي وافق لشرع الإسلام.

ويحتج ابن حزم والمحدثون بخبر الأحاد في العقائد كما في الأحكام، ولكن ابن حزم يحتج به من غير تأويل، وكذلك ابن خزيمة من محدثي القرن الرابع.

وابن حزم يتفق مع بعض المحدثين في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة.

وابن حزم يتفق مع المحدثين في عدم جواز عرض السنة النبوية على القرآن¹³⁸⁸

ثانياً: سأذكر النقاط المختلفة بينهم وبينه:

¹³⁸⁵ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 269.

¹³⁸⁶ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 274.

¹³⁸⁷ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 255.

¹³⁸⁸ نقل ابن حزم قول محمد بن عبد الله بن مسرة: الحديث ثلاثة أقسام: حديث موافق لما في القرآن، فالأخذ به فَرْضٌ، وحديث زائد على ما في القرآن فهو مضاف إلى ما في القرآن والأخذ به فَرْضٌ، وحديث مخالف لما في القرآن فهو مطرح. ثم نقد ابن حزم قول محمد بن عبد الله، فقال: لا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلاً، وكلُّ خبرٍ شريعةٌ فهو إما مضاف إلى ما في القرآن، ومعطوف عليه، ومفسر لجملة، وإما مستثنى منه لجملة ولا سبيل إلى وجه ثالث. الإحكام في أصول الأحكام، 2/209.

وابن حزم كان يرى عدم التعارض بين النصوص بخلاف المحدثين؛ إذ أنهم يصورون التعارض الظاهري بين النصوص الشرعية لاحتمالات عدة؛ ولذا يسلكون مسلك الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح لإزالة التعارض بين الآثار.

وابن حزم كان يرى دلالة العام من القرآن وأحاديث الأحاد قطعية بخلاف المحدثين.

وكان ابن حزم لا يرى قول الصحابي حجة مستقلة بخلاف المحدثين.

وكان ابن حزم ينكر القياس بخلاف المحدثين وهم يستعملون القياس في دائرة ضيقة.

وجعلت الظاهرية من الاتجاه إلى الظاهر مذهباً ملتزماً وله أصول وقواعد، فجعلوها مطردة لا تتخلف، حتى لو أدت بهم إلى الإغراب والشذوذ بخلاف المحدثين ولم يجعلوها مذهباً ملتزماً مطرداً.

فالتزام والاطراد ما يميز أهل الظاهر عن أهل الحديث؛ إذ أن اتجاه أهل الحديث إلى الظاهر وإن كان وصفاً غالباً لم يكن مذهباً ملتزماً.

ويفترق المحدثون عن الظاهرية في المصادر التشريعية فيما وراء القرآن والسنة، وحيث يتجه المحدثون إلى الآثار ويجعلونها مع القرآن مرجعاً لأحكامهم ودليلاً عليها، والآثار عندهم تشمل الأحاديث وغيرها من أقوال الصحابة والتابعين بخلاف أهل الظاهر حيث قصروا الحجة على نصوص القرآن والسنة، ولم يروا لآراء الصحابة ومن بعدهم ما يرفعها إلى مرتبة النصوص فلم يجعلوها حجة، إلا إذا اجتمع الصحابة جميعاً على أمر، فإن هذا الإجماع حينئذ حجة، ومصيره إلى النص أيضاً؛ لأنهم لا يجتمعون إلا عن توقيف.

والمحدثون وإن كانوا يكرهون الرأي، لا يحرمون الرأي المحمود لا على أنفسهم ولا على غيرهم ما دام لا يخالف نصاً، ولا ينقض أصلاً بخلاف أهل الظاهر حيث يحرمون الرأي من دون تفريق بين الرأي المحمود والرأي المذموم.

وأهل الظاهر يقفون عند الظاهر ولا يبحثون عن المقاصد بخلاف المحدثين منهم من يراعون المقاصد كما رأينا ذلك عند محدثي القرن الرابع.

الفصل الخامس/2.5. مناقشة المقولات في المحدثين بأنهم أصحاب أسفار.

قبل بيان مقولات الخصوم للمحدثين بأنهم أصحاب أسفار فلا بد من الإشارة إلى مدى جهودهم لفقه النصوص واهتمامهم بفهمها، وبها تتبين لنا مدى موضوعية مقولات الخصوم في ذلك الادعاء.

نعم، وظيفة المحدثين تقتضي دراسة الأسانيد وما يتعلق بها ولذا نراهم يركزون جهودهم فيها، فلا يصح من الناحية العلمية والموضوعية نقدهم بعدم الاشتغال باستنباط الأحكام من الآثار التي رووها في مصنفاتهم الحديثية ومع ذلك نرى اعتناء بعض المحدثين باشتغال فقه الأحاديث إضافة على وظيفتهم من خلال التراجم التي أودعوها في مصنفاتهم الحديثية، وهذا أمر مشكور لهم لاسهامهم في ثراء الفقه الإسلامي.

ومن المعلوم عند المحدثين أن صحة السند لا تستلزم صحة المتن، وكذا صحة المتن لا تستلزم صحة السند إذا كان صحة المتن بمجموع طرقه لا لكل سند على انفراد، وهذا التنبيه منهم مظهر من مظاهر نقدهم الداخلي للآثار، ورد على من يفترى عليهم ويقول: إنهم لا يُعْنَوْنَ إلا بنقد الأسانيد! ويروجون على المحدثين أنهم يَحْطُبُونَ بلبيل، لا يدري أحدهم ماذا يحمل على ظهره¹³⁸⁹

ولم يكتف بعض المحدثين برواية الأحاديث وجمعها وتفتيشها وتمحيصها ونقدها فحسب كما هو مقتضى وظيفتهم، بل أضافوا عليها فهم الأحاديث وفقهاها من خلال التراجم التي أودعوا فيها كثيراً من الفقه وأدلته، وقد حوِّث تراجمهم على كثير من التعقبات والردود على بعض الفقهاء كتعقب ابن خزيمة وابن حبان والدارقطني والخطابي للمالكية والحنفية والشافعية والظاهرية في مصنفاتهم الحديثية وتلك التعقبات والردود تدل على براعة المحدثين وتضلعهم وتمكنهم في الفقه، والاستنباط، وإطلاعهم على أقوال الفقهاء وأدلته، ومن ثَمَّ كان لهم آراؤهم واختياراتهم، ولا شك أن هذه التعقبات وتلك الاختيارات مبنية على قواعد قعدوا لها في تراجمهم كما رأيناها.

وقد ضَمَّنَ تراجمهم نُبْذاً من فقه مخالفيهم حيث عقدوا بعض التراجم لِإِبْيَانِ ضَعْفِ ما ذهب إليه بعض الفقهاء، وقد استند هؤلاء المحدثون في ردهم على هؤلاء الفقهاء إلى ما رووه تحت هذه التراجم من أحاديث وآثار، وهذه بينة واضحة على أن الفقه والاستنباط لم يكن غائباً عنهم بل كانوا على علم بما يستنبط من الأحاديث، وبأقوال مخالفيهم، وأدلته، وإلا فكيف يتصدى هؤلاء المحدثون للرد على مَنْ خالفهم إذا لم يكونوا كذلك؟ كما رأينا ردود محدثي القرن الرابع ومناقشتهم مع مخالفيهم.

¹³⁸⁹ محمد عوامة، تعليق تدريب الراوي، 554/2.

وبناء عليه لم تكن تراجمهم مجرد عناوين للأحاديث التي تحتها، وإنما اشتملت على فقههم واختياراتهم الفقهية التي تكشف لنا عن جهودهم الحثيثة في دراسة المتون وعدم الاكتفاء بدراسة الأسانيد على حسب تخصصهم، وبعض مباحث أصول الفقه كبحث القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس، وآثار الصحابة والتابعين، والاختيارات الأصولية، وكذلك تكشف الشروح الحديثية جهودهم الفقهية والاستنباطية كما رأيناه في جهود الخطابي في كتابيه معالم شرح سنن أبي داود وأعلام الحديث شرح البخاري.

ومعلوم بأن هناك خصومة بين المحدثين والمعتزلة لكون المعتزلة أصحاب مدرسة عقلية اقتحمت مباحث العقيدة والألوهية بكثير من الجراءة النظرية، ونظرت إلى الحديث نظرة فيها الكثير من الشك والريبة في صحة ثبوته، وبالتالي في صلاحية استخدامه سواء في ميدان العقيدة أو في ميدان الفروع العلمية كما نظرت إلى المحدثين نظرة استعلاء تكاد بأنهم أكثر فهماً وتطوراً، وأقدر على خدمة الشريعة من هؤلاء المتخلفين، ولهم موقف خاص في خبر الآحاد ولا سيما في باب العقائد، وتأويل الصفات الخبرية بخلاف المحدثين، وتلك الخصومة بدأت من عهد أحمد بن حنبل عن فتنة خلق القرآن واستمرت لغاية مجيء المتوكل؛ لأن بعض خلفاء بنو العباس كالمأمون، والمعتصم، والواثق أيدوا أفكار المعتزلة، يعني وراءهم دولة في حماية أفكارهم ودفاعها وحملوا المحدثين على أن يقولوا مقالة المعتزلة، وأخذوهم فيها بالعنف والأذى لا بالرفق والهوادة.

وقد خالفت المعتزلة على طريقة المحدثين في فهم عقائد الدين الحنيف، وحكموا العقل في كل شيء، وجعلوه أساس بحثهم، وسلكوا في الاستدلال للعقائد طرائق جديدة لم تكن مألوفة عند السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ثم في هذا السبيل قد قبسوا من الفلسفة ما يرهفون به سلاحهم، ويقوون به احتجاجهم، ثم تَوَرَّطُوا بعد ذلك في إثارة مسائل فلسفية لم تكن مما يفكر فيها الصحابة والتابعين، وتكلموا في إرادة الإنسان وأفعاله وسلطان الله عليهما، وتكلموا في صفات الله عز وجل أهي شيء غير الذات أم هي والذات شيء واحد؟ فأعرض المحدثون مستكرين عملهم، وكان طبيعياً ألا يلتقي هذان الفريقان لاختلاف عقليتيهما ومنطق تفكيرهما، فالمحدثون يَتَعَرَّفُونَ دِينَهُمْ من الكتاب والسنة، وعملهم العقلي هو فَهْمُ نُصُوصِهِما واستنباط الأحكام من ألفاظهما هذا أقصى ما يسيرون فيه، وأما المعتزلة فيرون إثبات العقائد بالأقيسة العقلية ولذا يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية¹³⁹⁰، ويعتمدون على القضايا العقلية دون الآثار النقلية، وكل مسألة من مسائل العقيدة يعرضونها على العقل، فما قبله أقروه، وما لم يقبله رفضوه، وكان من آثار اعتمادهم على العقل أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وكانوا يقولون: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل.

والعبرة عندهم في مدى تقبل العقل للحديث دون اعتبار للقوائم الطويلة من الأسماء التي يوردها المحدثون في إسنادهم، يستشهد على ذلك بسؤال البركاني أبا علي الجبائي عن حديث "حج

¹³⁹⁰ أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص. 55.

آدم موسى"، حيث سأل البركانيُّ أبا علي الجبائي ما تقول في حديث أبي زناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ " لا تتكح المرأة على عمتها، ولا خالتها؟ فقال أبو علي: هو صحيح. قال البركاني: فبهذا الإسناد نُقِلَ حديثُ "حج آدم موسى"؟ فقال أبو علي: هذا الخبر باطل، قال البركاني: حديثان بإسناد واحد، صَحَّحْتُ أَحَدَهُمَا وَأَبْطَلْتُ الْآخَرَ؟! قال أبو علي: لأن القرآن يدل على بطلانه، وإجماع المسلمين، ودليل العقل¹³⁹¹.

ولذا كان العقل هو الحاكم في المعتقدات لدى المعتزلة وليس النص الصحيح، والأصل أن يكون العقل خادماً للنص وملتقياً معه في مجال العقائد بالذات ما دام النص قد ثبتت صحته بخلاف المحدثين حيث يرون حاكمية النص الصحيح في المعتقدات وليس العقل لاختلافه باختلاف الأشخاص وعدم انضباطه بخلاف النص الصحيح.

وقد نتجت من اختلاف طريقة تفكير المعتزلة والمحدثين في فهم هذا الدين الخصومة والعداوة والاتهام بينهم، ولذا يرى المحدثون المعتزلة منطلقين وراء الأقيسة العقلية من غير أي قيد يقيدون به أنفسهم إلا التنزيه بينما يرى المعتزلة المحدثين متوقفين متحفظين غير متهممين على ما لم ينص عليه في كتاب ولا سنة، ولذا اتهمتهم المعتزلة بأصحاب أسفار.

وقد نَبَّهَ ابنُ قتيبة إلى ما أدت إليه الخصومة من التعصب والهوى النفسي، فقال: "أدت الخصومة بالمعتزلة إلى ثلب أهل الحديث وامتھانهم، وإسھابهم في الكتب بزمهم، ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل وتقطعت العَصْمُ وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضاً، وتعلق فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث وقالوا في حقهم وهم أجهل الناس بما يحملون، وأبخس الناس حظاً فيما يطلبون، قد قنعوا من العلم برسمة، ومن الحديث باسمه، ورضوا بأن يقال: فلان عارف بالطرق، ورواية للحديث، وزهدوا في أن يقال: عالم بما كتب، أو عامل بما علم"¹³⁹².

فرأى ابنُ قتيبة أن المعتزلة عابوا أهل الحديث بناء على مسلكهم، واتهموهم في النقل فكان يجب عليهم أن يتهموا آرائهم في التأويل، ولو ردوا المشكل من الكتاب والسنة، وما أودعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة إلى أهل العلم بهما وضح لهم المنهج واتسع لهم المخرج، والمحدثون كلهم مجمعون على أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لا يكون، ومنهجهم مبني على الاجتماع والنظام والأنس والاتفاق بخلاف منهج المعتزلة المبني على التشتت والتفرق والوحشة والاختلاف¹³⁹³.

¹³⁹¹ علي فهمي خنيم، الجبائيان أبو علي وأبو هاشم، ص. 88.

¹³⁹² ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص. 47.

¹³⁹³ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص. 66.

وقد صرح ابن قتيبة بأن للمحدثين اتجاهاً في فهم النصوص كما كان للمعتزلة اتجاه، ولذا لا ينبغي عليهم أن يحاكموهم بناء على مسلكهم، بل ينبغي عليهم أن يحترموا اتجاههم في فهم النصوص بدل أن يتهموهم بأصحاب أسفار، فقال: ذكر الأحاديث التي ادعوا عليها التناقض، والأحاديث التي تخالف عندهم كتاب الله تعالى، والأحاديث التي يدفعها النظر وحجة العقل، والمحدثون لا يعرضون خبر الأحاد على ظاهر القرآن، فإذا تعارض خبر الأحاد الثابت مع ظاهر القرآن فيسلكون سلوك التوفيق بينهما، ويقولون: الكتاب يأتي بجمل، يكشفها الحديث، واختصار تدل عليه السنة¹³⁹⁴ ويسلكون سلوك التوفيق أيضاً بين حديثين متناقضين بحملهم لكل واحد منهما موضع يستعمل فيه¹³⁹⁵.

ما قاله ابن قتيبة في تعامل المحدثين مع الكتاب والسنة صواب وحق؛ لأنهم يرون علاقة السنة بالكتاب علاقة التكامل والكشف والتفسير، مادام الله تعالى ولى نبيه ﷺ وظيفة البيان إذ البيان لا يتعارض مع المبين لصدورهما عن المصدر الواحد، وإذا ظهر للبعض تعارض فهو من وجهة نظره هو لعدم إتقان العلوم المساعدة لإزالة إشكاله، وعدم النظر إليه نظرة صحيحة، ولذا تحدى ابن خزيمة على من لم يستطيع إزالة التعارض إتيانه لكي يريه كيفية إزالته، وبناء عليه المحدثون يفضلون الجمع على الترجيح للعمل بالنصوص على قدر الإمكان وإلا هناك إلغاء بأحدهما مع العمل بالآخر، وأنى هذا للمعتزلة الذين يفضلون العقل على المصدر الآخر في فهم النصوص؟!

وأما الخصومة بين أهل الحديث وأهل الرأي ناتجة عن اختلافهما في المنهج، حيث المحدثون يرون الأدلة كلها على درجة واحدة، ويعتبرون الحديث مركزاً لسائر الأدلة، ولا ينظرون إلى ترابعية الأدلة بين القطعي والظني كما كان ينظرها الأحناف، ولذا بدأ أهل الرأي أن يقولوا لأهل الحديث بقلّة الفقه والفهم؛ لزعمهم بأن الفقه هو بناء الدين وذلك لا يكون إلا بالرأي والاجتهاد، والتعليل والتفريق بين القطعيات والظنيات، وتقديم الأقوى على الضعيف، وبالإضافة لم يكن عندهم كمية كبيرة من الأحاديث والآثار كما كان عند المحدثين من باب الاحتياط لكون العراق مركز التقاء

¹³⁹⁴ حديث "أن الله تعالى مسح على ظهر آدم - عليه السلام -، وأخرج منه ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذرّ، وأشهدهم على أنفسهم أُلست بربكم؟ قالوا: بلى"، وهذا خلاف قول الله تعالى: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى" لأن الحديث يخبر أنه أخذ من ظهر آدم والكتاب يخبر أنه أخذ من ظهور بني آدم، وقال ابن قتيبة: ونحن نقول: إذا ذلك ليس كما توهموا، بل المعنيان متفقان، ألا ترى أن الله تعالى حين مسح ظهر آدم - عليه السلام - على ما جاء في الحديث فأخرج منه ذريته أمثال الذر إلى يوم القيامة، أن في تلك الذرية الأبناء، وأبناء الأبناء، وأبناءهم إلى يوم القيامة. ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص. 147.

¹³⁹⁵ وقد تعارض حديث "لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول" مع حديث "ذكر لرسول الله ﷺ أن قوماً يكرهون أن يستقبلوا القبلة بغائط أو بول، فأمر النبي ﷺ بخلافه، فاستقبل به القبلة"، فقال ابن قتيبة: وليس عندنا من الناسخ والمنسوخ، ولكن لكل واحد منهما موضع يستعمل فيه، فالوضع الذي لا يجوز أن تستقبل القبلة فيه بالغائط والبول هي الصحارى والبراحات، وكانوا إذا نزلوا في أسفارهم لهيئة الصلاة، استقبل بعضهم القبلة بالصلاة، واستقبلها بعضهم بالغائط، فأمرهم ألا يستقبلوا القبلة بغائط ولا بول إكراماً للقبلة، وتنزيهاً للصلاة، فظن قوم أن هذا أيضاً، يكره في البيوت والكنف المحتفرة، فأمر النبي ﷺ بخلافه، فاستقبل به القبلة، يريد أن يُعلمهم أنه لا يكره ذلك في البيوت، والآبار المحتفرة التي تستر الحدث، وفي الخلوات التي لا يجوز فيها الصلاة. ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص. 148-149.

الثقافات، وأما المحدثون فيعتمدون على الآثار المدونة في مصنفاتهم على قدر الإمكان ولا يلجأون إلى الرأي إلا في حال الاضطرار، ولا يفرعون المسائل فلا يستخرجون أحكاماً لم تقع، بل لا يفتون إلا فيما وقع من الوقائع، ولا يفرضون المسائل المفروضة كما كان شأن أهل الرأي.

إذاً: لكل منهما اتجاه خاص في فهم النصوص وهم يتفقون في أن الأخذ يجب أن يكون بالكتاب والسنة الصحيحة، ثم يفترون بعد ذلك في أن أهل الحديث يتهيبون عن الرأي ولا يتهيبون عن الرواية، ولا يأخذون بالرأي إلا مضطرين إذا لم يعرفوا حديثاً، وأما أهل الرأي فيتهيبون عن الحديث ولا يتهيبون عن الإفتاء متحملين تبعاته، ولذا ليس من الإنصاف والبحث العلمي الحر اتهام المحدثين بقلّة الفهم والفقّه؛ لأن الآثار قبلتهم ولا يتجاوزون عنها لغيرها لزعهم بأن فهم الدين صحيحاً فلا بد من الابتناء على الكتاب والسنة، وأما الكتاب ففيه إجمال تفسيره الصحيح هو السنة النبوية وليس الرأي؛ إذ الرأي مختلف من شخص لشخص وغير منضبط، وإذا استعمل في فهم الدين فيحدث خلل وانحراف فيه، ولذا فالأفضل والأصوب على الاعتماد بالسنة النبوية لا على الرأي والاجتهاد.

وقد نقد محمد الغزالي المحدثين بالقصور في تدبر القرآن وفقهه وأحكامه، والاهتمام الأشد على نقد الأسانيد، ومتن الحديث قد يتناول عقائد وعبادات ومعاملات، وشؤون الدعوة والحرب والسلام، وما قيمة حديث صحيح السند عليل المتن؟! ¹³⁹⁶ وعدم عرض السنة على القرآن، فكان ينبغي عليهم أن يعرضوا السنة النبوية على القرآن كما عرضها أهل الرأي على حد رأيه لكون القرآن قطعية الثبوت بخلاف السنة النبوية.

وقد خص محمد الغزالي وظيفة المحدثين على توثيق الأخبار وغرلة الأسانيد، حيث رأى الشروط التي وضعها المحدثون لقبول الأحاديث النبوية ضمان كاف لدقة النقل وقبول الآثار، وأما فهم نص الحديث وملاحظة المتن واستبعاد الشذوذ والمعلول، فوظيفة الفقهاء؛ وذلك أن الحكم بسلامة المتن يتطلب علماً بالقرآن الكريم، وإحاطةً بدلالاته القريبة والبعيدة، وعلماً آخر بشتى المرويات المنقولة لإمكان الموازنة والترجيح بين بعضها والبعض الآخر، والواقع أن عمل الفقهاء مُتَمِّمٌ لعمل المحدثين ¹³⁹⁷.

ولذا عاب محمد الغزالي اتجاه المحدثين ومدح اتجاه الفقهاء في فهم النصوص، حيث أتى بعرض أم المؤمنين عائشة السنة النبوية على القرآن اتجاهاً للفقهاء، وصرح بأن عائشة   ترُدُّ ما يخالف القرآن بجرأة وثقة، وعندي أن ذلك المسلك الذي سلكته أم المؤمنين عائشة أساس لمحاكمة الصحاح إلى نصوص الكتاب الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ومن أجل ذلك كان أئمة الفقه الإسلامي يقررون الأحكام وفق اجتهاد رحب يعتمد على القرآن أولاً، فإذا وجدوا

¹³⁹⁶ الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص. 21.

¹³⁹⁷ الغزالي محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص. 19.

في ركام المرويات ما يتسق معه قبلوه، وإلا فالقرآن أولى بالاتباع، والفقهاء ما حادوا عن السنة، ولا استهانوا بحديث صحته نسبه وسلم مثته، وكل ما فعلوه أنهم اكتشفوا عللاً في بعض المرويات فردوها- وفق المنهج العلمي المدروس- وأرشدوا الأمة إلى ما هو أصدق قِيلاً وأهدى سبيلاً.

ويحرصون على أن يعملوا الحديث داخل سياق من دلالات القرآن القريبة أو البعيدة، ويرون بأن حديث الأحاد يفقد صحته بالشذوذ والعلة القادحة- وهما من خصوصية المتن- وإن صح سنده. فأبو حنيفة يرى أن مَنْ قَاتَلَنَاهُ مِنْ أَفْرَادِ الْكُفَّارِ قَاتَلَنَاهُ، فَإِنْ قُتِلَ فَاِلَى حَيْثُ أُلْقِيَ، أَمَا مَنْ لَهُ ذِمَّةٌ وَعَهْدٌ فَقَاتِلْهُ يُقْتَلْ مِنْهُ. وَمِنْ ثَمِ رَفُضِ حَدِيثِ "لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ فِي كَافِرٍ"، مع صحة سنده؛ لأن المتن معلول بمخالفته للنص القرآني ﴿النفس بالنفس﴾¹³⁹⁸ وقول الله بعد ذلك ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾¹³⁹⁹، وقوله ﴿أفحكم الجاهلية يبغون﴾¹⁴⁰⁰، وعند التأمل نرى الفقه الحنفي أدنى إلى العدالة، وإلى مواثيق حقوق الإنسان، وإلى احترام النفس البشرية دون نظر إلى البياض والسواد أو الحرية والعبودية أو الكفر والإيمان، وقد بلغني أن بدوياً قتل مهندساً أمريكياً في إحدى دول الخليج، وقال أهل الحديث: لا يجوز القصاص! وشعرت الحُكُومَةُ بالحرَج، ولكن تم الخروجُ من المأزق بقتل المجرم من باب السياسة الشرعية! القصاصُ شريعة الله، وهو ظاهر القرآن الكريم، والأحناف يقدمون ظاهر القرآن على حديث الأحاد، والمالكيون يقدمون عمل أهل المدينة على حديث الأحاد بالاعتبار أن عمل أهل المدينة أدل على السنة النبوية من حديث راو واحد¹⁴⁰¹

وقد تبين لنا مما تقدم بأن تخصيص الغزالي وظيفته المحدث في دراسة الأسانيد شيء مسلم به، ولكن فات للغزالي بأن هناك بعض المحدثين اشتغلوا بفهم النصوص بعد تخصصهم تكملة لأنفسهم وزيادة في العلم وتشويقاً لفهم مراد الله تعالى ورسوله ﷺ، وأما الاتجاه الذي يراه المنهج السليم لفهم النصوص الشرعية هو اتجاه الفقهاء ليس صواباً ومنطبقاً على الواقع والبحث العلمي الحر، وإلا كان ينبغي عليه أن يرفض إمامة الشافعي لكونه لا يعرض السنة على القرآن، والمفروض عليه أن يقول هناك اتجاهان في فهم النصوص فاتجاه يفهم هكذا واتجاه آخر يفهم هكذا، والمحدثون من الاتجاه الآخر ومن شدة تمسكهم بالآثار والاتباع بها يحاولون أن يفهموا الكتاب على ضوء السنة ولا يفرضون التعارض بينهما لصدرهما عن مشكاة واحدة، ولذا لا يحبون أن يعرضوها على القرآن، وهذا ابن خزيمة لامتلاكه آليات الفهم والاستنباط استطاع أن يفك تعارض الآثار، وتحدى بإتيانه لمن تصعب عليه فكه، فلكل وجهة هو موليا فينبغي أن يراعي فيها، ونقد الغزالي مبني على اتجاه الفقهاء الخارج عن الموضوعية والمنهج العلمي، وكان ينبغي

¹³⁹⁸ سورة المائدة 45/5 آية.

¹³⁹⁹ سورة المائدة 48/5 آية.

¹⁴⁰⁰ سورة المائدة 50/5 آية.

¹⁴⁰¹ الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص. 21-26.

عليه أن يتتبع ويستقرئ اتجاه المحدثين ثم يصدر الحكم عليهم كما أداه بحثه العلمي، ولا يصح علمياً نقد اتجاه المحدثين على ضوء اتجاه الفقهاء.

ولذا نقد أحمد صنوبر خلطَ محمد الغزالي بين الوظيفتين في كتابه (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث)، فقال: حيث أدخل وظيفة الفقيه الأصولي في وظيفة المحدث، فصار يحكم على ثبوت الأحاديث بناء على متونها دون أي دراسة تاريخية لثبوتها ذاكراً أن ذلك منهج الفقهاء¹⁴⁰²، وذلك النقد من أحمد صنوبر في محله وكان ينبغي عليه أن يميز بين الوظيفتين رعاية للمنهج العلمي والبحث الموضوعي، ويبدو أنه بعيد من فهم وظيفة المحدث المرتبطة بمنهجية التوثيق التاريخي.

ثم جاء المستشرقون بصفة الأكاديميين، فلفظ الاستشراق يطلق على الدارس للغات الشرق وفنونه وحضارته من حيث المفهوم الواسع، وأما من حيث المفهوم الخاص فيطلق على الذي يعني الدراسة المتعلقة بالإسلام في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام، وهم وجهوا سهامهم أولاً إلى التشكيك في القرآن الكريم، واستعملوا أساليب الدس والخديعة، ولكن لم ينجحوا فيه؛ لأن الله تكفل بحفظه في موضعين لا في موضع واحد، أعني أنه يجب حفظه في الصدور والسطور معاً، ولم يصبه ما أصاب الكتب الماضية من التحريف والتبديل وانقطاع السند، حيث لم يتكفل الله بحفظها بل وكَّلَهَا إلى حفظ الناس فقال تعالى ﴿والرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾¹⁴⁰³.

ومن ثم وجهوا سهامهم إلى السنة النبوية لتحريفها وتشويهها واتخذوا للوصول إلى غايتهم الدنيئة أساليب متعددة، ولم يغب عنهم أهمية السنة النبوية ومكانتها في التشريع الإسلامي لكونها بياناً وتفسيراً للقرآن الكريم، ولذا تناولوها بالطعن والتشويه وتلفيق الشبهات المتعددة حولها، والهدف الخبيث من وراء ذلك هو محاربة السنة بهدف إسقاطها حتى يفقد المسلمون الصورة التطبيقية الحقيقية لأحكام الإسلام ولحياة الرسول ﷺ وبذلك يفقد الإسلام أكبر عناصر قوته.

ويعتمد جمهرة المستشرقين في تحرير أبحاثهم عن السنة النبوية على ميزان غريب بالغ الغرابة في ميدان البحث العلمي وهو منهج التوسم الذي ينصب التحليلات الشخصية والرغبات النفسية التي هي في الغالب من انعكاسات البيئة ومن ثمار العصبية، وهو الحاكم المسلط يستبعد ما يشاء ويحور كما يريد.

وكان يجب عليهم أن يسلكوا في أبحاثهم مسلك الموضوعية كما سلكها علماء المسلمون، ولكن أنى لهم هذا المنهج؟! لأن نياتهم ليست وصول الحقيقة وبحثها كما هي.

¹⁴⁰² صنوبر، أحمد، ووظيفة المحدث الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي، ص. 97.

¹⁴⁰³ سورة المائدة 44/5 آية.

وأدى إنكارهم بالسنة النبوية إلى التشكيك والالتهام لرواياتهم؛ لأنهم يعرفون بأن الرواة هم جسور لوصل أقوال النبي ﷺ وأفعاله إلى المسلمين عبر الزمان؛ ولذا اتهموهم برواية الروايات المتناقضات وعدم معرفة ما يخرج من رؤوسهم من معاني الروايات، وفقهها.

فهؤلاء المستشرقون قوم لا يريدون فهم السنة النبوية كما هي في الواقع بل يريدون الدس والخديعة والهدم للسنة النبوية ولذا يسلكون أساليب شتى لإفسادها، ولو كانوا يريدون أن يصلوا إلى حقيقة السنة النبوية كما هي في الواقع فيجب عليهم أن يبتعدوا عن الرغبات الشخصية والميول النفسية والعصبية، وأن يتسلحوا بالموضوعية في بحوثهم، ولتشبثهم بالماديات وعدم إمكان الوحي، ومنهجهم التوسمي والتجريبي أداهم إلى إنكار السنة النبوية واتهام رواياتها بحمل الأسفار، ولذا لا يؤبه لكلامهم من أجل ابتعادهم عن المنهج العلمي والموضوعي كما أشار إلى ذلك رمضان البوطي في كتابه (فقه السيرة النبوية) وقرر قيام منهجهم على المنهج التوسمي وليس على الموضوعية¹⁴⁰⁴، وتبعهم في ذلك الحداثيون لما انبهروا بالنهضة العلمية في أوروبا.

وكذلك أشار مصطفى السباعي في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلام) إلى منهج المستشرقين في دراسة السنة النبوية، وناقش مع شبهاتهم على ضوء المنهج العلمي والموضوعي، وردّ على شبهاتهم وفنّدّها، ولذا يعد هذا الكتاب من الأهمية بمكان لكشف مؤامراتهم الخبيثة في السنة النبوية ورواياتها وإبطال شبهاتهم ودحض مؤامراتهم.

وها هو غولد تسهير أبو المستشرقين كان لا يبتغي الحقيقة في أبحاثه بل كان يريد أن ينزع الثقة عن الفقه الإسلامي بإلقاء الشك على فقهاء الإسلام، حيث إنه أصر على اعتبار الأعراف العربية والتقاليد الاجتماعية في العصور الأولى مسللة في منظومة الفقه الإسلامي، فالفقهاء كانوا يملؤون ثغرات أو فجوات الأحكام المستمدة من النصوص بما تمليه عليهم العادات والقوانين المحلية، فالشريعة عند ذلك هو تشابك بين دينك النوعين من التشريعات¹⁴⁰⁵

ثم جاء الحداثيون بصفة الأكاديميين أيضاً لهدف تشويه صورة الإسلام الذي حاوله المستشرقون أسلافهم ولم يصلوا إلى مرادهم، وبدؤوا أهدافهم من السنة النبوية التي كانت تُعدّ بياناً وتفسيراً للقرآن الكريم؛ ولذا شرعوا أن يتهموا رواياتها بدعوى عدم فهم الآثار التي يروونها، وهل الحداثيون يتبعون بالمنهج العلمي كما يدعونه أم يتبعون بالأهواء والميولات النفسية؟

وقد عرف محمد أنس سرميني مدلول الحديث بقوله: ولعله يصح القول بأنها: " رؤية فلسفية شاملة وجديدة للعالم، ذات نظام معرفي جديد جعل من العقل السلطة المعرفية الوحيدة في إدراك العالم والذات، تهدف إلى القطيعة عن العقل الوسيط والأنظمة التقليدية، فهي فلسفة نقد للمناهج التقليدية التي يشترك فيها المادي والروحاني، وإرساء لمناهج مادية بديلة، تمثل المستقبل والدقة

¹⁴⁰⁴ رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية، ص. 33.

¹⁴⁰⁵ محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي والحديث، ص. 88.

والصحة العلمية، والنتيجة هي انقطاع مع الذات والله، وتحول اليقين إلى شك، وظهور مفهوم التقدم لإعلاء الجديد مقابل التقليدي القديم¹⁴⁰⁶

وعليه فالحدثيون لا يعتبرون الوحي من مصادر المعرفة بل يعتبرون الكون والعقل من مصادر المعرفة¹⁴⁰⁷. ومن الطبيعي أن يتهموا رواة الآثار بقلة فهم الآثار.

فهؤلاء الحدثيون هم تابع مقلدون لا استقلال لهم، ولا أصالة، ولا إبداع، ولا ابتكار! هم أتباع الغرب ما أن تتطلق في الغرب بدعة - ولو كانت سخيفة أو هزيلة - إلا تلقفوها، وتغنوا بها، ورددوها ولو لم يعقل لها معنى! ومن الطبيعي أن يتهموا رواة الآثار بحمل الآثار بدون فهمها وفقهها حتى يَتَهَيَّأَ لهم الجَوُّ في تأويل ما يوافق على رغباتهم النفسية والشهوانية.

وقد ربط أحمد صنوبر ظهور الحدثين إلى الساحة العلمية بتهميش العلماء التقليديين من مواقع سلطتهم وسيطرتهم في نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والسيولة في العلوم عموماً، وانتقال السلطة المرجعة من نظام راسخ إلى حالة سائلة بيد المتقنين والمتتورين، وبُعْد طبقة المتقنين عن فهم منهجية النقد التاريخي التي أرساها علماء المسلمين من داخلها فرؤيتهم فيها ما سمته (نقداً شكلياً) مهتماً بالإسناد وتفصيلاته وعدم معرفتهم بطرق الرواية ومداراتها ودقائق علم الجرح والتعديل وعلم العلل فارنقى نظرهم إلى المتون فرأوا في بعضها ما يخالف منتجات الحادثة فارتأوا أن نقد المتن كان غائباً عن منهجية علماء المسلمين، وتبنوه وراحوا ينفقون المتون والأحاديث، ووقعهم تحت سيطرة نموذج معربي غربي وهو يستثني الوحي والعقل المنطقي التجريدي من مصادر المعرفة مستبدلاً بها التجربة والعقل التجريبي¹⁴⁰⁸.

وقد لعبت مصطلحات (النهضة والتقدم والتجديد) دوراً هاماً في تكفير الحدثين وجعلتهم لا يعترفون من مصادر المعرفة إلا التجربة والعقل التجريبي وينكرون الوحي والعقل المنطقي التجريدي وخبر الأحاد، نرى أثر ذلك في كتاب ألفه يوسف الحداثي (ناقصات عقل ودين فصول في حديث الرسول)، وكتاب محمد الطالب الحداثي (عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين) ومحمد عبده، ورشيد رضا، ومحمود أبو رية، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين، ومحمد توفيق صدقي.

والحدثيون تشبعوا بالثقافة الغربية التي جعلتهم يصطبغون بصبغتها؛ ولذا أسسوا تلك المناهج لتشويه صورة الإسلام عموماً والسنة النبوية خصوصاً.

وها هو أحمد أمين الحداثي تلميذ المستشرقين الوفي لهم، صاحب كتاب (فجر الإسلام) و(ضحى الإسلام) وغيرهما من الكتب حيث حقق رؤيا المستشرقين ما لم يحققه المستشرقون من

¹⁴⁰⁶ محمد أنس سرميني، دراسات في علوم الحديث دراية، ص. 11.

¹⁴⁰⁷ محمد أنس سرميني، دراسات في علوم الحديث دراية، ص. 36.

¹⁴⁰⁸ صنوبر، أحمد، وظيفة المحدث الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي، ص. 94.

تشويه وجه السنة النبوية المبنية للقرآن الكريم، وأفصح مراده وهدفه ووظيفته في نصيحته لعلّي حسن عبد القادر، نقله ذلك مصطفى السباعي، حيث يقول: إنّ الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرّة، فخير طريفة لبث ما تراه مناسباً من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم صراحة، ولكن ادفعها إلى الأزهرين على أنها بحث منك، وألبسها ثوباً رقيقاً لا يزعجهم مسأها، كما فعلت أنا في (فجر الإسلام)، و(ضحاه)، هذا ما سمعته من الدكتور علي حسن يومئذ نقلاً عن الأستاذ أحمد أمين¹⁴⁰⁹ وهذا هو حال الحداثيين وأنهم أناس لا حظ لهم من البحث العلمي وهدفهم الأساسي هو هدم السنة النبوية إرضاء لساداتهم المستشرقين.

وأن منهجهم النقدي قائم على الذاتية التي تقتضي أن نقبل التاريخ إذا وافق الأفكار المسبقة وأن نرفضه إذا خالفها، لا يمكن أن يكون مقبولاً في المنهج العلمي، والأصل في النقد التاريخي أن يكون مبنياً على التوثيق التاريخي الدقيق، ومع الأسف الشديد هم يستعملون في النقد التاريخي النقد الذاتية المقيدة بالمعارف المسبقة ولذا أنها بعيدة عن النقد الموضوعي المجرد.

وأنهم كانوا يشكون بالعصمة النبوية وبمرجعية السنة، إذ غلبوا الجانب البشري الاجتهادي من شخصية النبي ﷺ على جانب التبليغ الذي يعتمد على الوحي، وسلخوا في ذلك طريق إعادة النظر في مفهوم العصمة النبوية، ومفهوم عدالة الصحابة، وانتهاوا إلى إنكار أهم أصليين من أصول النبوة: الوحي والعصمة، وكذلك شكوا بتوثيق السنة وصحة الأحاديث، فتكلموا عن أثر العامل السياسي والإيدلوجي في تدوينها وتأسيس سلطتها.

وهذان الموقفان لا يمكن أن يجتمعا مع التصور الإسلامي بحال؛ لأنهما ينفيان أي سلطة عن النبي ﷺ سوى التبليغ، ويذهبا إلى أن الأمة قد اجتمعت منذ نشأتها على تحريف السنة بالفعل، أو بالسكوت عن الفاعلين، وقد تكفلت دراسات كثيرة في تثبيت مرجعية السنة، وفي توضيح منهج المحدثين التاريخي النقدي في بيان الصحيح من الضعيف¹⁴¹⁰

وأما المحدثون فهم أناس موضوعيون وأصحاب المنهج العلمي، حيث يراعون في قراءة السنة النبوية على الأسس التي ينبغي استحضارها في حينها وهي دراسة السند وكامل المتن في علاقة ببقية الأحاديث المتعلقة بنفس الموضوع، والتزام بمنهج مشدود بثوابت مرتبة باللسان ومقتضياته في فهم الخطاب من جهة، ومحتكمة إلى الشرع وحدوده من جهة ثانية، ومستحضرة لأسباب وروده من جهة ثالثة، وبذلك يستطيع فقهاء الحديث خصوصاً، وعقل المعاني لأي نص شرعي عموماً.

وقد نقد حمزة المليباري قول من اقتصر وظيفة المحدثين على نقد الأسانيد فقال: "راجت أفكار فاسدة وتصورات خاطئة بين أهل العصر تجاه نقاد الحديث وفي مقدمتهم الإمام البخاري، من

¹⁴⁰⁹ السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص. 238.

¹⁴¹⁰ محمد أنس سريميني، دراسات في علوم الحديث دراية، ص. 57.

بين هذه الأفكار كون بضاعة المحدثين زهيدة في الفقه، كما أنهم قليل العناية بالتفقه والنظر في المتن، وكثيرو الاهتمام بنقد الإسناد وجرح الرواة وتعديلهم وأن المظاهر العلمية التي تميز المرحلة الأولى تقطع بأن علوم الحديث تضم جانبين: الجانب الأول: ما يتعلق بمعرفة الصحيح والسقيم وجميع ملاسباته. والجانب الثاني: ما يتصل بفقه الحديث وفهم معناه، ومن أبين البراهين التي تؤيد ذلك صحيح البخاري، وكذا ما ظهر في عصره، وقبله، وبعده من المصنفات والموطآت والسنن والجوامع التي تم ترتيب أحاديثها على نسق فقهي، مما يدل على مدى اهتمام أصحابها المحدثين بالجوانب الفقهية، ومدى تضلعهم في قواعد الاستنباط الفقهي¹⁴¹¹

ونرى أثر ذلك المنهج العلمي والموضوعي في رُود ابن حبان من محدثي القرن الرابع على مقولاتهم المشهورة بأن المحدثين لا يعقلون ما يروون من خلال ثلاثة أحاديث: "خَلَقَ اللهُ آدمَ على صورته"، "حَلَّ النِّسَاءَ للنبي ﷺ ما شاء"، "التَّوَضَّأَ بالنَّبِيذِ".

وحديث "خلق الله آدم على صورته" رواه ابن حبان من طريق أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ "خلق الله آدم على صورته، وطوله ستون..."، ثم علق عليه بقوله ونحن نقول: إن أخبار المصطفى إذا صَحَّتْ مِنْ جِهَةِ النِّقْلِ لَا تَتَضَادُّ وَلَا تَنْتَاهِرُ وَلَا تَنْتَسَخُ الْقُرْآنَ، بل لكل خبر معنى معلوم يُعْلَمُ، وفصلٌ صحيحٌ يُعْقَلُ، به يَعْقِلُهُ الْعَالَمُونَ، فمعنى الخبر عندنا بقوله ﷺ "خلق الله آدم على صورته" إبانة فضل آدم على سائر الخلق، والهاء راجعة إلى آدم، والفائدة من رجوع (الهاء) إلى آدم دون إضافتها إلى الباري - جل وعلا - جل ربنا وتعالى عن أن يشبه أحداً من المخلوقين - إنه - جل وعلا - سببُ الخلق الذي هو المتحرك النامي بذاته اجتماع الذكر والأنثى، ثم زوال الماء عن قرار الذكر إلى رحم الأنثى، ثم تَغَيَّرَ ذلك إلى العلقة بعد مدة، ثم إلى المضغة، ثم إلى الصورة، ثم إلى الوقت الممدود فيه، ثم الخروج من قراره، ثم الرضاع، ثم الطعام، ثم المراتب الأخر على حسب ما ذكرنا إلى حلول المنية به، هذا وصف المتحرك النامي بذاته مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقُ اللهِ - جل وعلا - آدمَ على صورته التي خَلَقَهُ عَلَيْهَا، وطوله ستون من غير أن تكون تَقْدُمُهُ اجتماعُ الذكر والأنثى، أو زوال الماء، أو قراره، أو تغير الماء علقة، أو مضغة، أو تجسيمه بعده، فأبان الله بهذا فضله على سائر مَنْ دَكَّرْنَا مِنْ خَلْقِهِ، بأنه لم يكن نطفة فعلة، ولا علقة فمضغة، ولا مضغة فريضاً، ولا رضيعاً ففطيماً، ولا فطيماً، فشأباً، كما كانت هذه حالة غيره ضد قول مَنْ زعم أن أصحاب الحديث حَشَوِيَّةٌ يَرُؤُونَ ما لا يعقلون، ويحتجون بما لا يَدْرُونَ¹⁴¹².

وحديث "حل النساء للنبي ﷺ ما شاء"، عن ابن حبان "ذكر خبر أوهم عالماً من الناس أن أصحاب الحديث يصححون من الأخبار ما لا يعقلون معناها"، ثم روى من طريق عائشة - رضي الله عنها - "ما مات رسول الله ﷺ حتى حل له من النساء ما شاء". ثم علق عليه بقوله: "يشبه أن يكون المصطفى ﷺ حَرَّمَ عليه النساء مدة، ثم أُحِلَّ له من النساء قَبْلَ مَوْتِهِ تَفَضُّلاً تَفَضَّلَ

¹⁴¹¹ المليباري، نظرات جديدة في علوم الحديث، ص. 54.

¹⁴¹² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 33/14.

عليه حتى لا يكون بين الخبر والكتاب تضاد، ولا تهاتر، والذي يدل على هذا قول عائشة "ما مات رسول الله ﷺ حتى حل له من النساء" أرادت بذلك إباحة بعد حظر متقدم على ما ذكرنا، ثم روى ابن حبان من طريق عائشة، قالت "كنت أغار على اللاتي وهبن أنفسهن لرسول الله ﷺ، وأقول تهب المرأة نفسها؟ فلما أنزل الله ﷻ ﴿ترجي من تشاء منهن﴾، وتؤوي إليك من تشاء، ومن ابتغيت ممن عزلت﴾ قالت: قلت: والله ما أرى ربك إلا يسارع في هواك" ¹⁴¹³.

وحديث "التوضأ بالنبذ"، وقد نقد ابن حبان حديث ابن مسعود "أن النبي ﷺ توضأ بالنبذ" بالراوي الذي رواه عن ابن مسعود، وبمخالفته للقرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والنظر، فقال: أبو زيد يروي عن ابن مسعود ما لم يتابع عليه، ليس يُدرى مَنْ هو لا يُعرف أبوه ولا بلدُه، والإنسان إذا كان بهذا النعت ثم لم يرو إلا خبراً واحداً خالف فيه الكتاب والسنة والإجماع والقياس والنظر والرأي يستحق مجانبته فيها ولا يحتج به ¹⁴¹⁴.

ونقد ابن حبان بالأحاديث الثلاثة المذكورة وتصريحه بمقولاتهم يكفي للرد على القول بأن المحدثين لا يفهمون ما يروونه، ولذا يمكن لنا أن نحمله إلى بعض المحدثين الذين كان همهم جمع الطرق وتكثير الأسانيد وليس على المحدثين كلهم لتعارضها على الواقع والأدلة المتكاثرة.

وكذلك نرى أثر المنهج العلمي والموضوعي في مناقشة الرامهرمزي مع الذين طعنوا في رواية الآثار، حيث روى حديث علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ "أكرموا عنكم النخلة فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم وليس من الشجر شيء يلقح غيرها، فأطعموا نساءكم الولد الرطب، فإن لم يكن الرطب فالتمر، وليس شيء من الشجر أكرم على الله تعالى من شجرة نزلت عندها مريم بنت عمران"، ثم علقه عليه بقوله: "هذا من الأحاديث التي يعترض عليها من يشأ الحديث، ويبغض أهله ويحب أن يُعد من أهل النظر ويتحلى بالخلاف على الأثر، فقال: رويتم أن النخلة عمة كما رويتم أن الفأرة يهودية ورويتم كذا ورويتم كذا، وما أدري ما الذي ينكر من هذا؟ ولم لا يجوز لها هذا الاسم على التمثيل مع ما روي أنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم، وإنما أخبر - عليه السلام - عن قديمها إن كان الحديث محفوظاً، وأعلمنا أنها خلقت مع آدم من الطين. والعرب تذكر النخلة بالقدم وتصفها بالبقاء، ومن كلامهم إذا طال عمر الإنسان "كأنه نخلتا ثروان" ¹⁴¹⁵.

وكذلك نرى أثر المنهج العلمي والموضوعي في مناقشة الخطابي مع من طعن في حديث الذباب الذي في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء.

¹⁴¹³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 14/282/ح 6367.

¹⁴¹⁴ ابن حبان، المجروحين من المحدثين، 3/158.

¹⁴¹⁵ الرامهرمزي، أمثال الحديث، ص 74.

روى البخاري من طريق أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال "إذا وقع الدُّبَابُ في إناء أحدكم، فليغمسه كله، ثم ليطرحه، فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء"، فعلق عليه الخطابي: "وهذا مما يُنكره مَنْ لا يثبت من الأمور إلا ما أدركه بِحِسِّه ومُشَاهَدَتِه، وَمَنْ لا يَعْرِفُ منها إلا ما صَحَّ عنده بِالْعُرْفِ الجاري والتجربة القائمة، فأما مَنْ شرح اللهُ قَلْبَه بنور معرفته، وأُتِلجَ صَدْرُه بثبوت نبوة رسوله ﷺ، فإنه لا يستنكر ذلك ولا يدفعه إذا ثبتت به الرواية، وليس لا يصح الشيء إلا بوجود نظيره، إنما يصح الشيء بوجود دليله، وقيام الدلالة من طريق العقل، وصحة الرواية في أخباره من طريق النقل يوجبان التسليم ويقطعان مادة الأشاغب، وكيف لا يتعجب صاحب هذه المقالة من النحلة!! قد جمع الله في جِزْمِها الشفاء والسم معاً، فَتُعَسَلُ مِنْ أعلاها وتُسَمُّ مِنْ أسفلها بِحُمَتِها، وليس بنا حاجة مع قول الرسول ﷺ الصادق المصدق الذي يأتيه الوحي بأسرار الغيب إلى الاستشهاد بأقوال أهل الطب الذين إنما وصلوا إلى ما وصلوا إليه مِنْ علمه بمقدمات التجارب والامتحان وَمِنْ قول أستاذهم بقرط في أول كتابه التجربة خطر"1416.

وكذلك في رد الخطابي على أهل الكلام لاتهم المحدثين بأصحاب أسفار، فقال: "ولما رأوا كتاب الله تعالى ينطق بخلاف ما انتحلوه، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه، ضربوا بَعْضُ آيَاتِه ببعض، وتأولوها على ما سَنَخَ لهم في عقولهم، واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله ﷺ، ولسنته المأثورة عنه، وردوها على وجوهها، وأسأؤوا في نقلتها القالة، ووجهوا عليهم الظنون، ورمَوْهم بالترندق، ونسبواهم إلى ضعف المُنَّة، وسوء المعرفة لمعاني ما يَزُودونه من الأحاديث، والجهل بتأويله"1417.

والطعن الذي توجه إلى المحدثين بحملة الأسفار فلا يلحق للأئمة الأعلام من أهل الحديث كأصحاب الكتب السنة ممن أفنوا أعمارهم في خدمة السنة النبوية، وقد بيّن ابن حبان، والرامهرمزي، والخطابي أن ذلك الإهمال بفقهِ الحديث وعدم الإقبال إليه إنما وُجِدَ من اشتغل بجمع الطرق وحفظ الأسانيد والإكثار من الشيوخ دون رعاية للمتون.

1416 الخطابي، أعلام الحديث، ص. 2143.

1417 الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، ص. 8.

النتائج والتوصيات

وهذا البحث يعتني بتمييز وظيفة المحدث عن وظيفة الفقيه حتى لا يكون عرضة للاتهام من ناحية مَنْ لا يعرف وظيفته، وبيان اصطلاح فهم الحديث، وفقهه، ودرايته، واستنباطه، ومختلفه، وغريبه، وشرحه، وتأويله لاشتغال المحدث بها في فهم مراد النبي ﷺ، وبيان جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع في فهم النصوص الشرعية، وبيان الفرق الاتجاهي بين أهل الظاهر والمحدثين في فهم النصوص، والرد على المقولات بأن المحدثين أصحاب أسفار بالرد العلمي والموضوعي.

وأن أصل وظيفة المحدث هي التوثيق التاريخي للنصوص بقطع النظر عن مدى توظيفها في استنباط الأحكام أو استفادة العبر والحكم؛ لأن غاية علم الحديث الاقتراب من إظهار النص كما هو عليه في الحقيقة التاريخية، وتوصيف الواقعة كما وقعت بالضبط، وبناء عليه اختص المحدثون بمنهجية التوثيق التاريخي بينما اختص الفقهاء والأصوليين بمنهجية الاستنباط وإعمال الفكر والنظر في النصوص الشرعية ولكن ذلك لا يمنع مَنْ اشتغال مَنْ تأهل من المحدثين بالاستنباط وإعمال الفكر في النصوص بعد تخصصهم في علم الحديث كما هو مشاهد وواقع كأحمد بن حنبل والبخاري والنماذج المختارة من محدثي القرن الرابع.

وهناك بعض العلماء المعاصرين أوجبوا بتعلم الوظيفتين معاً كالقرضاوي ومحمد الغزالي، وهذا حاصل من نية صالحة ولكنه مخالف على مقتضى المنهج العلمي التخصصي والموضوعي، حيث هناك جهابذة في علم الحديث كشعبة بن الحجاج، والأعمش، ويحيى بن معين، ومطرف، وابن شاهين ومع ذلك لا شأن لهم في الاستنباط والفقه لكونه ليس من تخصصهم.

وهناك فرق بين الفهم والاستنباط، وأما الاستنباط فهو استخراج الأحكام عن الأدلة، ومعرفة وجوه دلالتها من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد وغيرها، وبيان مراتبها ثبوتاً من حيث القطعية والظنية، ودلالة من حيث الجلاء والخفاء، والقدرة على فهمها في ضوء الأدلة الأخرى وفي سياق القواعد الشرعية الكلية، ونحوها، وأما الفهم فهو فهم معاني الأحاديث، وتمييز مواضع الاتفاق والاختلاف فيما بينها.

وفقه الحديث هو استنباط الأحكام من الآثار فأصبح اصطلاحاً خاصاً للمحدثين على مقابل اصطلاح الاستنباط للفقهاء، وأما مختلف الحديث، وغريب الحديث، وشرح الحديث فعلوم مساعدة لفقه الحديث، وأما دراية الحديث فهو مرادف لفقه الحديث.

وأحمد بن حنبل يعد مظهر فقه المحدثين منهجاً من حيث ابتناء فقهه على الآثار في حقيقته ومنحاه ومظهره؛ ولذا سمي إمام النصوصيين، وهذا الاتجاه مطرد في الفقه والعقائد سواء.

ويعد القرن الثالث من أزهى العصور للسنة النبوية من حيث ظهور فقه المحدثين المتمثل في تراجم الأبواب، وتدوين الآثار وظهور مصنفات حديثية مختلفة التأليف، وإبراز المحدثين جهودهم الفقهية من خلال العناوين ومناقشة الأقوال المخالفة لآرائهم، ولذا يسمى عصر الابتكار والاجتهاد، ثم جاء القرن الرابع بدأ أن يضعف النشاط الحديثي من أجل إقبال بعض طلاب الآثار إلى تكثير الطرق وطلب الغرائب والشواذ من الطرق من غير اعتناء لفقه الحديث وفهمه ولذا اشتكى كل من ابن حبان، والرامهرمزي، والخطابي عن ضعف المستوى الحديثي فيه ولكن ذلك لم يؤثر على ظهور المحدثين الفقهاء الأفاضل كإمام خزيمة، والطحاوي، وابن حبان، والرامهرمزي، والدارقطني، والخطابي حيث خدموا السنة النبوية من حيث الإسناد والمتون كما ينبغي، وذلك الخدمة ملموسة على أرض الواقع لمن اطلع على مصنفاتهم، ولذا يمكن أن يعد القرن الثالث والرابع هو القرن الذي استقرت فيه مدرسة الحديث وتأسست مناهجها وأثرت في سائر المناهج الأخرى.

ونرى انتساب بعض المحدثين إلى المذهب الشافعي فقهياً؛ لكون الشافعي ناصراً لمدرسة الحديث أمام مدرسة الرأي، ورافعاً مكانتها، حيث جعل الحديث مركزاً لسائر الأدلة، ونفى الفارق بين الأدلة القطعية والظنية نفياً حقيقياً، وأقام بنيان مذهبه على أصل مختلف وهو كون الأدلة كلها على درجة واحدة، يعني منهج النصي والاجتهادي وهو القياس الخاص المنضبط وليس القياس العام، ولذا رد قطعي السنن بثنيت نظرية الإسناد، وحجية خبر الآحاد، ورد قطعي القواعد بتحرير نظرية القياس الخاص، ورد القول بقطعية الدلالات اللغوية في النصوص، ورجح القول بظنيتها، وقال بظنية دلالة العام وإمكان القول بعموم المجاز والمشترك، وأنه حدد في الرسالة الحديث الذي تقوم به الحجة أي العمل، ولم يشترط فيها شرطاً زائداً على ما لدى المحدثين، واعتمد على حجية الآحاد أمام سائر الأدلة، وعدم زيادته أي شرط في قبول الخبر على شروط المحدثين، وكان يرى استواء الكتاب والسنة مصدراً تشريعياً، وعليه رفض فكرة عرض السنة على الكتاب، ولذا يعد خلافه مع أهل الحديث خلاف تحت سقف المدرسة.

والنماذج المختارة لم يحاولوا أن يؤسسوا مدرسة فقهية مقابلة للمذاهب الفقهية المتبعة آنذاك، بل حاولوا أن يبرزوا جهودهم الفقهية من خلال الآثار التي رووها وفي داخل إحدى المذاهب الفقهية المتبعة.

والمحدث الفقيه يجعل الآثار قبلة للإفتاء ولا يتجاوز عنها؛ لأنه رواها واطمئن على صحته فلا بد من العمل به وإلا يخالف على شعار اقتضاء العلم العمل، ولذا يعتقد تركاً للحديث من أجل عمل أهل المدينة، أو القياس، أو عدم فقه الراوي، أو عمله، أو عمل أصحابي بخلافه ونحو ذلك، ولا يرى تركاً للحديث إذا خصص، وقيد، بل جمعاً بينه وبين العام وعمل بالدليلين معاً على قدر الإمكان لعدم افتراض التخالف والتضاد بين السنة النبوية والقرآن الكريم لصدورهما عن مشكاة واحدة واعتبار السنة النبوية قاضية على الكتاب وهذا هو نظر المحدث الفقيه في فهم النصوص الشرعية.

والمحدثون يرون الحديث الصحيح حجة في الاعتقاد كما أفادته تصريحات النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع وصنيعهم.

وفي القرن الرابع ظهرت الشكاية عن إقبال طلاب الأثر إلى تكثير الطرق وطلب الغريب والشواذ وعدم الاعتناء بدراسة متون الآثار فأدى ذلك إلى تأليف فقه الآثار وامتزاج الحديث والفقه كما صنعه ابن خزيمة، والطحاوي، وابن حبان، والرامهرمزي، والدار قطني، والخطابي وغيرهم.

والمحدث الفقيه يسمى تخصيص الكتاب بخبر الواحد بياناً ولا يحب عرض السنة على الكتاب كما يحبه الأحناف ولذا إذا صح الحديث وخالف للأصول فيبحث التأويل ولا يلغيه أخذاً بالأصول كما هو ظاهر في جهود محدثي القرن الرابع.

وأخذ محدثو القرن الرابع أسلوب الشافعي في فهم النصوص الشرعية حيث لا يعرضون السنة على الكتاب لزعمهم السنة بياناً ومركزاً للقرآن، ويسلكون مسلك الجمع ثم الترجيح ثم النسخ، ولا يرون نسخ الكتاب إلا بالكتاب والسنة إلا بالسنة، ويحاولون على جمع النصوص بالتخصيص والتقيد والتفسير على قدر الإمكان لزعمهم بأن الترجيح إلغاء للنص، ولا يرضون بإلغاء النص ما دام ثبت وصح، ولذا يبحثون مسالك لإزالة التعارض بالبحث الدقيق والنظر البعيد.

ويعد ابن خزيمة أنموذجاً للمحدث الذي ولج فيما ليس من تخصصه كصنيعه في العقيدة حيث جمع المنقرقات من النصوص والأصل عدم جمعها؛ لكونها توهم السامعين التشبيه والتجسيم ولذا نقده الغزالي، ووصفه الرازي كتابه (التوحيد) بالشرك.

وللنماذج المختارة من محدثي القرن الرابع جهود ظاهرة وملموسة في فهم النصوص الشرعية، فهم يعتمدون على الكتاب والسنة النبوية وأساليب اللغة العربية في فهم الاعتقاد، منهم من يلجأ إلى التأويل التفصيلي في الصفات الخبرية كابن حبان، والخطابي، ومنهم من يلجأ إلى التأويل الإجمالي كابن خزيمة، والطحاوي، والدار قطني، وكلهم يحتجون بخبر الأحاد في الاعتقاد ويرون إفادته القطعية.

وكذلك لهم جهود ظاهرة وملموسة في الفقه، منهم من انتسب إلى مدرسة محدثي الشافعي كابن خزيمة، وابن حبان، والدار قطني، ومنهم من انتسب إلى الحنفية كالطحاوي، ومنهم من اجتهد واختار من أصول المذاهب الفقهية ما أرشده الدليل الخطابي، ومنهم من لم يتبين مذهبه الفقهي لعدم مساعدة المصادر التراجمية له، وهؤلاء يقصدون بالتأويل في باب الفقه التفسير والبيان والاستنباط، وفي باب الاعتقاد صرف اللفظ عن ظاهره إلى المعنى الذي يليق لله تعالى من أجل التنزيه والتقديس.

وجهودهم الفقهية تتمثل في تراجم الأبواب، وتوفيق الآثار المتعارضة، واستنباط الأحكام الشرعية من المتون، وزعم السنة النبوية بياناً للقرآن الكريم - فحيثما كان ظاهر القرآن مخالفاً للسنة النبوية لا تُردُّ السنة النبوية بل يجمع بينهما على قدر الإمكان؛ ولذا هما في مرتبة واحدة من

الاستدلال- وعدم عرض السنة النبوية على الكتاب، مادامت السنة النبوية ثابتة فلا ينبغي أن تطرح بدعوى مخالفتها للكتاب- إذ البيان لا يعارض للمبين لصدورهما عن مشكاة واحدة، ولكن فهم المجتهد أدى إلى التعارض فعرضها على الكتاب- وورود السنة النبوية بحكم جديد سكت عنه الكتاب، والعمل بالحديث إذا ثبت وصح ولو كان لا يعمل به بعض العلماء، وتقسيم الحكم الشرعي على خمسة أقسام، والاحتجاج بالإجماع، والقياس في دائرة ضيقة كأخذه إذا كان الخبر معللاً، ومنصوصاً على علته، والاحتجاج بأقوال الصحابة وأفعالهم، وسلوك نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة، وسلوك منهج الجمع ثم الترجيح ثم النسخ في حل الآثار المتعارضة، واستعمال الحديث الضعيف في فضائل الأعمال والترغيب والترهيب، ومراعاة المقاصد الشرعية في الأحكام الشرعية، والاعتماد على أساليب لغة العرب في فهم النصوص، ومنهم من عرض الأخبار على الأصول المجتمعة وجمع بين النظر والخبر في رفع الاختلاف، وجوز نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة، وخصص عمومات الكتاب بالخبر، وقدم الخبر على القياس إذا تعارضاً، ولم يعتبر الزيادة على النص نسخاً، ولم يحتج الاستحسان كالتحاوي، ومنهم من يحتج بالمصالح المرسله والاستحسان وسد الذرائع وفتح الذرائع والعرف والاستصحاب، ويجوز نسخ السنة بالقرآن كالخطابي.

وأن منهج الطحاوي في فهم النصوص مبني على التراتبية بين القطعي والظني حيث إنه يقدم السنن المشتهرة والقواعد وظواهر القرآن على الأخبار الآحاد والظنيات، كما أنه في باب الدلالات يقدم المحكم على المجمل وغيره، فإن استوت الأدلة لجأ إلى الجمع والنسخ الجزئي وغيره من وسائل دفع التعارض، يعني أنه كان على منهج أهل الرأي في فهم النصوص.

والعلاقة بين أهل الحديث وأهل الظاهر قائمة على عموم وخصوص مطلق، بمعنى أن كل ظاهري فهو من أهل الحديث، ولكن ليس كل محدث ظاهرياً.

وأهل الظاهر والمحدثون يعتبرون القرآن والسنة شيء واحد في مقام الاستدلال وهم يفتون على ضوء ما تفيده ظواهر القرآن والسنة، ولكن النصوص عند أهل الظاهر تعبدية، لا يخرج عن ظواهرها بخلاف المحدثين ومنهم من يبحث ما وراء النصوص وغايتها كما هو مشاهد من صنيع النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع.

واتجاه أهل الحديث إلى الظاهر وإن كان وصفاً غالباً لم يكن مذهباً ملتزماً بخلاف أهل الظاهر.

ويحتج أهل الظاهر والمحدثون بخبر الآحاد في العقائد، ولكن أهل الظاهر يحتجونها من غير تأويل، وأما المحدثون فمنهم من يلجأ إلى التأويل التفصيلي لتتنزه الله تعالى من الشبيه والتجسيم كابن حبان والخطابي.

وأهل الظاهر يتفقون مع بعض المحدثين في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة.

وأهل الظاهر يرون بعدم التعارض بين النصوص بخلاف المحدثين؛ إذ المحدثون كما رأيناهم يسلكون مسلك الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح لحل تعارض الآثار.

وأهل الظاهر يرون قطعية دلالة العام من القرآن وأحاديث الآحاد بخلاف المحدثين.

وأهل الظاهر يتفوقون مع المحدثين في عدم جواز عرض السنة النبوية على القرآن.

وأهل الظاهر لا يرون قول الصحابي حجة مستقلة بخلاف المحدثين، وينكرون القياس بخلاف المحدثين وهم يستعملون القياس في دائرة ضيقة.

والخصومة بين المحدثين والمعتزلة أدت المعتزلة إلى اتهام المحدثين بأصحاب أسفار وتلك الخصومة ناتجة عن اختلاف الاتجاه في تفسير النصوص الشرعية، حيث يجعل المعتزلة العقل حاكماً على النصوص، ولا يحتج خبر الآحاد في الاعتقاد بينما المحدثون يجعلون النصوص حاكمة على العقل؛ إذ العقل مختلف باختلاف الأشخاص بخلاف النصوص لكونها صادرة عن رب العقل وخالفه، ويحتجون خبر الآحاد في الاعتقاد، ولذا لا يلتفت إلى مقولاتهم في شأنهم لكونها صادرة عن تعصب وهوى لا عن علم، ودليل.

والخلاف المنهجي في فهم النصوص بين أهل الحديث وأهل الرأي أدى أهل الرأي إلى اتهام أهل الحديث بقلّة الفقه والفهم؛ لزعمهم بأن الفقه هو بناء الدين وذلك لا يكون إلا بالرأي والاجتهاد، بينما المحدثون لا يلجأون إلى الرأي لزعمهم عدم انضباط الرأي لاختلاف الأشخاص؛ ولذا لا يلتفت إلى مقولاتهم عن شأنهم لكونها لم تصدر عن الموضوعية والمقياس العلمي.

واتهام محمد الغزالي المحدثين بالقصور في تدبر القرآن والسنة صادر عن الاختلاط بين الوظيفتين وعدم تمييزها؛ إذ وظيفة المحدث توثيق الأخبار وغربلتها على المنهج التوثيقي التاريخي، وليس الاستنباط والفقه كما كان شأن الفقهاء.

واتهام المستشرقين للمحدثين بأصحاب أسفار قائم على منهج التوسم وليس على الموضوعية؛ لكون هدفهم هدم السنة النبوية من خلال التشكيك والاتهام لرواتها ولكون السنة النبوية بياناً للقرآن الكريم وصورة تطبيقية للإسلام.

واتهام الحداثيين للمحدثين بأصحاب أسفار صادر عن التعجب والدهشة والانبهار بثقافة الغرب وحضارته، وهذا هو أحمد أمين الحداثي كشف الله تعالى به نقاب المستشرقين والحداثيين؛ إذ أنه صرح منهجهم الخبيث في نصحه للدكتور علي حسن عبد القادر، فيقول له: "إنّ الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرّة، فخيرُ طَرِيقَةٍ لِبَيِّتِ ما تراه مناسباً من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم صراحة، ولكن ادفعها إلى الأزهرين على أنها بحث منك، وألبسها ثوباً رقيقاً لا يزعمهم مسّها، كما فعلت أنا في (فجر الإسلام)، و(ضحاه).

وقد رد ابن حبان والخطابي والرامهرمزي إلى مقولات المستشرقين والحداثيين ومن نحا نحوهم وتشرب مشربهم كأنهم على علم بها؛ إذ صرح ابن حبان بها عند شرح حديث "خلق الله آدم

على صورته" بقوله: "وهذه حالة ضد قول مَنْ زعم أن أصحاب الحديث حَشَوِيَّةٌ يَرُؤُون ما لا يعقلون، ويحتجون بما لا يَدْرُؤُون".

وكذلك صرح الخطابيُّ بها عند شرح حديث الذباب الذي في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء، بقوله: "وهذا مما يُنكرُهُ مَنْ لا يثبتُ من الأمور إلا ما أدركه بِحِسِّه ومُشاهدَتِه".

وتلك الجهود السابقة ذكرها في فهم النصوص الشرعية كافية للرد على مقولاتهم المذكورة.

والتوصيات: وفي نهاية هذا البحث أود أن أنبه بأن تخصص دراسة أكاديمية كالدكتوراة لدراسة جهود محدثي القرن الخامس كالخطيب البغدادي والحاكم والبيهقي وابن عبد البر من أجل كشف اتجاههم الفقهي ومدى ارتباطهم مع القرون السابقة، وما طرأ عليهم من تغييرات وتطورات لكي تكتمل جهود المحدثين في فهم النصوص على المنهج العلمي والأكاديمي.

المصادر والمراجع

- أحمد، ضحى الإسلام.
- أحمد أمين، ضحى الإسلام، (مؤسسة هنداوي - المملكة المتحدة)، 2012.
- أحمد، معجم اللغة العربية المعاصرة.
- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (عالم الكتب - القاهرة)، 2008 / 1429.
- أحمد، المسند.
- أحمد بن حنبل، المسند، (تحقيق: السيد أبو المعاطي النوري)، (عالم الكتب - لبنان)، 6 مجلدات، 1998 / 1419.
- أحمد، العلل ومعرفة الرجال.
- أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، (تحقيق: وصي الله بن محمد عباس)، (المكتب الإسلامي - لبنان) 1988 / 1408.
- آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.
- آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (مترجم: محمد عبد الهادي أبو ريده)، (دار الكتب العربي - لبنان) بدت.
- الأسنوي، طبقات الشافعية.
- جمال الدين عبد الرحيم، طبقات الشافعية، (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1987/1407.
- الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن.
- الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، (تحقيق: صفوان عدنان داوودي)، (دار القلم - دمشق)، 2009/1430.
- الأصبهاني أبو نعيم، حلية الأولياء.
- أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (السعادة - مصر)، 10 مجلدات، 1974/1394.
- الأفغاني، الماتريدية.
- شمس الدين، الماتريدية وموقفهم في مقالات الطوائف في أصول الدين، (مكتبة الصديق - الطائف)، 1419.
- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام.

- سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، (تحقيق: عبد الرزاق عفيفي)، (دار الصميعي - السعودية)، 2002/1424.
- البابرتي، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة.
- أكمل الدين محمد بن محمد، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، (تحقيق: الدكتور عارف آيتكن)، (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت)، 1989 / 1409.
- الباتلي، الإمام الخطابي المحدث الفقيه والأديب الشاعر.
- أحمد عبد الله، الإمام الخطابي المحدث الفقيه والأديب الشاعر، (دار القلم - دمشق)، 1417 / 1996.
- البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدي.
- علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البزدي، (تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر)، (دار الكتب العلمية - بيروت)، 1997 / 1418.
- البخاري، الصحيح.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الصحيح، (تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر)، (دار طوق النجاة - لبنان)، 9 مجلدات، 1422.
- البقاعي، النكت الوفية.
- برهان الدين إبراهيم بن عمر، النكت الوفية بما في شرح الألفية، (تحقيق: ماهر ياسين الفحل)، ط. مكتبة الرشد - الرياض)، مجلدين، 2007/1428.
- البنّا الساعاتي، الفتح الرباني.
- أحمد بن عبد الرحمن، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، (دار إحياء التراث العربي) بدم. بدت.
- البهّسي، الكافي في معرفة علماء مذهب الشافعي.
- القاضي شرف الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن، الكافي في معرفة علماء مذهب الشافعي، (تحقيق: وائل بكر زهران، وأحمد فوزي إبراهيم)، (دار الفلاح - مصر) بدت.
- البوطي، السلفية.
- رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، (دار الفكر - دمشق)، 1988 / 1408.
- البیهقي، کتاب الأسماء والصفات.
- أحمد بن الحسين، كتاب الأسماء والصفات، (تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي)، (مكتبة السوادى - جدة) بدت.

التبريزي، شرح الديباج.

شمس الدين محمد الحنفي، شرح الديباج المذهب في مصطلح الحديث، (مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر)، 1350.

الترمذي، السنن.

محمد بن عيسى بن سَؤرة، السنن، (تحقيق: بشار عواد معروف)، (دار الغرب الإسلامي - بيروت)، 6 مجلدات، 1998.

التهانوي، كشاف.

محمد بن علي ابن القاضي محمد الحنفي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (تحقيق: الدكتور علي دحروج)، (مكتبة لبنان ناشرون - بيروت)، مجلدين، 1996.

الجابري، ضوابط فهم الحديث النبوي.

أريج بنت فهد عابد، ضوابط فهم الحديث النبوي بين قواعد الأصوليين والمحدثين، (مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية - جامعة القاهرة) العدد: 94-95، 2018.

الجرجاني، التعريفات.

علي بن محمد، التعريفات، (تحقيق: مجموعة من العلماء)، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1403/1983.

الجرجاني، دلائل الإعجاز.

أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز، (تحقيق: محمود محمد شاكر)، (مطبعة المدني - بالقاهرة)، 1413/1992.

الجزائري، توجيه النظر.

طاهر بن صالح الدمشقي، توجيه النظر إلى أصول الأثر، (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)، (مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب)، مجلدين، 1416/1995.

الجزائري، فقه الحديث.

عومار صالح بن سعيد، فقه الحديث بين أصول المتقدمين وآراء المحدثين. بدت. بدم.

الجوابي، جهود المحدثين.

محمد طاهر، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي، (مؤسسة الكريم بن عبد الله - تونس)، (1986/1406).

الجوزية، إعلام الموقعين.

- ابن القيم أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن)، (دار ابن الجوزي - السعودية)، 1423.
- الجوزية، الوابل الصيب.
- ابن القيم، الوابل الصيب من الكلم الطيب، (تحقيق: سيد إبراهيم)، (دار الحديث - القاهرة)، 1999.
- الجوزية، التفسير القيم.
- ابن القيم، التفسير القيم، (جمعه: محمد أويس الندوي)، (تحقيق: محمد حامد الفقهي)، (دار الكتب العلمية - لبنان).
- الحاكم، معرفة علوم الحديث.
- أبو عبد الله محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث، (تحقيق: السيد معظم حسين)، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1397 / 1977.
- الحاكم، المستدرک.
- الحاكم، المستدرک، (دار الكتب العلمية - بيروت)، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، 4 مجلدات، 1411 / 1990.
- الحاكم، تاريخ نيسابور.
- الحاكم، تاريخ نيسابور طبقة شيوخ الحاكم، (تحقيق: أبي معاوية مازن بن عبد الرحمن البحصلي البيروتي)، (دار البشائر الإسلامية - لبنان)، بدت.
- الحجوي، الفكر السامي.
- محمد بن الحسن الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (تحقيق: أيمن صالح شعبان)، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1416 / 1995.
- الحفناوي، أصول الاستنباط.
- الحفناوي محمد إبراهيم، أصول الاستنباط عند الإمام أحمد بن حنبل، بدت. بدم.
- الحمد، شروح العقيدة الطحاوية.
- حماد بن زكي، شروح العقيدة الطحاوية بين أهل السنة والمتكلمين دراسة تحليلية نقدية، (مكتبة الرشد - الرياض)، 1436 / 2015.
- الحموي، معجم البلدان.
- أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، 5 مجلدات، (دار الفكر - بيروت)، بدت.
- الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي.
- محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، (دار التوزيع والنشر الإسلامية - القاهرة) بدم. 1427 / 2006.

الحضرمي، قلادة النحر.

أبو محمد الطيب بن عبد الله علي با مَحْرَمَة، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، (معتني: بو جمعة مكري، خالد زواري)، (دار المنهاج- جدة)، 2008 / 1428.

الخطابي، أعلام الحديث.

أبو سليمان حمد بن محمد البستي، أعلام الحديث، (تحقيق: الدكتور محمد بن سعد آل سعود)، (جامعة أم القرى - مكة المكرمة)، 1988 / 1409.

الخطابي، معالم السنن.

الخطابي، معالم السنن، (المطبعة العلمية- بيروت)، 1932/1351.

الخطابي، غريب الحديث.

الخطابي، غريب الحديث، (تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي)، (جامعة أم القرى - مكة)، 1982/1402.

الخطابي، الغنية.

الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، (دار المنهاج- الرياض)، بدت.

الخطابي، شأن الدعاء.

الخطابي، شأن الدعاء، (تحقيق: أحمد يوسف الدقاق)، (دار الثقافة العربية) بدم، 1992/1412.

الخطيب، اقتضاء العلم العمل.

الخطيب أبو بكر أحمد بن علي البغدادي، اقتضاء العلم العمل، (المكتب الإسلامي- بيروت)، 1984/1404.

الخطيب، الكفاية.

الخطيب، الكفاية في علم الرواية، (تحقيق: أبي عبد الله السورقي، وإبراهيم بن حمد المدني)، (المكتبة العلمية- المدينة المنورة)، بدت.

الخطيب، الفقيه والمتفقه.

الخطيب، الفقيه والمتفقه، (تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي)، (دار ابن الجوزي- السعودية)، 1996/1417.

الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي.

الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، (تحقيق: د. محمود الطحان)، (مكتبة المعارف- الرياض)، 1983/1403.

الخطيب، نصيحة أهل الحديث.

الخطيب، نصيحة أهل الحديث، (تحقيق: عبد الكريم أحمد الوريكات)، (مكتبة المنار - الأردن)، 1408/1988.

الخطيب، تاريخ بغداد.

الخطيب، تاريخ بغداد، (تحقيق: بشار عواد معروف)، (دار الغرب الإسلامي - بيروت)، 6 مجلدات، 1422/2002.

الخلال، السنة.

أبو بكر أحمد بن محمد الحنبلي، السنة، (تحقيق: عطية الزهراني)، (دار الراية - الرياض)، 7 مجلدات، 1410/1989.

الخليبي، الإرشاد.

أبو يعلى الخليل بن عبد الله القزويني، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، (تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس)، (مكتبة الرشد - الرياض)، 3 مجلدات، 1409.

الدار قطني، السنن.

أبو الحسن علي بن عمر، (كتاب الصفات)، (تحقيق: عبد الله بن محمد الغنيمان)، (دار ابن الجوزي - السعودية)، 1433.

الدار قطني، السنن.

الدار قطني، السنن، (تحقيق: جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط)، (مؤسسة الرسالة - لبنان)، 5 مجلدات، 1424/2004.

الدقاق، رسالة.

محمد بن عبد الواحد الدقاق، أبو عبد الله، رسالة، (تحقيق: عبد الرحمن بن حسن قائد)، (المكتب الإسلامي - بيروت) 1435هـ/2014م.

الدهلوي، الإنصاف.

شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)، (دار النفائس - بيروت)، 1398/1978.

الدهلوي، حجة الله البالغة.

ولي الله، (حجة الله البالغة)، (تحقيق: سيد سابق)، (دار الجيل - بيروت)، 1426/2005.

الذهبي، أعلام النبلاء.

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، (تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط)، (مؤسسة الرسالة - لبنان)، 29 مجلد، 1402/1985.

الذهبي، تاريخ الإسلام.

الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، (تحقيق: بشار عواد معروف)، (دار الغرب الإسلامي - بيروت)، 15 مجلداً، 2003/1424.

الذهبي، تذكرة الحفاظ.

الذهبي، تذكرة الحفاظ، (تحقيق: زكريا عميرات)، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1998/1419.

الرازي، مختار الصحاح.

زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، (تحقيق: يوسف الشيخ محمد)، (المكتبة العصرية - بيروت)، بدت.

الرازي، الجرح والتعديل.

أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (دائرة المعارف العثمانية - الهند)، 1952/1271.

الرازي، آداب الشافعي.

ابن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، (تحقيق: أبو همام محمد علي الصومعي البيضاني)، (سلسلة قرة عيون المحدثين)، بدم. بدت.

الرازي، مناقب الإمام الشافعي.

فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، مناقب الإمام الشافعي، (تحقيق: أحمد حجازي السقا)، (مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة)، بدت.

الرامهرمزي، المحدث الفاضل.

أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد، المحدث الفاضل بين الراوي والواعي، (تحقيق: محمد عجاج الخطيب)، (دار الفكر - دمشق) 1984/1404.

الزبيدي، تاج العروس.

أبو الفيض محمد بن محمد المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، (تحقيق: عبد الستار أحمد فراج)، (وزارة الإرشاد والأنباء - الكويت)، 1965/1385.

الزركشي، البحر المحيط.

بدر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، (دار الكتبي) بدم، 8 مجلدات، 1994/1414.

الزركشي، النكت.

- الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، (تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج)، (أضواء السلف - الرياض)، 3 مجلدات، 1998/1419.
- الزركشي، البرهان.
- بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، (عيسى البابي الحلبي وشركائه - مصر)، 4 مجلدات، 1956 / 1376.
- الزركشي، تشنيف المسامع.
- الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، (تحقيق: أبو عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني)، (دار طيبة الخضراء - مكة المكرمة)، 2018/1439.
- الزليعي، نصب الراية.
- جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهداية، (تحقيق: محمد عوامة)، (مؤسسة الريان - لبنان)، 4 مجلدات، 1997/1418.
- السبكي، معيد النعم.
- تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، معيد النعم ومبيد النقم، (مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان)، 1986 / 1407.
- السبكي، الإبهاج.
- تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، (دار الكتب العلمية - بيروت)، 1995/1416.
- السبكي، معنى قول الإمام المطلب.
- تقي الدين، معنى قول الإمام المطلب إذا صح الحديث فهو مذهبي، (تحقيق: كيلاني محمد خليفة)، (مؤسسة قرطبة) بدم. بدت.
- السبكي، قاعدة في الجرح والتعديل.
- تاج الدين عبد الوهاب بن علي، قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين، (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)، (مكتب المطبوعات الإسلامية - بيروت)، 1980 / 1400.
- السباعي، السنة ومكانتها.
- مصطفى بن حسني، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، (المكتب الإسلامي - دمشق)، 1982/1402.
- السخاوي، فتح المغيث.

شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، (فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث)، (تحقيق: علي بن حسين علي)، (مكتبة السنة- مصر)، 2033/1424.

السخاوي، غنية المحتاج.

أبو الخير، غنية المحتاج في ختم صحيح مسلم بن الحجاج، (تحقيق: جمال فرحات صاولي)، (كنوز إشبيليا- الرياض)، 2004/1425.

السمعاني، الأنساب.

أبو سعيد عبد الكريم بن محمد، الأنساب، (تعليق: عبد الله بن عمر البارودي)، (دار الجنان- لبنان)، 1988/1408.

السمعاني، قواطع الأدلة.

أبو المظفر منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول، (تحقيق: محمد حسن إسماعيل)، (دار الكتب العلمية- بيروت)، 1999/1418.

السندي، ترتيب مسند الإمام المعظم الشافعي.

السندي، محمد عابد، ترتيب مسند الإمام المعظم والمجتهد المقدم أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، (تحقيق: السيد يوسف علي البذاوي الحسني، والسيد عزت العطار الحسيني)، (دار الكتب العلمية- لبنان)، 1370هـ/1951م.

السوسوة، منهج التوفيق.

عبد المجيد محمد إسماعيل، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراة في جامعة الأزهر، (دار النفائس- لبنان)، 1992/1413.

السيوطي، تدريب الراوي.

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، (تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي)، (مكتبة الكوثر- الرياض)، 1415.

الشاطبي، الموافقات.

إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات، (تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان)، (دار ابن عفان- مصر)، 7 مجلدات، 1997/1417.

الشاطبي، الاعتصام.

الشاطبي، الاعتصام، (تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد)، (دار ابن الجوزي- السعودية)، 2008/1429.

- الشامي، مواظ الإمام الشافعي.
- صالح أحمد، مواظ الإمام الشافعي، (المكتب الإسلامي - دمشق)، 1998/1419.
- الشافعي، الرسالة.
- أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، (تحقيق: أحمد شاكر)، (مكتبة الحلبي - مصر)، 1358/1940.
- الشافعي، الأم.
- الشافعي، الأم، (دار المعرفة - بيروت)، 8 مجلدات، 1393.
- الشافعي، اختلاف الحديث.
- الشافعي، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث، (دار المعرفة - بيروت)، 1990م.
- الشيرازي، طبقات الفقهاء.
- أبو إسحاق، طبقات الفقهاء، (تحقيق: إحسان عباس)، (دار الرائد العربي - لبنان)، 1970.
- الشوكاني، إرشاد الفحول.
- محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية)، (دار الكتب العربي) بدم، مجلدين، 1999/1419.
- الطحاوي، شرح معاني الآثار.
- أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، شرح معاني الآثار، (تحقيق: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي)، (عالم الكتب) بدم، 5 مجلدات، 1994/1414.
- الطحاوي، الشروط الكبير مع الصغير، مخطوط.
- الطحاوي، متن العقيدة.
- الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، (دار ابن حزم - لبنان)، 1995/1416.
- الطحاوي، أحكام القرآن.
- الطحاوي، أحكام القرآن الكريم، (تحقيق: سعد الدين أونا)، (مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي - تركيا)، 1996/1416.
- الطبيبي، الخلاصة في أصول الحديث.

الحسين بن عبد الله، الخلاصة في أصول الحديث، (تحقيق: صُبَحي السامرائي)، (عالم الكتب، الطبعة الأولى) بدم، 1980/1405.

العبادي أبو عاصم محمد بن أحمد، طبقات الفقهاء الشافعية، مخطوط.
العراقي، التقييد والإيضاح.

زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، (تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان)، (محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية - المدينة المنورة، 1969/1389.

العراقي، طرح التثريب.

العراقي، طرح التثريب في شرح التثريب، (دار إحياء التراث العربي - لبنان)، بدت.
العقيلي، الضعفاء.

أبو جعفر محمد بن عمرو، الضعفاء، (تحقيق: الدكتور مازن السرساوي)، (دار ابن عباس - مصر)، بدت.

العلائي، بغية الملتمس.

صلاح الدين أبو سعيد خليل كيكلي، بغية الملتمس في سباعات حديث الإمام مالك بن أنس، (تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي)، (عالم الكتب) بدت، 1985/1405.

العيني، عمدة القاري.

بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (دار إحياء التراث العربي - بيروت)، بدت.

الغزالي، المستصفى.

أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، (تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر)، (مؤسسة الرسالة - لبنان)، 1997 / 1417.

الغزالي، الاقتصاد.

الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (دار البصائر - القاهرة)، 2099/1430.

الغزالي، إجماع العوام.

الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، (دار المنهاج - الرياض)، 2017/1439.

الغزالي، السنة النبوية.

محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، (دار الشروق - القاهرة)، بدت.

الغزنوي، شرح العقيدة الطحاوية.

سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي، شرح العقيدة الطحاوية، (تحقيق: حازم الكيلاني الحنفي، ود. محمد عبد القادر نصار)، (دائرة الكرز - مصر)، 2009.

الغفيص، التداخل العقدي.

يوسف، التداخل العقدي في مقالات الطوائف في أصول الدين، رسالة دكتوراة، (كلية أصول الدين - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض) بدت.

الغماري، المداوي.

أبو الفيض أحمد بن محمد الحسني، المداوي لعل الجامع الصغير وشرحي المناوي، (دار الكتب - القاهرة)، 6 مجلدات، 1996.

الغني، شرح العقيدة الطحاوية.

عبد الغني الميداني، شرح العقيدة الطحاوية، (دار البصائر - القاهرة)، 2009 / 1430.

الفسوي، المعرفة والتاريخ.

أبو يوسف يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، (التحقيق: خليل المنصور)، 3 مجلدات، (دار الكتب العلمية - بيروت)، بدت.

القاضي عياض، الإلماع.

أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، (تحقيق: السيد أحمد صقر)، (درا التراث - القاهرة)، 1970/1389.

القاضي عياض، الشفا.

عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، (دار الفكر - دمشق)، 1988/1409.

القاضي عياض، إكمال المعلم.

عياض بن موسى، إكمال المعلم بفوائد مسلم، (تحقيق: يحيى إسماعيل)، بدم، 1998/1419.

القرشي، الجواهر المضية.

محي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو)، (دار هجر) بدم، 5 مجلدات، 1993/1413.

القزويني، التدوين.

أبو القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي، التدوين في أخبار قزوين، (تحقيق: الشيخ عزيز الله العطاردي)، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1987/1408.

القرضاوي، كيف نتعامل.

يوسف، كيف نتعامل مع السنة النبوية، (دار الشروق - القاهرة)، 2002/1423.

القسطلاني، إرشاد الساري.

شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد، إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، (المطبعة الكبرى الأميرية - مصر)، 10 مجلدات، 1323.

القنوجي، أبجد العلوم.

صديق بن حسن، أبجد العلوم، (تعليق: عبد الجبار زكار)، (منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق)، 1978.

القنوجي، الحطة.

أبو الطيب السيد صديق حسن، الحطة في ذكر الصحاح الستة، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1985/1405.

الكتاني، الرسالة المستطرفة.

محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة لبیان مشهور كتب السنة النبوية، (دار البشائر الإسلامية - بيروت)، 1993/1414.

الكتاني، الفهرس.

عبد الحي بن عبد الكبير، فهرس الفهارس والأثبات، (تحقيق: إحسان عباس)، (دار الغرب الإسلامي - بيروت)، 1982.

الكشميري، فيض الباري.

محمد أنور الشاه، فيض الباري على صحيح البخاري، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 2005/1426.

الكشميري، العرف الشذي.

محمد أنور الشاه، العرف الشذي شرح سنن الترمذي، (تصحيح: الشيخ محمود شاكر)، (دار إحياء التراث العربي - لبنان)، 2004/1425.

الكفوي، الكليات.

أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري)، (مؤسسة الرسالة - بيروت)، بدت.

الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل.

محمد بن أحمد بن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، (تحقيق: علي بن حمد الصالحي)، (دار طيبة

الحضراء - مكة المكرمة)، 2018/1439.

الكاساني، بدائع الصنائع.

علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود)، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 2003/1424.
الكوثري، مقالات.

محمد زاهد، مقالات الكوثري، (المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة)، بدت.

الكوثري، الحاوي.

الكوثري، الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي رضي الله عنه، (مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة) بدت.

الكوثري، حسن التقاضي.

الكوثري، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف، (المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة) بدت.
الكوثري، تأنيب الخطيب.

الكوثري، تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، (تعليق: أحمد خيرى)، (دار البشائر الإسلامية - بيروت)، 1990/1410.

الكوثري، مصنفات.

مصنفات الإمام أبي جعفر الطحاوي على ذكر الخروج لرؤية الهلال قديماً، بدت، بدم.

الكوثري، فقه أهل العراق.

الكوثري، فقه أهل العراق وحديثهم، (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)، (المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة)، بدت.

الكوثري، الإشفاق.

الكوثري، الإشفاق على أحكام الطلاق، (المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة)، 1994/1414.
الكوثري، النكت الطريفة.

الكوثري، النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبه على أبي حنيفة، (المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة)، 2000/1420.

الكوثري، مقدمة كذب المفترى.

الكوثري، مقدمة تبين كذب المفترى ابن عساكر، (دار الفكر - دمشق)، 1399.

الكوثري، مقدمة هامش شروط الأئمة.

الكوثري، في مقدمة هامش شروط الأئمة الخمسة للحازمي، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1984/1405.

الكوثري، مقدمة إشارات المرام.

الكوثري، مقدمة إشارات المرام من عبارات الإمام، (تحقيق: يوسف عبد الرزاق)، بدم. بدت. الكوثري، السيف الثقيل.

الكوثري، السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، (المكتبة الأزهرية - القاهرة)، بدت. اللقاني، قضاء الوطر.

برهان الدين إبراهيم، قضاء الوطر في نزهة النظر، (تحقيق: أبي حفص اليماني، شادي بن محمد بن سالم)، (الدار الأثرية - الأردن)، 2010/1431.

اللكنوي، النافع الكبير.

عبد الحي أبو الحسنات، النافع الكبير شرح الجامع الصغير، (إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - باكستان)، 1990/1411.

اللكنوي، التعليقات السنية.

اللكنوي، التعليقات السنية على الفوائد البهية، (مطبعة السعادة - مصر)، بدت، بدم. اللكنوي، موطأ الإمام مالك.

اللكنوي، موطأ الإمام مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني مع التعليق الممجد على موطأ محمد، (تعليق وتحقيق: نقي الدين الندوي)، (دار القلم - دمشق)، 2011/1432.

اللكنوي، الفوائد البهية.

اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (تعليق: السيد محمد بدر الدين أبو فراس النعساني)، (مطبعة السعادة - مصر)، 1324.

المحلاوي، تسهيل الوصول.

محمد بن عبد الرحمن عيد، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، (تحقيق: شعبان محمد إسماعيل)، (المكتبة المكية) بدم. 2007/1428.

المباركفوري، تحفة الأحوزي.

أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، 10 مجلدات، (دار الكتب العلمية - بيروت)، بدت.

المروزي، مسائل الإمام أحمد بن حنبل.

إسحاق بن منصور، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية، (عمادة البحث العلمي - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة)، 9 مجلدات، 2002/1425.

المزي، تهذيب الكمال.

جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، (تحقيق: بشار عواد معروف)، (مؤسسة الرسالة-بيروت)، 1992/1413.

المسعودي، منهج فهم الحديث.

المسعودي، عبد الهادي، منهج فهم الحديث، (مترجم عن الفارسية إلى العربية: عباس آل دهر الجزائري)، مؤسسة دار الحديث العلمية والثقافية- إيران، 1399هـ/2020م.

المطيري، فهم النصوص.

عبد الرحمن، فهم النصوص الشرعية وصلته بالإرهاب دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة ماجستير، بدت، 1427/1428.

المقدسي، الأربعون المرتبة.

أبو الحسن شرف الدين علي بن المفضل، كتاب الأربعين المرتبة على طبقات الأربعين، (تحقيق: محمد سالم العبادي)، (أضواء السلف- السعودية)، بدت.

المليباري، الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين.

حمزة عبد الله، الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها، (دار ابن حزم- بيروت)، 2001/1422.

الملا علي القاري، شرح نخبة الفكر.

أبو الحسن نور الدين الهروي، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، (تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، وتقديم عبد الفتاح أبو غدة)، (دار الأرقم- لبنان)، بدت.

الماوردي، الحاوي الكبير.

أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير، (دار الكتب العلمية- بيروت)، 18 مجلدًا، 1994/1414.

الميداني، فقه الدعوة.

عبد الرحمن حبنكة، فقه الدعوة إلى الله، (دار القلم- دمشق)، 1997/1417.

الميرتشي، حاشية البدر الساري.

- محمد بدر عالم، حاشية البدر الساري إلى فيض الباري، (دار الكتب العلمية- لبنان)، 2005.
- النجار، مقدمة أسس العقيدة الإسلامية.
- محمد عبد المنان، مقدمة أسس العقيدة الإسلامية، بدت. بدم.
- النعماني، الإمام ابن ماجه.
- محمد عبد الرشيد، الإمام ابن ماجه وكتابه السنن، (اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة)، (مكتب المطبوعات الإسلامية- السعودية)، 1419.
- النعماني، مكانة الإمام أبي حنيفة.
- محمد عبد الرشيد، مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث، (تعليق: عبد الفتاح أبو غدة، ط. مكتبة المطبوعات الإسلامية- حلب)، 1416.
- النووي، المنهاج.
- أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (دار إحياء التراث العربي- بيروت)، 1392.
- النووي، روضة الطالبين.
- أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (المكتب الإسلامي- بيروت)، 12 مجلدا، 1405.
- النووي، المجموع.
- النووي، المجموع شرح المذهب، (تحقيق: محمد نجيب المطيعي)، 23 مجلداً، (مكتبة الإرشاد- جدة)، بدت.
- النووي، تهذيب الأسماء.
- النووي، تهذيب الأسماء واللغات، (دار الكتب العلمية- لبنان)، بدت.
- النووي، المنهاج.
- النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (دار إحياء التراث العربي- بيروت)، 1392.
- الهروي، ذم الكلام.
- أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري، ذم الكلام وأهله، (تحقيق: أبو جابر عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري)، (مكتبة الغرباء الأثرية- السعودية)، بدت.
- الهيتمي، الصواعق المحرقة.

- أبو العباس أحمد بن محمد ابن حجر، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، (تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي)، (مؤسسة الرسالة- بيروت)، مجلدين، 1997.
- اليافعي، مرآة الجنان.
- أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، (تحقيق: خليل المنصور)، (دار الكتب العلمية- لبنان)، 1997/1417.
- أبو داود، السنن.
- سليمان بن الأشعث، السنن، (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد)، 4 مجلدات، (المكتبة العصرية- بيروت)، بدت.
- أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز.
- محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (تحقيق: محمد طه بويالق، أحمد أيتب، ضياء الدين القالش، محمد عماد النابلسي)، (نشریات وقف الديانة التركي- تركيا)، 1442/2021.
- أبو زهرة، الشافعي.
- أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره آراؤه وفقهه، (دار الفكر العربي) بدم. بدت.
- أبو زهرة، أحمد بن حنبل.
- أبو زهرة، أحمد بن حنبل حياته وعصره آراؤه وفقهه، (دار الفكر العربي) بدم. بدت.
- أبو شهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث.
- محمد بن محمد، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، (عالم المصرف- جدة)، بدت.
- أبو عبيد، كتاب الأموال.
- القاسم بن سلام، كتاب الأموال، (تحقيق: خليل محمد هراس)، (دار الفكر - بيروت)، بدت.
- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.
- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) بدم. 2011.
- ابن أبي يعلي، طبقات الحنابلة.
- أبو الحسين محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، (تحقيق: محمد حامد الفقي)، (دار المعرفة- بيروت)، مجلدين، بدت.
- ابن الأثير، جامع الأصول.
- مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، (تحقيق: عبد القادر الأرناؤط)، (مكتبة دار البيان) بدم، 1969/1389.

- ابن الأثير، النهاية.
- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي)، (المكتبة العلمية - بيروت)، 5 مجلدات، 1979/1399.
- ابن الأثير، أسد الغابة.
- عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الشيباني، أسد الغابة في معرفة الصحابة، (تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود)، (دار الكتب العلمية - بيروت) 1415 / 1994.
- ابن الأكفاني، إرشاد القاصد.
- الحكيم المتطبيب محمد بن إبراهيم الأنصاري، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، (تحقيق: عبد المنعم محمد عمر - أحمد حلمي عبد الرحمن)، (دار الفكر العربي - القاهرة)، بدت.
- ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة.
- جمال الدين أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (وزارة الثقافة - مصر)، 16 مجلدًا، 1383 / 1963.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى.
- تقي الدين أبو العباس، مجموع الفتاوى، (تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم)، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية)، 1416 / 1995.
- ابن تيمية، منهاج السنة.
- أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، (تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم)، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض)، 9 مجلدات، 1406 / 1986.
- ابن تيمية، الرسالة التدميرية.
- أحمد بن عبد الحليم، الرسالة التدميرية، (مكتبة العبيكان - السعودية)، 1421 / 2000.
- ابن تيمية، رفع الملام عن أئمة الأعلام.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، رفع الملام عن أئمة الأعلام، (الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - الرياض - السعودية)، 1413 هـ.
- ابن حبان، الثقات.
- أبو حاتم محمد التميمي، الثقات، (دائرة المعارف العثمانية - الهند)، 9 مجلدات، 1393 / 1973.
- ابن حبان، المجروحين.

- أبو حاتم محمد، المجروحين من المحدثين، (تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي)، (دار الصميعة - السعودية)، 1420 / 2000.
- ابن حبان، الصحيح.
- ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط)، (مؤسسة الرسالة - بيروت)، 1414 / 1993.
- ابن حبان، روضة العقلاء.
- ابن حبان، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، (دار الكتب العلمية - بيروت)، بدت.
- ابن حجر، النكت.
- أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، (تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي)، مجلدين، (عمادة البحث العلمي - المدينة المنورة)، 1404 / 1984.
- ابن حجر، توالي التأسيس.
- ابن حجر، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، (تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي)، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1406 / 1986.
- ابن حجر، الإصابة.
- ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، (تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي)، (مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية - القاهرة)، 1429 / 2008.
- ابن حجر، القول المسدد.
- ابن حجر، القول المسدد في الذب عن المسند، (مكتبة ابن تيمية - القاهرة)، 1401.
- ابن حجر، تهذيب التهذيب.
- ابن حجر، تهذيب التهذيب، (دار الكتاب الإسلامي - القاهرة)، بدت.
- ابن حجر، فتح الباري.
- أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري، (دار المعرفة - بيروت)، 1379.
- ابن حجر، التلخيص الحبير.
- ابن حجر، التلخيص الحبير، (دار الكتب العلمية - بيروت)، 1419 / 1989.
- ابن حجر، لسان الميزان.

ابن حجر، لسان الميزان، (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)، (مكتب المطبوعات الإسلامية-السعودية)، 10 مجلدات، 1423/2002.

ابن حزم، المحلى بالآثار.

أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، المحلى بالآثار، (دار الفكر - دمشق)، بدت.

ابن حزم، الإحكام.

علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، (دار الحديث - القاهرة)، 8 مجلدات، 1404. ابن خلدون، المقدمة.

ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، (تحقيق: عبد الله محمد الدرويش)، (دار يعرب - دمشق)، 1425/2004.

ابن خزيمة، الصحيح.

أبو بكر محمد بن إسحاق، الصحيح، (تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي)، (المكتب الإسلامي - بيروت)، 4 مجلدات، 1390/1970.

ابن خزيمة، التوحيد.

محمد بن إسحاق، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، (تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان)، (دار الرشد - الرياض)، 1408/1988.

ابن خير الإشبيلي، فهرست.

ابن خير، فهرست، (تحقيق: بشار عواد معروف، محمود بشار عواد)، (دار الغرب الإسلامي - تونس)، 2009.

ابن خلكان، وفيات الأعيان.

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (تحقيق: إحسان عباس)، (دار صادر - بيروت)، بدت.

ابن دقيق العيد، شرح الإمام.

تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي القشيري، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، (تحقيق: محمد خلوف العبد الله)، (دار النوادر - سوريا)، 5 مجلدات، 1430/2009.

ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام.

ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، (تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، ومدثر سندس)، (مؤسسة الرسالة - بيروت)، 1426/2005.

ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي.

أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، شرح علل الترمذي، (تحقيق: نور الدين عتر)، (دار الملاح) بدم. بدت.

ابن رجب الحنبلي، فتح الباري.

زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن، فتح الباري شرح البخاري، (تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد) (دار الجوزي - السعودية)، 6 مجلدات، 1422.

ابن رشد، بداية المجتهد.

أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر)، 1395 / 1975.

ابن سعد، الطبقات الكبير.

محمد بن سعيد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، (تحقيق: علي محمد عمر)، (مكتبة الخانجي - القاهرة)، 1421 / 2001.

ابن عبد البر، جامع بيان العلم.

أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، (تحقيق: أبو الإشبال الزهيري)، (دار ابن الجوزي - السعودية)، 1414 / 1994.

ابن عبد البر، التمهيد.

ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري)، (وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب)، 1387.

ابن عبد البر، الانتقاء.

ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، (دار الكتب العلمية - بيروت)، بدت.

ابن عبد البر، الاستنكار.

ابن عبد البر، الاستنكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز، (تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي)، (دار قتيبة - دمشق)، 1414 / 1993.

ابن عبد الهادي الحنبلي، تنقيح التحقيق.

شمس الدين محمد بن أحمد، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، (تحقيق: سامي بن محمد الخباني)، (أضواء السلف - الرياض)، 5 مجلدات، 1428 / 2007.

ابن عدي، الكامل.

- عبد الله بن عدي أبي أحمد، الكامل في ضعفاء الرجال، (تحقيق: الدكتور مازن السرساوي)، (مكتبة الرشد - الرياض)، بدت.
- ابن عساكر، تاريخ دمشق.
- أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله، تاريخ دمشق، (تحقيق: محب الدين أبو سعيد، عمر بن غرامة العمروي)، (دار الفكر - لبنان)، 80 مجلداً، 1418/1997.
- ابن عساكر، تبين كذب المفتري.
- ابن عساكر، تبين كذب المفتري، (دار الكتاب العربي - بيروت)، 1404.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة.
- أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، (دار الفكر - دمشق)، 1399/1979.
- ابن القطان، بيان الوهم.
- أبو الحسن علي بن محمد الفاسي، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، (تحقيق: الحسين آيت سعيد)، (دار طبية - الرياض)، 60 مجلداً، 1418/1997.
- ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية.
- أبو بكر بن أحمد بن محمد، طبقات الشافعية، (تحقيق: الحافظ عبد الحليم خان)، (عالم الكتب - بيروت)، 4 مجلدات، 1407.
- ابن كثير، البداية والنهاية.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي)، (دار هجر) بدم، 21 مجلداً، 1418/1997.
- ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر، طبقات الفقهاء الشافعيين، (تحقيق: أنور الباز)، (دار الوفاء - مصر)، 1425/2004.
- ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث.
- أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشَّهْرَزُورِي، معرفة أنواع علوم الحديث، (تحقيق: نور الدين عتر)، (دار الفكر - دمشق)، 1406/1986.
- ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية.
- عثمان بن عبد الرحمن، طبقات الفقهاء الشافعية، (تحقيق: محيي الدين علي نجيب)، (دار البشائر الإسلامية - لبنان)، 1413/1992.

ابن المنذر، الأوسط.

أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، (تحقيق: أبو حماد صغير أحمد)، (دار طيبة- الرياض)، 1985 / 1405.

ابن الهمام، المسابرة.

الكمال بن الهمام الحنفي، المسابرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية في الآخرة، (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد)، (مكتبة ليلون - لبنان)، بدت.

ابن منظور، لسان العرب.

أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، (دار صادر - بيروت)، 1414.

ابن منده، شروط الأئمة.

أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد، شروط الأئمة، (تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار)، (دار المسلم - الرياض)، 1995 / 1416.

ابن نقطة، التقييد.

أبو بكر محمد بن عبد الغني، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، (دار الكتب العلمية - بيروت)، 1408.

ابن الوزير، العواصم.

عز الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، (تحقيق: شعيب الأرناؤوط)، (مؤسسة الرسالة - بيروت)، 9 مجلدات، 1994 / 1415.

بازمول، علم شرح الحديث.

محمد بن عمر بن سالم، علم شرح الحديث وروافد البحث فيه، بدم، بدت.

بخاري، منهج الإمام الطحاوي في دفع التعارض.

حسن بن عبد الحميد بن عبد الحكيم، منهج الإمام الطحاوي في دفع التعارض بين النصوص الشرعية من خلال كتابه (شرح مشكل الآثار)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، 1422.

برهان الدين، المقصد الأرشد.

إبراهيم بن محمد المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، (تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين)، (مكتبة الرشد - الرياض)، 1990 / 1410.

تاش كبري زاده، مفتاح السعادة.

- أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1405/1980.
- جلبي، كشف الظنون.
- كاتب، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (مكتبة المثنى - بغداد)، 1941.
- جورج مقدسي، نشأة الكليات.
- جورج مقدسي، نشأة الكليات معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، (مترجم: محمود سيد محمد)، (مدارات للأبحاث والنشر - مصر)، 1436/2015.
- حمزة، البكري، ماهية علوم الحديث.
- حمزة، ماهية علوم الحديث والاتجاهات النقدية المعاصرة، (دار الفتح - الأردن)، 1444/2022.
- سُرْمِينِي، دراسات في علوم الحديث دراية.
- سُرْمِينِي، محمد أنس، دراسات في علوم الحديث دراية، حجية السنة ومناهج فهمها، ودرء الشبهات عنها، (وسم للمعرفة والثقافة - استانبول)، 2021م.
- سعيد فودة، الشرح الكبير.
- سعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الإسلامية، (دار الذخائر - بيروت)، 1435/2014.
- سعيد النكر، فقه الحديث.
- سعيد النكر، فقه الحديث مدخل لعلوم الفهم والإعمال، (طوب بريس - الرباط)، 1437/2016.
- شرف الدين عبد الحميد، ابن حزم الأندلسي ومنهجه.
- عبد الحميد، ابن حزم الأندلسي ومنهجه في نقد العقل الأصولي، (مؤسسة الوراق - عمان)، 2012.
- شاكر، مقدمة الرسالة للشافعي.
- أحمد محمد، مقدمة الرسالة للشافعي، (مكتبة الحلبي - مصر)، 1358/1940.
- شاكر، تعليق على ألفية السيوطي.
- أحمد محمد، تعليق على ألفية السيوطي في علم الحديث، (المكتبة العلمية) بدم، بدت.
- صبحي، علوم الحديث.
- صبحي صالح، علوم الحديث ومصطلحه، (دار العلم للملايين - لبنان)، 2009.
- صنوبر، المحدث الناقد.

- أحمد، وظيفة المحدث الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي وإشكالية نقد الحديث في عصر الحداثة، (جامعة ابن خلدون - إسطنبول)، 2022.
- طاش كبرى زاده، طبقات الفقهاء.
- طاش كبرى زاده، طبقات الفقهاء، (الناشر: الحاج أحمد نيلة)، (أمين المكتبة المركزية العامة - الموصل)، 1380 / 1961.
- عبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهية.
- عبد الجميد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، (مكتبة الخانجي - مصر)، 1399 / 1979.
- عبد المجيد، أصول الفقه عند الإمام البخاري.
- عبد المجيد، أصول الفقه عند الإمام البخاري مستتبطة من صحيحه، (حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية)، السنة السابعة - العدد (21).
- عبد الرزاق، المصنف.
- عبد الرزاق بن همام أبو بكر، مصنف، (تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي)، (المكتب الإسلامي - بيروت)، 11 مجلدًا، 1403.
- عبد السلام، منهجية شرح الحديث النبوي.
- عبد السلام أبو سمحة، منهجية شرح الحديث النبوي، (نادي النخبة لحفظ وفقه القرآن والسنة - كلية الشريعة - جامعة الكويت)، بدت.
- عبد الفتاح أبو غدة، تعليق كشف الالتباس.
- عبد الفتاح أبو غدة، تعليق كشف الالتباس عما أورده الإمام البخاري على بعض الناس، (مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب)، بدت.
- عبد الفتاح أبو غدة، رسالة الإمام أبو داود.
- أبو غدة، رسالة الإمام أبو داود إلى أهل مكة في وصف سننه، (مكتب المطبوعات الإسلامية - لبنان)، 1426 / 2005.
- عبد الله نذير، أبو جعفر الطحاوي.
- أحمد، أبو جعفر الطحاوي الإمام المحدث الفقيه، (دار القلم - دمشق)، بدت.
- عتر، منهج النقد.
- نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، (دار الفكر - دمشق)، 1399 / 1979.
- عتر، مناهج المحدثين العامة.

- نور الدين، مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف، (دار الطيبة - دمشق)، 1429/ 2008 عتر، الإمام البخاري.
- نور الدين، الإمام البخاري وفقه التراجم في جامعه الصحيح، بدم، بدت.
- عتر، الإمام الترمذي.
- نور الدين، الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين، رسالة دكتوراة، (كلية أصول الدين - جامعة الأزهر - القاهرة)، 1390/ 1970.
- علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية.
- علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، (دار السلام - القاهرة)، 1433/ 2012.
- علي جمعة، الإمام الشافعي.
- علي جمعة، الإمام الشافعي ومدرسته الفقهية، (دار الرسالة - القاهرة)، 1425-2004.
- علي فهمي خثيم، الجبائيان أبو علي وأبو هاشم.
- علي فهمي خثيم، الجبائيان أبو علي وأبو هاشم. (دار مكتبة الفكر - ليبيا)، بدت.
- قُطْلُوغَا، رفع الاشتباه.
- زين الدين أبو الفداء، قاسم، رفع الاشتباه من مسائل المياه، (تحقيق: أبو المنذر المنيأوي)، بدت، بدم.
- قلعة جي، موسوعة فقه عبد الله بن عمر.
- محمد رواس، موسوعة فقه عبد الله بن عمر عصره وحياته، (دار النفائس - بيروت)، 1406/ 1986.
- كيلاني، منهج الإمام الدار قطني في كتابه السنن.
- محمد خليفة، منهج الإمام الدارقطني في كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء، (دار المحدثين - الإمارات العربية المتحدة)، 1431/ 2010.
- مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، بدم، بدت.
- محمد عجاج، السنة قبل التدوين.
- محمد عجاج بن محمد الخطيب، السنة قبل التدوين، (دار الفكر - لبنان)، 1400/ 1980.
- محمد عمارة، السلف والسلفية.
- محمد عمارة، السلف والسلفية، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1429/ 2008.
- محمد عوامة، تعليق تدريب الراوي.

- محمد عوامة، تعليق تدريب الراوي، (دار اليسر - السعودية)، 1437 / 2016.
- مسلم، التمييز.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج، التمييز، (تحقيق: عبد القادر مصطفى المحمدي)، (دار ابن الجوزي - السعودية)، 1430.
- مغلطاي، الإعلام
- أبو عبد الله علاء الدين ابن قليج المصري الحنفي، الإعلام بسنته عليه السلام شرح سنن ابن ماجه (تحقيق: كامل عويضة)، 5 مجلدات، (مكتبة نزار مصطفى الباز) بدم، 1419 / 1999.
- مصطفى، تمهيد.
- مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب اللبناني - بيروت، بدت.
- مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي.
- مناع بن خليل القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، (مكتبة وهبة)، 1422 / 2001.
- ماهر الفحل، بحوث في المصطلح، بدم، بدت.
- نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن.
- أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، (المركز الثقافي العربي - المغرب)، 2014.
- وديع عبد المعطي، مختلف الحديث عند الإمام الطحاوي.
- سعود إبداع، مختلف الحديث عند الإمام الطحاوي في ضوء كتابه شرح معاني الآثار، رسالة ماجستير، (الجامعة الأردنية كلية الدراسات الإسلامية - الجامعة الأردنية)، 1994.

Aydınlı, Hadis Istılahları

Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.

Karadut, Kelâm Tarihinde Tahavi

Ahmet Karadut, *Kelâm Tarihinde Tahavi ve Akide Risalesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara-1990.

Atıcı, Ebû Cafer et- Tahâvînin İbâdetler.

İsa Atıcı, Ebû Cafer et- Tahâvînin İbâdetler ile ilgili konularda Hanefî imamlarına Muhâlif Görüşleri, Doktora Tezi, Ankara 2018.

Aydın, Muhtelifül hadis ilmi çerçevesinde ibn Huzeymenin sahihi.

Osman Aydın, Muhtelifül hadis ilmi çerçevesinde ibn Huzeymenin sahihi, Doktora Tezi, Çorum 2020.

Bozkurt, Hicri 4. Asırda Ehli Hadisin iç Tartışmaları.

Üsame Bozkurt, Hicri 4. Asırda Ehli Hadisin iç Tartışmaları, Doktora Tezi, Diyarbakır 2022.

Çakan, Dârekutnî

İsmâil Lütfi Çakan, “Dârekutnî”, *DİA*, 1993 İstanbul, VIII, 488-490.

Çelik, İbn Hibban ve Hadis İlmindeki Yeri.

Yüksel Çelik, İbn Hibban ve Hadis İlmindeki Yeri, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1993

Demirci, Marifenin Fıkhül- Hadîs.

Selim Demirci, Marifenin Fıkhül- Hadîs Bölümünün Tercüme ve Tahlîlî, makale, KTÜİFD, Güz, 2014.

Gürbüz, Tahâvînin Şerhu Meânîl Âsâr adlı eserinden.

İmran Gürbüz Saçın, *Tahâvînin Şerhu Meânîl Âsâr adlı eserinden üç hanefî imama muhalefet ettiği görüşlerin incelenmesi*, yüksek Lisans tezi, konya-2020.

Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması

Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1995.

Işık, İbn Huzeyme.

Mustafa Işık, İbn Huzeyme, 1999 İstanbul, XX, s.79-81.

Işık, İbnu Huzeyme, Sahihî, İbnu Hibbanın Sahihiyle mukayesesi.

Mustafa Işık, İbnu Huzeyme Sahihî İbnu Hibbanın Sahihiyle mukayesesi, Doktora Tezi, Kayseri-1997.

Karacabey, Hattâbî.

Salih Karacabey, Hattâbî, *DİA*, 1997, XVI, s.489-491.

Kılıç, İlk Dönem Sünnî Kelamında ulûhiyet anlayışı.

Şükür Kılıç, İlk Dönem Sünnî Kelamında ulûhiyet anlayışı- Tahâvî ve Mâtürîdî Örneği, Konya-2011.

Karagözoğlu, Hadis şerh Literatürü.

Mustafa Macit Karagözoğlu, Hadis şerh Literatürü 2. Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 2020.

Kandemir, Garîbül- Hadîs.

Yaşar Kandemir, Garîbül- Hadîs, DİA, 1996 İstanbul, XIII, s.376-378.

Mesudî, Hdisi Anlama Metodolojisi.

Mesudî, Abdulhadi, Hdisi Anlama Metodolojisi, İstanbul 2014.

Özşenel, İlk Dönem Hadis- Rey Tartışmaları.

Mehmet Özşenel, İlk Dönem Hadis- Rey Tartışmaları, İstanbul 2015.

Özağşar, Hadisi Yeniden Düşünmek.

Mehmet Emin, Hadisi Yeniden Düşünmek, OTTO Ankara.

Okuyucu, Şafîi

Nail Okuyucu, Şafîi Mezhebinin Teşekkül Süreci, İstanbul 2021.

Sönmez, İbn Hibban.

Mehmet Ali Sönmez, İbn Hibban, DİA, 1999 İstanbul, XX, 63-64.

Temiz, İbn Huzeymenin Kitabut- Tevhid Adlı eseri.

Rabia Zahide Temiz, İbn Huzeymenin Kitabut- Tevhid Adlı eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri, Doktora Tezi, İstanbul 2014.

Yıldız, İlmi Bir Disiplin Olarak Fıkhül-Hadis.

Yıldız Fahreddin, İlmi Bir Disiplin Olarak Fıkhül- Hadîs, İstanbul- 2016.

Yahya Macit, Fıkıh Tarihinde İhtisar Geleneği.

Yahya Macit, Fıkıh Tarihinde İhtisar Geleneği ve İmam Tahâvî ile İmam Kudûrînin Muhtasarlarının Muhkayesesi, Doktora Tezi, Erzurum 2021, S.227.

Yurdagür, Kelam Tarihi.

Metin Yurdagür, Kelam Tarihi, İstanbul 2018.

YouTube, المنهج الصحيح في فهم مختلف الحديث للأستاذ الدكتور أحمد معبد

ProQuest Number: 31266590

INFORMATION TO ALL USERS

The quality and completeness of this reproduction is dependent on the quality and completeness of the copy made available to ProQuest.



Distributed by ProQuest LLC (2024).

Copyright of the Dissertation is held by the Author unless otherwise noted.

This work may be used in accordance with the terms of the Creative Commons license or other rights statement, as indicated in the copyright statement or in the metadata associated with this work. Unless otherwise specified in the copyright statement or the metadata, all rights are reserved by the copyright holder.

This work is protected against unauthorized copying under Title 17,
United States Code and other applicable copyright laws.

Microform Edition where available © ProQuest LLC. No reproduction or digitization of the Microform Edition is authorized without permission of ProQuest LLC.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106 - 1346 USA