



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
HİCRİ DÖRDÜNCÜ ASIR MUHADDİSLERİNİN HADİS
METİNLERİNİ ANLAMA ÇABALARI

Doktora Tezi

AWAZIAHONG NUERMAIMAITI



İstanbul, 2023



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
METİNLERİ ANLAMA ÇABALARI**

Doktora Tezi

AWAZIAHONG NUERMAIMAITI

Danışman: Doç. Dr. Ataullah ŞAHYAR

İstanbul, 2023

الملخص

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 لليست أصلية؛ إذ المعلوم بأن الوصول إلى متون الأحاديث لا يمكن إلا بالأسانيد؛ ولذا اضطط 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، والترمذى، والنمسائى، وابن ماجه، حيث درس جهودهم الفقهية من قبل عبد المجيد محمود، وكذلك أضاف تفسير المتون إلى دراسة الأسانيد فقهاء محدثي القرن الرابع، كابن خزيمة، والطحاوى، وابن حبان، والرامهرمزى، والدارقطنى، والخطابى، وذلك يحتاج إلى إبرازه وإظهاره للوجود؛ ولذا أبرز جهودهم في فهم النصوص من حيث الفقه والاعتقاد، ثم أصبحت تلك الجهود خير رد علمي على المقوله الموجهة للمحدثين "بأنهم أصحاب أسفار لا يدرؤون ما يررون" ، ودلالة على فهم ماهية علم الحديث ووظيفة المحدث أصلية؛ 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 الرأى، ولذا لم يستطيعوا أن يبنوا أساساً مقابلاً لأسس أهل الرأى لغاية مجيء الشافعى، إذ أنه بنى أساساً ومنهجياً مقابلاً لمنهج وأسس أهل الرأى، ألا وهي منهجية النصي والاجتهادى على مقابل منهجية القطعى والظنى، حيث إنه نقد نظرية أهل الرأى القطعى والظنى، ولم يلتفت إليها في منهجه الأصولى ولم يجعل لها أثراً في بناء مذهبه، بل أقام بنيان مذهبه على كون الأدلة كلها على درجة واحدة، وإعلاء رتبة الحديث وإعلامه، يعني: تثبيت مركبة الحديث للمصادر التشريعية لكونه بياناً للقرآن وقضائياً له، ولذا عَدَ الشافعى ناصر الحديث أمام مدرسة أهل الرأى، وتعجب به إمام المحدثين أحمد بن حنبل بتقکیره الفقهي، ونسب إليه كثير من المحدثين إلى مذهبة، منهم ابن خزيمة وابن حبان، والدارقطنى الذين درس جهودهم في فهم النصوص حيث إنهم فهموا النصوص على منهجية الشافعى وأسسها.

وأما الطحاوى فمنهجه مبنية على منهجية أهل الرأى حيث إنه يراعي في كتبه كلها تراتبية القطعى والظنى وتقديم السنن المشتهرة، والقواعد، وظواهر القرآن على أخبار الأحاداد والظنيات. وأما الرامهرمزى فهو قاض مجتهد وكان يقتى على ضوء الأصول والقواعد. وأما الخطابى فهو مجتهد، وله مصادر تشريعية مختلفة مأخوذة مما أيدتها الأدلة.

الكلمات المفتاحية: جهود المحدث، فهم متون الحديث.

ÖZET

Hadis metinlerinin anlaşılması büyük bir öneme sahiptir, çünkü bu, Allah'ın kelamını 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, fikih bilginleriyle birlikte bu görevleri yerine getirmiş ve metinlere ulaşmanın sadece senetler aracılığıyla mümkün olduğuurgeryile 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 fikih çabaları, Abdulmecid Mahmud tarafından incelenmiş. Dördüncü asırda hadis metinleri yorumlama görevini Dördüncü asırda hadis bilginleri üstlenmişlerdir. Bu isimler arasında İbn Huzeyme, Tahâvî, İbn Hîbâb, Râmhürmüzî, Dârekutnâ, Hâtâtâbî gibi önemli isimler bulunmaktadır. Onların bu çabaları fikih ve itikadi açıdan anlama çabaları olarak vurgulanmış ve bu çabalardan hadis bilginlerine yönelik 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 fikih bilginlerinin ilgilendiği şekilde metinleri anlama konusunda öncelikle ilgilenmemişlerdir. Bu nedenle, fikih bilginleri gibi temeller oluşturmaktan başarılı olamamışlardır, ta ki Şâfiînin gelmesiyle, O, kendi metodolojisinin ve temellerinin, Ehli Rey mezhebinin metodolojisi ve temellerine bir karşılık olarak kurulduğu temelleri ve bir yöntemi kurdu, bu metodoloji, Nas ve ijtihadi metotları içiriyyordu, Ehli Rey mezhebinin kesin ve zanni metoduyla karşılaşılırlar. 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 bilgini, İbn Huzeyme, İbn Hîbâb, Dârekutnâ mezhebine katıldı.

Tahâvîye gelince, Ehli Reyin metodolojisine dayanmaktadır. Râmhürmüzî ise bir müctehid kadıydı, usul ve kurallara dayalı olarak fetva verirdi, Al- Hâtâtâbî 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 (*isnâd*).

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 *isnâds* 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. Râmhürmüzî, 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 hadit.

الشكر والتقدير

وعملًا بالحديث الشريف "لا يشكر الله من لا يشكر الناس"¹، وواجب علىَّ أن أشكر علىَّ مشرفي عطاء الله شاهير لإرشاداتِه القيمة وتوجيهاته السديدة في كتابة البحث وكذلك أوجه شكري علىِّ أعضاء لجنة الإشراف: مصطفى كارا كوز وفخر الدين يلدز لما قدماه من التوجيهات والإرشادات في كتابة هذا البحث وإتمامه، وكذلك شكري واصل لكل من ساعدني في إتمام هذه الرسالة.

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

المقدمة

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

فهم متون الحديث من الأهمية بمكان؛ لأن العمل بالحديث متوقف 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 ادعى أقاويل الصيادلة 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 أبو حنيفة؟ فقال: لأنك رويت لنا أن رسول الله ﷺ قال: "لا وصية لوارث"، فقال سليمان: يا معشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة.²

وقول الوكيع كما روى عنه علي بن خشيم 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 علامة، عن عبد الله؟ فقلنا: الأعمش عن أبي وائل، فقال: يا سبحان الله، الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ، وسفيان فقيه، ومنصور فقيه، وإبراهيم فقيه، وعلامة فقيه، وحديث يتداوله الفقهاء خيرٌ من أن يتداوله الشيوخ".³

وقول الربيع: "سمعت الشافعي (ت. 204هـ) قال لبعض أصحاب الحديث: أنتم الصيادلة ونحن الأطباء".⁴ وقول أحمد بن حنبل (ت. 241هـ): "كان الفقهاء أطباء والمحدثون صيادلة، فجاء محمد بن إدريس طببًا صيدلانيًا ما مقلت العيون مثله أبداً".⁵ وقول أبي سليمان: "كان أبو جفر الطحاوي (ت. 321هـ) قد نظر في أشياء كثيرة من تصانيفي، وباتت عنده وتصفحها، فأعجبته، فقال لي: يا أبو سليمان، أنتم الصيادلة ونحن الأطباء".⁶

وقول أبي محمد الجوني (ت. 438هـ): "لا يقبل من المحدثين ما يتعلق بالأحكام؛ لأنه يحتاج إلى جمع، وترتيب، وتصصيص، وتعيم، وهو لا يهتؤن إليه، وقد حُكِي عن بعض أكابر المحدثين أنه سُئِل عن امرأة حائض هل يجوز لها أن تغسل زوجها؟ فقال لهم: انصرفوا إلى سُوئية

² الكاساني، بداع الصنائع في ترتيب الشرائع، 491/10، وابن حبان، العتمات، 467/8.

³ الخطيب، الكفایة، ص. 463. والحاکم، معرفة علوم الحديث، ص. 40.

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

⁵ ابن عساكر، تاريخ دمشق، 334/51.

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

أخرى، فانصرفوا، وعادوا ثانياً، وثالثاً، حتى قال من كان يتربى إلى الفقهاء: أليس أيها الشيخ رؤيت 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 لأنّمة النقل من المغالط في الحكايات والواقع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميّناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتابوا في بداء الوهم والغلط".⁸

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

وقول الكوثري أيضاً "وكان من بين رواة الحديث أناس لم يتقدّموا بالنظر، ولم يمارسوا استنباط الأحكام من الأدلة، فإذا سئل أحدهم عن مسألة فقهية لا يجهلها صغار المتقهّفين، يجيب عنها بما يكون وصمة عار له أبداً الأبدان، وكان بين أهل الغوص على المعاني وبين نقلة الألفاظ جفاء متواتر، حيث كانت النقلة متمسكين بحرفية ما يروونه، غير معلّين على أفهم الآخرين في النصوص، يرموهم بمنابذة السنة عند عدم موافقة أفهمهم أنفسهم، وفي هؤلاء المكثرين من الرواية بدون اهتمام بالتفهّم والدرأة".¹⁰

وقول الكوثري أيضاً "يوجّد بين الرواية من لا حظ له من الفقه، ولا تميّز عنده بين الرأي المذموم والرأي الممدوح، فيزهد في رواية الرأي ورواية أحاديث أهل الرأي الفقهاء مطلقاً، لا رغبة هؤلاء في رأيهم وحديثهم تزدهم شيئاً، ولا زدهم في هذا ولا ذاك ينقصهم شيئاً".¹¹

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

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

⁷ الزركشي، البحر المحيط، 8/362.

⁸ ابن خلدون، مقدمة، 1/92.

⁹ الكوثري، مقالات، ص. 130.

¹⁰ الكوثري، تأنيب الخطيب، ص. 20-15.

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 والقواعد منها كما يشيرها قول مغطاي: "إن شأن المحدث النظر إلى الإسناد وصحته، والمتن 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، والتتحقق من المتن وضبطه على منهجية التوثيق التاريخي التي اضطلاع بها، بينما وظيفة الفقهاء 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 يتدخل 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 صرَّح مسلم صاحب الصحيح وظيفة 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 يتعلّق بها فقط؟
2. هل يهتمون بدراسة الأسانيد وما يتعلّق بها مع محاولة فهم المتن؟
3. هل يهتمون بدراسة الأسانيد وفهم متون الحديث مع الفهم الفقهي الذي يعني استنباط الأحكام الشرعية من المصادر التشريعية، ودلالة الألفاظ، وحل إشكال الأحاديث المتعارضة بالجمع أو الترجيح أو النسخ؟

وأجاب الأسئلة المذكورة مبني على تحرير وظيفة المحدث والفقهاء سلبياً تحريرها.

¹³ مغطاي، الإعلام بسته عليه السلام شرح سنن ابن ماجه، 1/91.

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

¹⁵ مسلم، التمييز، ص. 196. والعوني، المنهج المقترن، 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.....	درایة 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 أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ 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 الترمذی.....
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 والفقه.....	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 الرامهزمي في فهم المسائل الاعتقادية.....	147
المطلب الخامس: جهود الدارقطني 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 الشافعی.....	158
المبحث الثاني: تحقيق القول في نسبة الطحاوي للمذهب الحنفیة.....	171
المبحث الثالث: تحقيق القول في نسبة ابن حبان للمذهب الشافعی.....	177
المبحث الرابع: تحقيق القول في نسبة الرامهزمي للمذاهب الفقهية.....	182
المبحث الخامس: تحقيق القول في نسبة الدارقطني للمذهب الشافعی.....	183
المبحث السادس: تحقيق القول في نسبة الخطابي للمذهب الشافعی.....	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 الرامهزمي في الفقه.....	242
المبحث الخامس: جهود الدارقطني في الفقه.....	248
المبحث السادس: جهود الخطابي في الفقه.....	253
الفصل الرابع: علاقة مسلك المحدثين بالمذهب الظاهري.....	286

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

أهمية الموضوع:

تكمّن أهمية هذا الموضوع في عدد من النواحي:

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

ثانياً: أنه يبيّن الفرق بين فهم الأحاديث واستبطاط الأحكام، هل المراد بفهم المحدثين متون الأحاديث هو استبطاط الأحكام الشرعية منها أم فهمها بالمعنى العام المستقاد منها؟ وهل بينهما فرق؟

ثالثاً: أنه يبيّن 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 اشتكتى محدثو القرن الرابع عن إهمال طلاب الأثر بفهم الأحاديث وانصرافهم الشديد على جمع طرق الحديث وتحصيل الأسانيد العوالى والسفر من أجلها، ورواية الغرائب دون المشهور، وسماع المنكر دون المعروف، وتلك الشكاوى صادرة من جهابذة محدثي القرن الرابع كابن حبان، والرامهرمزي، والخطابي، ومع قرب القرن الرابع على القرن الثالث الذى كان يعد العصر الذهبي للسنة ظهرت تلك الشكاوى، وهذا إن دل فidel على تراجع قوة علم الحديث من القرن الرابع؛ ولذا رجع ابن الأثير (ت. 606هـ) فؤة علم الحديث إلى القرن الثالث، قال: "وكان 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 وتقاصر إلى زماننا هذا".¹⁷

قال ابن حبان (ت. 354هـ) "لم يكن هذا العلم في زمان قط تعلمه أوجب منه في زماننا هذا؛ لذهباب 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 السقير حتى سماهم العوام الحشوية، والحزب الآخر المتفقهة الذين جعلوا جل اشتغالهم بحفظ الآراء والجدل، وأغضوا عن حفظ السنن ومعانيها، وكيفية قبولها، وتمييز الصحيح من السقير منها، مع نبذهم السنن قاطبة وراء ظهورهم، وقد أخبر المصطفى

¹⁶ ابن خزيمة، الطحاوي، ابن حبان، الرامهرمزي، الدارقطني، الخطابي.

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

﴿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 أمهته بنقصه في آخر الزمان هو معرفة السنن﴾¹⁸.

وقال الرامهزمي (ت.360هـ) "فتمسکوا بحديث نبیکم ﷺ، وتبینوا معانیه، وتفقہوا به، وتأدبوا بآدابه، ودعوا ما تُعیِّرون من تتبع الطرق وتکثیر الأسانید، وتطلب شواد الأحادیث، ما دلسه المجانین، وتبليل فيه المغفلون"¹⁹.

وقال الخطابي (ت.388هـ) "ورأیت أهل العلم في زماننا قد حصلوا حزبين، وانقسموا إلى فرقتين؛ أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر، وكل واحدة منهما لا تتميز عن أختها في الحاجة ولا تستغني عنها في درك ما تتحوه من البغية والإرادة... فاما هذه الطبقة الذين هم أهل الأثر والحديث فإن الأكثرين منهم إنما وکُدُّهم الروایات وجمع الطرق، وطلب الغريب، والشاذ من الحديث الذي أکثره موضوع أو مقلوب، لا يراعون المتون، ولا يتفهمون المعانی، ولا يستنبطون سیرها، ولا يستخرجون رکازها، وفقهها"²⁰.

ويتلخص مما سبق من كلام الأئمة بأن ظهر إهمال طلب الأثر بفهم المتون من القرن الرابع الهجري لجريهم وراء جمع قشور العلم مثل جمع الطرق، وتحصیل الأسانید العالية، وكتابة الغرائب، والشواد، ورواية التناقضات على عکس أهل القرون الثلاثة الأولى، وعليه يجب علينا أن نسأل هل يمكن لنا أن نطبق تلك الشکاوی على كل المحدثین 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 الأحادیث.

¹⁸ ابن حبان، المجموعين، ص. 20.

¹⁹ الرامهزمي، المحدث الفاصل، ص. 161.

²⁰ الخطابي، معلم 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 تاليًّا للقرن الثالث.

ثالثاً: محاولة كشف الفرق بين اصطلاح فهم الحديث واستبطاط 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 الأحاديث.²¹
- 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 عمارة الجزائري مقالاً "فقه الحديث بين أصول المتقدمين وأراء 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 السatar "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 دكتوراه أعدها الباحث محمد عبد الله السوالمة 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 عمارة، فقه الحديث بين أصول المتقدمين وأراء المحدثين، ص. 196.

الحديث النبوية ولا علاقة بالقرن الرابع.

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

Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhül- 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 Fikhül- Hadis*, İstanbul 2017.

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

Ömer Özpinar, *Fikhül- 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 الجوهرى 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 يستربط الأحكام الشرعية عن النصوص الشرعية، ويكون له منهج خاص أم ليس له منهج خاص، بل منتبه 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 لم اشتكي كل من ابن حبان، والرامهرمزي، والخطابي بإهمال طلاب الأثر عن فهم الآثار؟ وهذه الأسئلة المذكورة فلا بد من إجابتها، وإجابتها تتبيّن من خلال دراسة جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع عن فهم المتن.

خطة البحث:

ت تكون الخطة من مقدمة، وأهمية الموضوع، وأهداف الموضوع، وأسباب اختيار الموضوع، والدراسات السابقة في الموضوع، والتمهيد، والبابين، والنتائج، والمصادر والمراجع.

وأما التمهيد فيه بيان معنى فهم الحديث، وفقهه، ودرايته، واستنباطه، ومختلفه، وغريبه، وشرحه لغة واصطلاحاً، ثم بيان معنى جهود، وفقهه، وحديث، وفهم، ومتنا، 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 الرامهزمي (ت. 360هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

المطلب الخامس: جهود الدارقطني (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 الحنفية.

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

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

المبحث الخامس: تحقيق القول في نسبة الدارقطني (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 الرامهزمي (ت. 360هـ) في الفقه.

المبحث الخامس: جهود الدارقطني (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 الأربع 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 قصّرْت 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 وأخذنا بنصيحة أحمد عبد عبد الكريم حيث يقول "إن الاعتماد في بيان منهج المؤلف على ما قيل عنه سواء في كتب الترجم أو الرسائل والأبحاث العلمية لا يأتي بالثمرة المرجوة، بل ينبغي الاعتماد في بيان منهج المؤلف على النظر في كتابه مباشرة، ونكر الأمثلة منه يعني من واقع الكتاب".

ثانياً: المنهج التفصيلي: حيث يقوم على:

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

بيان قواعد الإملاء المستعمل في كتابة البحث.

وقد اعتمدت في كتابة البحث على القواعد التي أوصي بها مشرفي عطاء الله شاهير، حيث كتب في الهوامش شهادة المؤلف أو اسمه مع اسم الكتاب إضافة برقم الجلد والصفحة أو رقم الصفحة فقط، وذكرت تفاصيله في المصادر والمراجع، ورتبتها على الحروف الهجائية بادئاً باسم الشهرة، ثم اسم الكتاب، ثم مكان الطبع، ثم تاريخ النشر، وأما إذا لم أجده مكان الطبع فاستعملت رمز (بدم) للإشارة إليه، وكذلك إذا لم أجده تاريخ النشر فاستعملت رمز (بدت) للإشارة إليه، واستعملت خط الرسالة Simplified Arabic في المتن وفي الهوامش Traditional Arabic.

الفصل التمهيدي: المفاهيم التأسيسية

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

ومن مقتضى البحث العلمي أن يقدّم الباحث بياناً بالمصطلحات التي يستعملها المحدثون في فهم الأحاديث حتى يتضح مرادهم من تلك المصطلحات، ويتبيّن 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 معانٍ، 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 تهيئة 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 منتب إليه عن عشرة أحاديث، فقال البخاري "لا أعرفه، فكان الفهّماء من حضر المجلس يلتفت بعضهم إلى بعض، ويقولون: الرجل فهم، ومن كان منهم غير ذلك يقضي على البخاري بالعجز، والتقصير، وقلة الفهم"²⁹.

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

فهم الحديث اصطلاحاً:

قبل تعريف "فهم الحديث" اصطلاحاً فلابد من الإشارة إلى من استعمله تأريخياً، 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، وموقع

²³ الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص. 54.

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

²⁵ ابن منظور، لسان العرب، 12/459.

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

²⁷ الأدمي، الإحکام 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، واستعاراتها ومجازها وعموم لفظ مخاطبتها وخصوصه وسائر مذاهبها لمن قدر
فهو شيء لا يستغني عنه³⁰

واستعمله أبو عبد الله الدقاق (ت. 516هـ) حينما تحدث عن استفادته عن علم عبد الرحمن ابن منه
أبي القاسم حيث قال: "فأول شيخ سمعت منه الحديث الشيخ الإمام السيد السيد الأوحد أبو القاسم
عبد الرحمن بن محمد ابن مَنْدَه العبدِي، فرزقني الله جل جلاله ببركته، وحسن نيته، وجميل سيرته،
وعزيز طريقته، وسريرته، رُزِّقْتُ أَنْتَ فَهُمُ الْحَدِيثُ رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَكَانَ رَحْمَهُ اللهُ جُذْعًا فِي أَعْيْنِ
الْمُخَالِفِينَ، أَهْلَ الْبَدْعِ وَالْتَّبَدُعِ الْمُتَطَعِّنِينَ، وَكَانَ مَنْ لَا يَخَافُ فِي اللهِ لَوْمَةً لِأَنَّهُ
وَوَصَّفَ حَالَهُ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ يَحْصِي".³¹

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 التقاهم، فإذا عُرِفَتْ ترتبتُ 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: "وَأَمَّا صفاتِهِ فَهِيَ معرفة حركاته وِإعرابه لِئَلَّا يَخْتَلْ فَاعِلٌ بِمَفْعُولٍ، أَوْ خَبْرٌ بِأَمْرٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكِ
مِنَ الْمَعْانِي الَّتِي مَبْنَى فَهُمُ الْحَدِيثُ عَلَيْهَا".³²

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

فهم الحديث على رأي فخر الدين يلذز 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 نكر أسانيدها، واعتمد في ذلك التفريق على نكر الحاكم النيسابوري في "مَعْرِفَةِ عِلُومِ الْحَدِيثِ" فقه الحديث عند المحدثين مقابل فقه الفقهاء، وواقع مصنفات المحدثين، ولذلك
يرى من الخطأ المنهجي ترافق فهم الحديث لفقه الحديث³⁴، وكذلك إدخال فقه الحديث في عداد
دراسة 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، 18/352.

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

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

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

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

وكذلك جعل حمزة المليباري فقه الحديث اصطلاحاً خاصاً للمحدثين، ولذا نراه قرر "بتضمن علوم الحديث جانبين أحدهما: ما يتعلق بمعرفة الصحيح والسبق وجميع ملابساته، والجانب الثاني: ما يتصل بفقه الحديث وفهم معناه، وعد من فقه الحديث صحيح البخاري والمصنفات والموطآت والسنن والجواجمع لدلائلها على اهتمام أصحابها بالجوانب الفقهية، وتضليلهم في قواعد الاستبatement الفقهى"³⁶. ومن هنا جعل فقه الحديث أصولاً خاصة للمحدثين في الاستبatement 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 وال الحاجة 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 "درية 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 وال حقيقي لقائله"، و تستتبع 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 لحافظ هذا المعنى ضمن نظام فكري لغوي عقلاً متباين 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 رأيتك 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 دله اللفظ من حيث اللغة"⁴⁰، فهو لم يفرق كما فرقه فخر الدين يلدرز والمليباري ولكن فرقهما من حيث اللغة والزيادة عليه؛ إذ الفهم لغة هو العلم بالشيء وأما الفقه هو فهم مراد المتكلم من كلامه وأطلقه ولم يخصصه 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 **﴿فَهَمَنَا هَا سَلِيمَانٌ وَكَلَّا آتَيْنَا حَكْمًا وَعِلْمًا﴾**⁴¹، يقول "والذى عندي أن حكمهما - عليهمما السلام - كان بالاجتهاد، وإن رأى سليمان - عليه السلام - استحسان، ورأى داود - عليه السلام - قياس، وفي قوله تعالى **﴿فَهَمَنَا هَا سَلِيمَانٌ﴾** دليل على رجحان قوله ورجوع داود - عليه السلام - إليه مع أن الحكم المبني على الاجتهاد لا يُنْفَض باجتهاد آخر وإن كان أقوى منه".⁴²

ويدل على إطلاق الفهم للاستنباط شرُح 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 يختلف في صدره مما لم يبلغه في الكتاب أو السنة" دليل المسألة.⁴⁴

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

وأما من لم يحسن تصور فهم الحديث النبوى تصوراً صحيحاً فيمكن أن يسيء للسنة من حيث لا يشعر، ومن المعلوم بأن الحديث بيان للقرآن، ولذا حسن تصوره 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 النبوى إلا وفق التعرف على دلالات اللغة، وضوء السياق والسباق، وسبب الورود، وظلال النصوص القرآنية والنبوية الأخرى، وإطار المبادئ العامة، والمقاصد الكلية للإسلام.⁴⁵

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، 204/1.

⁴⁴ الدارقطني، السنن، لـ- في الأقضية والأحكام، بـ- كتاب عمر - رضي الله عنه - إلى أبي موسى الأشعري، 367/5 ح 4471.

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

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

يمكن شرحه بمفرد اللغة ما دام لم يظهر فيه أقوال الصحابة- رضي الله عنهم- ومذاهب الأئمة بل يبقى معلقاً، لا يدري وجراه وطرقه⁴⁷. وكان فهم الحديث بعموم دائنته يشمل فقه الحديث يدل على ذلك قول محمد عابد السندي حيث قال عند شرح حديث ابن أبي عمارة قال "رأيُتْ ابنَ عمرَ يرميَ غرابةً بالبيداء وهو حرام": الغراب هنا مطلق فيحمل على الأبقع لما ذكرنا في الحديث السابق، وقد عرفنا أن علة الإباحة هي الإيذاء، والحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، فالذى يحل رميه في الحرم المؤذى 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 والفطانة 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 بواسط 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 وكان 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 الأحول (ت. 142هـ)⁵⁶، وكيع بن الجراح (ت. 196هـ)

⁴⁷ الكشميري، فيض الباري، 1/333.

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

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

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

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

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

⁵³ الأصفهانى، 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 الأحول: "عرضنا على الشعبي أحاديث الفقه فأجازها". الخطيب، الكفاية، ص. 264.

⁵⁷، سفيان بن عيينة (ت. 198هـ)⁵⁸، عليّ بن المديني (ت. 234هـ)⁵⁹، والحاكم (ت. 405هـ)⁶⁰، والساخاوي (ت. 902هـ)⁶¹، يوحى إلينا استعمال هؤلاء الأئمة بـ"فقه الحديث" اصطلاحاً خاصاً للمحدثين مقابل الاستبطاط لأهل الرأي، يدل على ذلك تحريرهم بطلاب الأثر للتفقه في الحديث حتى لا يغilmişم أهل الرأي باستبطاط النصوص.

وقد سأله سفيان الشافعى عن فقه حديث قول النبي ﷺ للصحابى "تعال هذه امرأتي صفية"⁶² يعني: الاستبطاط الفقهي، فأجاب الشافعى له لكون القوم كفاراً لو اتهموا النبي ﷺ باختلاط النساء.

قلنا: بدأ ظهوره من بداية القرن الثاني ولذا نرى ادعاء أورفشر 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 أورفشر 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 والصلة"⁶⁶. ولذلك تعريفه لا يصلح أن يكون تعريفاً لفقه الحديث.

وأما الطيبى (ت. 743هـ) فعرفه بالمعنى العام" الأحاديث المتضمنة بأحكام الآداب

⁵⁷ قال وكيع: "يا فتياً! تفهموا فقه الحديث، فإنكم إن تفهمتم فقه الحديث لم يقهركم أهل الرأي". الخطيب، الفقيه والمتفقه، 161/2.

⁵⁸ قال سفيان بن عيينة "يا أصحاب الحديث تعلموا فقه الحديث لا يقهركم أهل الرأي، ما قال أبو حنيفة شيئاً إلا ونحن نروي فيه حديثاً أو حديثين". الخطيب، الفقيه والمتفقه، 549/1.

⁵⁹ قال علي بن المديني: "التفقه في معانى الحديث نصف العلم". الرامهرمزى، الحديث الفاصل، ص. 320.

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

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

⁶² قال إبراهيم بن محمد الشافعى "كنا في مجلس ابن عيينة والشافعى 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 للشافعى: ما فقه هذا الحديث يا أبا عبد الله؟ قال: إن كان القوم اتهموا النبي ﷺ كانوا بتهمهم إيه كفاراً، لكن النبي ﷺ أدب منْ بعده، فقال: إذا كنتم هكذا، فافعلوا هكذا حتى لا يظن بكم ظنسوء". ابن أبي حاتم، آداب الشافعى 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 لأحكام الرأوى وآداب السامع، 110/2.

المستبطة منه⁶⁷. وزاد على تعريف الطيبى عبد الله آيدنلى "معرفة المعانى من الأحاديث"⁶⁸. وهو بهذا يكون ترادفاً لفهم الحديث.

ويؤيد تعريف الطيبى المذكور تعريف مسعودى عبد الحادى "البحث الدقيق بمتون الحديث، وتقريب مقصد صاحب الحديث منها بطريق منطقى ومبئى"⁶⁹، وكذلك تعريف محمد كورماز بمعناه الواسع، وأما التعريف الذى ارتضاه محمد كورماز فهو ما عرفه الشافعى من "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية".

حيث عرفه محمد كورماز بمعنیین: أحدهما: ضيق، والآخر: واسع، "أما 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 الرأى، وزعم اكتساب الشافعى له اصطلاحاً خاصاً حيث إنه ألبسه لباس النصوص، ودرسها على قواعد اللغة العربية وتطورها 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 أكب الأحاديث متناً قانونياً، ونظرها بذلك النظر، وطبق عليها طرق الدلالة، ولذا أجا المحدثون الذين جاؤوا بعده إلى منهج الشافعى وبهذا السبب عَد الترمذى الشافعى من المحدثين، حتى قال أحمد بن حنبل عنه "لولا الشافعى ما عرفنا فقه الحديث" ،⁷¹ وسماه أهل مكة "ناصر الحديث"، ولذا نرى جهود المحدثين بعد الشافعى في محاولة استمرار منهجه ولكن مع مرور الزمان مالوا إلى الظاهرية أحياناً لعدم قدرتهم باكتساب العقلية المنهجية التي وضعها الشافعى في تحليل النصوص الشرعية، وبعد القرن الثالث الهجرى بدأ فقه الحديث بدأ فقه الحديث أن ينقص شيئاً فشيئاً وأخذ مكانه في المذهب الظاهري والحنفى⁷². 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 معانى الكلام من طريق التفهـم".⁷³

وقد اقتصر سعيد النك كحمرة المليباري علوم فقه الحديث على علم الناسخ والمنسوخ،

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

⁶⁸ Aydinali, Abdullah, *Hadis Istilahları 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 للشافعى، 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 الوكيع لطلابه بتعلم فقه الحديث وإن لم يتعلموا فيغلب عليهم أهل الرأي وتوصية سفيان بن عيينة لأهل الحديث مثل توصية الوكيع، واعتبار علي بن المديني فقه الحديث من نصف علم الحديث وتصنيف المحدثين السنن المشتملة بالأحكام، والمصنفات، والجواعن⁷⁵.

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 يلذر 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 فتاً 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.

ويمكنا أن نفهمه بعد عرض أقوال العلماء والباحثين في تعريفه: هو علم يبحث في فهم ومعرفة الأحكام الواردة في الحديث النبوى 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 ليعلنوا 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 والتلقفه 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, *Marifenin Fikhül- Hadis bölümünün Tercüme ve tahlili*, s. 82.

⁷⁶ Selim Demirci, *Marifenin Fikhül- Hadis bölümünün Tercüme ve tahlili*, s. 111.

⁷⁷ الجوابي محمد طاهر، جهود المحدثين في تقد من الحديث النبوى، ص. 129.

ليستتبع 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 قررناه من كون الفقه استنباطاً، قال: "مثلك من يطلب الحديث ولا يتفقه مثل الصيدلاني يجمع الأدوية ولا يدرى لأي داء هي، حتى يجيء الطيب، وهكذا طالب الحديث لا يعرف وجه حديثه، حتى يجيء الفقيه"⁷⁹. ويقصد أبو حنيفة من التفهُّم 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، والباحث العربي، 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:

الدرائية لغة: هو العلم⁸⁰.

الدرائية اصطلاحاً:

قبل ذكر دراية الحديث اصطلاحاً فلا بد من تقديم تحليل أوزفشر محمد أمين عن الدرائية، قال: "استعمل معنى "الفقه" في الآونة المتقدمة لفهم الأحاديث وتحليلها، ثم استعمل معنى "الدرائية" لدلالة فهم الحديث وتحليله ولكن هذا المعنى لم يكن مشهوراً، جاء في الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ قال "كونوا ذراً، ولا تكونوا رواةً حديث تعرفون فقهه خيراً من ألف ترؤونه"، والدرائية استعملت في هذه الرواية مرا侈 للفقه ضد للرواية، وهذه الرواية لها أهمية تاريخياً لأنها ترشدنا إلى أن القصد من الرواية هو فقهها وفهمها وليس مجرد الرواية بها⁸¹، ولكن أصبح اصطلاح "الدرائية" مع مرور الزمان منصباً على دراسة الأحاديث من حيث القبول والرد ولم يكن متطرضاً إلى دراسة متون الأحاديث وبحثها⁸². وبدأ اهتمام المحدثين بالدرائية منذ الأزمنة المبكرة كما يبدو ذلك من كلام الحافظ أبي عاصم النبيل (ت. 212هـ) "الرياسة في الحديث بلا دراية نذلة"⁸³، والحسن البصري (ت. 110هـ) "همة

⁷⁸ عتر نور الدين، الإمام البخاري وفقه الترجم في جامعه 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 الرامهزمي، المحدث الفاصل، ص. 253.

العلماء الرعائية، وهمة السفهاء الرواية⁸⁴، يقصد هؤلاء الأئمة بالدرائية الفقه والفهم وليس دراسة الأسانيد.

تعريف الدرائية اصطلاحاً، لها اتجاهان:

الاتجاه الأول: فَصَرَ عِلْمَ الدِّرَايَةِ عَلَى فِقَهِ الْحَدِيثِ، وَاسْتَخْرَاجُ مَا فِيهِ مِنَ الْفَوَائِدِ.

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

الاتجاه الأول يمثله تاش كبرى زاد.

عرفه تاش كبرى زاده (ت. 968هـ) "هو علم يبحث فيه عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث، وعن المعنى المراد منها مبنياً على قواعد اللغة العربية، وضوابط الشريعة، ومطابقاً لأحوال النبي ﷺ".⁸⁵ ولكن نقه أوزفشر محمد أمين لتناسب تعريفه على تعريف الفقه وأصوله⁸⁶، وليس على الدرائية.

الاتجاه الثاني يمثله عامة المحدثين.

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

رجم 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 درائية ورواية، والرواية: يتضمن نقل أقوال النبي ﷺ، وأفعاله أو روایتها، أو ضبطها، أو تقييدها، والدرائية: يتضمن نقل السنة، وأساس الرواية، وطرق التحمل، وأحوال الرواية، وشروطهم، وأحوال تصنيف الأحاديث كالمسند والمعجم وهكذا.

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

⁸⁴ الخطيب، اقتضاء العلم العمل، ص. 35.

⁸⁵ تاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، 2/113. القنوجي، أبجد العلوم، 220/2.

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

⁸⁷ ابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أنسى 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 بدرأة الحديث⁸⁹، وما يتعلق بالمتن عبارة عن خمسة علوم: غريب الحديث، أسباب ورود الحديث، ناسخ الحديث ومنسوخه، مختلف الحديث، حكم الحديث"⁹⁰. وكان تعريف علم الدراية على رأي محمد كورماز ونور الدين هو عين تعريف فقه الحديث وهم اسمان لسمى واحد.

وقد قسم محمد أنس سَرْمِيني علوم الحديث إلى قسمين: روایة ودراية، حيث جعل الروایة 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 والسنّة، وعلاقتها بالقرآن الكريم، ومتزلتها من منه ومن سائر الأدلة الشرعية الأخرى من اجتهد وقياس ومصلحة وقواعد كلية، ومعالجة عن فهم الحديث ومناهج العلماء في تنزيله على الواقع والحوادث⁹².

المطلب الرابع: علم تأويل الحديث.

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

المطلب الخامس: علم استباط الحديث لغة واصطلاحا:

الاستباط لغة هو: الإظهار والإبراز والاستخراج ما خفي المراد به من اللفظ⁹³. قال زر بن حبيش "أتَيْتُ صَفَوَانَ بْنَ عَسَالَ الْمَرَادِيَ فَقَالَ: مَا جَاءَ بِكَ؟ قَلْتُ: جَئْتُ أَنْبِطُ الْعِلْمَ"⁹⁴.

الاستباط اصطلاحا:

عرفه الجرجاني (ت. 816هـ) بـ"استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القرية".⁹⁵

عرفه 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 بدرأة الحديث والحال أنه لم يسمها كما نسبه محمد كورماز حيث بوب نور الدين الباب الخامس في علوم المتن، وقد قسم المتن إلى علوم المتن من حيث قائله، وهي أربع: الحديث القدسي، المروي، الموقوف، المقطوع، وإلى علوم شارحة للمتن وهي: غريب الحديث، أسباب ورود الحديث، ناسخ الحديث ومنسوخه، مختلف الحديث، حكم 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 سَرْمِيني، محمد أنس، دراسات في علوم الحديث دراية، ص. 6.

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

⁹⁴ ابن خزيمة، الصحيح، 193/91 ح. 1434/1.

⁹⁵ الجرجاني، التعريفات، ص. 22.

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

تعريفهما واحد.

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

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

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

والاستباط أصبح عنواناً لمن كان له أهلية الإجتهاد؛ لاستطاعته بتحليل النصوص الشرعية لتزيلها على أفعال العباد؛ ولذا نرى ذكر "الاستباط" مع المجتهد في المصنفات الأصولية.

والاستباط عرفناه هو استخراج المعاني من النصوص الشرعية ببذل جهود الذهن، وما هو علاقه الاستباط بفهم الحديث وفقهه ودرايته؟ وعلاقته كما يبدو من تعريفه وصنيع الفقهاء والأصوليين علاقه العلوم والخصوص مطلق، حيث إن الاستباط يتعلق بالمصار ال التشريعية المتفقة عليها والمختلفة عليها، وأما فهم الحديث، وفقهه، ودرايته فيتعلق باستخراج الأحكام والأداب من الأحاديث المبحوثة عنها وليس لها علاقه بالمصادر التشريعية المتفقة والمختلفة.

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

وكذلك من صنيع الطحاوي (ت.321هـ) في كتابه، ولاسيما كتابه "مشكل الحديث" حيث صرخ باستباط 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 يُسْقُطُ معرفتها والعلم بما فيها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلى تأملها، وتبیان ما قدرتُ 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، الطحاوي 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 اعتراف اللقاني⁹⁹ على البقاعي¹⁰⁰ بقوله: "أن 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 وتقدير وغيرها، وبيان مراتبها ثبوتاً من حيث القطعية والظننية، 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 قضاة الوتر من نزهة النظر.

¹⁰⁰ عرف الكرماني علم الحديث "علم يعرف به أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله وأحواله"، فقد تعقبه فيه البقاعي بأنه "لم يقييد المعرفة بجبيهة 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 التخبط والفوضى والتلاعُب في السنة النبوية، ولذا عاص فقهاء المحدثين لإزالة إشكال الأحاديث المتصادمة، وبهذا ظهر مكانة المحدث الفقيه لدحضه شبكات أداء 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 تغایر، وتفاوت، وتناقض¹⁰².

مختلف الحديث اصطلاحاً:

وال المختلف 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 محل بين أجزاء الوحي لوحدة مصدره وافتراض صحة متنه وإلا خرج بعدم الصحة من مجال الوحي.

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

ويبدو من هذا التعريف أن "مختلف الحديث" قد توجه بالأساس إلى التعارض من حديثين أو أكثر ويمكن إزالة إشكالهما بـأعمال آليات الفهم والقراءة المطلوبة، نبه إلى ذلك الشاطبي (ت. 790هـ) قال: "فإن الذي عليه كل موقن بالشريعة أنه لا تناقض فيها ولا اختلاف، فمن توهم ذلك فيها فلم ينעם النظر، ولا أُعْطى 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 المتنون والأسانيد، وهي دراسات علمية جادة قد نظيرها تدلنا على اهتمام المحدثين بالجانبين الفقهي والحديثي، والتعرف على الاختلافات لهذين العلمين تعصم صاحبها من الزلل وتنعيه من الوهم"¹⁰⁷.

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

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

¹⁰⁴ القنوجي، أبجد العلوم، 2/202.

¹⁰⁵ الكتاني، الرسالة المستطرفة، ص. 158.

¹⁰⁶ الشاطبي، الاعتصام، 3/281.

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

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

وأسباب 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 القراءن 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 إليها المحدثون الفقهاء ووضعوا مسالك وقواعد لدفع التعارض الظاهري من السنة النبوية، وهي الجمع والنسخ والترجح، وهم يقدمون الجمع بين الأدلة حتى لا يهملوا أي دليل شرعي ما دام ثابتاً، وإذا تعدد الجمع وبذا التناقض ظاهراً بحيث لا يقبل أحدهما إلا بطرح الآخر فيلتجمؤن إلى النسخ، وإذا لم يتيسر النسخ فيلتجمؤن إلى الترجح، وتظهر جهودهم من خلال تلك القواعد، والضوابط حيث حرصوا على منع إهمال نص نبوي ما دام هناك سبيل إلى إعماله؛ إذ أنهم وصلوا إلى ثبوتهما عقب دراسة أسبابهما المتعلقة بوظيفتهم، نرى أثر ذلك المسلوك في صنيع البخاري حيث أزال التعارض الظاهري بين قوله "لا يصلين أحد العصر إلا في بنى قريطة"¹⁰⁹ وبين قوله "أحب الأعمال إلى الله الصلاة على وقتها"¹¹⁰ بنقله إقرار الرسول ﷺ كلا الفرقين على اجتهاده، وروايته ذلك "فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرِدْ 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 الكريـم "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 المزـي، تحـديـبـ الـكمـالـ، 431/26

¹⁰⁹ البخارـيـ، الجـامـعـ الصـحـيـحـ، كــ الجـمـعـةـ، بــ 5ــ صـلاـةـ الطـالـبـ والمـطـلـوبـ رـاكـباـ وـيـمـاءـ، 946/جــ 15/ــ 2ــ

¹¹⁰ البخارـيـ، الجـامـعـ الصـحـيـحـ، كــ مـوـاقـيـتـ الصـلاـةـ، بــ 4ــ فـضـلـ الصـلاـةـ لـوـقـتـهـاـ، 527/جــ 112/ــ 1ــ

¹¹¹ البخارـيـ، الجـامـعـ الصـحـيـحـ، كــ الجـمـعـةـ، بــ 5ــ صـلاـةـ الطـالـبـ والمـطـلـوبـ رـاكـباـ وـيـمـاءـ، 946/جــ 15/ــ 2ــ

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) سمي كتابه "الأسماء والصفات" ، فأدخل فيه الأحاديث المتعلقة بالاعتقادات فقط لذا سماه هكذا، ثم جاء ابن الجوزي (ت.597هـ) سمي كتابه "كشف مشكل من حديث الصحاحين" ، فقصد بالمشكل كل ما خفي معناه، وأدخل فيه العبادات والمعاملات والاعتقادات، ثم جاء السيوطي (ت.911هـ)، ألف "تأويل الأحاديث الموجهة للتتبيل" ، فأتى بالأحاديث من كتاب اختلاف الحديث لابن قتيبة، والأسماء والصفات للبيهقي، والاصطلاح في "اختلاف الحديث" هو ما أصله الشافعي المختص للعبادات والمعاملات¹¹² .

وكان محمد كورماز يرى نفس ما يراه أحمد معبد في مختلف الحديث ومشكل الحديث، ويؤيد رأيه برأي إسماعيل لطفي جakan، يقول جakan: "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 جakan في تركيا في هذا العلم مؤلفاً مستقلاً شاملاً أطراfe سماه "Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm yolları" ، وبحث هذا الموضوع علمًا 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 جakan 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 علمًا 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 السُّوسُو نَفْسَ مَا رَأَهُ أَحْمَدُ مَعْدُ وَمُحَمَّدُ كُورْمَازُ فِي "مُخْتَلِفِ الْحَدِيثِ" وَ "مُشْكُلِ الْحَدِيثِ" ، قَالَ: "الْمُؤْلِفَاتُ الَّتِي أَلْفَتُ فِي هَذَا الْفَنِ لَمْ تَضَعْ لَكُلَّ مِنْهَا قَسْمًا مُسْتَقْلًا بِذَاتِهِ"¹¹⁴ ، "مُشْكُلُ الْحَدِيثِ أَعْمَ مِنْ مُخْتَلِفِ الْحَدِيثِ، فَكُلُّ مُخْتَلِفٍ مُشْكُلٌ، وَلَيْسَ كُلُّ مُشْكُلٍ مُخْتَلِفًا، فَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلِقٌ".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 المنطقية¹¹⁶.

وكذلك فرق بينهما محمد أنس سرميني حيث قال: "يميز العلماء عند وقوع التعارض بين مشكل الحديث ومشكله 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 تعتمد"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 لقلة استعمالها"¹¹⁹، وهذا تعريف الخطابي في كتابه "غريب الحديث"¹²⁰ وكان 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 ينسبة إلى الرسول

¹¹⁴ السُّوسُو، مِنْهَجُ التَّوْفِيقِ وَالتَّرجِيحِ بَيْنَ مُخْتَلِفِ الْحَدِيثِ وَأَثْرِهِ فِي الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ، ص. 12.

¹¹⁵ السُّوسُو، مِنْهَجُ التَّوْفِيقِ وَالتَّرجِيحِ بَيْنَ مُخْتَلِفِ الْحَدِيثِ وَأَثْرِهِ فِي الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ، ص. 58.

¹¹⁶ الهادي روشو 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، 639/1.

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

¹²⁰ الخطابي، غريب الحديث، ص. 71.

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

؛ لكون الرسول ﷺ أفسح العرب لساناً، وعدم حبه ﷺ الإغراق في الكلام ولا الحoshi في الألفاظ¹²².

وقد جعل ياشار 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 الغربية إلى علماء اللغة¹²³.

وأنا لا أوفق على رأي ياشار 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 الوضع الشرعي لإظهار مراد الشارع؛ لذا أدخلوه في ضمن علوم الحديث وأما إحالة أحمد بن حنبل علم الألفاظ الغربية 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 وتضعيقه كيف يلقب بناصر السنة؟ وينظر شروط الراوي الثقة في كتابه الرسالة؟

ومن كونه من علوم الحديث ذكر الحكم (ت. 405هـ) في "معرفة علوم الحديث" وتكلمه عنه كثير¹²⁴، 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 شهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص. 432.

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

¹²⁴ الحكم، 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 كيري 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 وفقيه ما أضيف إلى الرسول ﷺ".¹²⁹ وعرفه عبد السلام أبو سحمة بـ"العمل على جعل المقصود من النص واضحًا جلياً بتحرير ألفاظه وتراسيمه، والبحث في دلالاته وإشاراته، واستحضار مناسباته وسياقه، وتكامله مع النصوص ذات الصلة".¹³⁰ وتعريف تاش كيري 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 يتبيّن معناه؛ إذ الحديث يفسر بعضه بعضاً، ويرفع مفسره الإشكال عن مجمله ومتشابهه¹³²، وتفسير الحديث بالحديث مسلك المحدثين؛ وأشار إلى ذلك ولی الدين أبو زرعة "والحديث إذا جمعت طرقه تبيّن المراد منه، وليس لنا أن ننمسك برواية ونترك بقية الروايات".¹³³.

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

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

¹²⁹ بازمول، علم شرح الحديث، ص. 7.

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

¹³¹ جلي حاجي خليفة، كشف الظلون عن أسماء الكتب والفنون، 2/1036. القنوجي، أبجد العلوم، 2/18.

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

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

الخلاصة مما سبق دراسته: وقد تبين لنا بعد دراسة هذه المعاني الاصطلاحية بأن هذه الفنون المتعلقة بمتون الحديث لها علاقة بالمحذث حيث إنه يدرسها لإظهار المراد من الحديث؛ ولذا نرى إصابة أريج فهد عابد الجابري في عده علم مختلف الحديث، وناسخ الحديث ومنسوخه، وأسباب ورود الحديث، وعلم غريب الحديث من آليات فهم الحديث النبوى 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 والفقه يجتمعان في الحكم المستنبط من الحديث، وأما الفقه فينفرد بالأحكام، والاستنباط فينفرد بالمسار التشريعية المتفقة 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 بعيد 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 الفاظه، وفقهه، وسيأتي بيان الفرق الجوهرى 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؟ وسيوضح ذلك عند بيان وظيفة المحدث فيما بعد.

¹³⁴ الجابري، ضوابط فهم الحديث النبوى 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؛ بُعْديةً 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 جهود، أصله المشقة، ثم يُحمل عليه ما يُقارِبه، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوع، والطَّاقة من قولٍ أو فعلٍ، يقال: جهَّ الرجلُ في الشيءِ، أي: جدَّ فيه وتألَّغَ، وهو بذل المجهود في إدراك المقصود ونيلِه، وهو بالضم: الوع والطاقة، وبالفتح المشقة، قيل: المبالغة والغاية، قيل: هما لغتان في الوع والطاقة، فاما في المشقة والغاية فالفتح لا غير¹³⁵.

اصطلاحاً: استفراغ الفقيه الوع بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه، وذلك لتحصيل ظن حكم شرعي، ولا يكلف المجتهد بنيل الحق وإصابته بالفعل؛ إذ ليس ذلك في وسعه لغرضه وخفاء دليله، بل ببذل الجهد واستفراغ 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 والوع لنيل الحق والظن الغالب.

المطلب الثاني: معنى (محدثون) لغة واصطلاحاً

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

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

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

المطلب الخامس: معنى (المتن) لغة واصطلاحاً.

لغة: هو ما صلب من الأرض وارتفع وإنقاد، والجمع متان، والمماثلة: المباعدة في الغاية، وهو الشدة والقوَّة¹³⁸.

¹³⁵ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 1/486. أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، 1/410. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 1/320. الكفوبي، الكليات معجم في المصطلحات والنقوص اللغوية، ص. 44.

¹³⁶ الكفوبي، الكليات، ص. 44.

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

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

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

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

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

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

¹³⁹ السيوطي، تدريب الراوي، 1/28.

¹⁴⁰ التبريزى، شرح الدبياج المهدب 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 نننقده بما ليس من تخصصه؛ لو كان له وظيفة تقتضي منه أن يستغله في مجاله وعدم التجاوز عنه إن لم يكن أهلاً له وإنما أتى بالعجائب.

ويمكن بأن لكل عالم فناً أو فنوناً، إن تجاوز ما يحسنه منها قد يفضي بما لا يمدح عاقبته؛ لذا نرى إصابة الرامهزمي في تتبيله إلى ذلك، قال: "وليس للراوي المجرد 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) تعزف فيها، وقبل ذلك ذكر الإمام شعبة مثلاً للمحدث الصرف، حيث روى بسنته عن أبي الوليد قال: حضرت شعبة، وسئل عن فارة وقعت في صحناء، فلم يحسن يجيب عنها"¹⁴².

ولأهمية التخصص أشار أبو نصر حسين بن عبد الوهاب الشيرازي إليه، قال: "العالم الذي يعلم المتن والإسناد جميعاً، والفقهي 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 تقتضيه ماهية علم الحديث؟ وما هي ماهية علم الحديث؟ وإذا كان ماهيته دراسة الأسانيد وليس استباط الأحكام، هل للمحدث أن يستغله في الاستباط والفقه الذي كان خارج تخصصه ومجاله؟ وإذا اشتغل فبأي صفة يشتغل؟ بصفته محدثاً أم فقيهاً؟ وإذا كان يشتغل بصفته فقيهاً هل له اتجاه كما كان للفقيه اتجاه؟ وهذه الأسئلة المذكورة تطلب منا إيضاح حقيقة وظيفة المحدث والفقهي لئلا يقع الخلط بين الوظيفتين، وإنما يؤدي إلى الفوضى والخروج عن الموضوعية.

هل غاية المحدث هو تحقيق ما صحت 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 الحديسي؟

وقد أشار عبد المجيد محمود إلى حدوث زمان الانفصال بين المحدث والفقهي، قال: "ويمكن بأن علاقة الحديث والفقه علاقة وثيقة متلازمة منذ عهد رسول الله ﷺ، ولم يكن في عصر الصحابة والتابعين فاصل بين المحدث والفقهي، حتى إذا وجد من يتخصص في استباط الأحكام من القرآن والسنة، ومن يتخصص في رواية الأحاديث ونقدتها ومعرفة إسنادها وعللها، أخذ الحديث ينفصل عن الفقه، وببدأ المحدث يتميز عن الفقيه، واقتضي هذا الفصل فترة من الزمن استغرقت جل القرن الثاني"¹⁴⁴.

¹⁴² الرامهزمي، المحدث الفاصل، ص. 308=39.

¹⁴³ الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات، 1/72.

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، وببحث الأسانيد، واطلاع 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 صحيحتها وسقيمها¹⁴⁵.

وقال ابن الأثير (ت.606هـ): "إن معرفة المتواتر والآحاد والناسخ والمنسوخ- وإن تعلقت بعلم الحديث- فإن المحدث لا يفتقر إليها؛ لأن ذلك من وظيفة الفقيه؛ لأنه يستتبع 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 معارضه هذا المتن ذلك الآخر، وأشباه هذا فليس من نظره، بل هو من نظر الفقيه، فإذا 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 استبطاط الأحكام من الألفاظ ومدلولاتها، فإن تكلم في ذلك، فمن حيث هو فقيه، كذلك العكس نظر الفقيه فيما يتعلق بالاستبطاط 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 والإبهام 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 بسته 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 قططويغا (ت. 879هـ) في حديث القتّين وقد صحّه ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم: "من صَحَّه اعْتَدَ بَعْضَ طُرُقِهِ وَلَمْ يَنْظُرْ إِلَى الْفَاظِهِ وَمَفْهُومِهَا؛ إِذْ لَيْسَ وَظِيفَةُ الْمُحَدِّثِ، الْنَّظرُ فِي ذَلِكَ مِنْ وَظِيفَةِ الْفَقِيْهِ؛ إِذْ عَرَضَهُ بَعْدَ صَحَّةِ التَّبُوتِ الْفَتْوَىِ وَالْعَمَلِ بِالْمَدْلُولِ" ¹⁵².

ونفى ابن حجر (ت. 852هـ) عن المحدث دراسة المتن، وأثبتتها للفقيه، وذلك عند بيان حديث عبد الله بن عمر "من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد بري من الله تعالى"، قال "فإن قيل: إنما حكم عليه بالوضع نظراً إلى لفظ المتن وكون ظاهره مخالفًا للقواعد. قلنا: ليست هذه وظيفة المحدث" ¹⁵³

وقال ابن حجر أيضًا: "هذه الطرق المتظاهرة من روایات القات تدل على أن الحديث صحيح دلالة قوية وهذه غاية نظر المحدث، وأما كون المتن معارضاً 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 وافقهم على ذلك الرأي والفكير، ولكن رأوا بعدم المنع ل تعرض 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 من جغفهم وظيفة المحدث التعرض للنقد من جهة الإسناد أنه يمنع من التعرض للنقد من جهة المتن، مع أن مقصودهم بذلك بيان أن النقد من جهة الإسناد هو من خصائصه، لعدم اقتدار غيره على ذلك، فينبغي له ألا يُقصَّرَ فيما يُطلَبُ منه، فإذا قام بذلك فله أن يتعرض للنقد من جهة المتن إذا ظهر له في المتن علة قادحة فيه، فحكمه حكم غيره فكما أن غيره له أن يتعرض للنقد من جهة المتن إذا ظهر له ما يوجبه، فله هو ذلك إذا ظهر له ما يوجبه، بل هو أرجح من غيره، وقد تعرض كثير من أنممة الحديث للنقد من جهة المتن، إلا أن ذلك قليل جداً لما تعرضوا له من النقد من جهة الإسناد لما عرفت" ¹⁵⁵.

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

¹⁵¹ الزيلعي، نصب الراية، 55/3.

¹⁵² قُطْلُوْيَغاً، رفع الاشتباه من مسائل المياه، ص. 45.

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

¹⁵⁴ ابن حجر، القواعل المسددة في الندب عن المستند، ص. 18.

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

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

وهناك بعض العلماء أشاروا إلى وجود المحدث الفقيه، لكن يكن الاستبطاط من صميم تخصصه، ولكن من زيادته وكماله حتى لا يكون عرضة لأنسنة مخالفيهم، ومحل ندهم.

أشار أحمد الغماري (ت. 1380هـ) إلى الفرق بين المحدث الصرف والمحدث الفقيه، ووصف المحدث الفقيه بالاستبطاط، يتبع ذلك عن تعقبه بكلام المناوي، قال "العجب من الشارح - المناوي - إذ لم يميز بين صنيع أهل الحديث في الرواية وصنيعهم في الحكم والدراءة، فإن المحدث الرواية المخرج قد يتكلم على الحديث باعتبار كل سند من أساساته 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 الدراءة واستبطاط 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 بالاستبطاط والفقه عقب إكمال وظيفتهم من باب الزيادة والكمال لا من أصل الوظيفة لئلا يكون عرضة لأنسنة المخالفين، قال: " وإنما أسرعث أنسنة المخالفين إلى الطعن على المحدثين لجهلهم أصول الفقه وأدلةه في ضمن السنن، مع عدم معرفتهم بمواضعها، فإذا عُرف صاحب الحديث بالتفقه خرست عنه الألسن، وعَظُم محله في الصدور والأعين" ¹⁵⁷.

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

ونصح ابن خير الإشبيلي 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 وشرح المناوي، 4/227.

¹⁵⁷ الخطيب، نصيحة أهل الحديث، ص. 40.

¹⁵⁸ الخطيب، نصيحة أهل الحديث، ص. 37.

¹⁵⁹ ابن خير الإشبيلي، 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 بيّنت أريج بنت فهد الجابري ماهية علوم الحديث وعلم الأصول، حيث جعل ماهية علم الحديث التوثيق، وماهية علم الأصول القواعد الأصولية، لذا جعل وظيفة المحدثين بالمقام الأول توثيق السنة ونقلها نقلًا موثقاً من غير النظر إلى ما تؤديه من أحكام؛ وعليه فرر أن عمل الأصولي من جهة استبطاط 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 كنقوله بنقد البقاعي تعريف الكرمانى "علم يُعرفُ به أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله وأحواله"، نقه البقاعي "بأنه لم يقيد المعرفة بحيثية النقل فدخل في تعريفه الاستبطاط"، وأما علم الاصطلاح فغايته معرفة الصحيح من غيره¹⁶⁴، ثم قال حمزة البكري "إنما قصد البقاعي أن الاستبطاط ليس من عمل المحدث أصلًا وإنما هو من وظيفة المحدث"¹⁶⁵.

لذا أطلق حمزة البكري على من لم يكن علم مصطلح الحديث من تخصصه المشغل بالحديث ولو كان ألف فيه مصنفات كتسميتها بـ"ملا على القارئ والصناعي المشغل بالحديث"¹⁶⁶.

ولكن كيف نفهم جعل القاضي عياض من ماهية علم الحديث (ت. 544هـ) "التفه 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 بـ"الآباء" يكونون مجرد نقل الأخبار ، وكذلك دليل عدم دخوله في ماهيته حكم المحدثين على بعض الرواية "كان فقيهاً لا يعقل الحديث" وذلك لشدة عنايته بالفقه وعدم العناية بالرواية لكون الحديث ليس من صنعته، وكذلك يستعمل علماء الحديث ونقاده الفقه كقرينة إعلال أو ترجيح، وذلك للدلالة على ضبط الراوي أو وهمه في الحديث.

والمحذث الصرف هو "من كان له اشتغال برواية الحديث، وإطلاع على الرواية وطبقاتها ومراقبتها، 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. 45.

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

¹⁶⁴ البقاعي برهان الدين إبراهيم بن عمر، النكت الوفيقية 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، الإلاع إلى معرفة أصول الرواية، ص. 5.

"والذي نرجحه ونعتبره أقرب إلى الصواب في تعريف المحدث هو" من اشتهر برواية الحديث أو درايته¹⁶⁸.

وتعريفات العلماء التالية خلاصة التعريف المختار.

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

وعرفه تاج الدين السبكي (ت. 771هـ) "إنما المحدث من عَرَفَ الْأَسَانِيدَ، وَالْعُلَلَ، وَأَسْمَاءَ الرَّجَالِ وَالْعَالَىِ وَالنَّازِلِ، وَحَفِظَ مَعَ ذَلِكَ جَمْلَةً مُسْتَكْثَرَةً، وَسَمِعَ الْكِتَبَ الْسَّتَّةَ، وَمَسْنَدَ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ، وَسَنَنَ الْبَيْهَقِيِّ، وَمَعْجَمَ الطَّبَرَانِيِّ، وَضَمَّ إِلَىِ هَذَا الْقَدْرِ أَلْفَ جَزْءَ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْحَدِيثِيَّةِ، هَذَا أَقْلَى درجاته، فإذا سمع ما ذكرناه، وَكَتَبَ الطَّبَاقَ، وَدَارَ عَلَىِ الشِّيُوخِ، وَتَكَلَّمَ فِي الْعُلَلِ، وَالْوَفَيَاتِ وَالْأَسَانِيدِ كَانَ فِي أَوَّلِ درجاتِ الْمُحَدِّثِينَ، ثُمَّ يَزِيدُ اللَّهُ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ"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 وفروعها من كتب المسانيد، والعلل، والتاريخ التي تقرب من ألف تصنيف"¹⁷¹.

وعرفه ولی الله الدهلوی (ت. 1180هـ) "عني بالمحذث المشتغل بكتب الحديث، بأن قرأ لفظها، وفهم معناها، وعرف صحتها وسقمتها، ولو بإخبار حافظ أو استبطاط فقيه"¹⁷².

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

أشرفها: حفظ متونها ومعرفة غريبها وفهمها.

والثاني: حفظ أسانيدها ومعرفة رجالها وتمييز صحيحتها من سقيمها وهذا كان مهمًا.

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

وعلق عليه ابن حجر بقوله "إِنْ كَانَ الْإِشْتَغَالُ بِالْأُولِيِّ مِهْمَّاً، فَلَا إِشْتَغَالٌ بِالثَّانِي أَهْمَّ؛ لِأَنَّهُ الْمَرْقَةُ إِلَىِ الْأُولِيِّ، فَالْحَقُّ أَنَّ كُلَّا مِنْهُمَا فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ مِنْهُمْ، لَا رَجْحَانٌ لِأَحَدِهِمَا عَلَىِ الْآخَرِ". نعم لو قال: الاشتغال بالفن الأول أهم كان مُسَلِّماً مع ما فيه، ولا شك أنَّ مَنْ جمعهما حاز القدر

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

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

¹⁷⁰ السبكي تاج الدين، معید النعم ومبید النعم، ص. 67.

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

¹⁷² الكبان عبد الحفيظ، فهرس الفهارس والأنبات، 72/1.

المُعَلَّى، ومن أخل بهما، فلا حظ له في اسم المحدث، ومن حرر الأول، وأخل بالثاني كان بعيداً من اسم المحدث، فمن جمع الأمور الثلاثة كان فقيها محدثاً كاملاً، وإن كان ولا بد من الاقتصار على اثنين فليكن الأول والثاني، أما من أخل بالأول، واقتصر على الثاني والثالث فهو محدث صرف لا نزاع في ذلك، ومن انفرد بالأول، فلا حظ له في اسم المحدث كما ذكرنا، هذا تحرير المقال في هذا الفصل والله أعلم¹⁷³.

وقد رأينا من تحرير ابن حجر المذكور بأن المحدث ينقسم إلى قسمين: محدث صرف، ومحدث فقيه، وأما المحدث الصرف ليس له علاقة بالاستبطاط، وأما المحدث الفقيه فله علاقة بالاستبطاط، ولكن الاستبطاط ليس من مقتضى صناعته بل من كماله و اختياره فإذا لم يزيد على صناعته فلا يضره؛ لأنه يشتمل في دائرة تخصصه.

وأشار الزركشي إلى ماهية المحدث عند الفقهاء، والمحدث عندهم ليس له شأن في الاستبطاط، قال "أما الفقهاء فاسم المحدث عندهم لا يطلق إلا من حفظ متن الحديث، وعلم 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 أدنىها مرتبة الاشتغال بجمعه وكتابته وسماعه وتطريمه، وطلب العلو فيه، والرحلة في ذلك.

والدرجة الثانية: درجة حفظ الأسانيد ومعرفة الصحيح منها والضعف وتتميز الثقة من رجالها من المجرح 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 وتراكيبيها، ويعرفون من ينفعه، ومن يضره، وهم الذين نصبهم الله تعالى للنفقة في الأحاديث وفهمها ومعرفة لغاتها، وما يتعلق بمفرداتها ومركباتها، واستبطاط 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، النكث على كتاب ابن الصلاح، 1/229-230.

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

¹⁷⁵ العلائي، بغية الملتمس في سباعيات حديث الإمام مالك بن أنس، ص. 219.

ولذا لم يعتبر حمزة البكري العز ابن جماعة محدثاً، لاختصاصه بالعلوم العقلية وبراعته فيها وإنقانه 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 حرض بحضور مجلس الشافعي، وأجاب لمن لامه بترك مجلس ابن عيينة والسماع منه وحضور مجلس الشافعي بعدم الضرر في الدين فوت الإسناد العالي مع وجود الإسناد النازل، وبكون الضرر في الدين بفوتوت عقل الشافعي، قال له "اسكت فإن فاتك حديث بعلو تجده بنزول، ولا يضرك في دينك، ولا في فهمك، وإن فاتك عقل هذا الفتى لا تجده إلى يوم القيمة".¹⁷⁷

وقد بين أبو زهرة كيفية زيادة أحمد بن حنبل علم الاستنباط على علم الحديث، قال "ولم يكن أحمد حافظاً واعياً فقط، بل كان يتقن ما ينقل فيحفظ أحاديث رسول الله ﷺ بالورع والفقه والإفتاء، ويتقن كل ذلك تفه المارف المستنبط الذي يبني على ما عرف، ولقد امتاز بذلك الفهم من محدثي عصره، فقد كانوا يكتفون بالرواية دون الفقه والدرأة، وكأنهم تركوا الاستنباط للفقهاء الذين كانوا مختصين بصناعة الاستنباط وانطبق عليهم تشبيه أبي حنيفة الذي شبه في 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 المقصود 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 يُعن 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 "إذا 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 ناديه به منذ

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

¹⁷⁷ العلائي، بغية الملتمس، ص. 220.

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

¹⁷⁹ العلائي، بغية الملتمس، ص. 221.

¹⁸⁰ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 70.

سنين طويلة، فلا بد للفقيه 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 تزوير العلوم إلى التخصصات.

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

وقد أجاب على ذلك السؤال حمزة البكري بقوله "والتحقيق أن (التفقة في متون الأحاديث) قد يطلق بمعنى الغوص في معانيها، واستباط الأحكام منها، ومعرفة وجوه دلالتها من عموم وخصوص إطلاق 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 (التفقة في متون الأحاديث) بمعنى فهم معانيها، وتمييز مواضع الانفاق 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 التفقة بالمعنى الأول كما قال حمزة البكري ليس داخلاً في ضمن مراتب علم الحديث، وعليه ليس من وظيفة المحدث، إذن كيف نفهم جعل الحاكم معرفة فقه الحديث من علوم الحديث ومقابل استباط أهل الرأي والاستباط والجدل؟¹⁸⁴.

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

وقد أجاب حمزة البكري "قد عَدَ 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 علوم 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 يعارضها منها، ومعرفة الأخبار التي لا معارض لها، وتعييده 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 والاستباط... وهو وإن ذكر فيه جماعة يتذارعهم المحدثون والفقهاء كأحمد بن حنبل وابن راهويه، قد ذكر فيه جماعة لا يُعرفون بالفقه ولا يُعُذُّهم الفقهاء منهم، كعلي ابن المديني، ومسلم بن الحاج، وأبي حاتم الرازى، وهو يدل على أن مراده بفقه الحديث فهمه، لا الفن المعروف، يضاف إلى هذا أن ابن المديني هو القائل (التفقه في معانى 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 ومعانيه"¹⁸⁶.

ويمكن أن يفهم قول الحاكم من خلال نقد محمد عوامة جعل عبد الله الصديق الغماري فقه الحديث من الدرائية، قال: ألف عبد الله الصديق الغماري "توجيه العناية لتعريف علم الحديث روایة ودرایة" جعل فيه الدرائية فقه الحديث، وعلوم الحديث وما يتبعها من علم الروایة، وأما إن الفقه من الدرائية فنعم، وأما حصر الدرائية في الفقه كما فعل الغماري ففيه نظر؛ إذ لا وجه ذلك، والدرائية في اللغة: إدراك المعرفة بنوع من التلطف والتحليل، أي لا تطلق الدرائية على معرفة الواضحت، وجعل ما ذكره الحاكم من فقه الحديث وناسخه ومنسوخه وسنن يعارضها منها، وأخبار لا معارض لها، وزيادة ألفاظ فقهية في أحاديث يتفرد فيها بالزيادة راو واحد من واضحات علم درایة الحديث، ولذلك يعد من الخطأ المنهجي حصر الدرائية في الفقه؛ إذ الدرائية في علوم الحديث تطلق على العلة وما يندرج تحتها من الشذوذ والاضطراب والإدراج، ودخول الجرح والتعديل، ومصطلحاته الخفية، ولذلك يعد ما ذكره الحاكم من فقه الحديث وما يتبعه من فهم الحديث وليس من الاستباط؛ إذ الاستباط هو الإدراك بعمق كما يفيده دلالته اللغوية"¹⁸⁷.

وهناك واقعة دلالة على أن وظيفة المحدث ليس الاستباط وإنما هو دراسة الأسانيد، استقاء غاسلة الموتى عن غسل الخائن الموتى عن يحيى بن معين وأبي خيثمة وخلف بن سالم وهم لم يستطعوا 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 والفقهي، وكل منهما يشتغل بما تقتضيه وظيفتهما، وإذا اشتغل المحدث بالفقه والاستباط عقب الاشتغال بالأسانيد وما يتعلق بها فهو من باب الزيادة والكمال، وما أحسن قول ابن

¹⁸⁵ الرامهرمزي، المحدث الفاصل، ص. 320.

¹⁸⁶ البكري حمرة، ماهية علوم الحديث، ص. 101-103.

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

¹⁸⁸ العلائي، بغية الملتمس، 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 استبطاط 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 بالأسبابيد ومخارج الحديث"¹⁸⁹. ومعنى هذا بأن غالب أمره النظر في الإسناد وما يتعلق به؛ لأنه من وظيفته وشخصه، ولا يستلزم منه عدم النظر في فقه الحديث واستنباطه زيادة على شخصه، وكم من محدث كالبخاري وأبي داود والترمذى اتجهوا بعد النظر في الأسانيد وما يتعلق به إلى فقه الحديث واستنباطه زيادة على شخصهم؛ ولذلك أصبح قول "فقه البخاري في ترجمة" مشهوراً.

وأنقل هنا رأي أحمد صنوبير في بيان ماهية علم الحديث والمحدث تقوية وتوكيداً ما قررنا من وظيفة المحدث النظر في الأسانيد وما يتعلق به وليس الاستبطاط الذي كان وظيفة الفقيه، فإذا وجد من المحدثين من يستبطط فهو من باب الزيادة والكمال والاختيار حيث إنه فرق بين ماهية علم الحديث وعلم الاستبطاط، يرى ماهية علم الحديث اعتماء بالتوثيق التاريخي للنصوص والأحداث المغایر لمنهجية التحليل والاستبطاط وإعمال الفكر في النص¹⁹⁰، ويركز ماهية المحدث لرواية الحديث وجمعه وحفظه، ثم نقه وتمييز الصحيح من الضعيف فيه، ولذا كان لا يرى مهمة الاستبطاط 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، والترمذى، وابن خزيمة، وابن حبان، ومع ذلك نبه إلى شيء مهم ألا وهو بأنه إذا كان المحدث الناقد إن لم يتأهل للاستبطاط والتأويل والتفسير للنصوص عدم الحق له تجاوز قدره، والهجوم على النص، والاستبطاط الأحكام منه¹⁹¹.

وتقرر عند أحمد صنوبير بأن المحدث اضطلع بمهنتين أساسيتين: رواية الحديث وجمعه وحفظه، ثم نقه وتمييز الصحيح من الضعيف فيه¹⁹².

وقسم محمد أرشنل المحدثين إلى محدث مشتغل بالفقه قليلاً، ومحدث مشتغل بالفقه كثيراً، قال "يمكن تقسيم علماء القرون الثلاثة الأول 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 تسميته بالمحدين والشيوخ.

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

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

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

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

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

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

وقد ذكر محمد أرشنل الإمام مالك والشافعي من فقهاء المحدثين هل الواقع يؤيد كون مالك والشافعي محدثاً بالمعنى العرفي والاصطلاحي، وإذا كانوا محدثاً عرفاً كيف نفهم قول الشافعي لأحمد بن حنبل "أنت 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)، قلث: وما أصنع به، سنه قريب من سننا؟ أترك ابن عيينة والمقبرى؟! فقال: ويحك! إن ذاك لا يفوت، وهذا يفوت، فجالسته"¹⁹⁵.

وقد رجح محمد أنس سرميسي 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 الدهلوi وكثيرون من أصحاب الرأي، وعده قلة منهم الشهري وابن خلدون، من أهل الحديث، وليس يصح لهم ذلك لتوافر سمات النظر التعليلي في فقهه كما سيأتي، والسبب في ذلك الخلط 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 الآحاد كالحنفية، بل إنهم أعملوا المصلحة والتعليق 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 وتقيد 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 معانى الأحاديث،

¹⁹³ Özşenel, *İlk Dönem Hadis- Rey Tartaşmaları*, s. 131.

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

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

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

وتمييز موضع الاتفاق والاختلاف فيما بينها¹⁹⁷، ولذا المحدث يتوجه إلى فهم معاني الأحاديث، ونحن قلنا: بأن الفهم في متون الأحاديث ليس من غاية المحدث ولماذا هو يتوجه إليه؟ والجواب: بأن المحدث يتوجه إليه؛ إذ لا يخفى أن عدداً من مباحث النقد متوقفة على فهم الناقد للمرن كالرواية بالمعنى، واختصار الحديث والزيادة والشذوذ، وأنواع عديدة من العلل، فإن منها ما هو مؤثر فرداً، ومنها ما هو غير مؤثر في قبل، ومن هنا كان (الفهم في معاني الأحاديث) إلى حد تمييز المؤثر من اختلاف الروايات من غير المؤثر مهما للمشتغل بالحديث المتضمن لنقد، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، ومختلف الحديث مهمة للمحدث من هذه الجهة نفسها، إذ قد يرى بعض النقاد مخالفة الحديث للسنة المشهورة، فينقده من جهة متنه، ولا يتم له ذلك إلا بالاحتراز عن كونه منسوباً 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 يمكّنه 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 تنقيق وتعميق، قال "لا شك أن اختلاف أحمد بن حنبل إلى مجلس أبي يوسف القاضي الفقيه الذي كان يفتى 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 يستبط ويتحرج ويفهم النصوص وغاياتها المصلحية ومراميها²⁰⁰".

ويرى أبو زهرة اتجاه فهم الحديث إلى أبواب تحتها الآثار، واتجاه الاستنباط إلى تعبير 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 الآثر، وليس فيها رأي أو قياس، أو استنباط فقهي، بل اتباع لعمل، وفهم لنصوص²⁰¹

وجعل حمزة البكري فهم الحديث الاشتغال باللفاظ الحديث شرحاً وإيضاً، وبالمتون نسخاً وجمعأً وترجحأً، ومحله كتاب غريب الحديث، ومختلف الحديث، ومشكل الحديث، وشرح الحديث،

¹⁹⁷ البكري، ماهية علوم الحديث، ص. 101.

¹⁹⁸ البكري، ماهية علوم الحديث، ص. 106.

¹⁹⁹ Görmek, *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 لصاحب محدث²⁰².

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

وقد أجاب عليه حمزة البكري "بأن من مؤلفي تلك الكتب من كان محدثاً صرفاً لا اشتغال له بعلم الفقه، غير أن التبوب على الحديث يحتاج إلى قدر من التفقه في المتون، وهو قدر داخل في علم الحديث، وليس بخارج عن علم الفقه، ومع ذلك فليس بكاف لعد المشغل به في الفقهاء أو إطلاق وصف الفقيه عليه"²⁰³.

ويؤيد ما قررناه من تمييز ماهية المحدث والفقهي دعوة حمزة المليباري إلى احترام التخصص، حيث جعل نقد المرويات ورواتها من اختصاص المحدثين النقاد، واستباط 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 والفقهي، قال "إن الفقه دقة الفهم للنصوص من الكتاب والسنة وتتنزيلها في مراتب الأحكام، وللفقه أهله الذي يحسنونه لصعوبة الفقه الذي يعتمد على الدرأة 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، وقدرة الترجيح بين الأدلة، وعلى معرفة لغة العرب، ألفاظاً وبلاحة ونحواً ومجازاً وحقيقة"²⁰⁵.

والمحدث الفقيه يستبطن 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 النبوى لا الفقه، فقد سلك طريقاً مبتكرأً وطريفاً، يحقق به هذا المقصد الجليل من غير أن يخرج عن سلك الرواية في التصنيف، وذلك بأن توجه إلى عناوين الكتاب، ويسمى المحدثون" تراجم الكتاب، وأودع فيها تلك الفوائد والاستبطانات"²⁰⁶.

ومن هنا افترق طريق المحدث الفقيه عن الفقيه في فقه الأحاديث، حيث أن الفقيه يستبطن الأحكام من الأدلة المتفق عليها والمختلف عليها، ولا ينطلق للاستبطان كما انطلق المحدث الفقيه، وأن يعمل عقله وفكرة في النصوص والأدلة في محاولة استبطان 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 المقدمين والمؤخرین في تصحيح الأحاديث وتعليقها، ص. 243.

²⁰⁵ اللكنوي، موطن الإمام مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني مع التعليق المجد على موطن محمد، 1/18-22.

²⁰⁶ عتر نور الدين، الإمام البخاري وفقيه 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 والفقية، حيث المراد بـ"حامل الفقه" حافظ الدليل التي يُستبطـ منـهـ الفـقـهـ وـغـيرـ قادر على استبطـ الفـقـهـ منـ تـلـكـ الأـدـلـةـ لـكـهـ يـحـلـ الفـقـهـ إـلـىـ منـ يـفـقـهـ منـ ذـلـكـ الـحـدـيـثـ.

وإذا كان المحدث كما قررناه ليس له شأن في الاستبطـ وإذا كان كذلك فليس له طريق لـلاـسـتـبـاطـ،ـ كـيـفـ نـفـهـمـ قولـ عبدـ المـجـيدـ مـحـمـودـ الذـيـ يـشـيرـ وـجـودـ مـذـهـبـ أـهـلـ الـحـدـيـثـ لـلاـسـتـبـاطـ،ـ فـقـالـ:ـ "ـوـفـيـ الـقـرـنـ الـثـالـثـ أـخـذـتـ هـذـهـ الـعـبـارـةـ (ـأـهـلـ الرـأـيـ وـأـهـلـ الـحـدـيـثـ)ـ صـورـةـ عـنـيـفـةـ بـسـبـبـ ظـهـورـ مـذـهـبـ أـهـلـ الـحـدـيـثـ وـاسـتـكـمالـهـ بـنـائـهـ؟ـ"ـ²⁰⁷ـ وـمـنـ يـقـدـصـ بـأـهـلـ الـحـدـيـثـ المـذـكـورـ؟ـ

وقد صرـحـ عبدـ المـجـيدـ مـحـمـودـ المـقصـودـ منـ أـهـلـ الـحـدـيـثـ عـقـبـ بـيـانـ اـضـطـرـابـ الـمـؤـرـخـينـ فـيـ تعـيـنـ أـهـلـ الرـأـيـ وـأـهـلـ الـحـدـيـثـ لـاـخـتـلـافـ وـجـهـاتـهـمـ فـيـ التـقـسـيمـ وـالتـقـوـيمـ،ـ وـهـمـ أـهـمـ بـنـ حـنـبـلـ،ـ وـإـسـحـاقـ بـنـ رـاـهـوـيـهـ،ـ وـأـصـحـابـ الـكـتـبـ الـسـتـةـ،ـ وـغـيـرـهـمـ مـنـ الـمـشـتـغـلـيـنـ بـرـوـاـيـةـ الـحـدـيـثـ فـيـ هـذـاـ الـقـرـنـ،ـ وـاسـتـحـسـنـ تـعـرـيـفـ الـخـضـرـيـ بـمـنـهـجـ أـهـلـ الـحـدـيـثـ،ـ قـالـ الـخـضـرـيـ "ـأـهـلـ الـحـدـيـثـ قـبـلـتـهـمـ الـسـنـةـ باـعـتـارـهـاـ مـكـمـلـاـ لـالـقـرـآنـ،ـ وـبـاـعـتـارـهـاـ نـصـوـصـاـ تـعـبـدـ بـهـاـ الشـارـعـ الـإـسـلـامـيـ مـنـ دـانـ بـالـإـسـلـامـ مـنـ غـيـرـ نـظـرـ إـلـىـ عـلـ رـاعـاهـاـ فـيـ تـشـرـيعـهـ،ـ وـلـأـصـوـلـ عـامـةـ يـرـجـعـ إـلـيـهـاـ الـمـجـتـهـدـ،ـ وـلـأـصـوـلـ خـاصـةـ بـالـأـبـوـاـبـ الـمـخـلـفـةـ،ـ فـهـمـ الـمـتـشـرـعـوـنـ الـحـرـفـيـوـنـ،ـ وـمـنـ أـجـلـ ذـلـكـ نـرـاـهـ إـذـاـ لـمـ يـجـدـواـ نـصـاـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ سـكـتـوـاـ وـلـمـ يـقـنـوـاـ"ـ²⁰⁸ـ.

ويـبـدـوـ مـنـ كـلـامـ عبدـ المـجـيدـ وـالـخـضـرـيـ بـأـنـ أـشـخـاصـ أـهـلـ الـحـدـيـثـ مـعـلـومـ وـمـنـهـجـهـمـ مـعـرـوفـ حيثـ إـنـ السـنـةـ أـصـلـ فـقـهـهـمـ وـيـسـتـخـرـجـونـ الـأـحـكـامـ الـشـرـعـيـةـ مـنـهـاـ وـإـنـ لـمـ يـجـدـواـ فـيـهـاـ فـيـتـوـقـفـوـنـ وـلـاـ يـلـجـئـونـ إـلـىـ الرـأـيـ وـلـكـنـ لـيـسـ لـهـمـ أـصـوـلـ عـقـلـيـةـ كـالـفـقـهـاءـ؛ـ لـأـنـهـمـ يـفـتـونـ عـلـىـ حـسـبـ الـرـوـاـيـاتـ الـتـيـ روـوـهـاـ وـاعـتـقـدـوـهـاـ صـالـحةـ لـلـاحـتـاجـاـجـ.

وـالـدـلـيـلـ عـلـىـ تـوـقـفـ الـمـحـدـثـيـنـ عـنـ الـفـتـيـاـ إـذـاـ لـمـ يـجـدـواـ فـيـهـ حـدـيـثـاـ مـاـ حـكـاهـ حـمـيـدـ بـنـ أـحـمـدـ الـبـصـرـيـ مـنـ قـولـ رـجـلـ لـأـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ"ـكـنـتـ عـنـدـ أـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ نـتـذـاـكـرـ فـيـ مـسـأـلـةـ،ـ فـقـالـ رـجـلـ لـأـحـمـدـ:ـ يـاـ أـبـاـ عـبـدـ اللـهـ،ـ لـاـ يـصـحـ فـيـهـ حـدـيـثـ،ـ فـقـالـ:ـ إـنـ لـمـ يـصـحـ فـيـهـ حـدـيـثـ،ـ فـقـيـهـ قـولـ الشـافـعـيـ،ـ وـحـجـتـهـ أـثـبـتـ شـيـءـ فـيـهـ"ـ²⁰⁹ـ.ـ يـعـنـيـ مـرـادـ أـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ مـنـ ذـلـكـ القـوـلـ بـأـنـ الشـافـعـيـ يـعـتـمـدـ فـيـ قـوـلـهـ عـلـىـ الـحـدـيـثـ.

وـقـدـ تـقـرـرـ عـنـدـنـاـ مـنـ الـبـحـثـ الـمـتـقـدـمـ مـاـهـيـةـ الـمـحـدـثـ وـعـلـمـ الـحـدـيـثـ وـمـاـهـيـةـ الـفـقـهـ وـالـفـقـيـهـ،ـ وـالـآنـ أـذـكـرـ بـعـضـ الـنـمـاذـجـ لـلـمـحـدـثـ الـصـرـفـ وـمـوـقـعـهـ عـنـ الـإـلـفـاءـ لـكـيـ يـتـضـحـ مـاـهـيـةـ الـمـحـدـثـ الـصـرـفـ بـالـمـثـالـ.ـ مـنـهـمـ:ـ مـطـرـ الـورـاقـ (ـتـ.ـ129ـهـ)ـ شـيـخـ شـعـبـةـ يـعـتـبـرـ مـنـ الـمـحـدـثـ الـصـرـفـ،ـ وـذـلـكـ أـنـهـ سـأـلـهـ رـجـلـ عـنـ

²⁰⁷ عبدـ المـجـيدـ، الـاتـجـاهـاتـ الـفـقـهـيـةـ،ـ صـ.ـ 81ـ.

²⁰⁸ عبدـ المـجـيدـ، الـاتـجـاهـاتـ الـفـقـهـيـةـ،ـ صـ.ـ 91ـ.

²⁰⁹ ابنـ أـبـيـ حـاتـمـ،ـ آـدـابـ الشـافـعـيـ وـمـنـاقـبـهـ،ـ صـ.ـ 141ـ.

الحديث فحدثه به، فسأله عن تفسيره، فقال: لا أدرى، "إنما أنا زاملة".²¹⁰

والأعمش (ت. 148هـ) لا شك في وصوله إلى القمة في علم الحديث لكنه لم يكن من أهل الاستباط والفقه، لذا وصفه الوكيع 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 تقى 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 الاستباط والفقه²¹⁵.

وشعبة بن الحجاج (ت. 160هـ) ولا شك في وصوله إلى القمة في علم الحديث حتى لقب بأمير المؤمنين في الحديث لكنه لم يكن من أهل الاستباط يدل عليه قول الشافعى الآتى، حيث حكى الربيع بن سليمان قال "كان الشافعى إذا قاس إنسان فأخطأ القياس، قال: هذا قياس شعبة".²¹⁶

وهناك فتوى عن شعبة لرجل سأله فأخطأ فيه ثم أخبره صوابه عقب سؤال عن أصحابه، قال الشافعى "كان الرجل إذا سأله شعبة عن مسألة سأله عن اسمه واسم أبيه، وصناعته، ومنزله، ثم يفتئه في ذلك، ثم يجيء إلى أصحابه، فيذاكرهم بالمسألة، فيقولون: هو كذا وكذا، خلاف ما أفتى، فيقول: من أين قلتم؟ فيقولون: أليس حُتّشَا بِكَذَا وَكَذَا؟ فيقول: نعم، فيأخذ بيد بعض أصحابه، فيذهب إلى الرجل، فيقول: ليس هو كما أفتئتُك، هو كذا وكذا".²¹⁷

وهناك نص مهم من ابن عبد الهادى الحنفى في شأن شعبة، قال "شعبة 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 شَمْهُ وطلب عن شعبة الحكم الشرعى فيه ولم يستطع 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 تقى الدين، الإيجاج في شرح المنهاج، 3/220.

²¹⁵ الخطيب، الفقهية والمتقدمة، 2/163.

²¹⁶ ابن أبي حاتم، آداب الشافعى ومتناقه، ص. 257.

²¹⁷ ابن أبي حاتم، آداب الشافعى ومتناقه، ص. 258.

²¹⁸ ابن عبد الهادى الحنفى، تتفقىح التحقيق فى أحاديث التعليق، 1/167.

إلى زميله بقية فأفتقى فيه²¹⁹، وكذلك لم يحسن شعبة فتوى فارة وقعت في صحناة²²⁰، وإذا روى الحديث بالمعنى يخطأ فيه، ذلك حديث أن النبي ﷺ "نَهَى أَن يَتَرَعَّفَ الرَّجُلُ" ، رواه شعبة بالمعنى قال إن النبي ﷺ "نَهَى عن التَّرَعَّفِ" ، وكان حفظه عن إسماعيل، فأنكر إسماعيل لفظ الترعرف؛ لأنَّه لفظ العموم، وإنما المنهي عنه الرجال²²¹.

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

وأبو حفص ابن شاهين (ت. 385هـ) محدث واعظ، قال محمد بن عمر الداودي عنه "كان ابن شاهين شيئاً ثقة يشبه الشيخ إلا أنه كان لحاناً، 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 سينا الرسالة، حيث حكى ذلك، "قال لي أحمد بن حنبل" لم أنظر في كتاب أحد من وضع كتب الفقه غير الشافعي، وإنَّه قال لي: لم لا تنظر فيها؟ وذكر لي كتاب "الرسالة" فقدمه من كتبه، فقلت: يا أبا عبد الله بم ذاك الكلام بالاحتاج، ونحن مشاغيل بالحديث"²²⁴.

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

²¹⁹ قال عطية بن بقية: قال لي أبي "كُنْتُ عند شعبة بن الحجاج، إذ قال لي: يا أبا يَحْمُدُ، إذا جاءَتُكُمْ مُسَأْلَةً مُعْضِلَةً مَنْ تَسْأَلُونَ عَنْهَا؟" قال: قُلْتُ في نفسي: هذا رجل قد أَعْجَبْتُه نفسه، قال: قُلْتُ: يا أبا بسطام نوجه إليك وإلى أصحابك حتى تفتوна، قال: فما كان إلا هُنْيَّةً؛ إذ جاءَ رجل، فقال: يا أبا بسطام، رجل ضرب رجلاً على أم رأسه، فادعى المضروبُ أنه انقطع شَهْمُه، قال: فجعل شعبة يتَشَاغِلُ عنه يميناً وشمالاً، فَأَوْمَأْتُ إلى الرجل أَنْ أَعْلَمُ عليه، فالتفت إلَيَّ، فقال: يا أبا يَحْمُدُ ما أَشَدَّ الْبَعْيُ على أَهْلِه، لَا وَاللَّهِ مَا عَنِّي فِيهِ شَيْءٌ، ولكن أَفْتَهُ أَنْتَ، قال: قُلْتُ: يَسْأَلُكَ وَأَفْتَهُ أَنَا، قال: فَإِنِّي قَدْ سَأَلْتُكَ، قال: قُلْتُ: سَعَيْتُ الْأَوْزَاعِيَّ، وَالرَّبِيعِيَّ بِقَوْلَانِ: يُدَقُّ الْحَرْذُلُ دَفَّاً بِالْغَامِ يُشَمُّ فَإِنْ عَطَسَ كَذَبُ، وَإِنْ لَمْ يَعْطُسْ صَدَقُ، قال: جَعْتُ بِمَا يَأْتِيَهُ، وَاللَّهُ مَا يَعْطُسْ رَجُلٌ انْقَطَعَ شَهْمُه أَبْدَأً". الخطيب، الفقيه والمتفقه، 164/2.

²²⁰ قال أبو الوليد "حضرتُ شَعْبَةَ وَسُلَيْلَ عن فَارَةَ وَقَعْتُ فِي صِحَّاتَةِ، فَلَمْ يَحْسِنْ يَجِيبَ عَنْهَا". الرَّامِهِرْمَزِيُّ، الْمُحَدَّثُ الْفَاصِلُ، ص. 308.

²²¹ قال أبو بحبيبي العطار: سمعت إسماعيل ابن علية يقول "روى عَيْ شَعْبَةُ حَدِيثاً وَاحِدَأْ فَأَوْهَمَ فِيهِ، حَدَّثَنِي عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صَهْبَيْبٍ، عَنْ أَنَّسَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَتَرَعَّفَ الرَّجُلُ" فقال شعبة: إنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عن التَّرَعَّفِ، وكان شعبة حفظ عن إسماعيل، فأنكر إسماعيل لفظ الترعرف؛ لأنَّه لفظ العموم، وإنما المنهي عنه الرجال، وأحسبت شعبة قصَّنَدَ المعنى، ولم يفطن لما فطَنَ له إسماعيل. الرَّامِهِرْمَزِيُّ، الْمُحَدَّثُ الْفَاصِلُ، ص. 389.

²²² البكري، ماهية علوم الحديث، ص. 104.

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

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

²²⁵ الذهبي، أعلام النبلاء، 16/69.

وهناك بعض المحدثين كيحيى بن معين وعلي بن المديني تدل بعض الروايات نفي الاستباط والفقه عنهم وبينما هناك بعض الروايات تدل إلى معرفتهم الاستباط والفقه، وكيف نوفق بينهما؟

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

وقال إسحاق بن راهوية "كنت 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 تقديره؟ ما فقهه؟ فيبكون 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 وفقيها وشرحها، وكان يقر ذلك، سأله رجل عن مسألة فقهية، قال "ليس هذا بابتنا هذا بابة أحمد بن حنبل"²²⁸

وهناك رواية تتفى عن علي بن المديني الفقه، قال محمد بن يونس، سمعت أبا عاصم وذكر الفقه، فقال: ليس ثم - يعني ببغداد - إلا ذلك الرجل يعني أحمد بن حنبل، ما جاء من ثم أحد غيره يحسن الفقه، فذكر له علي بن المديني، فقال: بيده ونفضها²²⁹. ونفى ابن رجب الحنبل (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 الموضوع من مس الذكر، قال أبو بكر بن المذذر، "بلغني عن أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين أنهما اجتمعا، فتناذرا الموضوع من الذكر، وكان أحمد يرى فيه الموضوع، ويحيى لا يرى ذلك، وتكلما في الأخبار التي رويت في ذلك فحصل أمرهما على أن اتفقا على إسقاط الاحتجاج بالخبرين معاً بسرة وخبر طلق، ثم صارا إلى الآثار المروية عن الصحابة في ذلك فصار أمرهما إلى أن احتج أحمد بحديث ابن عمر فلم يمكن يحيى دفعه²³¹.

²²⁶ الرامهرمزي، المحدث الفاصل، ص. 250. ولم يعد نصر المقدسي عدم معرفة يحيى بن معين ورفقاه تلك المسألة عيباً فيهم؛ لتقسيم الله تعالى العلوم بين عباده كما تقسيمه الأرزاق والأجال وسائر الأحكام. أحمد صنور، 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 الحنبل، فتح الباري، 5/13.

²³¹ الخطاطي، معالم السنن، 1/66. الحكم، المستدرك، 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 الاستبساط فليس من تخصصهم؛ إذ الاستبساط شأن الفقيه؛ لأنه يتعلق بالأصول وهي الأدلة التي يبني عليها الفقيه مذهبها، و يجعلها أمامه عند استبساط الأحكام الشرعية.

كما لا يجوز للمحدث الصرف أن يدخل في الاستبساط 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 أعطي 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 المردود²³²

وهنا سؤال ينبغي أن نسأل بأننا قررنا وظيفة المحدث دراسة الأسانيد وما يتعلق بها، وليس الاستبساط والفقه، في مقابل 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 وضح لونه وتحددت معالمه واتخذ طابعه الخاص بإعلانه على يدي أحمد بن حنبل لكون تأثيره بعد محنة خلق القرآن عظيماً، ورمزاً للمحدثين، ومرجعاً لأمور الدين تحترم كلمته، وتقدم فتواه²³³ ، ولذا قال عبد المجيد عن فقهه أحمد بن حنبل: والحق أنه نهج في الفقه نهجاً مستقلاً، وأنه مهد للمحدثين بعده طريق هذا الفقه ويسر لهم التأليف فيه، وهيا لهم الالتفاف حوله بحفظه الكبير من الآثار²³⁴ .

وأشار أبو زهرة إلى ذيوع فقهه أحمد بن حنبل في كل البقاع الإسلامية بعد محتنته 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، ومظاهره، وأدلى 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 متقدم لمراميه، وغايات معانيه الفقهية²³⁸، وكونه معنياً باستبطاط الأحكام من النصوص، كما كان معنياً بالرواية والرواة²³⁹.

وهناك بعض العلماء لم يعدوا أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ مِنَ الْفَقِهَاءِ، فَالْطَّبَرِيُّ ذَكَرَ فِي كِتَابِهِ (اِخْتِلَافُ الْفَقِهَاءِ) خَلَافُ الْمَذَاهِبِ الْفَقِهِيَّةِ، وَلَمْ يَذْكُرْ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ، وَهِنَّ سُئَالٌ عَنْ سَبَبِ ذَلِكَ، قَالَ "لَمْ يَكُنْ أَحْمَدَ فِيهَا إِنَّمَا كَانَ مَحْدُثًا"، كَذَلِكَ لَمْ يَذْكُرْ الطَّحاوِيُّ فِي (اِخْتِلَافُ الْفَقِهَاءِ)، وَلَا الدِّبُوْسِيُّ فِي (تَأْسِيسُ النَّظَرِ)، وَلَا السَّمَرْقَنْدِيُّ فِي (مُخْتَلِفُ الرَّوَايَةِ)، وَلَمْ يَذْكُرْ اِبْنُ قَتِيْبَةَ فِي كِتَابِ (الْمَعَارِفِ)²⁴⁰.

وقد أجاب على ذلك عبد المجيد محمود، فقال: "هذا قياساً بمن سبّه من الفقهاء، وزناً بمعايير فقههم من دقة الاستبطاط 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 أوجبة عبد المجيد، قال "ذلك لأن انصرافه أولاً وبالذات كان للحديث، وفتاويه ومسائله كانت الإجابة فيها أقرب إلى الرواية منها إلى التفريع 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 الأقىسية والقواعد الفقهية في النصوص، ذلك بأنه كان محدثاً قبل أن يكون فقيهاً، وما درس الحديث ليخرج، بل كانت دراسة الحديث عنده غرضاً مقصوداً لذاته، وليس وسيلة لغيره، ثم جاء فقهه لما صار إماماً للناس يستفتى فيضطر، فما كان من نص نطق به، وإن كان للصحابية أو لبعض كبار التابعين فتاوى فيه ذكره، ولا يفتض فيهما وراءه، وإن لم يكن ثمة فتاوى للصحابية، ولا لبعض كبار التابعين اشتق من بين يديه غير مائل إلى القياس إلا لضرورة، فكان فقهه أثراً أو شبيهاً به فسمى لذلك محدثاً²⁴²، وأما إنكار هؤلاء الأئمة فقاوته أَحْمَدَ فحيث لم يؤثر عنه كتاب في الفقه، وأثر عنه المسند، وكون نزعة المحدث فيه أوضح من نزعة الفقيه²⁴³.

وكذلك يدل تقرير محمد إبراهيم الحنفاوي أصول الاستبطاط لأحمد بن حنبل وهي خمسة أصول التي ذكرها ابن القيم وغيرها من الأصول التي لم يذكرها على فقاوته 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 الحنفاوي محمد إبراهيم، أصول الاستبطاط عند الإمام أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ، ص. 16.

النصوص الشرعية سيما في المسائل العقائدية²⁴⁵. أليس هذا اعتراف منه بمسالك الاستباط للصحابيين؟ بل هو تقرير ولكن ذلك مسلك فقه الحديث بطريق الروايات لا مسلك بطريق الاجتهاد والرأي والأقىسة 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، وباستباط الأحكام الشرعية من الروايات عقب إتقان وظيفته 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 والاستباط، حيث قال: "و كذلك أفهم حملة العلم من السنن والآثار متفرقة، وإراداتهم متقاوتة، وهمهم إلى التباهي مصروفة، وطبقاتهم فيما حملوه غير متساوية، وطائفه اشتغلت بحفظ اختلاف أقوال الفقهاء في الحرام والحلال...".²⁴⁶

ولأهمية التخصص في العلوم صرح الكوثري بالتعویل في كل علم على أئمته 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 زائفة، وإنما يكون التعویل في كل علم على أئمته 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 الرواية البعدين عن النظر، وكم بينهم من يرثى لمداركه حيث يقل عقله عن عقول الأطفال وإن بلغ في السن مبلغ الرجال، ومن طالع ما ألفه بعض الرواية 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 وظيفتهم الأساسية في فهم النصوص الشرعية ونسب هؤلاء المحدثون إلى مذهب الشافعي أو مذهب الحنفي، 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 بثبيت نظرية الإسناد وحجية خبر الأحاداد، 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 والمشترك، ونفى الفارق بين الأدلة القطعية والظنية نفياً 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 مذهبها، بل أقام بنيان مذهبها 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 مهنة خلق القرآن، وإفتائه على ضوء الأحاديث وتوقفه عن الإلقاء 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 الشافعى.

وعلوم بأن العلاقة بينهما علاقة التلميذ والأستاذ حيث إن أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ تَلَمِّذَ الشَّافِعِيَّ، وتعجب بتفكيره الفقهي والاستباطي، وتعلم منه كيف يكون الاستباط، وكيف يستخرج أحكام الفروع من مصادر الشرع، ولذا نرى نصيحته لِإِسْحَاقَ بْنَ رَاهُوْيَّةَ بِالْتَّعْلِمِ عَنْهُ كَمَا تَعْلَمَهُ هُوَ "إِنْ فَاتَكَ عَقْلُ هَذَا الْفَتِي لَا تَدْرِكُهُ".

وهنا سؤال ينبغي أن يسأل إذا كان أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ تَلَمِّذَ الشَّافِعِيَّ وَتَعْلَمَ مِنْهُ كِيفِيَّةَ الْفَقَهِ وَهُوَ أَصْوَلُهُمَا مُتَحَدَّهٌ؟ وَكِيفَ نَفْهُمُ قَوْلَ أَبِي زَهْرَةَ وَلَمْ يَكُنْ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ فِي فَهْمِ النَّصوصِ كَالشَّافِعِيِّ الَّذِي عَدَ أَصْوَلَ الْفَقَهِ وَسَهَّلَ دراسة مناهجه؟ وَقَوْلَ عَبْدِ الْمُجِيدِ بِظَهُورِ فَقَهِ الْمُحَدِّثِينَ عَلَى يَدِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَلَا الشَّافِعِيِّ؟

و قبل الإجابة على تلك الأسئلة الملحة فلا بد من الإشارة السريعة على عدم مساواة مستوى الشافعى بمستوى أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ في علم الحديث بدليل اعترافه بذلك لأَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ مع أنه شيخه في الفقه، حيث قال الشافعى لأَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ "أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِالْحَدِيثِ وَالرِّجَالِ مِنِّي، فَإِذَا كَانَ الْحَدِيثُ صَحِيحًا فَأَعْلَمُونِي، إِنْ شَاءَ أَنْ يَكُونَ كُوفِيًّا، أَوْ بَصْرِيًّا، أَوْ سَامِيًّا، حَتَّى أَذْهَبَ إِلَيْهِ إِذَا كَانَ صَحِيحًا"، وَعَدَ الْقَاضِيِّ ابْنِ أَبِي يَعْلَى مِنْ دِيْنِ الشَّافِعِيِّ اعْتِرَافَهُ بِتَقْوُقِ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ، قَالَ "وَهَذَا مِنْ دِينِ الشَّافِعِيِّ حِيثُ سَلَّمَ هَذَا الْعِلْمُ لِأَهْلِهِ"²⁴⁹، وَصَرَحَ أَبُو حَاتَمَ الرَّازِيُّ بِتَعْلِمِ الشَّافِعِيِّ عِلْمَ الْحَدِيثِ عَنْ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ، قَالَ "كَانَ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ بَارِعًا فِي الْفَهْمِ لِمَعْرِفَةِ الْحَدِيثِ، لِصَحِيحِهِ وَسَقِيمِهِ، وَتَعْلِمُ الشَّافِعِيُّ أَشْيَاءَ مِنْ مَعْرِفَةِ الْحَدِيثِ مِنْهُ، وَكَانَ الشَّافِعِيُّ يَقُولُ لِأَحْمَدِ: حَدِيثُ كَذَا وَكَذَا قَوِيٌّ إِلَيْهِ مَحْفُوظٌ؟ فَإِذَا قَالَ أَحْمَدُ: نَعَمْ، جَعَلَهُ أَصْلًا وَبَنِي عَلَيْهِ"²⁵⁰، وَكَذَا صَرَحَ الْفَضْلُ بْنُ زِيَادٍ بِتَعْلِمِ الشَّافِعِيِّ عِلْمَ الْحَدِيثِ عَنْ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ، قَالَ "وَأَخْذَ الشَّافِعِيُّ عِنْ أَحْمَدِ

²⁴⁸ محمد أنس سرميسي، 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 يستقيد عنه إلا علم الحديث، قال "استفاد الشافعي مما كثيراً مما استقى منه"²⁵². وهذا من قسمة الله تعالى وتقديره في الخلق كما قسم الأرزاق قسم العلوم هكذا.

وتقرر مما سبق بتقوّق أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ عَلَى الشَّافِعِيِّ فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ . ومعلوم بأنه تعلم عن الشافعي الفقه، وهل هناك اختلاف بينهما في فقه النصوص مع كونه تلميذاً له؟

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

ومعلوم أنَّ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ لَمْ يَصْنَفْ كِتَاباً فِي الْفَقْهِ يُعَدُّ أَصْلًا يُؤْخَذُ مِنْهُ مَذْهَبَهُ، وَيُعَدُّ مَرْجِعَهُ، وَلَمْ يَكْتُبْ إِلَّا الْحَدِيثَ، وَلَذِلِكَ لَقْبُ الْإِمَامِ الْأَثْرِيِّ؛ حِيثُ إِنَّهُ كَانَ يَتَحَفَّظُ فِي الْفَتِيَّا، فَيَقِيدُ نَفْسَهُ بِالْأَثْرِ، وَيَتَوَقَّفُ حِيثُ لَا أَثْرٌ وَلَا نَصٌّ بِشَكْلِ عَامٍ - وَلَا يَلْجَأُ إِلَى الرَّأْيِ إِلَّا فِي الْحِاجَةِ الْمُرْكَبَةِ الْقَصْوِيِّ الَّتِي تَلْجَئُ إِلَى الْإِفْتَاءِ - وَلَا يَفْتَيِ إِلَّا فِيمَا يَقُعُ مِنَ الْمَسَأَلَاتِ، وَلَا يَفْرُضُ الْفَرَوْضَ، وَيَشْقَقُ الْفَرَوْضَ، وَيَطْرُدُ الْعَلَلَ، وَلَقَدْ كَانَ يَكْثُرُ مِنْ "لَا أَدْرِي"²⁵³.

وقياسَ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ كَانَ شَبِيهًَا بِالْأَثْرِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ مِنْ مُشَكَّاتِهِ، وَلَتَمْرُسَهُ بِالْآثَارِ قَوِيٌّ إِلَدَرَاكَ لَمَا يَشْبِهَهَا فَيُنْطِقَ بِهِ؛ لِأَنَّ فَكْرَهُ تَكُونُ مِنْهُ، وَأَشْرَبُ مِنْهُ، وَمَا زَرَ عَقْلَهُ وَأَطْوَاءَ نَفْسِهِ²⁵⁴. وَقَدْ أَصَابَ أَبْوَ زَهْرَةَ حِينَما وَصَفَ فَقْهَ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ بِفَقْهِ الْآثَارِ فِي حَقِيقَتِهِ وَفِي مَنْحَاهُ، وَفِي مَظَاهِرِهِ²⁵⁵.

ومواضع الالتفاق بينهما اعتبار الكتاب والسنة شيئاً واحداً في مقام الاستدلال والبيان، حيث تفسر السنة القرآن، وتحصص عمومه، وتقييد مطلقه، وتستقل بالتشريع وهي بيان القرآن، لكن فلابد من التنبية إلى أن السنة مع بيان القرآن ليست في مقام القرآن من حيث الثبوت والاعتبار عندهما، نرى ذلك المسلك عند الشافعي في رسالته، وإعجاب أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ بِهِ عِنْدَمَا سَمِعَهُ لَأَوْلَى مَرَةٍ يَلْقَى دُرُوسَهُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ²⁵⁶، وَمِنْ زَعْمِهِمُ الْسَّنَةِ بِيَانِ الْقُرْآنِ لَا يَعْرِضُونَ السُّنَّةَ عَلَى الْقُرْآنِ وَلَا يَرِدُونَ السُّنَّةَ إِذَا خَالَفَتْ لَظَاهِرَ الْقُرْآنِ وَهُمْ يَعْتَبِرُونَ كُلَّ خَبْرٍ صَحِيحٍ مَفْسُرًا لِعِلْمِ الْقُرْآنِ، وَيَخْصُّونَهُ، وَيَعْتَبِرُونَ ذَلِكَ تَقْسِيرًا، وَبِيَانًا لِمَرَادِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ²⁵⁷، وَظَاهِرُ الْقُرْآنِ يَحْمِلُ عَلَى مَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ، فَهِيَ مَبْيَنَةٌ، وَهِيَ الْحَاكمُ الْمُفْسِرُ لِمَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ مِنْ فَقْهٍ وَأَحْكَامٍ، وَلَذَا أَلْفَ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ كِتَابًا فِي الرَّدِّ عَلَى مَنْ أَخَذَ بِظَاهِرِ الْقُرْآنِ، وَتَرَكَ السُّنَّةَ، وَكَذَلِكَ يَحْتَاجُ كُلَّا هُمَا بِالْإِسْتِصْحَابِ، بَلْ يَكْثُرُ أَحْمَدَ

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 الحنابة، 1/281.

²⁵³ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 196.

²⁵⁴ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 233.

²⁵⁵ أبو زهرة، ابن حنبل، ص. 178.

²⁵⁶ المخنافي، 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 يحتاجان بالإجماع، وقد خاض الشافعي فيه بنظراته الاجتماعية الفلسفية، وأما أحمد فقد كان ينظر إلى الواقع، والفتاوي فيها من غير نظر فلوفي وقد وقف أحمد بن حنبل في القياس موقعاً حسناً، فلم ينف القياس نفياً باتاً، ولم يغال فيه كمغالاة العراقيين وهو ما كان يميل إلى التوسيع فيه، بل كان يأخذ به فقط عند الضرورة وهو في ذلك يسلك مسلك الشافعي²⁶⁰.

وأحمد بن حنبل يأخذ بالحديث الضعيف، - أي: ما يضعف سنته- 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 يحتاج بالمصلحة المرسلة، وسد الذرائع، ولا يقبل المرسلات كما قبلها الشافعي بشروط، ولا يشتغل بالفقه التقديرى بخلاف الشافعي.

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

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

ويعتمد أحمد بن حنبل على الآثار في العبادات؛ لأن الأقىسة 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 الحنفي أوسع المذاهب في إطلاق حرية التعاقد²⁶⁵.

وأكثر أحمد بن حنبل من الأخذ بسد الذرائع، حيث جعل للوسائل حكم غایاتها، 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 الحنفي 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 بواطنها وغایاتها ونتائجها، أهي محرمة أم محللة، فبينما المذهب الحنفي كان مذهباً نفسياً واقعياً يحكم على الأفعال والأقوال بحسب البواعث البينة، والغايات الواقعة أو المتوقعة يقيناً أو لغبنة 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 يأخذ 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 فقهى بل فقهه أثراً وفتاويه ومسائله كانت الإجابة فيها أقرب إلى الرواية منها إلى التفريع الفقهي والتخرير.

وقد قررنا بأن مبني فقه أحمد على الآثار - والآثار تشمل ما أضيف إلى النبي ﷺ والصحابة والتابعين - ويفتني على صوتها، ومن يبني فقهه على الآثار فمن الطبيعي أن يتوجه 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 لتزيل 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. المفتاوي، 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 والمشترك والمشكل والحقيقة والمجاز ومن ذاتية المجتهد؛ لاختلاف ذواتهم وتكونهم النفسي والعقلي، وخير دليل على ذلك ما حدث من الصحابة في غزوة بنى 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 والتفكير، بهما أصبح مكرماً عن بقية المخلوقات، وأرشدهم بوعيه إلى السعادة الأبدية، واصطفى من أنفسهم رسلاً ليبلغوا رسالاته للناس، وهؤلاء الرسل حاولوا أن يجعلوها ديناً معيشًا، 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، ومدبره.

ومعلوم أن جعل الوحي دينًا معيشًا في المجتمع لا يكون في دفعة واحدة بل بعده مراحل، وهذه الظاهرة تمثلت في خاتم الرسل والأنبياء محمد ﷺ، حيث أنزل الله عليه الكتاب والحكمة وحيًا، والحكمة هي سنة رسول الله ﷺ كما فسرها الشافعي، والسنة بيان القرآن الكريم، وعاش رسول الله ﷺ القرآن الكريم بسنته، لذا وصفه أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - حينما سأله سعد بن هشام بن عامر عن حلقه، قالت "كان حلقه القرآن، أما تقرأ القرآن، قول الله- عز وجل-: « وإنك لعلى خلق عظيم »²⁷⁰، قللت: فإني أريد أن أتبلى، قالت: لا تتعل، أما تقرأ، « لقد كان لكم في رسول الله أسوة »²⁷¹ حسنة؟ فقد تزوج رسول الله ﷺ، وقد ولد له²⁷² . والنبي ﷺ عاش بعد النبوة والرسالة ثلاثة عشرين عاماً ومن خاللها علم الصحابة الكرام كيفية المعيشة مع القرآن الكريم والسنة النبوية.

وقد سهلَ 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 البخاريٌّ من طريق أنس بن مالك، عن النبي ﷺ "أنه كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثة، حتى تفهم عنه..."²⁷³ ، ومن طريق عائشة - رضي الله عنها - قالت في صفة كلام النبي ﷺ "أن النبي ﷺ كان يحدث حديثاً لو عد العاد لأحصاه"²⁷⁴ ،

²⁷⁰ سورة القلم 4/68 آية.

²⁷¹ سورة الأحزاب 21/33 آية.

²⁷² أحمد، المستند، 6/91/ح 24601.

²⁷³ البخاري، الجامع الصحيح، كـ العلم، بـ 30 - من أعاد الحديث ثلاثة ليفهم عنه، 1/30/ج 94.

²⁷⁴ البخاري، الجامع الصحيح، كـ المناقب، بـ 20 - صفة النبي ﷺ 4/190/ج 3567.

وتوضح ذلك أكثر، فتقول "ما كان رسول الله ﷺ يسرد سردكم هذا، ولكنه كان يتكلم بكلام يبيّنه، فصلٌ، يحفظه من جلس إليه".²⁷⁵

وكذلك سُئلَ تلك العلاقة شدّه حب الصحابة بالنبي ﷺ حيث كان حالهم حينما يسمعون كلام النبي ﷺ في غاية السكون، والانتباه، والصمت، والهدوء، لأنّ على رؤوسهم الطير، وصف ذلك الصحابي أبو سعيد الخري.²⁷⁶

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

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

ومن أثر ذلك اهتمام الصحابة الكرام بسماع أحاديث النبي ﷺ بأن جعلوا بينهم نوبةً لذهب النبي ﷺ لسماع أحاديثه كجعل عمر بن الخطاب مع جاره من الأنصار نوبة، روى ذلك البخاري في صحيحه.²⁷⁷

ومن كون السنة النبوية بياناً للقرآن الكريم وهما أساس الدين الإسلامي وعروته الوثقى حتّى النبي ﷺ الصحابة الكرام إلى الاهتمام الشديد بسماع أحاديثه لذا بشر ببشرارة 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 ويستتبّط الحكم الشرعي منها، قال النبي ﷺ "نصر الله امرأً سمع منا حديثاً، فحفظه حتّى يُبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه"²⁷⁸ وفي رواية أخرى بلفظ "نصر الله امرأً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع، فرب مبلغ أوعى من سامع".²⁷⁹

ويُفْهَمُ مِنْ كلام النبي ﷺ السابقة ذكرها بأن سمع الأحاديث وحفظها ليس كافياً في تبليغ دين الله وسنة رسوله ﷺ بل يضاف إلىهما فَهْمُها، إذ سمع الأحاديث وحفظها وسيلة لاستباط الحكم الشرعي منها؛ ولذا حث النبي ﷺ تبليغها إلى من هو أفقه وأوعى.

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

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

²⁷⁶ البخارى، الجامع الصحيح، كـ- الجهاد والسير، ب 37 – فضل النفقه في سبيل الله، 2842/ ح 26/ 4.

²⁷⁷ البخارى، الجامع الصحيح، كـ- العلم، ب 27 – التناوب في العلم، 89/ ح 29/ 1.

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

²⁷⁹ الترمذى، السنن، كـ- العلم، ب 7 – ما جاء في الحديث على تبليغ السمع، 2657/ ح 331/ 4.

وحفظه فقط ولا شأن له بفقه الحديث، مثل "مطر الوراق"²⁸⁰، وهناك محدث فقيه يستطيع أن يستربط الحكم الشرعي منه كأحمد بن حنبل، والبخاري، والترمذى، وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم، أشار الشافعى 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 حبنكة الميدانى إلى ذلك الاختلاف، قال "أبان الرسول أن سامع القول قد لا يكون قادرًا على أن يفقه معناه فقهًا عميقًا، فإذا بلغه كما سمعه فقد يتلقاه منه من هو قادر على فهمه فهماً عميقًا واستبطاط الأحكام منه".²⁸²

إذن: 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.

وتعلم بأن اللغة العربية حمالة الوجوه فيها الحقيقة والمحاجز والإجمال والتفسير والمحكم والمتتشابه 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 الشافعى "لسان العرب بأوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسانٌ غير نبىٰ".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 بنى قريطة، وتصرف الصحابة على حسب ما فهموه، بعضهم صلوا في الطريق وبعضهم في بنى قريطة 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 عَنَّفَ أحداً منهم، حيث حكى ابن عمر ذلك، فقال: نادى فينا رسول الله ﷺ يوم انصرف من الأحزاب، لا يصلين أحد الظهر إلا في بنى قريطة، قال: فتَحَوَّفَ ناسٌ فُوتَ الوقت، فصلوا دون بنى قريطة، وقال الآخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ ، وإن فات الوقت، قال: فما عَنَّفَ واحداً من الفريقين".²⁸⁴

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

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

²⁸¹ الشافعى، الرسالة، ص. 401.

²⁸² الميدانى عبد الرحمن حبنكة، فقه الدعوة إلى الله، ص. 31.

²⁸³ الشافعى، 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: "وَمَا اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ - رضي الله عنهم - فِي الْمِبَادِرَةِ بِالصَّلَاةِ عِنْدَ ضَيْقٍ وَقَتْهَا وَتَأْخِيرِهَا، فَسَبَبَهُ أَنَّ أَللَّهَ الشَّرِعَ تَعَارَضَتْ عِنْهُمْ، بِأَنَّ الصَّلَاةَ مَأْمُورٌ بِهَا فِي الْوَقْتِ، مَعَ أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَا يَصْلِينَ أَحَدَ الْعَصَرِ إِلَّا فِي بَنِي قَرِيظَةٍ" الْمِبَادِرَةُ بِالذَّهَابِ إِلَيْهِمْ، وَأَنَّ لَا يَشْتَغِلَ عَنْهُ بَشَيْءٍ، لَا أَنَّ تَأْخِيرَ الصَّلَاةَ مَقْصُودٌ فِي نَفْسِهِ، مِنْ حِيثِ أَنَّهُ تَأْخِيرٌ، فَأَخْذَ بَعْضُ الصَّحَابَةِ بِهَا الْمَفْهُومَ، نَظَرًا لِلْمَعْنَى، لَا إِلَى الْلَّفْظِ، فَصَلَوُا حِينَ خَافُوا فُوتَ الْوَقْتِ، وَأَخْذَ آخَرُونَ بِظَاهِرِ الْلَّفْظِ وَحْقِيقَتِهِ، فَأَخْرُوْهَا، وَلَمْ يُعْنِفْ النَّبِيِّ ﷺ وَاحِدًا مِنَ الْفَرِيَقَيْنِ؛ لِأَنَّهُمْ مُجَتَهِدُونَ، فَفِيهِ دَلَالَةٌ لِمَنْ يَقُولُ بِالْمَفْهُومِ، وَالْقِيَاسِ، وَمَرَاعَاةِ الْمَعْنَى، وَلِمَنْ يَقُولُ بِالظَّاهِرِ أَيْضًا²⁸⁶.

وكذلك ربطها عبد المجيد محمود بتبني القدرة الفهمية للمجتهدين قال "إِنَّ مَا حَدَثَ مِن الصَّاحِبَةِ فِي غَزْوَةِ بَنِي قَرِيْظَةِ، لِيَبْيَنَ لَنَا مَقْدَارَ الذَّاتِيَّةِ فِي الْمَجْتَهِدِ فِي فَهْمِ النَّصُوصِ، كَمَا يَبْيَنُ لَنَا تَسْلِيمُ الرَّسُولَ ﷺ بِهَذِهِ الذَّاتِيَّةِ وَإِقْرَارُهُ لِمَا تَوَدَّى إِلَيْهِ" 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 وإنما يؤدي إلى ظلم النصوص وإخراجها عن سياقها ومقاصدها، لذا نبه النبي ﷺ الصحابة الكرام إلى تلك الحية، بحيث ينبغي عليهم أن يجمعوا النصوص المتعلقة ببعضها مع بعض حتى يكون فهم مراد الشارع سليماً، وتجنبوا 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 أينا لا يظلم نفسه؟ قال: ليس كما تقولون ﴿لم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾²⁸⁸ قلنا: يا رسول الله ﷺ أينا لا يظلم نفسه؟ قال: ليس كما تقولون ﴿لم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾، أولم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه ﴿يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾²⁸⁸.

وَمَا رَوَاهُ الْبَخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ مِنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتَمَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ "لَمَا نَزَلَتْ هَذِهِ يَتَبَيَّنُ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ" عَمِدْتُ إِلَى عَقَالِ أَسْوَدٍ، وَإِلَى عَقَالِ أَبْيَضٍ، فَجَعَلْتُهُمَا تَحْتَ وَسَادِتِي، فَجَعَلْتُ أَنْظَرَ فِي الْلَّيْلِ، فَلَا يَسْتَبِينُ لِي، فَعَدَوْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ عَلَيْهِ السَّلَامَ، فَذَكَرْتُ لِهِ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّمَا ذَلِكَ سُوادُ الْلَّيْلِ وَبَيْاضُ النَّهَارِ²⁸⁹. وَتَلَكَ حَالُ النَّصُوصِ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ عَلَيْهِ السَّلَامَ، وَالصَّحَابَةِ الْكَرَامَ، حِيثُ عَلِمْتُمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ عَلَيْهِ السَّلَامَ كَيْفِيَةَ التَّعَامِلِ مَعَ النَّصُوصِ، مِنْهُمْ مَنْ يَذْهَبُ إِلَى الظَّوَاهِرِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَذْهَبُ إِلَى مَوْرَاءِ الْأَلْفَاظِ لِكَشْفِ مَقَاصِدِ الْأَلْفَاظِ وَعَلَالِهَا.

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

²⁸⁷ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 335.

²⁸⁸ البخاري، الجامع الصحيح، كـ- أحاديث الأنبياء، بـ 11- قول الله تعالى "اتخذ الله إبراهيم خليلاً" ، 141/4 ح 3360.

²⁸⁹ البخاري، الجامع الصحيح، كـ الصوم، بـ 16- قول الله تعالى " وكلوا و اشربوا حق يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتّوا الصيام إلى الليل "، 28/3/1916.

واعتماداً على واقعة صلاة العصر في بني قريطة ربط محمد أزشنل تاريخ 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 تقرير 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 إدراهما عن الأخرى، وهذه الخصائص ظهرت في القرن الثالث على يد أحمد بن حنبل سيما بعد المحن؛ لأن التكوين لهاتين الطائفتين لم تتضح في عصر الصحابة، ولم يتجسم اختلافهم فيما اختلفوا فيه من مسائل، ولم يتطور حتى يتمحض عن وجود مدارس فقهية مترافقه في عصرهم وإن وضعوا بذورها، لذا فضل عبد 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 أصدق 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 الأساند، وتبيناً في البيئة والعرف؛ وعليه لا يصح إطلاق ذلك²⁹¹ الاصطلاح في عصر التابعين أيضاً بل يصح عليه إطلاق مدرسة الحجاز ومدرسة العراق بأمرتين: 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 صرَّحَ أَحْمَدُ صُنُوبِرُ وَجُودُ تَخْصُصُ الْمُحَدِّثِ وَالْفَقِيهِ فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ، فَقَالَ: "وَهُوَ

²⁹⁰ Özsenel, *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 بالتدخل الجغرافي، ولم يحرر المسألة ولكن حررها محمد أنس سرميبي 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 والقلل والتَّوسيع في القياس والاجتهاد، والمقصود بالحديث هنا ما يتصل بمنهج الحدثين في العمل بالحدث لا بصنعة الحدثين في التثبت والتصحيح والتَّضعييف. محمد أنس سرميبي، 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 ترقية ابن القيم (ت. 751هـ) بين أبي هريرة (ت. 57هـ) وابن عباس (ت. 68هـ) - رضي الله عنهم- ترقية في مكانهما الصحيح في قوله "أين تقع فتاوى ابن عباس وتقسيمه 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 التفقة والاستنباط، وتجغير النصوص، وشق الأنهاres منها واستخراج كنوزها²⁹⁴، وهو مطابق للقدرات البشرية وملكات الأشخاص، ومن غير المعقول أن يكون كل حافظ للحديث قادراً على استنباط الأحكام وتجغير النصوص²⁹⁵.

وصرح أحمد صنوبير أيضاً وجود تخصص المحدث والفقهي 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 عشر الفقهاء أنت الأطباء ونحن الصيادلة" ، ومثلّ أحمد صنوبير الشافعي للفقيه المستبط، 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 الناقد²⁹⁶.

وقد تبين لي بعد عرض تقرير هؤلاء الأساتذة بعدم التناقض بين تقريرهم حيث كلهم يعترفون وجود 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 أبي هريرة كما قرر أحمد صنوبير فرغ همته ونشاطه لعلم الحديث، واتخذ حلقة للتحديث وكان يسرد الحديث سرداً 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 للسماع 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 يفيده ظاهره بدون تفتيش عما وراءه، وعرض لما هو أقوى منه، والمبادئ التشريعية، ولذا نستطيع أن نقول بأن رأي محمد أرشنل وأحمد صنوبير في تشكيل تخصص المحدث والتمييز بينه والفقهي منذ عهد الصحابة على الصواب.

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

²⁹⁴ ابن القيم، *الوايل الصيب من الكلم الطيب*، ص. 72. ابن تيمية، *مجموع العتاوى*، 4/94.

²⁹⁵ أحمد صنوبير، *وظيفة الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي*، ص. 66.

²⁹⁶ أحمد صنوبير، *وظيفة المحدث الناقد*، *وظيفة الأصولي*، ص. 67.

وعمر بن العاص، وأبو ذر الغفارى كما قرره عبد المجيد محمود، ومحمد كورماز²⁹⁷ ومحمد أرشنل²⁹⁸.

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

وأنه من الصحابة الذين وضعوا بذرة تشكيل مدرسة أهل الحديث، وأن مسلك أهل الحديث أقرب وأوثق صلة بمنهجه كما قرر ذلك عبد المجيد محمود²⁹⁹، وفخر الدين يلدر³⁰⁰.

وما الاتجاه الذي سلكه ابن عمر في فقه النصوص الشرعية لكونه سبباً لبذرة تشكيل 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 اتفقا، 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 النظير على النظير)، 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 Fikhül- Hadis*, s. 204.

³⁰¹ روى نافع أنه سمع الربيع بنت معاذ بن عمارة وهي تخبر عبد الله بن عمر أنها اختلعت من زوجها على عهد عثمان بن عفان، فجاء عمهما إلى عثمان، فقال: إن ابنة معاذ اختلعت من زوجها اليوم أنتتقل؟ فقال عثمان: لتنتقل ولا ميراث بينهما لها، ولا عدة عليها، إلا أنها لا تتحجج حتى تخيف خشية أن يكون بما حمل، فقال عبد الله بن عمر: فعثمان أخربنا وأعلمنا. ابن حزم، الحلى بالآثار، 514/9. قال أبو جعفر لابن عمر: إن الله قد أوسع، والبُر أفضل من التمر- في صدقة الفطر- فقال ابن عمر: إن أصحابي سلكوا طريقاً وأنا أحب أن أسلكهم. ابن حزم، الحلى بالآثار، 249/4. وكان- رضي الله عنه- يردد دائماً "إني لقيت أصحابي على أمر، وإن أخاف إن خالفتهم ألا أتحقق بحبي". 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 نَقَبَ خزانة المطلب بن أبي وَدَاعَةٍ فُوجِدَ فيها قد جَمِعَ المَتَاعُ، وَلَمْ يَنْجُجْ بِهِ، فَأَتَى بِهِ ابْنُ الزِّيْرِ، فَجَلَّدَهُ، وَأَمْرَرَ بِهِ أَنْ يَقْطَعَ، فَأَقْطَعَ ابْنُ الزِّيْرِ فَقَالَ: أَمْرَرْتَ بِهِ أَنْ يَقْطَعَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَمَا شَأْنَ الْجَلْدِ؟ قَالَ ابْنُ الزِّيْرِ: عَصَبْتُ، قَالَ ابْنُ عمر: فَمَرَّ ابْنُ عمر، فَسَأَلَ، فَأَحْبَرَ، فَأَتَى ابْنُ الزِّيْرِ فَقَالَ: أَمْرَرْتَ بِهِ أَنْ يَقْطَعَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَمَا شَأْنَ الْجَلْدِ؟ قَالَ ابْنُ الزِّيْرِ: عَصَبْتُ، قَالَ ابْنُ عمر: وَلَيْسَ عَلَيْهِ قَطْعٌ حَتَّى يَنْجُجَ بِهِ مِنَ الْبَيْتِ، أَرَيْتَ لَوْ رَأَيْتَ رَجُلًا بَيْنَ حِلَيِّ امْرَأَةٍ، لَمْ يُصْبِبَا أَكْنَتْ حَادَّهُ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: لَعْلَهُ سُوفَ يَتَوَبُ قَبْلَ أَنْ يَوْقَعَهَا، قَالَ: وَهَذَا كَذَلِكَ مَا يَدْرِيكَ لَعْلَهُ قَدْ كَانَ نَازِعًاً، وَتَائِبًاً، وَتَارِكًاً لِلْمَتَاعِ". عبد الزاق، المصنف، 18811/أثر 196/10.

³⁰⁴ قال وبرة بن عبد الرحمن "كنت جالساً عند ابن عمر، فجاءه رجل، فقال: أ يصلح لي أن أطوف بالبيت قبل أن آتي الموقف؟ فقال: نعم.

في مسألة الإن 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 رُوي عن عبد الله بن عمر "بأنه حينما ذهب إلى الحج كان يدبر ناقته في مكان، فسئل عنده، فقال: لا أدرى إلا أنني رأيت رسول الله ﷺ فَعَلَهُ فَعَلْتُه"³⁰⁷، وما ذكره الذهبي "بأن ابن عمر كان يتبع رسول الله، وآثاره وحاله، ويهتم به، حتى كان قد خيف على عقله من اهتمامه بذلك"³⁰⁸. وهذا يدل على توقعه عن الإنفاس إذا لم يجد أثراً.

وسرعة استجابته للحديث وأخذه به ظاهرة بَيِّنَةً، ومتى يبلغه الحديث في مسألة يرجع إليه دون معارضة ودون ضرب الأمثال له³⁰⁹ كما أشاره صاحب "الفتح الرباني" بترتيب مسند الإمام أحمد³¹⁰.

ومن اتجاهه (التوقف فيما لا أثر فيه)، يدل على ذلك عبارته "لا أعلم، لا أدرى، لا علم لي به، وينهي السؤال بما لم يكن، عندما سُئل عن شيء لا يعلمه، يعني إذا لم يجد فيه حديثاً فلا يفتقى برأيه"³¹¹، ولذا العلم عنده: كتاب ناطق، وسنة ماضية، ولا أدرى³¹².

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

قال مجاهد: عن ابن عمر قال، قال رسول الله ﷺ: "ائذنا للنساء إلى المساجد بالليل، فقال بعض بيته: لا تأذن لهن فيتخدنَه دُعَالاً، 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، 5/587 ح 2210.

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

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

³⁰⁸ الذهبي، *أعلام النبلاء*، 3/213.

³⁰⁹ عبد الجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 178. وذلك أن ابن عمر مع تشككه في صحة الحديث (نفي إجارة الأرض ببعض ما يخرج منها) لمناقشته لما مضى عليه العمل في عهد النبوة وفي عهد الخلفاء الراشدين، وما 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 وبفضل أن يتم نفسيه ولا يتم الرواية. عبد الجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 179.

³¹⁰ رُوي 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 السببية، ورأيتك تصبغ بالصفرة، ورأيتك إذا كنت بمكة أهل الناس إذا رأوا الملال لم تقل أنت حتى يكون يوم التروية، فقال عبد الله: أما الأركان، فإني لم أر رسول الله ﷺ يمس إلا اليمانيين، وأما النعال السببية فإني رأيتك تلبس النعال التي ليس فيها شعر ويتوضاً فيها فأنا أحب أن ألبسها، وأما الصفرة، فإني رأيتك رسول الله ﷺ يصبغ بها، فأنا أحب أن أصبغ بها، وأما الإهلال، فإني لم أر رسول الله ﷺ يهله حتى تبعث به ناقته. البنا السعاعي، 301/22.

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

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

وَعُدَّ قَوْلَهُ لَا أَدْرِي" مِنْ وَرْعَهُ وَحِيطَتْهُ لَدِينِهِ مِنْ أَنْ يَقُولُ فِي الدِّينِ بِالرَّأْيِ، أَوْ أَنْ تَجْرِهِ الْأَسْئَلَةُ إِلَى القَوْلِ بِغَيْرِ عِلْمٍ³¹³، أَشَارَهُ الْخَطَابِيُّ عِنْدَ تَعْلِيقِهِ عَلَى قَوْلِ الْبَخَارِيِّ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ "إِنَّمَا يَلِبِّي الْحَرِيرَ مَنْ لَا خَلَقَ لَهُ" فَكَانَ ابْنُ عَمْرٍ يَكْرِهُ الْعَلَمَ فِي التَّوْبَ لِهَذَا الْحَدِيثَ: مَذْهَبُ ابْنِ عَمْرٍ فِي هَذَا مَذْهَبِ الْوَرَعِ وَكَذَلِكَ كَانَ يَتَوَخَّى فِي أَكْثَرِ مَذَاهِبِ الْاِحْتِيَاطِ فِي أَمْرِ الدِّينِ³¹⁴.

وَهَذَا الْوَرَعُ ذَاتُهُ كَانَ سَبِيلًا فِي مِيلَهِ إِلَى الظَّاهِرِ فِي أَغْلِبِ الْأَحْيَانِ، وَحَرَصَهُ عَلَى ظَاهِرِ الْلَّفْظِ، دُونَ تَأْوِيلٍ لَهُ أَوْ نَظَرٍ إِلَى الْمَعْنَى³¹⁵، لَكِنَّ هَذَا الاتِّجَاهُ إِلَى الظَّاهِرِ لَمْ يَكُنْ مَذَهَبًا مُلْتَرِمًا لَا يَعْدُ عَنْهُ، بَلْ كَانَ الْأَمْرُ مُرْتَبَطًا بِمُدِي الْاِطْمَئْنَانِ النُّفْسِيِّ وَالْأَخْذِ بِالْأَحْوَطِ فَلَوْ افْتَضَى الْوَرَعُ وَالْأَخْذُ بِالْأَحْوَطِ أَنْ تَصْرِفَ الْأَلْفَاظَ عَنْ ظَاهِرِهَا، وَأَنْ تَنْجَاوِزَهُ إِلَى الْمَعْنَى الْمُقْصُودَةِ مِنْ وَرَائِهَا فَإِنَّ الظَّاهِرَ حِينَئِذٍ يَطْرُحُ وَلَا يَلْتَرِمُ كَمَا نَرَى ذَلِكَ فِي حُكْمِ الْمَرْأَةِ الْحَامِلِ فِي رَمَضَانَ إِذَا خَافَتْ عَلَى وَلَدَهَا وَصَعُبَ عَلَيْهَا الصِّيَامُ، فَقَدْ سُئِلَ عَنْ ذَلِكَ فَأَجَابَ "تَقْطُرُ وَتَطْعُمُ مَكَانَ كُلِّ يَوْمٍ مُسْكِنًا مَدْ مَدْ مِنْ حَنْطَةِ بَدِّ النَّبِيِّ ﷺ" كَمَا قَرَرَهُ عَبْدُ الْمُجِيدِ مُحَمَّدٌ³¹⁶.

وَكَوْنُ الظَّاهِرِ لَيْسَ مَذَهَبًا مُطْرَدًا لَهُ لَكِنَّهُ كَانَ غَالِبًا عَلَيْهِ مَنْعِهِ الْاِسْتِقْبَالِ وَالْاِسْتِدْبَارِ فِي الصَّحَارِيِّ وَجَوَازِهِ فِي الْأَبْنِيَةِ كَأَنَّهُ جَمْعُ الْأَدْلَةِ بِحَمْلِ الْوَجْهِ عَلَى مَا تَنَاسَبَهُ³¹⁷.

وَمِنْ شَدَّةِ وَرَعِهِ لَا يَلْجَأُ إِلَى الرَّأْيِ خَوْفًا مِنَ الدُّخُولِ فِي ضَمْنِ مَنْ قَالَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ قَالَ فِي دِيَنَا بِرَأْيِهِ فَاقْتُلُوهُ³¹⁸. لَذَا كَانَ يَنْكِرُ عَلَى مَنْ عَارَضَ الْحَدِيثَ بِرَأْيِهِ، وَنَرَى ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْبَخَارِيُّ وَمَا عَلِقَهُ ابْنُ حَجْرٍ عَلَيْهِ³¹⁹.

هَلْ كَانَ ابْنُ عَمْرٍ جَيْدُ الْحَدِيثِ وَلَمْ يَكُنْ جَيْدُ الْفَقِهِ كَمَا قَالَهُ الشَّعْبِيُّ؟³²⁰، أَلِيَسْ ظَاهِرُ هَذَا الْقَوْلِ يَوْحِيُ عَلَى ضَعْفِهِ فِي الْاِسْتِبْطَاطِ وَالْفَقِهِ؟

³¹³ ابن حزم، المخلص بالآثار، 201/1.

³¹⁴ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 2190.

³¹⁵ روى عن عبد الله بن حنظلة - رضي الله عنه - "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِالْوَضُوءِ لِكُلِّ صَلَاةٍ طَاهِرًا كَانَ أَوْ غَيْرَ طَاهِرٍ، فَلَمَّا شَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ، أَمَرَ بِالسَّوْكِ لِكُلِّ صَلَاةٍ"، فَكَانَ ابْنُ عَمْرٍ يَرِي أَنَّهُ قُوَّةٌ عَلَى ذَلِكَ فَكَانَ لَا يَدْعُ الْوَضُوءَ لِكُلِّ صَلَاةٍ". ابن خزيمة، الصحيح، 1/71.

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 الأبيير بن عربي، قال: سأله رجل ابْنُ عَمْرٍ - رضي الله عنهما - عَنْ اسْتِلَامِ الْحَجْرِ، فَقَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَسْتَلِمُهُ وَيَقْبِلُهُ، قَالَ: قَلَّتْ: أَرَيْتَ إِنْ رُجِحْتُ؟ أَرَيْتَ إِنْ عُلِّيَّتْ؟ قَالَ: أَجْعَلُ "أَرَيْتَ" بِالْيَمِينِ، رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَسْتَلِمُهُ، وَيَقْبِلُهُ. قَالَ ابْنُ حَجْرٍ مُعْلِقاً عَلَيْهِ قَوْلَهُ "أَجْعَلُ أَرَيْتَ بِالْيَمِينِ": يَشْعُرُ بِأَنَّ الرَّجُلَ يَمْانِيَ، وَقَدْ وَقَعَ فِي رَوَايَةِ أَبِي دَاوُدَ الْمَذَكُورَةِ "أَجْعَلُ أَرَيْتَ" عِنْدَ ذَلِكَ الْكَوْكَبِ، وَلَمَّا قَالَ لَهُ ذَلِكَ؛ لَأَنَّهُ فِيهِ مَعَارِضَةُ الْحَدِيثِ بِالرَّأْيِ، فَأَنْكَرَ عَلَيْهِ ذَلِكَ، وَأَمْرَهُ إِذَا سَمِعَ الْحَدِيثَ أَنْ يَأْخُذَ بِهِ وَيَتَقَيَّ الرَّأْيِ. ابْنُ حَجْرٍ، فَتحُ الْبَارِيِّ، 476/3.

³²⁰ ابن سعد، الطبقات الكبير، 2/321/2695.

فالجواب عليه: ربط ذلك ابن الأثير وابن حجر بشديدة احتياطه وتوقيه لدینه³²¹. وربطه مناعقطان بتوجيهه عنایته لحفظ الآثار والتدقيق في نقلها، وورعه³²².

ويبدو لي من قول الشعبي المذكور بأنه لم يكون جيد الاستبطاط كما كان ابن عباس وعائشة- رضي الله عنهم-؛ إذ جيد الاستبطاط يقتضي توجيهه عنایته إلى تحليل النصوص وتدقيقها ودراسة دلالتها وغاياته ومقاصدتها وغير ذلك وأصبح جيد الحديث لتوجيهه عنایته إلى الآثار وتدقيقها كما يبدو من صنيعه المتقدم وما قرره مناعقطان، ولذا نرى بأنه كان فاهماً وليس مستبطاً.

أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر الدؤسي - رضي الله عنه - (ت.59هـ) كان من الصحابة الذين وضعوا بذرة تشكيل مدرسة أهل الحديث، وأن مسلك أهل الحديث أقرب وأوثق صلة بمنهجه كما قرر ذلك عبد المجيد محمود³²³، وفخر الدين يلدز³²⁴.

وما الاتجاه الذي سلكه أبو هريرة في فهم النصوص الشرعية؟

وقد قررنا بأنه محدث له حلة التحديد، أقبل إليه طلاب الآثر من كل أنحاء العالم الإسلامي لسماع الأحاديث، وأنه لم يكن في الفقه على مستوى ابن عباس وعائشة، وقد وجهت اعترافات وانتقادات إليه من طرف عائشة وابن عباس - رضي الله عنهم- لاتجاهه إلى الظواهر مثل مسألة الوضوء مما مسست النار³²⁵. وغسل من غسل الميت وتوضاً من حمل الميت³²⁶، وأنه كان محدثاً ولم يكن في الفقه على مستوى ابن عباس، كيف نوجه 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 لفتوى والتحديث في المدينة إلى أن

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

³²² مناعقطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص. 252.

³²³ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 357.

³²⁴ Fahreddin Yıldız, *İlmi BİR Disiplin Olarak Fikhül- Hadis*, s. 204.

³²⁵ روى عن رسول الله ﷺ "توضئوا مما مسست النار، ولو من ثور من أقطٍ" ، يا أبو هريرة، إننا نتوضأ بالحميم وقد أغسلنا على النار، وإننا لننـهـنـ بالـنـهـنـ وقد طـبـعـ علىـ النـارـ، فـقـالـ أـبـوـ هـرـيـرـةـ:ـ يـاـ أـبـيـ هـرـيـرـةـ إـذـ سـمـعـ بـالـحـدـيـثـ يـحـدـثـ بـهـ عـنـ رـسـوـلـ رـحـمـةـ ﷺـ فـلـاـ تـضـرـ بـهـ الـأـمـالـ.ـ الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، 384/1.

³²⁶ أبو داود، السنن، كـ - الجنائز، بـ 39 - في الغسل من غسل الميت" ، 3161/3 حـ 201/3. وقد أنكر عبد الله بن مسعود- رضي الله عنه- على أبي هريرة قوله هذا، قال فيه قوله: "يـاـ أـبـيـ هـرـيـرـةـ لـاـ تـنـجـسـوـ مـنـ مـوـتـاـكـمـ" .ـ ابنـ عبدـ البرـ،ـ جـامـعـ بـيـانـ الـعـلـمـ وـفـضـلـهـ،ـ 170/2 حـ 1723.

³²⁷ ابن حزم، الإحکام 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، واعتبره الزركشي من فقهاء الصحابة، وأشار إلى إفراد القاضي أبو الحسين السبكي جزءاً في فتاويه³³¹، ورد عبد العزيز البخاري على عدم اعتبار عيسى بن أبى له فقيهاً، قال "وأننا لا نسلم أن أبا هريرة لم يكن فقيهاً، بل كان فقيهاً ولم يعد شيئاً من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتى في زمان الصحابة وما كان يفتى في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد"³³²، واعتبره العيني من الفقهاء، قال "وكيف لم يكن فقيهاً وكان يفتى في زمان الصحابة ولم تكن الفتوى في زمانهم إلا للفقهاء؟"³³³، وصرح الكوثري بعدم اعتبار أبي هريرة غير فقيه يبرأ منه أبو حنيفة وأصحابه، بل لا يثبت هذا عن عيسى بن أبى أيضاً"³³⁴، ونقد تقى الدين السبكي زعم الحنفية بعدم فقاهة أبي هريرة وعليه ردوا حديثه المخالف للقياس، قال "ومثل الحنفية لاشترط فقه الراوى بحديث المصراة فردوه لزعمهم أنه مخالف للقياس، ولأنه من قول أبي هريرة، وزعمهم أن أبا هريرة ليس بفقيه، وهو كلام تقدّر منه الجلود، وأبو هريرة فقيه كبير"³³⁵.

ويمكن توجيه قول هؤلاء الأئمة المذكور بأن أبا هريرة كان فقيهاً، نعم، أنه كان فقيهاً ولكن لم يكن على مستوى من وجة عنايته إلى الاستباط 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 للاستباط 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 مستبطاً كما يقتضي معنى الاستباط، 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 لكتاب، ويتمسك بظواهر النصوص غالباً وليس مطراً؛ لذا أشار عبد المجيد محمود إلى أوثق صلة منهج أهل الحديث بمنهج ابن عمر، وأبي هريرة³³⁶.

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، 1/207.

³³¹ الذهبي، أعلام النبلاء، 2/620.

³³² الزركشي، البحر المحيط، 6/213.

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

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

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

³³⁶ السبكي تقى الدين، معنى قول الإمام المطلي إذا صح الحديث فهو منهبي، ص. 131.

³³⁷ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 357.

الإماء سبعاً³³⁸.

وكان أبو هريرة يرى قراءة المقتدى 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 أبو هريرة، إني أكون أحياناً وراء الإمام فغمز ذراعي، وقال: يا فارسي، أقرأها في نفسك، وذلك استنباط من الحديث الذي رواه عن النبي ﷺ قال "من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج، هي خداج، غير تمام". المسند، أحمد بن حنبل، 369/12 ح 7406.

³⁴⁰ قال أبو سلمة "سئل ابن عباس عن امرأة وضعث بعد وفاة زوجها بأربعين ليلة، فقال ابن عباس: آخر الأجلين، قال أبو سلمة: فقلت: أما قال الله ﴿وَأَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلَهُنَّ أَنْ يَضْعُنَ حَلْمَهُنَّ﴾، قال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي - يعني أبا سلمة -، فأرسل ابن عباس كثيراً إلى أزوج النبي ﷺ، يسألهم، هل سمعت من رسول الله ﷺ في ذلك سنة؟ فأرسلن إلينه "أن سبعة الأسلوبية وضعث 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، 132/10 ح 4259.

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 الأفاق "انظروا حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه"، فنشط المحدثون لذلك، وأكثروا من الرحلات، ولم يتقصروا 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 احتج إليه علِّمْتُ أنه أعلم الناس" ³⁴¹، وتجَرَّدَتْ لهذا الجمع طائفةٌ تفرَّغَتْ له، وأطلق عليها (المحدثون)، وكان من هؤلاء من لم يُعْنِ بالافتاء، والفقه، كما كان منهم من يُعْنِي للإفتاء والاستنباط، ويفتي بما استتبط منه، سواء كان ما يفتى به حديثاً لرسول الله ﷺ أم كان قولهً لصحابي أو تابعي.

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

وفي هذا القرآن ذكر سعيد بن المسيب والشعبي والزهري أئمزاً 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 عُرِّفَ ابن عمر بحرصه الشديد على تتبع آثار الرسول ﷺ والاعتذار 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، وفتاوي الصحابة، وحفظ كثيراً منها"³⁴⁶.

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

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

³⁴² أبو زهرة، الشافعي، ص. 44.

³⁴³ ابن سعد، الطبقات الكبير، 2/326.

³⁴⁴ ابن سعد، الطبقات الكبير، 2/327.

³⁴⁵ الخطيب، الفقيه والمتفقه، 2/422.

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

سئل عن مسألة فقهية، فأجاب فيها، فأخبر ابن عمر بجوابه، فعجب ابن 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 يل JACK 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 احتجاجنا من خبر ابن المسيب إنما هو بتركه ما يوجبه القياس من أن الجراحات كلما كثرت اقتضت الزيادة في العقل على ما نقض عنها، وأن ابن المسيب ترك القياس لما رأى أنه السنة"³⁵⁰، 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 الرعيم الفقهي لمدرسة التابعين في الحجاز، كان يحفظ آثار عمر وأحكامه المشربة، وكان يحفظ فتاوى زيد بن ثابت، وكلها كان لا يخرج 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 بزهقة بكتاب الله، وبرهقة بسنة رسول الله ﷺ ثم يعملون بالرأي فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا". ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 2/262/2 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 الإسلامي 2/464/2.

³⁵⁵ علي جعنة، 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 الهمданى (ت.103هـ) هو من 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، و يجعل "لا أدرى" نصف العلم³⁵⁹، ولا يفتى بما لا يدري فيه حديثاً أو أثراً، وينم الرأي³⁶⁰، ويكره كلمة "رأيت"³⁶¹.

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

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

وقال محمد عبد الرشيد النعmani: 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 الفتيا، ولم يجد فيها نصاً انقبض عن الفتوى، وكان يكره الرأي، وأرأيت، وقال مرة: أرأيتم لو قُتل الأَخْنَفُ وُقُتِلَ

³⁵⁶ الرامهرمزي، المحدث الفاصل، ص. 556.

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

³⁵⁸ الخطيب، الفقيه والمتفقه، 1/460.

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

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

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

³⁶² الذهبي، تذكرة الحفاظ، 1/66.

³⁶³ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 1/66.

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

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

معه صغير أكانت ديتها سواء؟ أم يفضل الأحنف لعقله وحكمه؟ قالوا: بل سواء، قال: فليس القياس بشيء، والشعبي ومن على طريقته من رجال الحديث والأثر يقونون عند السنة لا يتعدونها، وينق卜ون أن يقولوا برأيهم فيما فيه سنة وما ليس فيه سنة، ولا يحكم العقل في شيء من ذلك، وليس هناك صالح منضبطة اعتبرها الشارع في تشريعه يرجعون إليها عند الفتيا، كأنه لا رابطة بين الأحكام الشرعية".³⁶⁶

وعده محمد أنس سرميسي من التابعين الذين يتخذون الملاك اللفظي مقابل الملاك التعليلي، حيث قال: نجد الملاك 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 المتجبين 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 يتقرغ 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، وتتصدر حماد للفتوى، وتقوقه عليه بما أتقنه وتمرس به من الأسلوب العقلي، وكثرة المسائلة التي ضاق بها الشعبي³⁷¹. وأما ابن عبد البر فربط ذمه القياس بالقياس المبني على غير الأصل".³⁷²

تأثير 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 للآثار بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزير³⁷⁴، وكان ممن جمع حديثه وكثير تلاميذه³⁷⁵، ونشر منهج أهل الحديث بالمدينة المنورة بعد شيخه سعيد بن المسيب كما قرره محمد أرشنل³⁷⁶، ونسب إليه قول "إن

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

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

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

³⁶⁹ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 5/67.

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، 1/320.

³⁷⁵ الراهمي، الحدث الفاصل، ص. 611.

³⁷⁶ Özsenel, *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 يفتني 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 الرأوى وأداب 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، والصحاح، 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 وتاليفهم 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 الاستبطاء، واستطاعوا بها الرد على أدلة أهل الرأي كما صرخ عبد المجيد محمود ومحمد أزشنل³⁸⁷. وبناء عليه اعتبر عبد المجيد محمود ظهور فقه المحدثين على يد أحمد بن حنبل في هذا القرن سيما بعد المحنـة³⁸⁸.

وأشار أبو حاتم الرازى (ت. 277هـ) من المتقدمين إلى فقه المحدثين بقوله "عندنا"، يعني: المحدثون يتوجهون إلى القرآن الكريم بشرط ما لم يكن منسوباً، 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 منسخ، وما صحت الأخبار عن رسول الله ﷺ مما لا معارض له، وما جاء عن الآباء من الصحابة ما اتفقا عليه، فإذا اختلفوا لم يخرج عن اختلافهم، فإذا خفي ذلك ولم يفهُم 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 ودليلًا عليها، والآثار عندهم تشمل الأحاديث وغيرها من أقوال الصحابة والتابعين، وأنهم يقترون الحجة عليها أو يكادون، فإذا لم يوجد نص أو أثر، فليس لديهم حينئذ خطة موحدة، بل يتوقف بعضهم فلا يفتني فيما لا أثر فيه، وقد يفتني بعضهم بما يميله عليه الورع والاحتياط، وقد يحيل بعضهم مستفتيه إلى من يميل إليه، ممن جرأ على الفتوى من المعاصرين أو السابقين"³⁹⁰

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

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

³⁸⁵ ابن الأثير، جامع الأصول، 42/1.

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

³⁸⁷ Özşenel, *İlk Dönem Hadis - Rey Tartışmaları*, s.166. 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 بتنوع الطرق من غير الاهتمام بتفصيلها، قال أبو زرعة "كتب إليّ أثور فقال في كتابه كان الأمر قدّيماً أمر أصحابك - يعني في التفاصيل - حتى نشأ قوم فاشتغلوا بعد الأحاديث وتركوا التفاصيل، ثم قال أبو زرعة عقب: وقد عاد قوم في التفاصيل 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 محمد عماره إمام النصوصيين ورؤسها اعتماداً على قول ابن القيم عن أحمد بن حنبل "إنه إمام أهل السنة على الإطلاق... وإن أئمة الحديث والسنّة بعده هم أتباعه إلى يوم القيمة"³⁹⁴، لصياغته منهج السلفية النصوصي الذي يأخذ الإسلام أصولاً وفروعاً من النصوص والتأثيرات³⁹⁵. وكذلك اعتمد محمد عماره 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 والتأثيرات، وتتفق عند هذه النصوص والتأثيرات، وتتكرر استخدام الرأي، أو القياس، فضلاً عن العقلانية، والتأنويل، حتى في ترجيح نص على آخر من هذه النصوص، لقد كان ابن حنبل يسمى "النص" "الإمام"!³⁹⁷، وكذلك اعتبره أبو زهرة إمام أهل الحديث لكون فقهه آثاراً في حقيقته، ومنهجه، ومظاهره³⁹⁸، وحصره الحجة في الآثار، قال: " وإنما الحجة في الآثار"³⁹⁹.

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

³⁹² عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 127.

³⁹³ ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل ثلاثة أئمة الفقهاء، ص. 75.

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

³⁹⁵ محمد عماره، السلف والسلفية، ص. 23-25.

³⁹⁶ ذكرها ابن القيم بهذا الترتيب: الأصل الأول: النصوص. والأصل الثاني: ما أتفى به الصحابة. والأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة تخيّر من أقوالهم ما كان أقربهما 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، 2/50-59.

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

³⁹⁸ أبو زهرة، أحمد بن حنبل حياته وعصره - آراؤه وفقيهه، 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 عله 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 غالب عليه وتحصص فيه⁴⁰⁰.

ومناقشة قول أبي زهرة، نعم، كان البخاري غالب عليه الحديث وتحصص فيه حتى سمي بأمير المؤمنين في الحديث، لكن مع ذلك اتجه إلى استنباط الفقه، وكان ملماً بأصول الفقه كما أشاره القسطلاني⁴⁰¹، والكرماني⁴⁰²، وعبد المجيد محمود⁴⁰³، ونكر الذهبي⁴⁰⁴ تفهه الترمذى في الحديث بالبخاري⁴⁰⁵، وهذا يستلزم ضمناً فقاهاه البخاري.

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

وصناعته الترجمية تدل على فقاهاه، 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 يستتبع منه، يقتصر في ذكره للآراء الفقهية على أقوال الصحابة والتابعين، وكثيراً ما يكرر الحديث في أكثر من موضع متراجماً له أكثر من باب وهذه ظاهرة واضحة عند البخاري، وبعض هذه الأبواب استنباط مما يفيده الحديث، ويتوقف فيما لا أثر فيه، وذلك واضح من ترجم بعض أبوابه مثل "باب ما كان النبي ﷺ يُسألُ مما لم ينزل عليه الوَحْيُ، فيقول "لا أدرى"، أو لم يُحِبْ حتى ينزل عليه الوَحْيُ، ولم يقل برأي، ولا بقياس قوله تعالى ﴿بِمَا أَرَكَ اللَّهُ﴾، ويكسر القياس كما يتضح من بعض ترجمته "باب ما يذكر من ذم الرأي وتکلف القياس، ﴿وَلَا تَقْفَ﴾ - لا تقل - ﴿مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾⁴⁰⁶، "باب تعليم النبي ﷺ أمتة من الرجال والنساء مما علمه الله ليس برأي ولا تمثيل"، ويريد على من يستدل بالآيات والأحاديث في إثبات القياس بـ"باب من شبه أصلاً معلوماً

⁴⁰⁰ قال أبو زهرة: "إذ العرة بغبة المنهاج، فمن غالب عليه التحدث تخصص فيه، وكان محدثاً، ومن كثر إفتاؤه، وغلبت عليه الفتيا كان فقيهاً، ولم نجد من التقى فيه الأمراء 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 تُجزَّ سادس عشر ربيع الأول سنة 916هـ، ولما فرغ المؤلفُ من مسائل أصول الفقه، شرع في مسائل أصول الكلام، وما يتعلّق به، وبه ختم الكتاب". إرشاد السارى شرح صحيح البخارى، 10/357.

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، 13/337.

⁴⁰³ كتب عبد المجيد محمود مقالاً "أصول الفقه عند الإمام البخاري مستبطة من صحيحة".

⁴⁰⁴ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 2/154.

⁴⁰⁵ سورة الإسراء 17/36 آية.

بأصل مبين، قد بين الله حكمهما ليفهم السائل" ، وقد حقق محمد أنور الشاه الكشميري موقف البخاري من القياس قال "من العجائب أنه مع كثرة قياساته شدَّ الكلامَ فيمن قال بالقياس، والسيِّرُ فيه عندي أنه يعمل بتنقيح المناط وهو غير القياس" ⁴⁰⁶ . ويكثر ذكر آراء الصحابة والتابعين ليدعم رأيه، وبخاصة في مواضع الاختلاف، ويکاد يعتمد عليها وحدها في أبواب التفسير، ويترجم بمسألة اختلفت فيها الأحاديث، فيأتي بذلك 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 الحديث" ⁴⁰⁷ . وأشار ابن حجر إلى إجماعِ مِنَ الائمةِ "فَقْهُ الْبَخَارِيِّ فِي تَرَاجِمِهِ" ، وإبرازه في "فتح الباري" محسن البخاري وتدقيقه في فقه الحديث⁴⁰⁸ . وأشار ولِي الله الدهلوi إلى غرض البخاري في صححه استبطان الفقه مع تجريد الأحاديث الصحيحة⁴⁰⁹ . واعتبره ابن القيم مِنْ جمِعِ الْاسْتِبْطَانِ وَالْفَقْهِ إِلَى الرَّوَايَةِ⁴¹⁰ . وعده حمزة المليباري من نقاد الحديث الذين جمعوا بين الفقه والنقد حيث إنه جمع في "صححه" الفقه والنقد بصورة دقيقة، ومتكلمة، لتضم التراجم والعنوانين فيه الأمور الفقهية، والمسائل الأصولية التي شغف العلماء باستخراجها" ⁴¹¹ . ووصفه عبد الفتاح أبو غدة بسيد فقهاء المحدثين، وأشار إلى إبراز فقهه من خلال التراجم في صححه بجنب إبراز إمامته في علم الحديث، وإيذاع فقهه وفهمه للأحاديث في أبواب كتابه بحسب ما أداه إليه اجتهاده، ورفعه اجتهاده ودقته في الاجتهادات، وبسطها في التراجم، قيل "إن فقه البخاري في تراجمته" ، فكان في تراجمته علوم متفرقة من الفقه، وأصوله، والكلام، وأواماً إليها بغاية إيجاز واختصار، قلَّ مَنْ يهتدي إليها، وبالجملة تراجمُه حَيَّرَتِ الأفْكَارَ، وأدَهَشَتِ الْعُقُولَ،

⁴⁰⁶ الكشميري محمد أنور الشاه، مقدمة فيض الباري على صحيح البخاري، 1/36. 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، فنعرفُ الأمر الذي هو العلة هو تنقيح المناط، يعني: اجتمعت أمور كل منها صالح لأن يكون مناطاً، فرجح المjtهد 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 مغایر للقياس، والقياس إبداء للجامعة، والتنقيح إلغاء للفارق، ولا بد في القياس أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص عينه إلى فرع هو نظيره، ولا يجب ذلك في التنقيح، والقياس أن النظر فيه يكون أولاً إلى الفرع، ثم يلتحقه المjtهد 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: صلاة لثك بمكة في الوقت المكره 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 المكرهة.

الكشميري، مقدمة فيض الباري، 1/54.

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

⁴⁰⁸ ابن حجر، فتح الباري، 1/243.

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

⁴¹⁰ ابن القيم، الواجب الصيغ من الكلام الطيب، ص. 59.

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

والأبصار⁴¹². وقد صرخ نور الدين عتر "إبراز البخاري عنایته بفقه الحديث وما يدل عليه من الفوائد، من خلال صحيحه، وكون الجامع الصحيح مَعْلَماً في الحديث والفقه، ومَدْرَسَةً تُعَلِّمُ قارئه الاستنباط من الأحاديث النبوية ب مختلف صنوف الاستنباطات، وطريقته في تصنيفه بأن وضعه على الفقه فجعله مرتبأً على الأبواب، وانتزع من أحاديثه الفوائد الفقهية، والنكت الحكمية، وجعل ذلك ترجم بأقوال الصحابة ومن بعدهم مستدلاً لها أو مرجحاً بعضها على بعض، أو استئنasaً لما اختاره وارتاه، حيث أتى بفقه الحديث، وجمع الآثار والأقوال، فجاء كتاباً حافلاً في الحديث والفقه"⁴¹³.

وقد عده القنوجي من الأئمة الشافعية⁴¹⁴، لكن وصفه محمد بدر عالم الميرتهي بالمجتهد، وعل نسبته للشافعي لموافقته إياه في المسائل المشهورة⁴¹⁵. وكذلك وصفه ولی الله الدهلوی بالمجتهد المستقل، وعل نسبته للشافعية لموافقته له في كثير من الفقه، ومع وجود مخالفته له في كثير من الفقه، ولذا لا يعد ما تفرد به من مذهب الشافعی⁴¹⁶. وحقق في "الإنصاف" معنى انتسابه إلى الشافعی "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 الشافعی⁴¹⁷. ووصفه نفیس الدين سليمان بن إبراهيم العلوی بإمام مجتهد برأسه كأبی حنیفة، والشافعی، ومالك، وأحمد، وسفیان الثوری، ومحمد بن الحسن⁴¹⁸. ووصفه ابن تیمیة بالإمامية في الفقه من أهل الاجتهاد⁴¹⁹. ورجح السخاوي كون البخاري مجتهداً مطلقاً، واستأنس على ذلك بقول ابن تیمیة "إنه إمام في الفقه من أهل الاجتهاد"⁴²⁰.

وصرح عبد المجيد محمود بمحاولة البخاري إثبات مذهبه الفقهي من خلال صحيحه، قال "إن البخاري ذكر جملة (وقال بعض الناس) في صحيحه عدة مرات، مُعْرِضاً بأهل الرأي، رأداً عليهم، مبيناً تناقضهم، ولا شك في أن موضوعات الخلاف بينه وبين أهل الرأي ليست مقصورة على المسائل التي ردّ فيها على قول (بعض الناس)، بل توجد مسائل أخرى، لم يرض البخاري عن مسلك أهل الرأي إزائها، وأنثبت في صحيحه مذهبها فيها، وإن لم يُعَن ببيان رأي مخالفيه، بل إنه قد أفرد بعضاً من هذه المسائل بمؤلفات خاصة، مثل رفع اليدين عند الرفع 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 جامعه الصحيح، ص. 68.

⁴¹⁴ القنوجي، أبجد العلوم، ص. 640.

⁴¹⁵ الميرتهي محمد بدر عالم، حاشية البار الساری إلى فيض الباری، ص. 53.

⁴¹⁶ الدهلوی، ولی الله، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص. 76=86.

⁴¹⁷ الكشميری، العرف الشنیدی شرح سنن الترمذی، 22/1.

⁴¹⁸ النعمايی محمد عبد الرشید، الإمام ابن ماجه وكتابه السنن، ص. 125.

⁴¹⁹ ابن تیمیة، مجموع الفتاوى، 40/20.

⁴²⁰ الكشميری أنور الشاھ، العرف الشنیدی شرح سنن الترمذی، 1/23.

ومثل القراءة خلف الإمام، في جزء القراءة خلف الإمام⁴²¹.

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 صنعته الفقهية مع صنعته الحديثية اتخاذه منهج الانتقاء في "صحيحه" وذلك الانتقاء كان للرجال وكذلك لمدون الأحاديث، وما 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 التتبّيّ على ألفاظ الحديث - يصنعه المؤلف كثيراً يريد به تتبّيّ الناظر في كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث، والنظر في موقع ألفاظ الرواية؛ لأن تفسير الحديث أولى من الخوض فيه بالظن"⁴²³.

ولذا قال نور الدين عتر "أما البخاري فبني كتابه على تراجم الفقهاء... فيخرج الحديث من الباب لينتزع منه الدلالة على ما ترجمه به، ويكتفي - في كثير من الأحيان - بحديث واحد أو حديثين، وأحياناً يستدلّ للمسألة بعد 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، وتخرجهما 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 الفقهية، وأما نسبته للشافعية فليس صواباً بل الصواب أنه اجتهد في الفقه لإبراز قدرته على الاستنباط مع تمكّنه في تخصصه الحديثي، وأنه لما اجتهد على ضوء الآثار وافق بعض اجتهاده لبعض اجتهاد الشافعى

⁴²¹ عبد الجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 577.

⁴²² البخاري، الصحيح، 9/108.

⁴²³ ابن حجر، فتح الباري، 1/213.

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

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

فيتمكن من نسبة بناء عليه.

ومسلم بن الحاج صاحب الصحيح، (ت. 261هـ)، جعل ابن تيمية مذهب مذهب

أهل الحديث، ولم يجعله مقلداً لواحد بعينه من العلماء، ولا من المجتهدين على الإطلاق، بل رجع ميله إلى قول أئمة الحديث، كالشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأمثالهم⁴²⁶. وعلى عكسه جعل محمد بدر عالم الميرتهي جهالة مذهب الفقيهي لعدم وضعه الأبواب المعتبرة عن فقهه، قال "أما مسلم فلا يعلم مذهبُه، وأما أبواب مسلم فليست مما وضعها المصنف ليُستدلَّ منها على مذهبِه"⁴²⁷. وعلى عكسه أثبت مراد مرتضى 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 الحاج في كتابه" المسند الصحيح⁴²⁹.

وجعل ولی الله الدهلوی من المتفاردين لمذهب الشافعی بناضلون دونه⁴³⁰. وعلى عكسه صرخ السخاوي بكونه على طريقة الآثار في عدم تقلید الأئمة واتفاق اختياره مع اختيار الشافعی، قال "والظاهر أنه - الإمام مسلم - كان على طريقة الأئمة من أهل الآثار في عدم التقلید، بل سلك الاختيار مع إمكان الاستدلال بما وُجد له من مقال لكونه مقتدياً بإمامنا الشافعی الفائق في الاجتهاد والتأسیس" وأشار إلى كتاب مسلم "الانتفاع بجلاود السباع" ومبالغته في تعظیم الشافعی فيه استشهاداً بقول أبي منصور البغدادي "بالغ مسلم في تعظیم الشافعی 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 الأربعه وغيرهم"⁴³². وقول الكشميري صريح في عدم تقلیده بالشافعی.

وعده الحاکم من فقهاء أهل الحديث⁴³³ لكن خالفة حمزة بکری حيث جعل مسلماً من الذين لا يعرفون بالفقه، إذ قال "الحاکم وإن ذکر فيه جماعة يتنازعهم المحدثون والفقهاء كأحمد وابن راهویه، قد ذکر فيه جماعة لا يُعرفون بالفقه ولا يعدهم الفقهاء منهم كمسلم بن الحاج"⁴³⁴.

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

⁴²⁶ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 40/20.

⁴²⁷ الميرتهي محمد بدر عالم، حاشية البار السارى إلى فضى البارى، ص. 53.

⁴²⁸ Murat Mirzaoğlu, *Muslimde Sahîhi Tebviîb*, s. 185-187

⁴²⁹ الشاطبي، المواقف، 402/4.

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

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

⁴³² الكشميري، العرف الشندي شرح سنن الترمذى، 21/1.

⁴³³ الحاکم، معرفة علوم الحديث، ص. 78.

⁴³⁴ البکری، ماهیة علوم الحديث، ص. 102.

الحديث يدل على ذلك وضعه عناوين كتب صحيحه، وإشارة الشاطبي، وقول السخاوي، وأما مقصود حمزة البكري بأنه لا يعرف بالفقه أي: لا يعرف بالاستبطاط؛ 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 المرتبي من حنبل 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 تلمذ عليه، حتى أتيح له أن يروي عنه كتاباً في المسائل"⁴³⁷، واعتبره عبد الفتاح أبو غدة من نجاء أصحاب أحمد بن حنبل، قال "وكان من كبار الفقهاء ومن نجاء أصحاب الإمام أحمد، لازم مجلسه مدة، وسأله عن دِقَاقِ المسائل في الفروع والأصول، وكتابه سيد كتب السنن" وأجمعها لها وأكثراها فائدة⁴³⁸. لكن رَدَّ أنور شاه الكشميري على من قال إن أبو داود حنبل المذهب مبيناً استدلالهم ومعللاً به، قال "وأما الاستدلال على أن الحق أن أبو داود حنبلٌ 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، إلا ترى أن كتب الحنفية مشحونة ومملوقة بروايات الإمام أبي يوسف وروايات الإمام محمد، ومع ذلك لم يكونوا مقلدين للإمام أبي حنفية، ولم يثبت بدليل صحيح كون الإمام أبي داود مقلداً للإمام أحمد بن حنبل في الاجتهادات".⁴³⁹

و كذلك رد شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بلي، قالا "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 تمحیص، أو نظر في أدلةهم، بل كان - رحمة الله - وقد اكتملت له أدوات الاجتهاد يختار ويفتي بما يؤديه إليه اجتهاده في فهم الكتاب والسنن وما ترفع عنهم، 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، كالشافعى، وأحمد، وإسحاق، وأبي

⁴³⁵ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 171.

⁴³⁶ المرهبي محمد بدر عالم، حاشية البدر السارى 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 الشندي شرح سنن الترمذى، 21/1.

⁴⁴⁰ شعيب الأرناؤوط محمد كامل قره بلي، تعلیق سنن أبي داود، 24/1.

⁴⁴¹ القنوجي، أبجع العلوم، ص. 640.

عبد، وأمثالهم⁴⁴²، ولكنه في موضع آخر اعتبره من أهل الاجتهاد والإمامية بالفقه⁴⁴³. لذا تناقض قوله.

وجعل محمد عبد الرشيد النعmani أبا داود على مذهب أهل الحديث تبعاً لابن تيمية، قال "لو كان مجتهداً لنقل أقواله مع أقوال سائر الأئمة من أهل الاجتهاد والفقه، ولكن نرى أن سائر الكتب التي دون فيها أقوال المجتهدين خاليةً عن ذكر مذاهبه، وإن كان لا ينكر أن أبا داود أفقه الستة"⁴⁴⁴. ولكن اعتبره أنور شاه الكشميري مجتهداً، قال "إن أبا داود كان متبعاً للسنة عملاً 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 ألم الأحكام⁴⁴⁷، وكان يكثر التعليقات الفقهية على الأحاديث، ويصرح رأيه كثيراً، ويدرك آراء التابعين⁴⁴⁸، وأنه جمع فيه كل ما ذهب إليه ذاهبٌ، جمع طريقة البخاري ومسلم، وزاد عليهما بيان مذاهب الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار، وأبو داود تفقه على فقهاء العراق، وعظم مقداره في الفقه⁴⁴⁹، ومن عادته فيما أنشأه من أبواب هذا الكتاب أن يذكر الحديث في بابه ويدرك الذي يعارضه في باب آخر على أثره⁴⁵⁰، وصرح الغزالى بكتابه السنن للمجتهد⁴⁵¹

الخلاصة: أنه محدث فقيه معتنٍ 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.

والترمذى أبو عيسى محمد بن عيسى (ت. 279هـ) نسبة محمد بدر عالم المرتىهي إلى الشافعية، قال "وأما الترمذى فهو شافعى المذهب لم يخالفه صراحة إلا في مسألة الإبراد"⁴⁵³. وعلى عكسه اعتبره أنور شاه الكشميري مجتهداً، ورد على من زعمه حنانياً أو شافعياً قال "والحق أنه لم يكن شافعياً ولا حنانياً، كما أنه لم يكن مالكياً ولا حنفياً، بل كان هو من أصحاب الحديث متبعاً

⁴⁴² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 40/20

⁴⁴³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 40/20

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

⁴⁴⁵ الكشميري، العرف الشنائى شرح صحيح الترمذى، 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 تقدمة هامش شروط الأئمة الخمسة للحازمى، ص. 69.

⁴⁵⁰ الخطابي، معالم السنن، 1/172.

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

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

⁴⁵³ المرتىهي محمد بدر عالم، حاشية البارى السارى إلى فيض البارى، ص. 53.

للسنة عاملًا بها، مجتهداً غير مقلد لأحد من الرجال، وهذا ظاهر لمن قرأ "جامعه" وأمعن النظر، وتذَرَّ فيه، ألم يعلموا أنه لو كان شافعياً مقلداً للإمام الشافعي، لرجح مذهب إمامه الشافعي في جميع المواقع المختلف فيها أو أكثرها على مذهب غيره، وحماه، ونصره، وأيده كما هو شأن المقلدين، لكنه لم يفعل ذلك، بل رَدَّ في بعض المواقع من كتابه قوله الشافعي⁴⁵⁴.

وما هو اتجاه الترمذى في فهم النصوص الشرعية؟

وقد جمع الترمذى بين النظر الحديثى والنظر الفقهي، وذلك واضح من صنيعه 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 رأى مستقل في المسائل الفقهية كرأيه بعدم القضاء في مسألة صوم من ذرعه القيء أو استقاء عمداً⁴⁵⁷، ومن استحباب الوضوء للجنب إذا أراد أن ينام⁴⁵⁸.

ومعلوم أن الترمذى تفقه في الحديث بالبخارى⁴⁵⁹، مع تفقهه بالبخارى وتأثره به كانت له طريقة خاصة في إثبات الآراء الفقهية⁴⁶⁰، وفي سنته ما ليس في غيره من ذكر المذاهب، ووجوه الاستدلال⁴⁶¹، وسنته دال على تبصره 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 الشاذ في شرح سنن الترمذى، 21/1.

⁴⁵⁵ الترمذى، السنن، 73/1.

⁴⁵⁶ الترمذى، السنن، 24/2.

⁴⁵⁷ علق الترمذى على ذلك الحديث المروي عقب روايته، قال "هذا الحديث من غير وجه عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ ولا يصح إسناده، وقد روی عن فضالة بن عبيد أن النبي ﷺ أقام فأفطر" وإنما معنى هذا أن النبي ﷺ كان صائمًا متطوعاً، فقام، فضعف، فأفطر، هكذا روی 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". الترمذى، السنن، 91/2.

⁴⁵⁸ ترجم الترمذى في كتاب الطهارة، باب 88 = في الوضوء للجنب إذا أراد أن ينام، وعَرَضَ الترمذى من الباب أن يبين أنه ذاهب إلى القول باستحباب الوضوء للجنب إذا أراد أن ينام كما يظهر من ترجمته، واستدلاله بحديث عمر، ودعى قوله بقول الأئمة، إذ أنه قول غير واحد من أصحاب النبي ﷺ والتابعين، وبه يقول سفيان الثورى، وابن المبارك، والشافعى، وأحمد، وإسحاق، قالوا: إذا أراد الجنب أن ينام توضأ قبل أن ينام. السنن، 180/1.

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

⁴⁶⁰ عبد الحميد، الاتجاهات الفقهية، ص. 312.

⁴⁶¹ ابن الأثير، جامع الأصول، 194/1.

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

⁴⁶³ الترمذى، السنن، 230/6.

قال ابن رجب الحنفي" وكان مراد الترمذى أحاديث الأحكام⁴⁶⁴ وبناء عليه هو أراد أن يجمع الأدلة التي استدل بها الفقهاء من الأحاديث والآثار فيتكلم عليها ويكشف عن عللها ويبين حالها من حيث الصحة والسوق⁴⁶⁵. وقيل عنه أراد أن يبرز في "سننه" الجوانب الفقهية والنقدية معاً⁴⁶⁶.

وأما طريقة الترمذى الخاصة في إثبات الآراء الفقهية فتتمثل في تراجمه للأبواب بعناوين مختصرة واضحة، ووثيقة الصلة بما عَنْوَنَتْ له، مجردًا من الإضافات، والآراء، فإذا روى الأحاديث التي يريد روایتها في الباب المترجم له، عَقَبَ عليها بنقدها من حيث الصناعة الحديثية، ثم من حيث الأحكام الفقهية المأخوذة من الأحاديث مُتَبَّهًا على مذاهب الصحابة، والتابعين، وتابعهم في الأحكام، وينكر الآراء الفقهية التي يعقب بها على الأحاديث، ويعنى عنايةً كبيرة بذكر فقهاء أهل الحديث، حتى كاد ذلك يكون التزاماً منه في معظم أبواب الأحكام، ولا يغنه عن ذكر آرائهم كون الحكم الفقهي موضع اتفاق بين أهل العلم، ويرجح بين الآراء المختلفة، ويصرح باختياره، وفي بعض الأحيان يعرض الآراء دون أن يبين الراجح منها، وغالبًا ما يكون ذلك إذا اختلف فقهاء الحديث فيما بينهم⁴⁶⁷، ويجعل الفقه والأحكام من جملة مضمون الأبواب، ويكتفي بدلالة الترجمة عن ذكر الأقوال والنقلات عن الفقهاء في كثير من الأحيان، وينظر أحاديث الباب في موضع واحد ليُشَكِّلَ وحدة موضوعية متكاملة، وفيه دليل على البراعة في الاستبطاط وسعة الاطلاع.

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

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

وقد أوضح ابن الهمام مراد الترمذى 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 الترمذى، 17/1.

⁴⁶⁵ مقدمة الترمذى، 9/1.

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

⁴⁶⁷ عبد الجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 314.

⁴⁶⁸ الترمذى، السنن، 1/259.

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

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

وأنه محدث فقيه ومتاثر بالبخاري لتقنه على يديه، وحاول أن يفهم الأحاديث على ضوء الروايات بجانب تخصصه الحديثى ويمكن من نسبه إلى الشافعية فنسبه لاتفاق بعض وجوه أصول استبطاطه لأصول الشافعى، ومن يدعى كونه مجتهداً فلا بد من أن يذكر أصول اجتهاده.

والنسائى أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت. 303)، صاحب السنن الكبرى والصغرى، نسبة محمد بدر عالم المرتىهي إلى الحنبلي مستدلاً بتصريح ابن تيمية به، ومع إشارته إلى زعم آخرين أنه شافعى⁴⁷¹. ولكن نسبة ابن تيمية إلى مذهب أهل الحديث، وميله إليهم كالشافعى، وأحمد، وإسحاق، ولم يجعل مقلداً لواحد بعينه من العلماء، ونفى كونه من الأئمة المجتهدين على الإطلاق⁴⁷². ونفى أنور شاه الكشميرى كونه حنبلياً، واعتبره مجتهداً، قال "إن النسائى كان متابعاً للسنة عالماً بها، مجتهداً غير مقلداً لأحد من الأئمة الأربعه وغيرهم، ولم يثبت بدليل صحيح كون الإمام النسائى مقلداً للإمام أحمد بن حنبل في الاجتهادات"⁴⁷³. وعلى عكسهم اعتبره القنوجى من الأئمة الشافعية⁴⁷⁴.

وعَدَهُ الحاكم من فقهاء أهل الحديث⁴⁷⁵، وأشار إلى كثرة فقه الحديث في كلامه وتعجب من ينظر إلى سنته من حسن كلامه، قال "فَأَمَّا كَلَامُ أَبِي عبدِ الرَّحْمَنِ عَلَى فَقْهِ الْحَدِيثِ فَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُذَكَّرَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، وَمَنْ نَظَرَ فِي كِتَابِ السُّنْنِ لَهُ تَحْيِيرٌ فِي حَسْنِ كَلَامِهِ"⁴⁷⁶. وصرح الدارقطنى كونه أفقه مشايخ مصر في عصره⁴⁷⁷.

وما هو اتجاه النسائي في فهم النصوص الشرعية؟

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

⁴⁷⁰ ابن الهمام، فتح القيمة، 1/315.

⁴⁷¹ المرتىهي، حاشية البدر السارى إلى فيض البارى، ص. 53.

⁴⁷² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 20/40.

⁴⁷³ الكشميرى، العرف الشذى شرح سنن الترمذى، 1/21.

⁴⁷⁴ القنوجى، أبجد العلوم، ص. 640.

⁴⁷⁵ الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 82.

⁴⁷⁶ الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 82.

⁴⁷⁷ المزى، تحذيب الكمال، 1/328.

⁴⁷⁸ عبد الجيد، الاتجاهات الفقهية، ص. 316.

ومعالم طريقة النسائي في ترجمته شبيهة بطريقة البخاري، حيث يصدر الأبواب أحياناً بآيات من القرآن الكريم، وينوع الترجم بين الوضوح والغموض، فقد تكون الترجمة واضحة الدلالة على الحكم المستتبط من الحديث وهو الغالب على ترجمته، ويحمل العبارة في الترجمة إذا تعددت أحاديث الباب لتشتمل ما يستتبط منها ولو على سبيل الإجمال، ويكرر الحديث والترجمة له بتراجم متعددة تحت أكثر من باب بغرض الاستباط، ويعتني بالمسائل الخلافية فيورد الترجمة بصيغة الاستفهام للدلالة على أن الحديث يدل على أقوال المخالفين، أو لتوجيه القارئ للتركيز على مسألة تستفاد من الحديث، بل قد يترجم بباب ثم يترجم بضده مراعاة للخلاف، ولا تظهر الفائدة المستتبطة من الحديث المترجم له إلا بمزيد من التأمل والنظر لدقة استباطه وفكه.

والراجح عندي أنه محدث فقيه، ولذا اعتبره الدارقطني أفقه مشايخ مصر في عصره، ويمكن من نسبة إلى الشافعية فنسبيه لتوافق بعض اجتهاده على اجتهاده، ومن يدعى كونه مجتهداً فعليه أن يذكر أصول اجتهاده.

وابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. 273هـ)، عَدَهُ وَلِيُّ الله الدهلوi من المجتهد المنتسب إلى مذهب الإمام أحمد، وإسحاق ابن راهويه⁴⁷⁹، وميله إلى قول أئمة الحديث، كالشافعي، وأحمد، وإسحاق، ولكن نسبة ابن تيمية إلى مذهب أهل الحديث، ولم يجعل مقلداً لواحد بعينه من العلماء، ونفي 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 الأربع وغيرهم"⁴⁸².

وما اتجاه ابن ماجه الذي سلكه في فهم النصوص الشرعية؟

وكتابه السنن والتراجم التي وضعها فيه تعبّر عن اتجاهه، وكتابه مفيه قوي النفع في الفقه كما صرّحه ابن الأثير⁴⁸³، وأنه دالة على عمله، وعلمه، وتبصره، واطلاعه للسنة النبوية في الأصول والفروع كما أشاره ابن كثير⁴⁸⁴، وأنه قوي الترتيب في الفقه سلك فيه منهج شيخه ابن أبي شيبة إلا

⁴⁷⁹ الدهلوi، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص. 86.

⁴⁸⁰ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 20/40.

⁴⁸¹ من نسبة إلى مذهب الشافعى اعتمد على ما ذكره عبد الكريم بن محمد الرافعى بإسناده عن ابن ماجه القزويني يقول " جاء يحيى بن معين يوماً إلى أحمد بن حنبل، فَقَعَدَ عَنْهُ، فَرَأَى الشَّافِعِيُّ عَلَى بَعْلَتِهِ، فَقَامَ إِلَيْهِ أَحَدُهُ، فَتَبَعَهُ حَقِّ تَغْيِيبِهِ، وَأَبْطَأَ عَلَى يَحِيَّى، فَلَمَّا أَنْ جَاءَ، قَالَ لِيَحِيَّى بْنَ مَعِينَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَنْ هَذَا؟ قَالَ: دُغْ ذَا إِنْ أَرْدَتِ الْفَقِيرَ فَالزَّمْ ذَنْبَ الْبَعْلَةِ". القزويني، التدوين في أخبار قزوين، 2/50.

⁴⁸² الكشميري، العرف الشنوي شرح سنن الترمذى، 1/21.

⁴⁸³ النعماىي محمد عبد الرشيد، الإمام ابن ماجه وكتابه السنن، ص. 221. القنوجي، الحطة في ذكر الصحاح الستة، ص. 214.

⁴⁸⁴ ابن كثير، البداية والنهاية، 14/608.

أن ابن ماجه لم يذكر في كتابه أقوال الصحابة وفتاوي التابعين كما أشاره النعmani⁴⁸⁵، ويقرن سننه بال الصحيحين، وسنن أبي داود، والنسائي، والترمذى كما صرخ به عبد الكريم بن محمد الرافعى⁴⁸⁶.

ومعالم ترجمة التي تعبّر اتجاهه تمثّل إجمالاً فيما لها علاقه بالأحكام الشرعية في الترجم التي تساق على جهة الاستفهام والسؤال كقوله: "باب الرجل يستيقظ من منامه هل يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها"؟، والترجم التي يُفهُمُ الحكم منها عند قرئها بما وضع تحتها، هي الترجمة بالصيغة الشرطية المصوّغة بعبارة من عبارات الشرط وقد يذكر الجواب كقوله: "باب إذا استهل المولود ورث" ، والترجمة الخبرية كقوله: "باب السنة في الأذان" ، والترجم المقتبسة من حديث الباب كقوله "باب الماء من الماء" ، و"باب لا نكاح إلا بولي" ، والترجم التي صرّحت بالحكم كقوله: "باب من قال لا ربا إلا في النسيئة" ، و"باب من كان لا يرفع يديه في الغنوت" ، وإن كانت أحاديث الباب توافق التبويب الذي وضعه فهو رأيه بلا شك، والترجم التي صرّح فيها الحكم من غير نسبته لقائل كقوله: "باب كراهيّة مس الذكر بالميّنى" ، و"باب كراهيّة الخلع للمرأة" فهو ما يراه ابن ماجه.

وأنه محدث فقيه، ومن ادعى أنه مجتهد فلابد من أن يذكر أصوله الاستباطية وإلا فلا يعتبر قوله، ومن نسبة إلى الشافعية اعتمد إلى القصة التي لم تدل إلى دلالة واضحة فلا ينظر إليه، ومن نسبة إلى الحنبلية فهو في وقته نسبة إلى أهل الحديث تكون أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلَ مِنْهُ فقه أهل الحديث.

⁴⁸⁵ النعmani محمد عبد الرشيد، الإمام ابن ماجه وكتابه السنن، ص. 120.

⁴⁸⁶ القرطبي، التدوين في أخبار قفروين، 2/49.

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 للسنة النبوية؛ لتطور مصطلح الحديث، وتصنيف أصول السنة والمصنفات الحديثية، وتبني الأحاديث على الآراء الفقهية، وفتح الطريق في فقه الأحاديث وترك المؤلفات الحديثية ضخماً 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)، والرامي (ت. 360هـ)، والدارقطني (ت. 385هـ)، والخطابي (ت. 388هـ)، حيث تحملوا هذا الإرث العظيم وبدأوا أن يدرسوا 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 بدأوا بواحدٍ ضعفٍ، وهو ظهور بعض ملامح اختلال في طريقة طلب الآثار الناشئ عن ترف علمي لا 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 حسراً وحزناً على حال المستوى العلمي لبعض طلاب الآثار.

وقد تصور من محدثي القرن الرابع ابن حبان، والرامي، والخطابي حالة المستوى الحديثي الفقهي في القرن الرابع، وكذلك تصور ولی الله الدھلوي، وأدم متر.

حزن ابن حبان على المستوى الحديثي الفقهي في عصره؛ لاشتغال بعض طلاب الآثار بالرحلة والسفر لجمع الآثار دون بذل الجهد لفهمها واستنباطها، ولذا رأى وجوب تعلم فقه الآثار في زمانه، قال "ولم يكون هذا العلم - يعني معرفة الصحيح من الآثار وفهمها - في زمان قط تعلمه أوجب منه في زماننا هذا لذِهاب مَنْ كان يُحْسِنُ هذا الشَّأنَ، وقلَّةً اشتغال طلبة العلم به؛ لأنَّهم اشتغلوا في العلم في زماننا هذا، وصاروا حزبين، فمنهم طلبة الأخبار الذين يرحلون فيها إلى الأمصار، وأكثُرُ هُمُّهم الكتابة والجمع دون الحفظ والعمل به، وتمييز الصحيح من السقيم حتى سماهم العوام "الحسوية"، والحزب الآخر المتقهقة الذين جعلوا جُلَّ اشتغالهم الآراء والجدل، وأغضوا عن حفظ السنن، ومعانيها⁴⁸⁷".

⁴⁸⁷ ابن حبان، المجموع من المحدثين، 1/20. وأبدى ابن حبان حُرْزَه الشديد وألمه العظيم أيضاً في "المسند الصحيح على التقسيم والأنواع" على حالة الآثار والرواية في عصره لاشتغال بعض طلاب الآثار بكتبة الموضوعات، وحفظ الخطأ، والملوبات، وعدم اهتمامهم إلى تمييز الصحيح من غيره، وفقه معاني الآثار. 1/168. وكذلك في "روضة العقلاء ونرفة الفضلاء" على إهال العقل في عصره بصرفه إلى ما يشتهيه نفسه، لا كما يقتضيه، قال "إن الزمان قد تبين للعاقل تَعَيُّنَه، ولاح للبيب تَبَدُّلَه حيث يمْسِ ضرره بعد العزارة، وذيل فرغه بعد النضارة، ونخل عوده بعد الرطوبة، وبشع مذاقه بعد العزوبة، فبفع فيه أقوام يدعون التمكّن 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 الرواية 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.

واشتكي الرامهمرمزي في (المحدث الفاصل بين الراوي والواعي) "عن ترك المحدثين بفقه الآثار، ولذا بدأ أن ينصح لهم، قال "فتمسکوا بحديث نبیکم ﷺ، وتبینوا معانیه، وتفقہوا به، وتأدبوه بآدابه، ودعوا ما تُعیرون من تتبع الطرق، وتکثیر الأسانید، وتطلب شواد الأحادیث، وما دلّسهم المجانین، وتبیل فیه المغفلون" ⁴⁸⁸".

وهذا النص من الرامهمرمزي أيضاً يضيء لنا حالة طلبة الحديث في ذلك القرن من عدم الاهتمام بفقه الآثار ومعانيها ولذ حثهم على الاهتمام بها؛ لأن الطرق والأسانید ما هي إلا وسيلة لفهم مراد الرسول ﷺ، والغاية منها فقه المتن.

واشتكي الخطابي في (أعلام الحديث شرح صحيح البخاري) "عن نضوب العلم وظهور الجهل، وغلبة أهل البدع، وانحراف كثير من أبناء الزمان وإعراضهم عن الكتاب والسنة، وتركهم البحث عن معانيهما، ولطائف علومهما، وهجرهم هذا العلم، وبخسهم حظاً منه وناصبهم وإمعانهم في الطعن على أهله، وتعلقهم بأحاديث من متشابهه العلم قد رواها جامع الكتاب وصححها من طريق السند والنقل، لا يكاد يعرف عوام رواة الحديث وجوهها ومعانيها، إنما يعرف تأویلها الخواص منهم، الراسخون في العلم، المتحققون به، فهم لا يزالون يعترضون بها عوام أهل الحديث، والرجل والصّفقة منهم، فإذا لم يجدوا عندهم علماً بها، ومعرفة بوجوهها، اتخاذهم سلماً إلى ما يريدون من ثلب جماعة أهل الحديث والحقيقة فيهم، ورمّوهم عند ذلك بالجهل وسوء الفهم، وزعموا أنهم مُقلّدون يزفون ما لا يذرون، وإذا سئلوا عنه وعن معانيه ينقطعون، ويسّرونهم من أجل ذلك حمالة الخطب، وزامل الأسفار، ونحوهما من ذميم الأسماء، والألقاب" ⁴⁸⁹.

وترك ما يوجبه نفس العقل بمحسات قلوبهم". ص.14.

⁴⁸⁸ الرامهمرمزي، المحدث الفاصل، ص.161.

⁴⁸⁹ الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، 102/1. تصور الخطابي في "غريب الحديث" حالة الحديث والمحدثين في عصره، وكان يرى سبب فشو اللحن إهمال طلاب الآثار معرفة غريب الحديث وتفسير المشكّل من معانيه، قال "إن الحديث لما ذهب أعلامه بانقراض القرون الثلاثة، واستأثر به الزمان، فتناقله أيدي العجم، وكثرت الرواية وقلّ منهم الرعاعة، وفشا اللحن، ومرئت عليه الألسن اللُّكُنُ، رأى أولو البصائر والعقول، والذّائرون عن حِرْبِ الرسول أَنَّ مِنَ الْوِثْقَةِ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَالصِّيَغَةِ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ، أَنْ يُعْنَوْا بِجَمْعِ الْغَرِيبِ مِنْ أَلْفَاظِهِ، وَكَشْفِ الْمُغْدِفِ مِنْ قِنَاعِهِ، وَتَفْسِيرِ المشكّلِ مِنْ مَعَانِيهِ، وَتَقْوِيمِ الْأَوْدِ مِنْ زَيْغِ نَاقْلِيهِ، وَأَنْ يَدُونُوهُ فِي كِتَابٍ تَبْقَى عَلَى الْأَبْدِ، وَتَحْلُّ عَلَى وَجْهِ الْمُسَنَّدِ، لِتَكُونَ لِمَنْ بَعْدَهُمْ قُلْوَةً وَإِمَامًا، وَمِنَ الصَّالِحِ عِصْمَةً وَأَمَانًا" ص.47.

نعم، الذين أهملوا فقه الآثار وأقبلوا إلى جمع الطرق وتكتيرها هم عوام رواة الحديث كما قال الخطابي وليسوا جهابذة المحدثين ونقادهم، حيث إنهم يفتون في المسألة الفقهية على ضوء أحاديث النبي ﷺ وأثار الصحابة، فإن لم يجدوا فيهما، رجعوا إلى كلام مَن 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 مجتهده، كما أن من الفقهاء من ينسب إلى مذهب ما مع وجود اجتهاده وتخرجه كما قرر ولِي الله الدهلوi وأشار الدهلوi إلى سريان الضعف في علم الحديث في القرن الرابع لذهب الناس يميناً وشمالاً وحدوث أمور فيه⁴⁹⁰.

وتصور المستشرق آدم متر (ت. 1917م) في (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) حالة الآثار والرواية في القرن الرابع من حيث النقد والمدح.

وقد نقد آدم بظهور الإجازة للراوي من غير لقاء، ومن غير إجازة مكتوبة تخلوه حق الرواية، وحلول دراسة الكتب محل الأسفار التي كان يقوم بها طلاب الحديث من قبل لقاء رجاله⁴⁹¹.

ومدح آدم بقدرة محدثي القرن الرابع حفظ الآثار⁴⁹²، وتأليف المصنفات الحديثية الجامعة لما فات لمحثي القرن الثالث من الأحاديث والآثار، وظهور كتب جديدة تعالج تصحيفات الحديث في القرن الرابع، واعتناء نقاد الحديث بمعرفة رجال الحديث وضبط أسمائهم والحكم عليهم ثقافات أو ضعفاء، ونظرهم في الأساس الذي يبني عليه هذا الحكم، وهو ما يعرف بالجرح والتعديل، ووضعهم الأصول التي يبني عليها نقد الحديث وتكامل بناءه في القرن الرابع، وأخذ مصطلحاتها من هذا العصر، كترتيب ابن أبي حاتم (ت. 327هـ) لآلفاظ الجرح والتعديل، واعتبار الخطابي (ت. 388هـ) أول من عَيَّن أقسام الحديث الثلاثة الكبرى وتحديد الدارقطني (ت. 385هـ) معنى التعليق، ولذا لم تضف القرون التالية لما تم في القرن الرابع الهجري إلا أشياء ثانوية⁴⁹³.

وهذا التحليل والدراسة من آدم متر يكشف ظاهرة التناهيل في الإجازة، وحلول دراسة الكتب مكان الأسفار، وظاهرة بذل الجهد في تأليف المصنفات الحديثية ووضع أصول نقد الأسانيد

⁴⁹⁰ الدهلوi، 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 الرحاليين" الذين رحلوا لسماع الحديث، وقد جمع ألفاً وسبعمائة حديث، ورجع إلى وطنه ومعه أربعون وفراً من الكتب، ويقول أبو حاتم السمرقندi (ت. 354هـ): لعلنا كتبنا عن ألف شيخ ما بين الشاش والإسكندرية، ووجه النقد للمحدثين كسماع الدارقطني من أبي الفرج الأصفهاني صاحب كتاب الأغاني (ت. 356هـ) مع أن يصفه التوخيتي بأنه أكذب الناس؛ لأنَّه "كان يدخل سوق الوراقين وهي عامرة، والدكاكين ملؤها 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 متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، 1/ 360.

ودراستها، ولكن نسي ظاهرة إيجابية لمحاتي 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 وليس من جهابذة النقاد كأبي حفص ابن شاهين (ت. 385هـ) قال محمد بن عمر الداودي عنه "ابن شاهين ثقة يشبه الشيوخ إلا أنه كان لحانًا ولا يعرف الفقه" ولكن تلك الظاهرة السلبية لم تكن عاممة⁴⁹⁴ لوجود أمثال ابن خزيمة، والطحاوي، وابن حبان، والرامهزمي، والدارقطني والخطابي حيث إنهم اهتموا بفقه الآثار كما اهتموا بدراسة الأسانيد، وكذلك لم تؤثر تلك الظاهرة على نشاطهم العلمي الحديثي والفقهي، 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 والمسنودات على العلماء، كما كان لهم نشاط علمي ملحوظ في نقد الرجال وانتقاء الأحاديث، ودراسة علل الحديث من جهتي السند والمعنى، وتقدير تاريخ الرواية، كان لهم نشاط علمي ملحوظ في فقه الآثار واستنباطها كما هو ظاهر في مؤلفاتهم المرتبة على الأبواب الفقهية.

وقد صرَّح أَسَامَة بوزكُورت بكون نشاط علمي ملحوظ في القرن الرابع من حيث مزج المحدثين الحديث والفقه كتألِيف 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 النبوى من حيث السند وفقه المتنون، وجهود رجاله لا تقل عن جهود من سبقوهم من رجال القرن الثالث، فقد جمعوا ما عند السابقين، واستفادوا منهم في فقه الأحاديث، وأضافوا لآرائهم آراءهم تقوية لها كإضافة الخطابي رأيه برأي البخاري في المسائل الاعتقادية، حيث رجح الخطابي تأويل البخاري في قول رسول الله ﷺ لرجل من الأنصارى وزوجته "لقد عجب الله أو ضحك من فلان وفلانة، فأنزل الله تعالى ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاَصَةٌ﴾" قال البخاري: معنى الضحك: الرحمة، وهذا من روایة الغیری ليس عن ابن معقل". ثم علقه الخطابي بقوله "قول البخاري قريب، وتأويله على معنى الرضا لفعلهما أقرب وأشباهه، 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؛ لأنَّه موجب الضحك ومقتضاه".⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ النهي، تذكرة الحفاظ، 3/129، ج 923.

⁴⁹⁵ Bozkurt Üsame, *Hicri 4. Asırda Ehli Hadisin iç Tartışmaları*, s. 112.

⁴⁹⁶ الخطابي، *أعلام الحديث*، ص. 1369.

إذاً كان في القرن الرابع اجتهاد وابتكار مارس المحدثون فيه نشاطهم بقوة وأصالة، ولذا أمر الصاحب، والسنن، والمستدركات، والمسانيد، وترتبت الأحاديث على الأبواب الفقهية.

الفصل الثاني/1. 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 تناقض العلوم النقلية وتزايد العلوم العقلية منذ بداية القرن الرابع، وسبب تزايدها اجتلاف المعتزلة وابن الكلب والأشاعرة مصطلحاتها وكان ينبغي ألا تدخل تلك المصطلحات في علم الحديث للتناقض بينها وعلم الحديث، وعدم استعمال السلف الصالح بتلك المصطلحات⁴⁹⁷

هذا هو قناعته العلمية لكون علم الكلام مرتبطاً بفلسفة اليونان وأساليبها ولذا ينبغي الاجتناب عنه وإنما لا يستطيع علوم الحديث أن تأتي أكله كما أنت 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 حجمه 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 يبتعد 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 تناقضاً وتبيناً لكونه علماً عقلياً مشتركاً بين العقلاء، ولذا عدم علم جليل القدر، ومعلوم أن النتيجة إذا لم تحكم إليه يكون التفكير لا ضابط له ويكثر العناد والسفطة، ولذا كونه في علم الحديث لا يجعله ضعيفاً بل يجعله أكثر منضطباً وفائدة، وكذلك أن ماهية الفلسفة تبحث عن الحقيقة في ذاتها ولكن خروج بعض الباحثين عن حقيقتها لاستخدامهم لأغراضهم الشخصية وميولاتهم النفسية فلا يجعله علمًا مذموماً وكذلك أن ماهية علم الكلام يبحث

⁴⁹⁷ حاتم بن عارف العوني، المنهج المقترن 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 تسطيع أن تقول بأن علوم السنة ضعفت بسبب المنطق والفلسفة وعلم الكلام وما وجه التناقض بين العلوم العقلية والعلوم النقلية فينبعي 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 كليلة 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 الفرفور "فلا ينكر عاقل حاجة باحث إلى علم المنطق أبداً إن كان بحثه ومهما كان ميدانه، ولا سيما لطلبة العلم الناشئة الذين يدرسون العلوم بأنواعها لتعصمهم قواعده 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، والمستصفى للغزالى، والمحصول للرازى، والإحکام للأمدي - بعد رسالة الشافعى لإدخال أصحابها مصطلحات المنطق والكلام ولو بقيت على منهج الشافعى كالرسالة لم تضعف علوم السنة، ونذكر من دلالة تأثر علم الحديث بعلم أصول الفقه تقسميه الأحاديث إلى متواتر وأحاديث وإفادة المتواتر العلم القطعى والآحاد العلم الظنى مع أن الأخبار عند المحدثين كلهم آحاد كما قاله ابن حبان "إن الأخبار كلها أخبار آحاد"⁵⁰²، وكما قسم الشافعى 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 الظنى كما ي قوله الأصوليون.

وهل الشريف العوني مصيب في ادعائه المذكور أم لا؟ وإذا لم يكن مصرياً فما هو الصواب في تلك المسألة؟

فالجواب عليه: ألم يعلم الشريف العوني بأن لكل فن اصطلاحه الخاص به، وعلم الكلام كعلم له اصطلاحه ولأهلة منهجه الذي يسلكه في إثبات العقائد الدينية ومعلوم أن موقف أهل الكلام من إفادة خبر الواحد الظن معتمد على نظرية الشبوت؛ لكون الاعتقاد أصلاً لبقية العلوم الإسلامية

⁴⁹⁹ القيعي، قانون الفكر الإسلامي، ص.23.

⁵⁰⁰ البكري، ماهية علوم الحديث، ص.30.

⁵⁰¹ الفرفور محمد عبد اللطيف، معايير الفكر، ص. 9.

⁵⁰² العوني، المنهج المقترن، 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 إفاده 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 كثيرة يسألها الإنسان كموقف الإنسان من الكون والإنسان والحياة، والذي يجيب عنها هو علم التوحيد بأن الله خلقها وأنزل شريعته ليطبقها وتلك الشريعة عن نصوص تشمل 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 الرواية كالنسبيان 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 البديهيات 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 لا تقليد في ذلك لاختلاف العقائد فلا يحصل به علم، وأصول الفقه من أبعد العلوم أثراً في تكوين العقلية الفقهية القادرة على الدرس والفحص والاستبطاط السليم، وهو الذي يكون الفقيه المستثير والمجتهد المفكر.

وأما الشافعي فوضع أساس علم الأصول وتطوره أتباعه ولذا لا يعدون خروجاً عن طريقه، بل يعدون تطوراً لطريقه.

وكذلك ادعى حاتم العوني بغض الشافعي بعلم الكلام ونمه، حيث قال: " حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريدة، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادي عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الرأي".

فالجواب عليه: وأما بالنسبة لغض الشافعي بعلم الكلام لكونه قائماً على تعاليم المعتزلة وأساليبهم في عصره؛ إذ طريقتهم كانت تختلف لطريقة السلف الصالح في فهم العقائد، ولذا استتركت الاشتغال به؛ لأنه لا يفهم منه إلا الصورة التي رأها في المعتزلة⁵⁰³، والشافعي ككل فقيه محدث كان يُؤثِّرُ الاتباع على الابتداع ولو في الاستدلال مادام الأمر يتصل بالعقيدة، ومعلوم أن المعتزلة اتجهوا بدراسة العقيدة اتجاهها فلسفياً، وأثاروا مسائل معقدة شائكة لا يسهل على العقل البشري الجزم

⁵⁰³ أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص.55.

في قضيتها؛ كمسألة خلق القرآن، استعنوا بالسلطان، وقهروا أهل الحق، ولم يلتفتوا إلى دلائل المحققين، وذلك لا يتفق مع نزعة الشافعي، لذا أثر عنه النهي عن الاستغلال بعلم الكلام، والذم به، وكذلك لم يكن البحث في ذلك الزمان لله وفي الله بل لأجل الدنيا والسلطة، وقد علل فخر الدين الرازي نهي الشافعي عن علم الكلام وبغضه بما قلنا، وكذلك فسره بالكلام الذي كان أهل البدع ينصلرونه 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 والبغض له، جاهل بالله وبرسوله واليوم الآخر، وقد صرخ المزنبي معرفة الشافعي بعلم الكلام، حيث إنه لما ناظر مع رجل في مسألة الكلام ثم حكى ما دار بينهما للشافعي فأجاب عنها بكتابه، وكذلك صرخ الشافعي نفسه للمزنبي لإتقانه بعلم الكلام ولكنه لم يدخل فيه لخوفه من المفاسد المتولدة منها⁵⁰⁴.

ومن نظر إلى ما بين ولادة الشافعي ووفاته 150هـ-204هـ يجد من يقصد الشافعي بكلامه السابق ذكره وهو يقصد المعهودين في زمانه وهم المعتزلة والخوارج والقدرية مخالفتهم الكتاب والسنة، ولم يرد تعليم كلامه على كل من تكلم عن علم الكلام دفاعاً عن عقيدة المسلمين من الشبهات ولم يحدث اصطلاح أهل السنة والجماعة والمتكلمين لقب على الأشاعرة والماتريدية تاريخياً في عهده، ومعلوم أنه تحدث عن مسائل علم الكلام كخلق القرآن وناقشه مع حفص الفرد في مسائل علم الكلام، وقصده من كلامه المذكور هو المبالغة في التشنيع عليهم وذمهم من أجل مخالفتهم الكتاب والسنة، وأما من تكلم في مسائل علم الكلام ما يوافق لكتاب والسنة فلا حرج عنده.

وأنكر هنا كلام أبي زهرة في موقف الشافعي عن خبر الآحاد في إثبات العقائد، وبه يتبيّن لنا سبب نظر الأصوليين إلى خبر الآحاد نظره الظن لا اليقين، وهذا يكفي للرد على حاتم العوني، حيث قال "إن جعل الشافعي السنة في مرتبة الكتاب عند استنباط الأحكام في الفروع ليس معناه أنها كلها في منزلته في إثبات العقائد، فإن منكر شيء مما جاءت به السنة ليس كمنكر شيء جاء به صریح القرآن الكريم الذي لا تأویل فيه، أو ليس للتأویل فيه مجال قط، فإن من أنكر شيئاً مما جاء به القرآن على ذلك النحو يكون مرتدًا عن الإسلام، أما منكر ما جاء في أحاديث الآحاد من السنة فلا يخرج عن الإسلام؛ لأن العقاد يجب أن يكون ثبوتها بطريق قطعي السنّد والدلالة، وليس أخبار الآحاد قطعية السنّد، 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 فيما فلا يضر بهما؛ إذ علم المنطق ميزان العقل غربه علماء الإسلام وجعلوه من علوم الإسلام، وبه ينتمي الفكر، وعلوم أن العقل السليم لا يعارض للنقل السليم، وحافظ علماء الكلام كالأشعري والماتريدي العقيدة التي عليها النبي ﷺ وأصحابه بأسلوب منطقي أي باستعمال أسلوبهم وسلامهم، ولذا لا يجوز أن يقال لهم بأنهم خرجو عن طريقة السلف الصالح وبسببهم دخلت علوم اليونان في علوم الإسلام، وابن حبان والدارقطني نسبوا إلى الأشعرية، وإذا كان عقيدة الأشعري ليست على عقيدة السلف الصالح، ولماذا نسبوا هؤلاء الأئمة إليها؟! ومن المعلوم علمًا أن العلوم النقلية إذا انتظمت مع العلوم العقلية تكون قوية، وفعالة، والادعاء بتناقص العلوم النقلية من بداية القرن الرابع يحتاج إلى دراسة موضوعية لكشف حقيقتها كما هي في الواقع؛ إذ القرن الرابع والقرن الثالث الذهبي للسنة النبوية وفيه جهابذة النقاد وأهل النظرار من المحدثين ابن خزيمة (ت. 311هـ)، والطحاوي (ت. 321هـ)، وابن حبان (ت. 354هـ)، والرامهرمزي (ت. 360هـ)، والدارقطني (ت. 385هـ)، والخطابي (ت. 388هـ)، وكيف تتفق 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)، والرامهرمي (ت. 360هـ)، والدارقطني (ت. 385هـ)، والخطابي (ت. 388هـ) بالمذهب الشافعي في فهم النصوص الشرعية أو لم يتأثر، وإذا تأثروا، فما ماهية ذلك التأثر؟ وهل الموافقة للشافعي في الاستنباط يعد من الشافعية بحيث لا يمكن أن يقال: الاجتهاد وافق الاجتهاد؟ وإذا كان لهم اجتهاد هل هم أسسوا لأنفسهم مذهبًا خاصًا مخالفًا 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 أمم مدرسة الرأي حيث إن الشافعي كان قد خبر أصول مدرسة الرأي وعرف نقاط قوتها وضعفها، واستوعب أصولها وبالخصوص قطعيتها، فرد تراتبية الأدلة، يعني: نفي الفارق بين الأدلة القطعية والظننية نفيًا حقيقياً، ولم يلتفت إليها في منهجه الأصولي ولم يجعل لها أثراً في بناء مذهبها، بل أقام بنيان مذهبها على كون الأدلة كلها على درجة واحدة، ونقد قطعيات أهل الرأي وأخرج ثنائية القطع والظن من أصول الاجتهاد وأبدلها بثنائية النصي والاجتهادي، ورد قطعى السنن بثبيت نظرية الإسناد وحجية خبر الآحاد، ورد قطعى القواعد بتحرير نظرية القياس الخاص، ورد القول بقطعية الدلالات اللغوية في النصوص، ورجح القول بظنيتها وقال بظنية دلالة العام وبإمكان القول بعموم المجاز والمشترك⁵⁰⁷، وجعل الحديث مركزاً لسائر المصادر التشريعية الأخرى، وكذلك قدرة الشافعي بالمناقشة 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 سؤلاً أو إشكالاً، بقوا على ما في أيديهم عاجزين متربحين، 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 بآداب 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 أصحاب الرأي على

⁵⁰⁷ محمد أنس سرميسي، القطعى والظني بين أهل الرأي والمحدث، 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 فيكتفيه نزول الإسناد، وأما إذا فاته 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 بنزلول، وذلك لا يضر، أما إن فاتك عقل هذا الفتى فإني أخاف ألا تجده إلى يوم القيمة، ما رأيتك أحداً أفقه في كتاب الله تعالى من هذا الفتى القرشي".⁵⁰⁹

وذلك التعجب جعل أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَا نَظَرَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ مِنْ جَعْلِ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ مَرْتَبَةً وَاحِدَةً مِنْ حِلْيَةِ الْإِسْتِدْلَالِ، وَلَوْ كَانَ يَخْتَلُ وَجْهَهُ نَظَرَهُمَا فِي الْمَصْدِرِ الْبَاقِيِّ مِنْ مَصَادِرِ التَّشْرِيعِ، وَذَلِكَ الْإِنْتِصَارُ وَالْعَجَابُ أَدْى بِعَدْدِ الْمُحَدِّثِينَ إِلَى مَذَهْبِهِ.

ولذا جعل أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ فَضْلَ مَعْرِفَةِ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ مَعْانِي أَحَادِيثِ رَسُولِ الله ﷺ وَفَقَهَهَا لِلشَّافِعِيِّ، بِقَوْلِهِ "لَمَا قَدِمَ عَلَيْنَا الشَّافِعِيُّ مِنْ صَنْعَاءِ سِرْنَا عَلَى الْمَحْجَةِ الْبَيْضَاءِ، وَكَانَ أَقْفِيَتَا لِأَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةِ حَتَّى رَأَيْنَا الشَّافِعِيَّ، فَكَانَ أَفْقَهُ النَّاسِ فِي كِتَابِ اللهِ -عَزَّ وَجَلَّ- وَسَنَةِ رَسُولِهِ ﷺ، وَلَا يَسْتَغْنُ أَوْ لَا يَشْبُعُ صَاحِبُ الْحَدِيثِ مِنْ كِتَابِ الشَّافِعِيِّ، وَمَا كَانَ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ يَعْرُفُونَ مَعْانِي أَحَادِيثِ رَسُولِ الله ﷺ فِي بَيْنِهَا لَهُمْ"⁵¹⁰، وَنَفَى أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ مَعْرِفَةِ الْمُحَدِّثِينَ بِفَقَهِ الْحَدِيثِ إِنْ لَمْ يَكُنْ الشَّافِعِيُّ "لَوْلَا الشَّافِعِيُّ مَا عَرَفْنَا فَقَهَ الْحَدِيثِ"⁵¹¹، وَذَلِكَ نَفِي الرَّبِيعُ بْنُ سَلِيمَانَ مَعْرِفَةِ الْمُحَدِّثِينَ بِتَقْسِيرِ الْحَدِيثِ إِنْ لَمْ يَكُنْ الشَّافِعِيُّ "كَانَ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ لَا يَعْرُفُونَ تَقْسِيرَ الْحَدِيثِ حَتَّى جَاءَ الشَّافِعِيُّ"⁵¹²، وَلَذَا اعْتَدَهُ أَبُو حَاتَمَ الرَّازِيُّ مُنْقَذَ الْمُحَدِّثِينَ مِنَ الظُّلُمَاتِ، قَالَ "لَوْلَا الشَّافِعِيُّ لَكَانَ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ فِي عُمَى"⁵¹³، وَيُرِى أَثْرُ ذَلِكَ فِي كَلَامِ الْحَمِيدِيِّ شَيْخِ الْبَخَارِيِّ لِتَعْلِيمِ الشَّافِعِيِّ لَهُمْ حَسْنَ الرَّدِّ وَالْمَنْاقِشَةِ مَعَ خَصْوَمِهِمْ، قَالَ "كَنَا نَرِيدُ أَنْ نَرِدَ عَلَى أَصْحَابِ الرَّأِيِّ، فَلَمْ نَحْسُنْ كَيْفَ نَرِدَ عَلَيْهِمْ، حَتَّى جَاءَ الشَّافِعِيُّ فَفَتَحَ لَنَا"⁵¹⁴، وَكَانَ الشَّافِعِيُّ يَنْاقِشُ مَعَ أَصْحَابِ الرَّأِيِّ بِكَلْمَةٍ "قَالَ اللَّهُ" وَ"قَالَ رَسُولُ اللَّهِ" وَذَلِكَ أَدْى الْمُحَدِّثِينَ إِلَى حَبِّهِ إِذْ ذَلِكَ مِنْ اتِّجَاهِهِمْ حَيْثُ يَحْكِيُ لَنَا أَبُو ثُورَ مِنْ أَصْحَابِ الرَّأِيِّ ذَهَابَهُ مَعَ زَمِيلِهِ حُسْنِي الْكَرَابِيِّيِّ لِسُخْرِيَّةِ الشَّافِعِيِّ وَأَظْلَمُ

⁵⁰⁸ الرَّازِيُّ، مَنَاقِبُ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ، ص. 66.

⁵⁰⁹ الرَّازِيُّ، مَنَاقِبُ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ، ص. 61.

⁵¹⁰ النَّوْوِيُّ، تَحْذِيفُ الْأَسْمَاءِ وَالْمَغَاتِ، 1/61.

⁵¹¹ أَبْنُ حَجْرٍ، تَوْالِيُّ التَّأْسِيسِ لِمَعَالِيِّ مُحَمَّدِ بْنِ إِدْرِيسٍ، ص. 85.

⁵¹² أَبْنُ حَجْرٍ، تَوْالِيُّ التَّأْسِيسِ، ص. 92.

⁵¹³ أَحْمَدُ شَاكِرُ، مُقَدَّمَةُ الرِّسَالَةِ، ص. 6. الرَّازِيُّ، مَنَاقِبُ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ، ص. 65.

⁵¹⁴ الْأَصْبَهَانِيُّ، حَلْيَةُ الْأَوْلَاءِ وَطَبَقَاتُ الْأَصْنَافِيَّاءِ، 9/96. أَبْنُ أَبِي حَاتَمَ، آدَابُ الشَّافِعِيِّ وَمَنَاقِبُهِ، ص. 107.

الشافعي البيت عليهم باستدلاله "قال الله" ، و "قال رسول الله" ، حيث قال أبو ثور " لما ورد الشافعي العراق جاءني **حسين الكراibiسي** ، وكان يختلف معي إلى أصحاب الرأي ، فقال: قد ورد رجلاً - من أصحاب الحديث - يتفقه، فقم بنا نسخر به، فقمت، وذهبنا حتى دخلنا عليه، فسألته **الحسين** عن مسألة، فلم يزل الشافعي يقول: قال الله، وقال رسول الله ﷺ، حتى أظلم علينا البيت، فتركنا بدعتنا واتبعناه⁵¹⁵ ، وكذلك أدى إلى تعجب المحدثين بتقديره قول الشافعي الآتي "كل ما قلنا - وكان عن النبي ﷺ خلاف قولي مما يصح - فحدث النبي ﷺ أولى ولا تقدوني"⁵¹⁶ ، وذلك من اتجاههم ومتبعاً لهم.

وكان أصحاب الحديث يجتذبون إلى الشافعي، ويعرضون عليه غواصات علم الحديث، فكان يوقفهم على أسرار لم يعرفوها ولم يقروا عليها، فيقومون وهم متعجبون منه⁵¹⁷.

ومما يدل على نصرة الشافعي للمحدثين قوله "اجتمع علَيَّ أصحابُ الحديث، فسألوني أَنْ أَضَعَّ رَدًا عَلَى كِتَابِ أَبِي حَنِيفَةَ، فَقُلْتُ: لَا أَعْرِفُ قَوْلَهُمْ، حَتَّى أَنْظُرَ فِي كِتَبِهِمْ فَكُتِبَتْ لِي كُتُبُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، فَنَظَرْتُ فِيهَا سَنَةً حَتَّى حَفَظْتُهَا، ثُمَّ وَضَعْتُ الْكِتَابَ الْبَغْدَادِيَّ"⁵¹⁸ . ولذا كان الشافعي يعد في نظر المحدثين مفتاح باب التفه و الاستباط 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 كوفيأً كان أو بصرياً أو شاميأً، حتى أذهب إليه، إن كان صحيحاً"⁵¹⁹ ، وفي رواية عنه "أنتم أعلم بالأخبار الصالحة منا، فإذا كان خبر صحيح، فأعلموني 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، نتذكرة في مسألة، فقال رجل لأحمد: يا أبا عبد الله، لا يصح فيه حديث، فقال: إن لم يصح فيه حديث، ففيه قول الشافعي، وحجه أثبت شيء فيه، ثم قلت 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، 462/1.

⁵²⁰ الرازي، مناقب الشافعي، ص. 230.

ما تقول في مسألة كذا وكذا؟ فأجاب فيها، قلْتُ: مِنْ أَينْ قُلْتَ؟ هل فيه حديث أو كتاب (يعني قرآن)؟ قال الشافعي: بل، فنزع في ذلك حديثاً للنبي ﷺ، وهو حديث نص في المسألة⁵²¹.

والمحثون كانوا يرون مذهب الشافعي أقل خطأ، وأكثر اتباعاً لكتاب والسنة يدله قول إسحاق بن راهويه شيخ البخاري وقرينه أحمد بن حنبل ومعاصر الشافعي "ما تكلم أحد بالرأي - وذكر الثوري والأوزاعي ومالكا وأبا حنيفة - إلا والشافعي أكثر اتباعاً وأقل خطأ منه"⁵²².

وطَلَبَ عبد الرحمن بن مهدي (ت. 198هـ) عن الشافعي ليس عن غيره بتأليف قانون الاستنباط يدل على العلاقة الوثيقة بينه والمحثون لكونه أقرب مشرباً ونزعه إلى مشرب المحثون وزعمتهم الحديثية، *ألف الشافعي* "الرسالة" ليكون مرجعاً للاحتمام 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 تحقق أمنية المحثون، ومعلوم أن قانون الاستنباط لا يقنه المحثون 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 الحجية والثبوت والدلالة والقطعية والظنية والإلحاد 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 الشريعة، بخلاف فهم الحديث إذ أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عند المحثون من الملة 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 نبراساً ومصباحاً للمحثون في حل تعارض الأحاديث، وكتاب (جماع العلم) يعد خارطة الطريق لتعليم إثبات حجية خبر الواحد، والرد على من أنكره، ولذا قال أحمد بن حنبل "ما علمت أحداً أعظم منه على الإسلام في زمن الشافعي من الشافعي"⁵²⁴، وأحبه المحثون حباً شديداً وعبر ذلك الحب عبد المجيد محمود بالتعاطف، قال "وقد كان بين أهل الحديث ومذهب الشافعي تعاطف، منشؤه تقدير المحثون لبلاء الشافعي في نصرتهم، وتقدير ابن حنبل له"⁵²⁵، وذلك التعاطف ودفاع الشافعي بالسنة النبوية وانتصارها جعلت المحثون أن يميلوا إلى مذهبها، ولذا نسب أصحاب الطبقات الشافية ابن خزيمة، وابن حبان، والدارقطني،

⁵²¹ الخطيب، تاريخ بغداد، 2/ 404. والفقهي والمتفقه، 2/ 65. المزي، تحديب الكمال، 24/ 372. ابن نقطة، التقييد، معرفة رواة السنن والمسانيد، ص. 44.

⁵²² الخطيب، تاريخ بغداد، 2/ 404. الذهبي، أعلام النبلاء، 10/ 47. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 72.

⁵²³ ابن عبد البر، الانتماء، 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 يؤثرونهم على القياس كما صرخ أبو زهرة⁵²⁶.

وقد قرر فخر الدين الرازي بأحقية انتساب المحدثين للشافعية عن الانتساب إلى الإمام مالك وإسحاق بن راهوية وأحمد بن حنبل لخدمته الجليلة للحديث وانتصاره للمحدثين⁵²⁷.

وقد كشف فخر الدين يلدز تلك العلاقة تفصيلاً، قال "إن الشافعى اعترض على عرض خبر الواحد للقياس والرأى والكتاب والأصول المستخرجة من السنة ولذا أنشأ فقهأً معتمداً على المرويات، وسهل به فقه المحدثين، وأصبح المحدثون بعد نصف القرن الثالث الهجرى أكثر انتباهاً والنقاطاً لمذهبه".⁵²⁸

إذاً: نحن عرفنا سر العلاقة الحميمة بين الشافعى والمحدثين، وهي نصرة الشافعى لهم على أهل الرأى والمعتزلة وغيرهما من المذاهب الإسلامية وتعليمهم لهم فقه الحديث وتفسير معانيه، والاستنبط منه، وهل تلك العلاقة الحميمة بينه والمحدثين جعلتهم أن يتبعوا إلى مذهبه أو كان لهم اتجاهأً في تفسير النصوص، ولا سيما النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع التي موضوع دراستنا؟

وjobab تلك الأسئلة يتضح بعد دراسة جهود فقهاء محدثي القرن الرابع. وقد نسب ابن خزيمة، وابن حبان⁵²⁹، والدارقطني، والخطابي إلى الشافعية، وأما ابن حبان فصرح شافعيته صراحة، وأما ابن خزيمة فلم يصرح شافعيته كما صرخ تلميذه ابن حبان بل يذكر آراء الشافعية في الصحيح ويرجحها⁵³⁰، ولكن نائل أوكويوجي رجح شافعيته⁵³¹، وأما الدارقطني فكان ينصر آراء

⁵²⁶ أبو زهرة، الشافعى حياته وعصره، ص. 84.

⁵²⁷ Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhlı- Hadis*, s. 210.

⁵²⁸ Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhlı- Hadis*, s. 210

⁵²⁹ صرخ ابن حبان بأنه كان يسلك مسلك الشافعى في فهم النصوص، قال: "إن كُلُّ أصلٍ تَكَلَّمُنا عَلَيْهِ فِي كِتَابِنَا أَوْ فَرَعَ اسْتِبْطَانَهُ مِنَ السَّنَنِ فِي مَصْنَفَاتِنَا هِيَ كُلُّهَا قَوْلُ الشَّافِعِيِّ". الصحيح كما في الإحسان، 496/5.

⁵³⁰ رجح ابن خزيمة مذهب الشافعى في مسألة الطواف والصلاحة بمكة بعد الفجر وبعد العصر، حيث يُؤْبَط "باب إباحة الطواف والصلاحة بمكة بعد الفجر وبعد العصر، والدليل على صحة مذهب المطلي أن النبي ﷺ إنما أراده برجره عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس بعض الصلاة لا جمعيّها". الصحيح، 225/4. ورجح مذهبه في مسألة فورية الحج وتراخيه، والشافعى كان يرى تراخيه، فقال عقب روايته بسنده عن عائشة - رضي الله عنها - "أن رسول الله ﷺ أمر الناس عام حجة الوداع، فقال: من أحب أن يرجع بعمره قبل الحج فليفعل": هذا الخبر يصرح بصحة قول المطلي أن فرض الحج ممدود من حين يحب على المولى أن تحدث به المنيه؛ إذ لو كان فرض الحج على ما توهه بعض من لا يفهم العلم، وزعم أن من الحج عن أول سنة يجب عليه الحج كان فيها عاصي الله 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 مظلين من ذي الحجة وبينهم وبين عرفة خمسة أيام، فأباح من أحبت الرجوع بعد الفرع 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 يذكرونها في طبقاتهم، ويعده النووي من أصحابهم⁵³³.

وهنا ينبغي أن نسأل هل تذكر أصحاب الطبقات بهم في الطبقات يجعلهم شافعية المذهب أو هناك قرائن تدل إلى انتسابهم للشافعية أو كان لهم اجتهداد وافق لاجتهداده؟

وقد أجابه نائل أوكويوجي 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 منتبين إلى الشافعية، أولاً: أقوال العلماء لأنها حجة حتى تأتي الأدلة المعاشرة لها، وثانياً: لموافقتهم له في اعتبار الكتاب والسنة شيئاً واحداً في الاستدلال، ونفي الفارق بين الأدلة القطعية والظننية نفياً حقيقة، وجعل الحديث مركزاً لسائر الأدلة، وزعم ظنية دلالة العام، وعدم نسخ الكتاب إلا بالكتاب والسنة إلا بالسنة، وعدم عرض السنة على الكتاب، وترجحهم آراء الشافعية، وجهودهم لنحو المذهب الشافعي، حيث رجح نائل أوكويوجي شافعية ابن خزيمة لجهوده العظيمة في تشكيل طبقات الشافعية الثالثة وتطورها ونموها بخراسان لكونه محدثاً كبيراً ومشهوراً، واشتراك كثير من الطلبة في دروسه⁵³⁵، وتصريح ابن حبان شافعيته، ودلالة سنن الدارقطني على شافعيته كما قرره الكيلاني محمد خليفة، وتصحيح الدارقطني ما يستدل به الشافعي من الأحاديث⁵³⁶.

وقد عد ذلك ولی الله الدھلوي كثرة موافقتهم له، وتتوافق اجتهدادهم مع اجتهداده، قال "وكان أصحاب الحديث قد يُنَسَّبُ إلى أحد المذاهب؛ لكترة موافقته له، ومعنى انتسابه إلى الشافعية أنه

⁵³² والدارقطني صحيح 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 صرخ النووي بكون الخطابي من أصحابه، قال "المشهور في مذهبنا أنه لا يكره المشي في المقابر بالتعليق والخفين ونحوهما، من صرخ بذلك من أصحابنا الخطابي". المجموع شرح المذهب، 312/5.

⁵³⁴ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkul Süreci*, s. 152.

⁵³⁵ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkul Süreci*, s.152.

⁵³⁶ قال الكيلاني: "صنف الدارقطني 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 غالب على الكتاب تضييف 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 الدارقطني، ومن ثم حمل الحنفية عليه، ونسبوه إلى المهوى والعصبية". كيلاني محمد خليفة، منهج الإمام الدارقطني في كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء، ص.469.

جرى على طريقته في الاجتهد 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 مذهبة، واتضاح الفرق لنا هل هم منتبون إليه فعلاً أو مجتهدون فوافق اجتهادهم مع اجتهاده فعدوا منه؟ أو نسبهم أصحاب الطبقات بدون تحقيق وتمحيص كما صرحة 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 ولی الله الدھلوي: "نشأ الشافعي في أوائل ظهور المذهبين - أبي حنيفة ومالك - وترتيب أصولها، وفروعها، فنظر في صنيع الأولين، فوجد فيه أموراً كبحث عنانه عن الجريان في طريقهم"⁵³⁸، ولذا عد الفقيه الذي وضّح الطرق لفهم الكتاب والسنة، وميزان السنة النبوية، وضَبَطَ الرأي والقياس، وبين الناسخ والمنسوخ، وأنه أخرج للناس بفقه 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 مفهّم"، ولكن أنه وضع أصول الفقه لنصرة مدرسة الحديث أمام مدرسة الرأي لكون مدرسة الرأي وضع أصولها وهي اعتبار تراتبية الأدلة، يعني اعتبار القطعي والظني من الأدلة.

ويتلخص أصوله الاستنباطي في ثمانية أنواع:

الكتاب، والسنة المتوترة، 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 حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ويحكم بالسنة قد رویت من طريق الانفراد، ولا يجتمع الناس عليها، فنقول حكمنا بالحق في الظاهر؛ لأنه قد يمكن الغلط فيمن روی الحديث، ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة؛ لأنه لا

⁵³⁷ الكشميري، العرف الشنوي شرح سنن الترمذى، 1/232.

⁵³⁸ الدھلوي، حجۃ الله البالغة، 1/308.

⁵³⁹ علي جعنة، الإمام الشافعي ومدرسته الفقهية، ص. 33.

يحل القياسُ والخبر موجودٌ كما يكون التيم طهارة في السفر عند الإعجاز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وُجد الماء إنما يكون طهارة في الإعجاز⁵⁴⁰.

ويفهم من قول الشافعي المذكور احتجاجه بالكتاب والسنّة المجمع عليها، وخبر الآحاد، والإجماع والقياس، ويقدم الخبر على القياس، ولا اعتبار للقياس مع وجود الخبر عنده.

و كذلك قد نص الشافعي في "الأم" على المصادر المذكورة مع إضافة احتجاج أقوال الصحابة، قال "لعلم طبقات شتى، الأولى: الكتاب والسنّة إذا ثبتت، ثم الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنّة، والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ قولًا ولا نعلم له مخالفًا منهم، والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، والخامسة: القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنّة وهم موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى"⁵⁴¹.

والشافعي كان يرى حجية أقوال الصحابة فيما اتفقا عليه، يقول: "أقول ما كان الكتاب والسنّة موجودين فالعذر عن سمعهما مقطوع إلا باتباعهما، فإذا لم يكن ذلك صرّنا إلى أقوال أصحاب رسول الله ﷺ أو واحداً منهم⁵⁴²، وقال الزركشي عقب ذكر هذا النقل: وهذا صريح منه في أن قول الصحابي حجة مقدمة على القياس⁵⁴³ فرأى الصحابة خير لهم من رأي أنفسهم، أما إذا اختلف الصحابة في مسألة فيحتاج الأمر إلى الترجيح بينهم، فيأخذ من قول بعضهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنّة أو يرجحه قياساً، ويرى أنه إذا انفرد الصحابي بقول ولم يوجد في المسألة نصٌّ من الكتاب أو السنّة 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 السنّة مع الكتاب في مرتبة واحدة من حيث الاستدلال⁵⁴⁵ لا من حيث الثبوت؛ إذ يرى السنّة بياناً لكتاب كما صرّحه 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 خالقه 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، وعلى 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 بحجيته 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 الحال والحرام في الأمور غير المنصوص عليها في كتاب الله وسنة رسوله ⁵⁴⁹، 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 الصحابة ⁵⁵⁰.

والشافعي كان يقدم خبر الواحد على الإجماع بالرأي أيًّا كان سبب الإجماع إلا إذا تبين أن الإجماع بنى على النقل ⁵⁵¹، ولا يعتبر الإجماع السكوتية؛ لأنه يشترط في الإجماع أن يُنقل عن كل عالم رأيه، وتتفق الآراء جميعاً ⁵⁵².

والشافعي يرى حجية القياس يقول: "فإن قال قائل: فإذا أوجبْت في العمد بالكتاب فمن أين أوجبْت الجزاء في الخطأ؟ قيل: أوجبْته في الخطأ قياساً على القرآن والسنة والإجماع، وقد وقف الشافعي في القياس موقفاً وسطاً، فلم يشدد فيه تشدد مالك بن أنس، ولم يتسع فيه توسيع أبي حنيفة" ⁵⁵³.

والشافعي لم يتسع 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 شرعي ⁵⁵⁴

وميز الشافعي القياس عن غيره من أنواع الاستباط بالرأي التي يراها جميعاً فاسدة ما عدا القياس، وأنه يعتبر القياس حملأً 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 جائز ⁵⁵⁵.

⁵⁴⁸ الشافعي، الأم، 2/182.

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. 285، 77، 64.

⁵⁵⁵ أبو زهرة، الشافعي، ص. 284.

وأما موقف الشافعي من أقوال التابعين فإنه لا يحتج بها كما صرحت 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، وحصرَت طرائق الاستدلال في أكثر من موضع من كتبه، ولكن لم يُعْنَ 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 المضار التحرير⁵⁵⁸، ويعتبر الاستصحاب حجة⁵⁵⁹، ويعتبر الاستقراء حجة أيضاً وهو عبارة عن تتبع جزئية لحكم 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 مَحْرَماً﴾⁵⁶² : "يعني مما كنتم تأكلون، فإن العرب كانت تحرم أشياء على أنها من الخبائث، وتحل أشياء على أنها من الطيبات، فأحلت لهم الطيبات عندهم إلا ما استثنى منها، وحرمت عليهم الخبائث عندهم قال الله- عز وجل- ﴿وَيَرْحَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِث﴾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 "إنما يذكر ابن القيم أنه وجد آراء فقهية له اتبع فيها قول بعض التابعين، وقد قال في ذلك ابن القيم: وقد صر 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 تبعه إلى وجه القياس في القضية مسترثداً 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، وأنه 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 وآرائه، 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 يجيز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد في كل أحواله⁵⁶⁵ بدليل صحة توجيه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوط الاعتراض عن أطاع، وجواز بناء الاستحلال على محلات العامة، ويثبت أن العام إن أريد به الخاص فإنما يكون ذلك بنص من القرآن أو أثر من الحديث؛ لأنه يرى دلالة العام بصيغته على العموم ظنية، لأن احتمال التخصيص قوي؛ إذ العام الحالي من التخصيص نادر، وما من عام إلا وقد خص، وإذا كانت الدلالة ظنية على هذا النحو، فيجيز تخصيص العام بما هو ظني، والتخصيص ليس إلا ببيان 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 الأحاداد في العمل دون الاعتقاد كما أشاره أبو زهرة، يقول "هو المعتبر بخبر الخاصة فلا يضعها في مرتبة القرآن، ولا في مرتبة السنة المجمع عليها، بل يجعلها دونها في الاحتياج؛ إذ الكتاب والسنة المجمع عليه كلاهما قطعي الثبوت، فالشاك فيهما يخرج الشاك عن الإسلام، ومن امتنع من قبول ما جاء به الكتاب أو السنة المجمع عليه استتب، 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 شاك في هذا لم نقل له ثُبٌ، بل نقول ليس لك إلا أن تقضي بشهادته الشهود العدول، وإن أمكن الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولي ما غاب منهم، ولذلك فيقرر أن الشاك فيه لا عقاب عليه، ولكن العمل به أمر لا بد منه"⁵⁶⁸. وصرح أبو زهرة في موضع آخر أكثر تصريحاً بعدم اعتباره خبر الأحاداد في الاعتقاد بقوله "وُعِرِفَ بِأَنَّ الشافعيَّ فِي أَصْوَلِ الاعْتِقَادِ لَا يُسْكِنُ فِي طَلَبِهِ مُسْكِنَ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَالْفَقِهِ"⁵⁶⁹.

والشافعي إذا تعارض الآثار فيذهب إلى الجمع ثم إلى النسخ ثم إلى الترجيح، وهذا معروف من صنائعه في "الرسالة" وغيره من الكتب.

⁵⁶⁴ الشافعي، الأُم، 2/241.

⁵⁶⁵ أبو زهرة، الشافعي، ص. 208.

⁵⁶⁶ أبو زهرة، الشافعي، ص. 206. الغزالي، المستضفي 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 عُرف الناسخ من المنسوخ ويترك المنسوخ⁵⁷⁰، وأنه يرى نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة لا بالعكس لما لمقام البيان، صرحت ذلك في الرسالة بقوله "أَبَانَ اللَّهُ لَهُمْ أَنَّهُ إِنَّمَا نَسَخَ مَا نَسَخَ مِنَ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ، وَأَنَّ السَّنَةَ لَا نَسَخَةَ لِلْكِتَابِ، وَإِنَّمَا هِيَ تَبَعُّ لِلْكِتَابِ، بِمِثْلِ مَا نَزَلَ نَصًّا، وَمَفْسَرَةُ مَعْنَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْهُ جُمْلًا، فَأَخْبَرَ اللَّهُ أَنَّ نَسَخَ الْقُرْآنَ وَتَأْخِيرَ إِنْزَالِهِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِقُرْآنٍ مِثْلَهُ، وَهَذَا سَنَةُ رَسُولِ اللَّهِ لَا يَنْسَخُهَا إِلَّا سَنَةً لِرَسُولِ اللَّهِ" .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 سبيلاً.

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 روایة أحدهما أقوى من روایة الآخر يصار إلى الأثبت من الحديثين فيؤخذ به ويحمل 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 الحديثين 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 ولهم 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 "وَسَنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الَّذِي يُشَكُ أَصْلَى ثَلَاثًا أَوْ أَرْبَعًا أَنْ يَصْلِي رَكْعَةً، فَكَانَ فِي ذَلِكَ إِلْغَاءُ الشُّكُّ وَالْبَنَاءُ عَلَى الْيَقِينِ، فَكَذَلِكَ إِذَا شُكَّ فِي شَيْءٍ مِنَ الطَّوَافِ صَنْعٌ مِثْلُ مَا صَنِعَ فِي الصَّلَاةِ، فَأَلْغَى الشُّكُّ وَبَنَى عَلَى الْيَقِينِ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ فِي الطَّوَافِ سَجْدَةً سَهْوًا وَلَا كُفَّارَةً".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 الناسخُ من المنسوخِ، وهُنَّا يُعْمَلُ بالناسخِ، وَيُرْتَكِبُ المنسوخُ؛ لِأَنَّ سَنَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَنْسَخُ بِسَنَتِهِ، وَأَنَّهُ يَرِي أَنَّ السَّنَةَ مَقَامَهَا مِنَ الْكِتَابِ بِيَانِهِ وَتَفْصِيلِ مَا فِيهِ مِنْ إِجْمَالٍ لَا يَنْسَخُهَا الْكِتَابُ وَحْدَهُ، بَلْ إِذَا كَانَ فِي الْكِتَابِ مَا يَنْسَخُ سَنَةً، أَرْدَفَ الْكِتَابَ بِسَنَةٍ أُخْرَى تَكُونُ نَاسِخَةً، وَذَلِكَ لِمَا لِسَنَةِ مَقَامِ الْبَيَانِ. أَبُو زَهْرَةَ، الشَّافِعِيُّ، ص. 236-237.

⁵⁷¹ الشافعي، الرسالة، ص. 106-108.

⁵⁷² الشافعي، الرسالة، ص. 239.

⁵⁷³ الشافعي، الأَمُّ، 179/2.

⁵⁷⁴ الشافعي، الأَمُّ، 181/2.

والشافعي كان يعتمد على اللغة العربية في فهم الأدلة كما اعتمدها في فهم قوله تعالى: **﴿أَحَلْ لَكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ﴾**⁵⁷⁵، قال "والبحر اسم جامع، فكل ما كثر مأوه 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، وقدر ذلك أصغر من الأنملة طولاً وعرضًا".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 المتواتر، والقواعد، ونفي الفارق بين الأدلة القطعية والظنية نفياً حقيقياً، يعني أنه يتحج 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 لتفويية ما توصل لديه من أحكام، ويعتني بالقواعد الفقهية، وشرح غريب الألفاظ النبوية، ولا يتحج بخبر الأحاد في الاعتقاد كما يتحج به في الأحكام، ويعتبر الكتاب والسنة شيئاً واحداً من حيث الاستدلال، ويرى جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الأحاد لكونه ظنناً 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 مثيلها" والقرآن خير من السنة فوجب ألا يجوز نسخ القرآن بالسنة⁵⁷⁸ ويحل إشكال الآثار بالجمع ثم النسخ ثم الترجيح، ولا يتحج 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 بالتنزن، والتوجه وبناء عليه رفض الاستحسان لاعتماده على ذوق الفقيه الذي تربى بالتمرس للشريعة الإسلامية صرح ذلك أبو زهرة بقوله: "نجد الشافعي يسلك في تفسير الشريعة الإسلامية في أصولها وفي فروعها وفي أقضيتها مسلك الظاهر لا يدعوه،

⁵⁷⁵ الشافعي، الأُم، 181/2.

⁵⁷⁶ الشافعي، الأُم، 181/2.

⁵⁷⁷ الشافعي، الأُم، 214/2.

⁵⁷⁸ الرازى، مناقب الشافعى، ص. 181. أبو زهرة، الشافعى، ص. 255 = 257

لأن غير الظاهر الأخذ به أخذ بالظن أو التوهم، فيكون الخطأ كثيراً، والصواب قليلاً، والأحكام تناط بأمور مطردة، لا بأمور 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 وجلياً.

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 يئول إليه الشيء، رد الشيء إلى الغاية المراده منه، عاقبة الشيء⁵⁸⁰.

علم تأويل الحديث اصطلاحاً:

قبل بيان اصطلاح التأويل من الأنساب الإشارة إلى استعماله من عهد النبي ﷺ إلى القرن الرابع حيث استعمل التأويل على معنى التفسير والبيان كما جاء في سورة يوسف **﴿وَيَعْلَمُكَمْ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾**⁵⁸¹، **﴿وَرَبُّكَ أَتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾**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 بعطائه فضل قدر لابن شرب منه لعمر بن الخطاب بالعلم كما روى ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتَبَّعُ بِقَدْحٍ لِّبْنٍ، فَشَرِبْتُ مِنْهُ، ثُمَّ أُعْطِيْتُ فَصْلِيْعَةً عَمِّرَ بْنَ الْخَطَّابَ، قَالُوا: فَمَا أَوْلَتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالُوا: الْعِلْمُ"⁵⁸⁴. وفي تأويل عائشة - رضي الله عنها - دعاء النبي ﷺ في الركوع والسجود، فقالت "كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده سبحانك الله ربنا وبحمدك الله أغفر لي" **يتأول القرآن**⁵⁸⁵.

وجاء في عهد التابعين على ذلك المعنى، وذلك ظاهر من استعمال عروة بن الزبير كما أخرجه البخاري من طريقه قال "سَأَلْتُ عَائِشَةَ - رضي الله عنها -، فَقُلْتُ لَهَا: أَرَيْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَتَطَوَّفَ بِهِمَا" فو الله ما على أحد جناح ألا يطوف بالصفا والمروة، قالت: بئس ما قلْتَ يا ابن أختي، إن هذه لو كانت كما أَوْلَتَهَا عَلَيْهِ، كانت لا جناح عليه ألا يطوف بهما، ولكنها أُنْزَلَتْ فِي الْأَنْصَارِ، كانوا قبل أن يسلموا يهلوون لمناها الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المُشَّلَّ، فكان من أهلٍ يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلما أسلموا، سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، قالوا: يا رسول الله، إنا كنا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة، فأنزل الله تعالى: **إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ 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. الرازي زين الدين، مختار الصحاح، ص.25. راغب الأصبغاني، 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- التسبيح والدعاة في السجود، 1/163/817.

⁵⁸⁶ البخاري، الصحيح، ك- المعج، ب 78- وجوب الصفا والمروة، وجعل من شعائر الله، 2/157/1643.

أبي يوسف قال: سألني الأعمش عن مسألة وأنا وهو لا غير فأجبته، فقال لي: من أين قلت هذا يا يعقوب؟ فقلت: بالحديث الذي حدثني أنت، ثم حدثه، فقال لي: يا يعقوب، إني لأحفظ هذا الحديث من قبل أن يجتمع أبواك ما عرفت تأويله إلى الآن⁵⁸⁷.

وحيثما ننظر إلى استعمال محدثي النماذج المختارة من القرن الرابع نجده على نفس المعنى، حيث استعمل ابن خزيمة لفظ "التأويل" في "صحيحه"، والطحاوي في كتابه "شرح معاني الآثار" و"شرح مشكل الآثار"، والخطابي في معلم السنن وأعلام الحديث وغيره من كتبه على معنى فقه الحديث وفهمه، وتقسيره.

وأكفي بذكر نموذج من صنيع الخطابي حيث إنه فسر كلمة "راح إلى الجمعة" في حديث أبي هريرة أن رسول الله - قال "من اغسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنما قرب بدنة.. أي: قصدها 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 رأينا 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 كبرى زاده⁵⁸⁹. وبينما عرفه الزركشي "التأويل هو التفسير بالمعنى المقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع"⁵⁹⁰. أي: زاد عليه سياق الكلام. وعرفه ابن القيم "إدراك الحقيقة التي يقول إليها المعنى التي هي آخيته وأصله"⁵⁹¹. وعرفه نصر حامد أبو زيد بالدلالة الباطنية العميقه "إن عملية عبور قشر النص إلى لُبِّه تتم بالتأويل، والقشر هو الكلمات في مستواها اللغوي، واللُّبُّ هو الدلالة الباطنية العميقه"⁵⁹². وعرفه محمد كورماز "المُلْحَصُ 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، 2/1029.

⁵⁸⁸ الخطابي، معلم السنن، 1/109.

⁵⁸⁹ قال تاش كبرى زاده "رأيُت رسالة في هذا العلم ملولاً شمس الدين الفناري، وهو من علماء بلادنا - روح الله روحه - وقد استخرج للأحاديث تأويلات موافقة للشرع". تاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، 2/342.

⁵⁹⁰ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/161.

⁵⁹¹ ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 3/91.

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 صديقُ بن حسن الفنوّجي "صرف الآية إلى معنى موافقٍ لما قبلها وبعدها تحتمله الآية غير مخالفٍ للكتاب والسنة من طريق الاستباط" ⁵⁹⁵. وعرفه ابن رشد الحفيد (ت. 595هـ) "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز" ⁵⁹⁶. وعرفه ابن تيمية (ت. 728هـ) "صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به" ⁵⁹⁷. وعرفه ابن السبكي "حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحح، أو لما يظن دليلاً ف fasad، أو لا لشيء فلعل لا تأويل" ⁵⁹⁸.

وقد فرق ابن جزي الكلبـي (ت. 741هـ) بين التفسير والتـأويل حيث قال "فـإن قـيل: ما الفـرق بين التـفسـير والتـأويل؟ فالـجواب: أنـ في ذـلك ثـلـاثـة أـقوـال: الـأـول: أنـهـما بـمـعـنـى وـاحـدـ. الـثـانـي: أنـ التـفـسـير لـلـفـظـ، والتـأـوـيل: لـلـمـعـنـىـ. الـثـالـثـ: وـهـوـ الصـوـابـ، أنـ التـفـسـير هوـ الشـرـحـ، وـأـنـ التـأـوـيل هوـ حـمـلـ الـكـلـامـ عـلـىـ مـعـنـىـ غـيـرـ الـمـعـنـىـ الـذـيـ يـقـضـيـهـ ظـاهـرـ الـلـفـظـ لـمـوجـبـ اـقـضـيـهـ أـنـ يـحـمـلـ عـلـىـ ذـكـرـ وـبـخـرـ عـنـ ظـاهـرـهـ".⁵⁹⁹

وقد حق الكوثري معنى التأويل بأحسن تحقيق، قال: "وحمل التأويل على معنى القسیر في باب المتشابهات تحريف للكلم عن مواضعه وملحوظة ظاهر للمتشابه جهل يأباه كثير من العامة فضلاً عن الخاصة، وأنى يتصور ظاهر في متشابه؟ فالظاهر في اللغة يقابل الخفي فلا يتصور حيث لا يكون المدلول عليه واضحًا 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 الوضوح 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 سبق، وأما ما يروى عن بعض السلف من إجراء أحاديث الصفات

594 .43 الجرجاني، التعريفات، ص.

595 .142 القنوجي، أبجد العلوم، 2

⁵⁹⁶ أبي الوليد بن رشد، فصل المقال وتقدير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص: 49.

⁵⁹⁷ ابن تيمية، *الرسالة التدميرية*، ص. 91.

⁵⁹⁹ الكلج، ابن جعجع، التسهيل، علوم التنزيل، 75/1.

وإماراتها 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 المترتبة بينهم إلى معانٍ تتسامي عنها عند نسبة تلك الألفاظ إلى الله سبحانه وتعالى. وأما التفصيلي فهو تعين تلك المعانٍ المتتسامية 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 يلذر ترافقه لفظه الحديث في اليوم ولكن لو نظر إلى تعريف ترجيح معنى من معانٍ 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 فيقصدون به في باب الفقه التفسير والبيان والاستباط، وفي باب الاعتقاد صرف اللفظ إلى المعنى المحتمل لسياق النص وموافق للشرع، وينطبق عليهم تعريف حجة الإسلام الغزالى "وهو بيان معناه بعد إزالة ظاهره"⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ الكوثري، السيف الصقيل في الرد على ابن زغيل، ص.110.

⁶⁰¹ الكوثري، السيف الصقيل، ص. 107.

⁶⁰² Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l- Hadis*, s.209.

⁶⁰³ الشاطبي، المواقف، 266/4

⁶⁰⁴ الغزالى، إيجام العوام عن علم الكلام، ص.69.

والباب الثاني/2. الاتجاهات الحديثية في فهم العقائد والفقه.

الفصل الأول/2. تأثير المذاهب العقائدية في فهم اعتقاد محدثي القرن الرابع.

المبحث الأول: 2.1.2. تأثير المذاهب العقائدية في جرح وتعديل محدثي القرن الرابع.

هناك قاعدة ذهبية في الجرح والتعديل حررها السبكي فلابد من ذكرها قبل الشروع إلى المقصود، والقول بأن الجرح مقدم على التعديل مطلقاً ليس على الصواب، بل الصواب أنَّ من ثبت إمامَتُه وعَدَالَتُه، وَكَثُرَ مَادْحُوهُ، وَمَزْكُوْهُ وَنَدْرَ جَارِحُوهُ، وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحة، من تعصب مذهبى أو غيره فإنما لا نلتقت إلى الجرح فيه، ونعمل فيه بالعدالة، وإلا فلو فتحنا هذا الباب وأخذنا تقديم الجرح على إطلاقه لما سَلَمَ لنا أحدٌ من الأئمة، إذ ما من إمام إلا وقد طَعَنَ فيه طاعون، وهلَكَ فيه هالكون⁶⁰⁵.

ومما ينبغي أن يُتَفَقَّدَ عند الجرح حال العقائد واحتلافها بالنسبة إلى الجارح والمجروح؛ إذ الطامة الكبرى إنما هي في العقائد المثيرة للتعصب والهوى، فربما خالف الجارح المجرُوح في العقيدة، فجرحه لذلك، أشار إليه الرافعى بقوله "وينبغي أن يكون المزكُون براء من الشحنة والعصبية في المذهب خوفاً من أن يحملهم ذلك على جرح عدل، أو تزكية فاسقة، وقد وقع هذا لـكثير من الأئمة جرحاً بناءً على معتقدهم، وهم المخطئون، والمجروح مصيبة"⁶⁰⁶.

وبناء عليه نرى جَرْحَ يحيى بن عمار الوعاظَ ابن حبان بعدم كبير دين لأنكاره الحد من أجل اختلاف العقائد، نقل ذلك أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي الأنباري - شَسَمِيَّهُ المُجَسِّمَةُ شِيَخُ الْإِسْلَامِ - قال "سمعت يحيى بن عمار الوعاظ وقد سأله عن ابن حبان؟ فقال: نحن أخرجناه من سِجْنَانَ كَانَ لَهُ عِلْمٌ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عِلْمٌ كَبِيرٌ دِينٌ، قَدِمَ عَلَيْنَا فَأَنْكَرَ الْحَدَّ اللَّهُ، فَأَخْرَجَنَا"⁶⁰⁷.

ولذا نقد السبكي بقوله "فِيَا لَيْتَ شِعْرِي مَنْ أَحَقُّ بِالْإِخْرَاجِ؟ مَنْ يَجْعَلُ رَبَّهُ مَحْدُوداً أَوْ مَنْ يُبَرِّهُ عَنِ الْجِسْمِيَّةِ"⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ السبكي، قاعدة في الجرح والتعديل، وقاعدة في المغrixين، ص. 14.

⁶⁰⁶ السبكي، قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المغrixين، ص. 30.

⁶⁰⁷ الذهبي، أعلام النبلاء، 97/16

⁶⁰⁸ السبكي، قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المغrixين، ص. 32. قال السبكي في (طبقات الشافعية الكبرى) 3/132، تعقيباً على تلك الواقعة المذكورة "فُلِتْ: انظر ما أجهل هذا الجارح؟! وليت شعري من المجروح؟ مُؤْتَثِرُ الْحَدَّ اللَّهُ، أَوْ نَافِيَهُ؟! وَقَدْ رَأَيْتُ لِلْحَافِظِ الْعَلَانِيِّ رَحْمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - عَلَى هَذَا كَلَامًا جَيْدًا أَخْبَثْتُ نَفْلَهُ بِعِبَارَتِهِ، قَالَ: يَا اللَّهُ الْعَجَبُ؟! مَنْ أَحَقُّ بِالْإِخْرَاجِ وَقَلْتَ الْدِينَ؟!". 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 جديلاً، وكان يذهب إلى مذهب أهل العراق فلما قدم الشافعى وجالسه وسمع كتبه، انتقل إلى مذهبها، وعَظَمَتْ حُرْمَتُه وله أوضاع ومصنفات كثيرة نحو من مائتي جزء⁶⁰⁹.

⁶⁰⁹ ابن عبد البر، الانتقام في فضائل الشافعية لأئمة 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 تتبّيه العلائي إلى أهمية اهتمام المحدث بفقه الحديث وعدم الاكتفاء بمعرفة الأسانيد وما يتعلّق بها، وإنما يتصرّف 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 بما هو الأهم من علوم الحديث. والقسم الثاني: هو المرتبة النهاية بالنسبة لوظيفة المحدث ومن اكتفى بها فيعد الصيدلي. والقسم الثالث: هو المرتبة الرازدة 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 وتعالى⁶¹⁰.

نعم. ليس وظيفة المحدث الاشتغال بعلم العقائد، ولكن لو أراد أن يستغل بعد الإنقان بعلم الحديث فعليه أن يحصل العلوم التي تساعد له فهم أحاديث الصفات وإنما 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 Yurdagür اتجاه المحدثين لفهم العقائد بقوله "هم يقبلون الأحاديث الصفاتية كما جاءت بدون تأويل ولا قياس على قدر الإمكان، حيث يصرّفون 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 مسالك 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 تعلّقوا بالأحاديث شكلاً لا جوهراً، وبعض الشافعية والمالكية"⁶¹¹.

هل اتجاههم كما ادعى Metin Yurdagür 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 الخبرية لكونها محل تمييز الموقف والانتفاء، وحجية خبر الأحاد

⁶¹⁰ العلائي، بغية الملتمس، ص. 219.

⁶¹¹ Metin Yurdagür, *Kelam Tarihi*, s. 134.

في الاعتقاد؛ لكونها مؤثرة في وظيفة المحدثين؛ إذ الحديث لو كان صحيحاً وحالياً 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(311هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

و قبل أن ندرس جهوده في ذلك ينبغي علينا أن نسأل هل من اختصاصه دراسة العقيدة لكونه محدثاً ألم يكن شأن المحدث دراسة الإسناد وما يتعلّق 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 قولٌ 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 "دخلت على عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي بالري، فأخبرته بما جرى بني سابور بين أبي بكر بن خزيمة وبين أصحابه، فقال: ما لأبي بكر والكلام؟ إنما الأولى بنا وبه ألا نتكلّم فيما لم نتعلّمه".⁶¹²

ومن المعلوم في البحث العلمي أن الاعتراف سيد الأدلة، فاعترف ابن خزيمة بعدم الإحسان بعلم الكلام لكونه خارجاً عن تخصصه، حيث أنسف ابن خزيمة حين ناظر جماعة من المتكلمين، فقال لمنصور الصيدلاني "ما صنعتك؟" قال: عطار، قال: تحسن صنعة الأسافحة؟ قال: لا، قال: تحسن صنعة النجارين؟ قال: لا، قال: فإذا كان العطار لا يحسن غير ما هو فيه، فما تتكلّرون على فقيه راوي حديث أنه لا يحسن الكلام".⁶¹³

ولذا أتى بالعجب حين دخله حيث خالف قواعد الاعتقاد وهي (ألا يجمع بين المترافق) لإيهام تشبّهه الله تعالى بخلقه، ومع الأسف الشديد أنه جمع بين المترافق في كتابه (التوحيد)، ولذا نقد الغزالى صنيعه من خلال كتابه التوحيد نقد منهجياً دقيقاً حيث قال في (الإجماع العوام) "لا يجمع بين مترافق، وقد بعْد عن التوفيق مَنْ صَنَفَ كِتَاباً فِي جَمْعِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ خَاصَّةً، وَرَسَمَ فِي كُلِّ عَضُوٍّ بَاباً، فَقَالَ: بَابٌ فِي إِثْبَاتِ الرَّأْسِ، وَبَابٌ فِي إِثْبَاتِ الْيَدِ، وَبَابٌ فِي الْيَدِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكِ وَسَمَاهُ كِتَابُ الصَّفَاتِ، فَإِنْ هَذِهِ كَلْمَاتٌ مُتَقْرَّبَةٌ صَدَرَتْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي أَوْقَاتٍ مُتَقْرَّبَةٍ اعْتَمَدَ عَلَى قَرَائِنٍ مُخْتَلِفَةٍ تُقْتَلُهُمُ السَّامِعُونَ مَعْنَى صَحِيحَةٍ، فَإِذَا ذَكَرْتُ مَجْمُوعَةً عَلَى مَثَلِ خَلْقِ الْإِنْسَانِ صَارَ جَمْعُ تَلَاقِ الْمُتَرَفِّقَاتِ فِي السَّمْعِ دَفْعَةً وَاحِدَةً عَظِيمَةً فِي تَأكِيدِ الظَّاهِرِ، وَإِيهامِ التَّشَبُّهِ، وَصَارَ الإِشْكَالُ فِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَا نَطَقَ بِمَا يُوَهِّمُ خَلَفَ الْحَقِّ أَعْظَمُ فِي النَّفْسِ، وَأَوْقَعَ، بَلِ الْكَلْمَةُ الْوَاحِدَةُ يَتَطَرَّقُ إِلَيْهَا الْاحْتِمَالُ، فَإِذَا اتَّصَلَ بِهَا ثَانِيَةً، وَثَالِثَةً، وَرَابِعَةً مِنْ جَنْسِ وَاحِدٍ صَارَ مُتَوَالِيًّا يَضْعُفُ الْاحْتِمَالُ بِالإِضَافَةِ إِلَى الْجَمْلَةِ، وَلَذِكَ يَحْصُلُ مِنَ الظَّنِّ بِقَوْلِ الْمُخْبِرِينَ وَثَلَاثَةً مَا لَا يَحْصُلُ بِقَوْلِ الْوَاحِدِ، بَلْ يَحْصُلُ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ بِخَبْرِ التَّوَاتِرِ مَا لَا يَحْصُلُ بِالْأَحَادِيدِ، وَيَحْصُلُ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ بِجَمْعِ التَّوَاتِرِ مَا لَا يَحْصُلُ بِالْأَحَادِيدِ، وَكُلُّ ذَلِكَ نَتْجَاهُ الْإِجْمَاعِ إِذَا يَتَطَرَّقُ الْاحْتِمَالُ

⁶¹² البيهقي، كتاب الأسماء والصفات، 23/2

⁶¹³ البيهقي، الأسماء والصفات، 21/2. ابن الوزير عز الدين، العواسم والقواسم في الندب عن سنة أبي القاسم، 102/4

إلى قول كل عدل وإلى كل واحدة من القرائن، فإذا انقطع الاحتمال أو ضعف فلذلك لا يجوز جمع المترافقات⁶¹⁴.

وما أصدق قول الغزالى وذاك ظاهر عن صنيعه في كتابه (التوحيد) حيث حاول فيه أن يبين عقيدة أهل الحديث ومع الأسف الشديد أوهم تشبيه الله عز وجل بخلقه.

ومن أجل مبالغته في الإثبات وتمسكه بالظواهر أهم التشبيه ولذا وصف الكوثري مذهبة بمذهب التشبيه، ونقل عن فخر الدين الرازي وصف كتابه التوحيد بالشرك⁶¹⁵.

ومن أثر تمسكه بظواهر النصوص حكمه بکفر من لم يقل بها وإحلال دمه، قال "من لم يقر بأن الله على عرشه قد استوى فوق سبع سماواته فهو کافر حلال الدم، وكان ماله فيئاً" ، ولم يرضه الذهبي ولذا نقه قال "من أقر بذلك تصدیقاً لكتاب الله، ولأحادیث رسول الله- صلی الله علیه وسلم-، وآمن به مفروضاً معناه إلى الله ورسوله، ولم يخض في التأویل ولا عمق، فهو المسلم المتابع، ومن أنکر ذلك، فلم يدر بثبوت ذلك في الكتاب والسنة فهو مقصراً، والله يعفو عنه، إذ لم يوجب الله على كل مسلم حفظ ما ورد في ذلك، ومن أنکر ذلك بعد العلم وقفاً غير سبیل 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 متأخرى العلماء"⁶¹⁶.

والآن أنکر صنيعه من خلال كتابه (التوحيد) لبيان تممسكه بالظواهر المؤدية إلى التشبيه والتجسيم وكشف منهجه في فهم الأحادیث المتشابهات.

ومعلوم بأن ابن خزيمة عاش في العصر الذي اشتدت فيه المناقشة الكلامية في المسائل الاعتقادية، وذلك بأن أسس كل الفرق الإسلامية مذهبة، وحاول أن يجذب الناس إلى مذهبة، وفكر ابن خزيمة أن يؤلف كتاباً في التوحيد لمناقشة الجهمية في صفات الله تعالى، ونقد أفكارهم، ولم دافعه 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 ويثبته في كتابه المذكور هو عقيدة أهل السنة والآثار، وبدأ أن يقررها، قال "بأن أهل السنة ومتبعي الآثار القائلين بكتاب ربهم وسنة نبیهم ﷺ هم يثبتون الله- عز وجل- من صفاته ما وصف الله به نفسه في مکرم تنزیله المثبت بين الدفتين أو على

⁶¹⁴ الغزالى، إلحاد 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 حُبٌ ولا كرامة". تأثیب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنفية من الأكاذيب، ص. 40.

⁶¹⁶ الذهبي، أعلام النبلاء، 374/14

لسان نبیه المصطفی ﷺ ما ثبت بنقل العدل عن العدل موصولاً إلیه⁶¹⁷ . وما أثبته الله تعالى لنفسه من الصفات كالنفس، والعلم، والوجه، واليد، والعين، من غير تشبيه الله تعالى لأحد من المخلوقين هو مذهب ومذهب جميع علماء أهل الحجاز، وتهامة، واليمن، والعراق، والشام، ومصر⁶¹⁸ .

ومذهبه في صفات الله تعالى إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه كما يفيده نصه المذكور؛ إذ ذلك ليس مذهب فقط، بل مذهب أهل السنة والآثار كما ادعاه.

ويعتمد ابن خزيمة في تقرير المسائل الاعتقادية إلى القرآن الكريم والسنّة الصحيحة وأساليب لغة العرب، ولا يعتمد على المراسيل والأخبار الواهية ولا الآراء والمقاييس، ويحتاج بخبر الآحاد في الاعتقاد.

حيث صرّح اعتماده على الكتاب والسنّة الثابتة في صفات الله تعالى بقوله "لم أخرج في هذا الكتاب من المقطعات؛ لأنّ هذا من الجنس الذي نقول: إنّ علّم هذا لا يُدرّك إلا بكتاب الله وسّنة نبیه المصطفی ﷺ، لستُ أحتاج في شيء من صفات خالقى - عز وجل - إلا بما هو مسطور في الكتاب أو منقول عن النبی ﷺ بالأسانيد الصحيحة الثابتة"⁶¹⁹ .

وصرّح 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 نبیه ﷺ، بنقل العدل عن العدل موصولاً إلیه، لا نحتاج بالمراسيل ولا بالأخبار الواهية، ولا نحتاج أيضاً في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس"⁶²⁰ .

وصرّح 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، متباني 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، فالله - جلا وعلا - أثبت في آي من كتابه أن له نفساً، وكذلك قد بين على لسان نبیه ﷺ أن له نفساً، كما أثبته النفس في

⁶¹⁷ ابن خزيمة، كتاب التوحيد، ص. 53.

⁶¹⁸ قال ابن خزيمة: "فتحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز، وتهامة، والشام، واليمن، والعراق، ومصر، مذهبنا أننا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه، نفر بذلك بأسنتنا ونصدق ذلك بقولينا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عز رينا عن أن يشبه المخلوقين، وجل رينا 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 الآية وهذه السنن، وزعم أن بعض جهلوthem 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 (مala صفة له عدم لإثبات صفة "الوجه" فبدأ بالكتاب، قال "أثبت الله لنفسه وجههاً وصفه بالجلال والإكرام، وحكم لوجهه بالبقاء ونفي الهاك 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 حكم تنزيله وعلى لسان نبيه ﷺ، قال الله- جل ذكره-: «إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ»⁶²⁵، وقال: «وَمَا لَأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تَجْرِي إِلَّا ابْتَغَاهُ وَجْهُ رَبِّهِ الْأَعْلَى»⁶²⁶. ثم استدل ابن خزيمة بالسنة الثابتة المروية عن جابر، قال "لما نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ: ﴿قُلْ هُوَ الْفَقِيرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ﴾، قال النبي ﷺ (أعوذ بوجهك)، قال ﴿أَوْ مَنْ تَحْتَ أَرْجُلِكَ﴾ قال النبي ﷺ (أعوذ بوجهك الكريم)⁶²⁷، وعن عمار بن يسار، قال النبي ﷺ "وَسَأَلَكَ لَذَّةُ النَّظَرِ إِلَىٰ وَجْهِكَ"؛ فعلقه ابن خزيمة، قال "أَلَا يَعْقِلُ ذُوو الْحِجَاءَ يَا طَلَابَ الْعِلْمِ- إِنَّ النَّبِيَّ لَا يَسْأَلُ رَبَّهُ مَا لَا يَجُوزُ كُونَهُ، فِي مَسَأَلَةِ النَّبِيِّ رَبِّهِ لَذَّةُ النَّظَرِ إِلَىٰ وَجْهِهِ أَبْيَانٌ بَيْانٌ وَأَوْضَحُ الوضْرُوْبُ أَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - وَجْهًا، يَتَلَذَّذُ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ مَنْ مَنَّ اللَّهُ - جَلَّ وَعَلَّا - عَلَيْهِ وَتَقَصَّلُ بِالنَّظَرِ إِلَىٰ وَجْهِهِ، وَلِلنَّظَرِ إِلَىٰ وَجْهِهِ يَوْمَ الْمَعَادِ، مَنْ مَنَّ اللَّهُ بِهَذِهِ الْكَرَامَةِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ"⁶²⁸. ثم استدل ابن خزيمة بأسلوب لغة العرب، قال "قَدْ بَيَّنَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي حِكْمَةِ تَنْزِيلِهِ أَنَّ لَهُ وَجْهًا وَصَفَهُ بِالْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَالْبَقَاءِ، فَقَالَ - جَلَّ وَعَلَّا -: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾⁶²⁹، ونفي ربنا عن وجهه الهاك في قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهُهُ﴾، وزعم بعض جهله الجهمية أن الله- عَزَّ وَجَلَّ - إنما وصف في

⁶²² وصف ابن خزيمة الجهمية بالمعطلة الذين لا يؤمنون بكتاب الله، ويحرفون 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 أولى الألباب ما نقوله في هذا الباب في ذكر اليهود كنحو قولنا في ذكر الوجه، والعيين، تستيقنوا بحداية الله إياكم، وشرحه- جل وعلا- (صدركم للإيمان بما قصه الله- جل وعلا-) في حكم 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 ومتبني 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 أنَّ الرب هو ذُو الجلال والإكرام لا الوجه، أقول هذه دعوى يدعى بها جاهل بلغة العرب؛ لأنَّ الله-عز وجل- قال ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾⁶³¹، فذكر الوجه مضموماً في هذا الموضع مرفوعاً، وذكر الرب- بخض الباء- بإضافة الوجه، ولو كان قوله (ذُو الجلال والإكرام) مردوداً إلى ذكر الرب في هذا الموضع لكان القراءة- ذي الجلال والإكرام مخوضاً- في ذكر الرب- جلا- علا-، 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: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾⁶³³.

واستدل ابن خزيمة بقاعدة اللغة العربية (اشتراك اللفظ لا يقتضي اشتراك المعنى) لإثبات السمع لله تعالى ونفي تشبّيّهه بخلقه، قال "استماع الخالق ليس كاستماع المخلوق، فلفظ الاستماعين واحد، ومعناهما مختلف؛ لأن استماع الخالق غير استماع المخلوقين عز ربنا وجل عن أن يشبّهه شيءٌ من خلقه، وجل عن أن يكون فعل أحد من خلقه شيئاً بفعله عز وجل"⁶³⁴.

واستدل ابن خزيمة بقاعدة اللغة العربية (اتفاق الأسماء لا تستلزم اتفاق المعاني) لنفي تشبّيّه الله تعالى بخلقه، قال "مشابهة الصفات لا يستلزم تشبّيّه الله تعالى بخلقه وإلا لزم كل من سمي الله تعالى لبعض خلقه ملكاً، أو عظيماً، ورؤوفاً، ورحيمًا، وجباراً، ومتكبراً، أنه قد شبه خالقه بخلقه، حاش الله 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 تبيّن لنا مما سبق من دراسة مصادر ابن خزيمة في فهم المسائل الاعتقادية اعتماده على تلك المصادر والقواعد في تقرير المسائل الاعتقادية، ومباليغته في الإثبات.

وهناك دليل آخر يدل على مبالغة ابن خزيمة في الإثبات حتى أوهم السامع تشبّيّه الله تعالى لخلقه، حيث أوجب على كل مؤمن أن يثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه ونفي الإيمان عن من لم يثبت ذلك حتى صرّح بأنَّ الله تعالى عينين⁶³⁶.

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: "فواجِبٌ عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ أَنْ يَبْثِثَ خَالقَهُ وَبَارِئَهُ مَا ثَبَثَ الْخَالقُ الْبَارِئُ لِنَفْسِهِ مِنَ الْعَيْنِ، وَغَيْرُ مُؤْمِنٍ مَنْ يَنْفِي عَنِ اللَّهِ تَبَارِكُ وَتَعَالَى مَا قَدْ ثَبَثَهُ اللَّهُ فِي مُحْكَمٍ تَنْزِيلٍ بِبَيْانِ النَّبِيِّ ﷺ الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ مِبْيَانَهُ عَنْهُ عَزُّ وَجَلُّهُ- فِي قَوْلِهِ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِبَيْنَ النَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ﴾⁶³⁶، فَبَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ اللَّهَ عَيْنَيْنِ، فَكَانَ بِيَانِهِ مَوْافِقاً لِبَيْانِ مُحْكَمِ التَّنْزِيلِ، الَّذِي هُوَ مُسْطَوْرٌ بَيْنَ الدَّفَّيْنِ، مَقْرُوْءٌ فِي الْحَارِبَيْنِ وَالْكَتَابَيْنِ" التوحيد، ص. 97.

وموقف ابن خزيمة في مسألة (استوى الله تعالى على العرش) يثبتها كما جاءت في النص ولا يأولها على معنى (استولى)، وهذا الإثبات يوهم السامع تشبيه الله تعالى بخلقه، قال "فحن نؤمن بخبر الله- جل وعلا- أن خالقنا مستو على عرشه لا نبدل 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

وأقر 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 غالبت في التعطيل بطريقة عكسية موجلة في الإثبات⁶³⁸، وبها وقع خطأ منهجياً حيث جمع النصوص المترفة التي قالها النبي ﷺ في ثلات 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 وسباقها ومناسبتها يكون فارقاً بين المجتمع؛ وبه خالف السياق، وحينما جمعها في مكان واحد يكون جاماً بين المتفرق، والمشكلة الأولى في هذا أنه أزال القرينة التي اقترن 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 علمًا من دخل في غير فنه فيأت بالأعاجيب.

ومن أثر الخوض في غير فنه تناقضه مع نفسه وأنه كان لا يلجاً إلى التأويل بل يوجه السهام على من يلجاً ومع ذلك تأول حديث الصورة ولذا وجه الذهبي نصيحة له بعدم الهجوم على من يتأنل، بل ينبغي له أن يعتذر⁶³⁹. واستلزم عدم ذهابه إلى التأويل تعيب مذهب ابن كلام⁶⁴⁰.

⁶³⁷ ابن خزيمة، التوحيد، ص. 233.

⁶³⁸ وأن تبوب 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 بباباً كما قاله الإمام الغزالى، 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 العقلُ السليمُ بأن الخالق يكون في داخل مخلوقه؟! وتبَّأَ ابن 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، أحراهم، وماليكهم، ذكرائهم، وإنائهم، بالغيهم، وأطفالهم، كل من دعا الله- جل وعلا- فإنما يرفع رأسه إلى السماء ويد يده إلى الله، إلى أعلىه لا إلى أسفل، قد ذكرنا استواء ربنا على العرش في الباب قبل، فاسمعوا الآن ما أتلو عليكم من كتاب ربنا الذي هو مسطور بين الدفین، مقروء في المحراب، 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: ﴿أَمْتَمْتُ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾. التوحيد، ص. 255.

⁶³⁹ قال الذهبي: "وقد تأول في كتابه التوحيد حديث الصورة، فليعذر من تأول بعض الصفات". أعلام النبلاء، 374/14.

⁶⁴⁰ قال الحاكم: "كان ابن خزيمة يعيّب مذهب الكلابية، ويذكر عن أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ أَنَّهُ كَانَ أَشَدَّ النَّاسَ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدٍ وَأَصْحَابِهِ". ابن حجر، لسان الميزان (486/4). قال الحاكم التيسابوري: "سمعت أبا سعيد عبد الرحمن بن أحمد المقرئ، سمعت ابن خزيمة يقول "القرآن كلام الله، ووحيه، وتزيله غير مخلوق، وبن قال: إنَّ شَيْئاً مِنْ وَحِيهِ وَتَزْيِيلِهِ مَخْلُوقٌ، أَوْ يَقُولُ: إِنَّ أَعْلَاهُ تَعَالَى مَخْلُوقٌ أَوْ يَقُولُ: إِنَّ الْقُرْآنَ مَحْدُثٌ فَهُوَ جَهْمِيٌّ، وَقَالَ: مَنْ نَظَرَ فِي كِتَابِي بَأَنَّهُ أَنَّ الْكَلَابِيَّةَ كَذَبَةٌ فِيمَا يَحْكُمُونَ عَنْهُ فَقَدْ عَرَفَ الْخَلْقَ أَنَّهُ لَمْ يَصْنُفْ أَحَدٌ فِي التَّوْحِيدِ وَالْقَدْرِ وَأَصْوَلِ".

وقد يؤيد ما توصلت إليه من تمسكه بظواهر النصوص وعدم الذهاب إلى التأويل مصطفى إشاك،
رابعة زاهد تميز، أنبياء يلدرم.

Mustafa Işık şöyle diyor: Allah Teâlânın ismi ve sıfatlarını tevil 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 tevil 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, kollarla 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، لتنزيه الله عز وجل عن مشابهة المخلوق.

العلم مثل تصنيفي، فالحاكي عني خلاف ما فيكتبي المصنفة التي حُلَّت إلى الأفق شرقاً وغرباً كذبه فسقه". الذهبي، *أعلام النبلاء*، 14/379،
الذهبي، *تاريخ الإسلام*، 7/243.

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 فليجتوب الوجه، ولا يقل: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإن الله خلق آدم على صورته"، فقال "تأوّلُمَا بعضُ مَنْ لَمْ يَتَحَرَّ الْعِلْمُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهَا، أَنْ قَوْلَهُ (عَلَى صُورَتِهِ) يَرِيدُ صُورَةَ الرَّحْمَنِ، عَزَّ رَبِّنَا وَجْلَ عَنْ أَنْ يَكُونَ هَذَا مَعْنَى الْخَبَرِ، بَلْ مَعْنَى قَوْلِهِ (خَلْقُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ) الْهَاءُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ كَنَيَاةٌ عَنْ اسْمِ الْمَضْرُوبِ، وَالْمَشْتُومِ، أَرَادَ ﷺ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ هَذَا الْمَضْرُوبِ الَّذِي أَمَرَ الضَّارِبَ بِالْجِنَابَ وَجْهَهُ بِالْضَّرِبِ، وَالَّذِي قَبَحَ وَجْهَهُ، فَزَجَرَ ﷺ أَنْ يَقُولَ: (وَوَجْهٌ مِّنْ أَشْبَهِ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الْمَضْرُوبِ الَّذِي أَمَرَ الضَّارِبَ بِالْجِنَابَ وَجْهَهُ بِالْضَّرِبِ، وَالَّذِي قَبَحَ وَجْهَهُ، فَزَجَرَ ﷺ أَنْ يَقُولَ: (وَوَجْهٌ مِّنْ أَشْبَهِ وَجْهِكَ) لَأَنَّ وَجْهَ آدَمَ شَبِيهُ وَجْوهَ بَنِيهِ، فَإِذَا قَالَ الشَّافِعِي لِبَعْضِ بَنِي آدَمَ: قَبَحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مِنْ أَشْبَهِ وَجْهِكَ، كَانَ مَقْبُحًا وَجْهَ آدَمَ - صَلَواتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَامٌ - الَّذِي وَجَوَهُ بَنِيهِ شَبِيهٌ بِوَجْهِ أَبِيهِمْ، فَنَفَهُمُوا رَحْمَكَ اللَّهُ - مَعْنَى الْخَبَرِ، لَا تَعْلَمُوا وَلَا تَعْلَمُوا فَتَضَلُّو عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ، وَتَحْمِلُوا عَلَى الْقَوْلِ بِالْتَّشِبِيهِ الَّذِي هُوَ ضَلَالٌ". *الْتَّوْحِيدُ*، ص. 81-85.

⁶⁴⁵ الذهبي، *أعلام النبلاء*، 14/374.

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 تأوياً من جهة اللغة⁶⁴⁶.

يرى ابن خزيمة حجية خبر الأحاداد في العمل والاعتقاد، حيث يحتاج 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 ثبّت بنقل العدل عن العدل موصولاً إليه لا تكون أبداً إلا موافقة لكتاب الله، حاشا الله أن يكون شيء منها أبداً مخالفًا 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 وتلهف على ما قال، والله أعلم⁶⁴⁸. أي تأويل صفات الله تعالى لتنزيهه 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 الكتاتيب أحوج منه إلى الترؤس والمنظرة". *التوحيد*، ص. 199.

⁶⁴⁷ ابن خزيمة، *كتاب التوحيد*، ص. 110.

⁶⁴⁸ البيهقي، *كتاب الأسماء والصفات*، 2/23.

المطلب الثاني/2.1.2. جهود الطحاوي (ت.321هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

وَمَا هُوَ اتِّجَاهُ الطَّحاوِيِّ فِي فَهْمِ الْمَسَائِلِ الْاعْتَقَادِيَّةِ؟

هناك من يدعى اتجاهه كاتجاه أبي حنفية لا تقليداً له بل توافق اجتهاده مع اجتهاد عقب البحث والتقىب كسعيد فودة قال "بأن الطحاوي بحث في العقيدة واجتهد فيها، ثم وافق اجتهاده مع اجتهاد أبي حنفية؛ ولذا أُعلنَ أنه ينتمي إليه في الاعتقاد كما ينتمي إليه في الفقه والأحكام، وليس هناك من إشكال في أن يُعَضَّ اجتهاد مجتهدين أو أكثر إلى آراء متوافقة في الاعتقاد فضلاً عن الفقه والأحكام، ولذا لا يصح مطلقاً الاعتقاد أن الإمام الطحاوي قد قَدَّ إمامه الأعظم أبا حنفية النعمان في العقيدة بلا دراية ولا علم ولا تحقيق، ولو كان الطحاوي يرى بطلان رأي غيره في الاعتقاد لصارَ بذلك ولم يُلوّح، وهكذا فقد كان بالإمكان أن يخالف الإمام الطحاوي إمامه الأعظم لو تبين له بُطْلَانُ ما ذهب إليه من العقيدة، ولكنه لما ظهر له صوابُ ما ذهب إليه؛ وافقه وأعلن أنه ينتمي إليه في الاعتقاد كما ينتمي إليه في الفقه والأحكام، وليس ذلك بناءً على تقليد محضر أيضاً، بل عن علم، ونظر⁶⁴⁹.

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 البابري، وعلقه سعيد فودة بقوله "ولنا على هذا الكلام تعليق، فأما ما قاله من أن ترك التأويل هو الراجح 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 التأويل⁶⁵¹.

ولذا كان يسألك 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 ثابت، ولا توافقاً عن إثبات ما هو إثبات، بل يجب الاقتصار على ما هو مقطوع فيه، وترك ما عده ما يتعلق بالله تعالى له جل شأنه، فترك التأويل أي: ترك محاولة معرفة حقيقة الله تعالى، وحقيقة صفاته مبنياً على علم بالله، وليس مبنياً على جهلنا به كما يبينه الحسمة". الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، 1/ 673.

⁶⁵¹ سعيد فودة، *الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية*، 1/674.

⁶⁵² الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، ص.28. وقد شرح سراج الدين الغزنوی هذه العبارة بقوله "وذلك لأن الله تعالى وصف نفسه بالغضب والرضا حيث قال ﴿وغضب الله عليهم﴾⁶⁵²، وقال ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾⁶⁵²، فثبتت أنه يوصف بالرضا والغضب، لكن لا يراد بغضبه ورضاه مثل غضب الخلق ورضاه؛ لأن الغضب في الخلق عبارة عن حالة يتغير بها الوجه فيحمر وتتنفس

وأحسن من شرح مراد الطحاوي من هذه العبارة مراجعاً 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 ذاته، فكان ذاته لا تشبه الذوات، فصفاته لا تشبه الصفات ﴿لَيْسَ كَمُثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁶⁵³، ولا يؤمن لأن المراد ببغضه ورضاه إرادة الانتقام، ومشيئة 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 كليلة 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 تحوي 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 منزه 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 المجمسة، وبهذا فهو يكون في جهة من الجهات، وهو بهذا يكون قد شابه بغض مخلوقاته، وأما لو كان في جميع الجهات، فإنه يكون حالاً في العالم ويؤدي إلى القول بوحدة الوجود، وهو قول باطل.

فيفهم من كلام البابري وسعيد فودة بأن اتجاه الطحاوي ومحققي المذهب الحنفي ترك التأويل التفصيلي وفيه إشارة إلى توافق اجتهاده مع اجتهاد كبار الأحناف.

به الأَوْدَاجُ، والرِّضَا عِبَارَةٌ عَنْ نِصَارَةٍ فِي الْوِجْهِ، وَسُرُورٌ فِي النَّفْسِ، وَاللَّهُ تَعَالَى مِنْزَهٌ عَنْ تَغْيِيرٍ، وَتَبْدِيلٌ لِلْأَحْوَالِ، فَنَقُولُ: بَأْنَ الْمَرَادُ مِنْ غَضْبِ اللَّهِ هُوَ إِرَادَةُ الانتقام مِنَ الْعَصَمَةِ، وَإِنْزَالُ الْعَقْوَةِ بِهِمْ، وَأَنْ يَفْعُلَ بِهِمْ كَمَا يَفْعُلُ الْمَلَكُ إِذَا غَضَبَ عَلَى مَنْ تَحْتَ يَدِهِ، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِهِ، وَالْمَرَادُ مِنْ رِضَاءِ اللَّهِ هُوَ إِرَادَةُ التَّوَابَ عَلَى مَنْ أَطَاعَهُ، وَالْعَفْوُ عَنْ عَصَمَةِ وَأَنْ يَفْعُلَ بِعَبْيِدِهِ كَمَا يَفْعُلُ الْمَلَكُ عَلَى الَّذِي تَحْتَ يَدِهِ إِذَا رَضَيَ مِنَ الْإِكْرَامِ وَزِيادةِ الْإِنْعَامِ نَسْأَلُ اللَّهَ رِضَاهُ وَرَحْمَتَهُ". سراج الدين الهندي، شرح العقيدة الطحاوية، ص. 150.

⁶⁵³ سورة الشورى 11/42 آية.

⁶⁵⁴ سورة آل عمران 3/7 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 يورdagور 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 والأشاعرة في ست مسائل فقط، قال "وقد تَأَمَّلَتْ عقيدة أبي جعفر الطحاوي، فوجَدَتْ الأَمْرُ عَلَى مَا قَالَ الشِّيخُ الْإِمَامُ وَعَقِيَّدَةُ الطَّحاوِي زَعَمَ أَنَّهَا الَّذِي عَلَيْهِ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ، وَلَقَدْ جَوَّدَ فِيهَا، ثُمَّ تَفَحَّصَتْ كُتُبُ الْحَنْفِيَّةِ، فَوُجِدَتْ جَمِيعُ الْمَسَائِلِ الَّتِي بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْحَنْفِيَّةِ خَلَفَ فِيهَا ثَلَاثَ عَشَرَةَ مَسَأْلَةً: مِنْهَا مَعْنَوِيَّ سَتَّ مَسَائِلٍ، وَالبَاقِي لَفْظِيٌّ، وَتَلَكَ السَّتُّ الْمَعْنَوِيَّةُ لَا تَقْتَضِي مَخَالِفَتَهُمْ لَنَا وَلَا مَخَالِفَتَهُمْ لَهُمْ فِيهَا تَكْفِيرًا وَلَا تَبْدِيَّا" ⁶⁵⁸.

وتقرر فيما سبق بأن الطحاوي لا يلجاً إلى التأويل التفصيلي، ولذا بني عقيدته على التأويل الإجمالي، وذلك ظاهر عن صنعه 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 شرحها علماء الأشاعرة والماتريدية، وأما شيخ السلفيين المعاصرین الذين سموا 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 Yurdagür, *Ünlü Türk Kelamcılar*, s. 36.

⁶⁵⁸ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 378/3

⁶⁵⁹ الكوثري، مقالات الكوثري، ص. 325.

⁶⁶⁰ يوسف الغفيس، التداخل العقدي في مقالات الطوائف في أصول الدين، ص. 250.

⁶⁶¹ الأفغاني شمس الدين، الماتريدية و موقفهم من توحيد الأسماء والصفات، 1/308.

زعمهم بسبب تأويلهم التصصيلي، ولذلك لا يمكن أن يكون الطحاوي منهم، ولكن 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 يدعوه 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 أساس العقيدة الإسلامية للماتريدية والأشاعرة الذين نظموها ورتبوها 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 أثبتها هؤلاء السلفيون؟ وأنى يكون الطحاوي 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 الحشووية 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 ويدرسون 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 تصليل المراد، لكي يبعد الإجمال المنافي للبيان الذي التزم به الطحاوي في أول متنه، فيبعد المعنى الباطل عن وهم الواهم، ونفي الأعضاء والأركان عن الله تعالى لازم من لوازن نفي التشبيه والتمثيل والتجسيم عن جل شأنه فليس كمثله شيء، ومن شبه الله تعالى بمعنى من معاني البشر فقد كفر؛ كما صرخ الطحاوي، وادعى ابن أبي العز الحنفي إجمال هذه الألفاظ وهو خلاف ما ذكره الطحاوي من أنه يبين العقيدة

⁶⁶² حماد بن زكي الحماد، *شرح 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 نفياً مطلقاً عن الله تعالى، ولكن ابن أبي العز ومن شابع من المجسمة لما كانوا يعتقدون أنَّ الله تعالى أعضاء وأركاناً، استشكلا 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 قيَّض لهذا الدين من يُبَيِّنُه للناس كما قرره الأستاذ سعيد فودة⁶⁶⁵.

وقد شرح علماء الماتريدية والأشاعرة عقيدة الطحاوي كالبابري، وعبد الغني الغنيمي، وحسن كافي الأحصاري، ومحمود بن محمد القسطنطيني، ومحمد القونوي، وعمر بن إسحاق الغزني، وهبة الله بن أحمد التركستاني، والقاضي إسماعيل بن إبراهيم الشيباني، ومقبل بن عبد الله الصرغمني، 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 وال عمر شرح ما ليس لهم علاقة؟

ويؤيد ما توصلتُه 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، ولابعد المخاطب عن الفهم السقيم الناشئ عن النصوص المتشابهة⁶⁶⁶.

وكذلك ما توصله الباحث أحمد كارادوت من عدم تأويل الطحاوي الصفات الخبرية، واتخاذه مسلك السلف منهجاً في فهم العقائد سيمما طريق أبي حنيفة على عكس الماتريدي حيث جعل لعلم الكلام مدرسة كلامية لها فلسفتها⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵ سعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، 1/718.

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

وشرح البابري بتلك العبارة دال على احتجاجه 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 احتجاجه 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 مُتَوَهِّمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله - عز وجل - ولرسوله ﷺ، وردَ عِلْمَ ما اشتبه عليه إلى عالمه".⁶⁷⁰

وكذلك صرخ الطحاوي ذلك في كرامات الأولياء والكافن والعرف، حيث قال "ونؤمن بما جاء من كراماتهم، وصح عن الثقات من روایاتهم ولا نصدق كاهاً ولا عرافاً، ولا من يدعي شيئاً يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة".⁶⁷¹

يعني أنه كان يحتاج 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 صرخ بتأليف عقيدته على طريقة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد الشيباني اجتهاداً لا تقليداً لتوافق اجتهاده مع اجتهادهم، وكان يؤمن تأوياً إجمالياً مشياً على مذهب كبار مذهب الأحناف بخلاف الماتريدي حيث أضاف إليه التأويل التفصيلي لحاجة عصره، وجعل العقيدة مدرسة كلامية لها فلسفتها، وكان الطحاوي يحتاج بخبر الآحاد في العقيدة ويزعم إفادته العلم.

⁶⁶⁸ الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، ص. 22.

⁶⁶⁹ البابري 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. جهود ابن حبان(ت.354هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

و قبل بيان جهوده في تقرير المسائل الاعتقادية من الأنسب الإشارة إلى انتسابه إلى أحد المذاهب الاعتقادية أو عدم انتسابه إليها، فإذا كان انتسابه 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 الجمي وذكرها الساجي ⁶⁷³.

يعتمد ابن حبان على الكتاب والسنة النبوية والإجماع وأساليب اللغة العربية في تقرير المسائل العقدية.

وابن حبان قد صرخ باحتجاج تلك المصادر عموماً -يعني في العقيدة والفقه- في كتابه (النفقات) بقوله "إن الله- جل وعلا- اصطفى محمداً من بين خلقه، وبعثه بالحق بشيراً ونذيراً، وافتراض على خلقه طاعته، فقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ مَنْ كُنْتُمْ تَنْتَرِضُونَ﴾ ⁶⁷⁴، و قال تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةً إِذَا قُضِيَ 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 وحيًّا عن الله تعالى لا عن الرسول مفيدة للعلم، ومحتجة في باب الاعتقاد، يدل عليها قوله "ذكر الخبر المصرح بأن سنة المصطفى كلها عن الله لا من تلقاء نفسه، ثم استدلاله بحديث المقدام بن معد يكرب "إني أتتُ الكتاب وما يعدله" ⁶⁷⁷.

وابن حبان صرخ بأهمية خبر الأحاديث والإذاعان إليه بقوله "إن الواجب على المسلم قبول خبر الواحد والإذاعان له؛ لأن حجة شرعية ملزمة للعمل" ⁶⁷⁸. وأما خبر الأحاديث التي يحتاج بها ابن حبان في العقائد والأحكام فهي السنة الصحيحة الثابتة، يدل عليها قوله "ولسنا نستحيز أن نتحجج بخبر لا يصح من جهة النقل في شيء من كتبنا، ولأن فيما يصح من الأخبار - بحمد الله ومنه - يعني عن

⁶⁷² ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 2/327.

⁶⁷³ الذهبي، أعلام النبلاء، 16/93.

⁶⁷⁴ سورة النساء 4/59 آية.

⁶⁷⁵ سورة الأحزاب 33/36 آية.

⁶⁷⁶ ابن حبان، النفقات، 1/6.

⁶⁷⁷ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1/189.

⁶⁷⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 5/436.

الاحتجاج في الدين بما لا يصح منها".⁶⁷⁹

وكان ابن حبان يرى الأخبار كلها آحاداً، يعني أنها تقييد العلم عنده، قال "فأما الأخبار فإنها كلها أخبار آحاد؛ لأنه ليس يوجد عن النبي ﷺ خبر من رواية عدلين، روى أحدهما عن عدلين، وكل واحد منها عن عدلين، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ، فلما استحال هذا، وبطل، ثبت أن الأخبار كلها أخبار آحاد، وأن من تكتب عن قبول أخبار الآحاد، فقد عمد إلى ترك السنن كلها؛ لعدم وجود السنن إلا من رواية الآحاد".⁶⁸⁰

وابن حبان كان يرى حجية خبر الآحاد في الاعتقاد وإفادته العلم إذا ثبت وصح، وذلك ظاهر عن صنيعه في حديث أبي هريرة "خلق الله آدم على صورته وطوله ستون ذراعاً" ، ونحن نقول "إن أخبار المصطفى ﷺ إذا صحت من جهة النقل فلا تتضاد، ولا تتهاجر، ولا تتسخ القرآن، بل لكل خبر معنى معلوم يعلم، وفصل صحيح يعقل، يعقله العالمون".⁶⁸¹

وموقف ابن حبان في تزييه الله تعالى على قمة التزييه حيث نفي عن الله تعالى الحدود والأجل والمكان والزمان، قال "الحمد لله الذي ليس له حد محدود فيتقوى، ولا له أجل محدود فيفني، ولا يحيط به جوامع المكان، ولا يشتمل عليه تواتر الزمان، ولا يدرك نعمته بالشواهد والحواس، ولا يقاس صفات ذاته بالناس، تعاظم قدره عن مبالغ نعم الوالاصفين، وجل وصفه عن إدراك غاية الناطقين، وكل دون وصف صفاته تحيير اللغات، وضل عن بلوغ قصده تصريف الصفات، وجاز في ملوكه غامضات أنواع التدبيير، وانقطع عن دون بلوغه عميقات جوامع التكير".⁶⁸²

وكان ابن حبان يأول التأويل التفصيلي إذا اقتضى المقام، كما هو ظاهر عن صنيعه في تأويل صفة السمع والبصر، حيث ترجم "تُكُرُّ البَيَانُ بِأَنْ صَفَاتَ اللَّهِ يَلِيقُ بِجَلَالِهِ - جَلْ وَعَلَا - وَلَا يُشَبِّهُ صَفَاتَ الْمَخْلوقِينَ" ، وروى عن أبي هريرة "أنه قال في هذه الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَؤْدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ إلى قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيرَاً﴾⁶⁸³ رأى النبي ﷺ يضع إبهامه على أذنه وأضبه الدَّعَاءَ على عينه" ، فقال ابن حبان عقبه "أَرَادَ ﷺ بِوَضْعِهِ أَصْبَعَهُ عَلَى أَذْنِهِ وَعَيْنِهِ تَعْرِيفَ النَّاسِ أَنَّ اللَّهَ - جَلْ وَعَلَا - لَا يَسْمَعُ بِالْأَذْنِ الَّتِي لَهَا سِمَاحٌ وَالْتَّوَاءُ وَلَا يَبْصُرُ بِالْعَيْنِ الَّتِي لَهَا أَشْفَارٌ وَحَدْقٌ وَبِيَاضٌ" ، جل ربنا وتعالى عن أن يشبه بخلقه في شيء من الأشياء، بل يسمع ويبصر بلا آلة كيف يشاء".⁶⁸⁴

⁶⁷⁹ ابن حبان، المجرحون، ص. 25.

⁶⁸⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1/156.

⁶⁸¹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 14/33/6162.

⁶⁸² ابن حبان، النكتات، 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 نبراساً لمن يتعامل مع الأحاديث المتعلقة في الاعتقاد، حيث وضع قاعدة (كل صفة إذا وُجِدَتْ في المخلوقين كان لهم بها النقص غير جائز إضافة مثلاً إلى الباري جل وعلا) فذكرها عند شرح قوله ﴿أوليس أول خلق بأهون إلى من إعادته﴾: فيه البيان الواضح أن الصفات التي توقع النقص على مَنْ وُجِدَتْ فيه غير جائز إضافة مثلاً إلى الله - عز وجل - إذ القياس كان يوجب أن يطلق بدل هذه اللفظة (بأهون إلى) (بأصعب على)، فتكتب لفظة التصعيب إذ هي من الألفاظ النقص وأبدل بلفظ التهويل الذي لا يشوبه ذلك⁶⁸⁵.

ووضع قاعدة (عدم الاعتماد على ظواهر الألفاظ الموهمة بالتشبيه والتجسيم) فذكرها بقوله "ذكر 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 "ذكر الخبر الدال على أن هذه الأخبار أطلقت بألفاظ التمثيل والتشبيه على حسب ما يتعارفه الناس بينهم دون كيفيتها أو وجود حقائقها"⁶⁸⁷.

وابن حبان ربط ورود الظواهر في الأحاديث للف المخاطب بها وإلا وقوعه في الإيهام، قال ﴿إلا كأنما يضعها في يد الرحمن﴾ قال ابن حبان عقبه: يبين لك أن هذه الأخبار أطلقت بألفاظ التمثيل دون وجود حقائقها أو الوقوف على كيفيتها إذ لم يتهيأ معرفة المخاطب بهذه إلا بالألفاظ التي أطلقت بها⁶⁸⁸.

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 ﴿ينزل ربينا - جل وعلا - كل ليلة

⁶⁸⁵ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، (1/500). روى ابن حبان بسنده عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال "يلقى في النار فتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع الرَب - جل وعلا - قدمه فيها فتقول: فقط فقط". علقة ابن حبان بقوله "هذا الخبر من الأخبار التي أطلقت بتمثيل المجاورة؛ وذلك أن يوم القيمة يلقى في النار من الأمم والأممكة التي عصى الله عليها، فلا تزال تستزيد حتى يضع الرَب - جل وعلا - موضعًا من الكفار والأممكة في النار فتتمليع فتقول فقط فقط تزيد حسيبي حسيبي؛ لأن العرب تطلق في لغتها اسم القدم على الموضع، قال الله - جل وعلا - ﴿لَمْ قَدْ صَدَقْ عَنِ رَبِّهِ﴾ يزيد موضع صدق، لا أن الله - عز وجل - يضع قدمه في النار حل رينا وتعالى عن مثل هذا وأشباهه". الصحيح كما في الإحسان، 1/502.

⁶⁸⁶ روى ابن حبان بسنده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال "يقول الله - جل وعلا - للعبد يوم القيمة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني فيقول: يا رب وكيف أعودك وأنت رب العالمين، فيقول أما علمت أن عبدي فلان مرض فلم تعدد، أما علمت أنك لو عذَّته لوجدْتَني، ويقول يا ابن آدم استسقيْتُك فلم تسقني، فيقول: يا رب كيف أستقيك وأنت رب العالمين، فيقول: أما علمت أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استطعتمك فلم تطعمني، فيقول: يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين، فيقول ألم تعلم أن عبدي فلانا استطعتمك فلم تطعمه، أما إنك لو أطعمته وجدْتَ ذلك عندي". الصحيح كما في الإحسان، 1/503.

⁶⁸⁷ روى ابن حبان بسنده عن أبي هريرة، قال، قال أبو القاسم ﷺ ما تصدق عبد بصدقة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا طيباً، ولا يصعد إلى السماء إلا طيب، إلا كأنما يضعها في يد الرحمن فيريها له كما يري أحدهكم فلوه وفصيله حتى إن اللقمة أو التمرة لتأتي يوم القيمة مثل الجبل العظيم". الصحيح كما في الإحسان، 1/504.

⁶⁸⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1/505.

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 وسان وشفة كالمخلوقين، جل ربنا وتعالى عن مثل هذا وأشباهه، ولم يجز أن يقاس كلامه إلى كلامنا؛ لأن كلام المخلوقين لا يوجد إلا بالآلات، 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 والتواه 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 وتقديس 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 مِنْ رَجُلَيْنَ قُتِلَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ وَكَلَّاهُمَا فِي الْجَنَّةِ" ، فقال ابن حبان معلقاً عليه "هذا الخبر مما نقول في كتبنا بأن العرب تضييف الفعل إلى الأمر كما تضييفه إلى الفاعل، وكذلك تضييف الشيء الذي هو من حركات المخلوقين إلى البارئ جل وعلا كما تضييف ذلك الشيء إليهم سواء، فقوله ﷺ "ضحك من رجلين" يريد ضحّاك الله ملائكته وعجبهم من الكافر القاتل المسلم، ثم تسديد الله للكافر وهدایته إيه إلى الإسلام وتفضّله عليه بالشهادة بعد ذلك حتى يدخل الجنة جميعاً، فيعجب الله ملائكته ويضحكهم من موجود ما قضى وقدر فُسُبَ الضحّاك الذي كان من الملائكة إلى الله- جل وعلا- على سبيل الأمر والإرادة ولهذا نظائر كثيرة" ⁶⁹⁰.

الخلاصة: اتجاه ابن حبان في العقديّة تزييه الله تعالى بما لا يليق بذاته المقدسة بالتأويل الإجمالي والتوصيلي، ولذا نفي الحد والأجل والمكان، والزمان، ومشابهة صفاته بصفة الناس.

ولذا قرر الباحث Yüksel Çelik ⁶⁹¹ 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 الحقيقة فيسلوك مسلك المحدثين، حيث يأخذ الصفات الحقيقة ويفوض كيفيتها إلى الله عز وجل من أجل الهرب عن التجسيم والتشبيه

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 لصدره عن التعصب

⁶⁸⁹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 3/199.

⁶⁹⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 10/521.

⁶⁹¹ Çelik, *Ibn Hibbân*, s. 44.

المذهبي العقدي إذ المعلوم أن الheroi مجسم ولذا نقل ذلك الكلام عن يحيى بن عمار لانتصار مذهبه العقدي وبه عرض نفسه على نقد الذهبي والسبكي.

وقد نقل أبو إسماعيل الheroi في (ذم الكلام وأهله) إنكار ابن حبان الحد، وإخراج يحيى بن عمار ومن معه له من أجله عن سجستان، قال "سألت يحيى بن عمار عن أبي حاتم بن حبان البستي، قلت: رأيته؟ قال: كيف لم أره 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 الheroi هذا بقوله "انظر ما أجهل هذا الجارح وليت شعري من المجروح مثبت الحد لله أو نافيه، وقد رأيت للحافظ صلاح الدين خليل بن كيكادي العلائي - رحمه الله - على هذا كلاماً جيداً أحبت نقله بعبارته قال - رحمه الله - ومن حطه نقلت يا الله العجب من أحق بالإخراج والتبديع وقلة الدين" ⁶⁹⁴.

وروى أبو إسماعيل الheroi 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، وهجر، وكتب فيه إلى الخليفة، فكتب بقتله" ⁶⁹⁵.

وهذا الكلام الذي نسبه أبو إسماعيل الheroi إلى ابن حبان ديدنة المجلسة الملصقة بالتهم إلى مخالفتهم في الاعتقاد، ويستحلون الكذبة لمخالفتهم، 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 التنزية، فنزع الله تعالى عن كل ما لا يليق بذاته، يشهد عليه تعليقه بحديث أبي رزين العقيلي، قال: قلت: "يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة؟ 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 الheroi، 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 للتزييه الله تعالى عما لا يليق بذاته المقدسة، ويحتاج بخبر الآحاد في باب الاعتقاد خلافاً للأشاعرة، ومن نسبه للأشاعرة فيمكن أن يعتمد لاستعماله التأويل التفصيلي، وتتلذذه على يدي الساجي أستاذ الأشعري، وهو محدث في المقام الأول ومع ذلك بذل الجهد والوسع في فهم الأحاديث المتعلقة بالصفات الخبرية لئلا يقع في التجسيم والتشبيه، ولن يكون محدثاً فاهماً لما يرويه لا راوياً مجدداً.

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 الترجمية لم تساعدني في هذا الموضوع.

المطلب الخامس/ 2.1.2.5. جهود الدارقطني (ت. 385هـ) في فهم المسائل الاعتقادية.

وقد ثُبِّت الدارقطني إلى المذهب الأشعري واستدل عليه تأثره بالباقلاني، والباقلاني معروف النسبة للأشاعرة، والمعروف بين الأشاعرة بسيف السنة، وشيخ الأشاعرة، ولسان الأمة، وكان عجباً في الذكاء، وقوة الفهم، ونُقل عنه قوله "أفضل أحوالى أن أفهم كلام الأشعري، وصفه الذهبي بإمام المتكلمين"⁶⁹⁷، وذهب ابن خلكان إلى كونه على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيد اعتقاده، وناصر طريقته، وانتهت إليه الرئاسة في مذهبه"⁶⁹⁸، وبين أبو الوليد الباقي كيفية ذلك التأثر بقوله "لقد أخبرني الشيخ أبو ذر وكان يميل إلى مذهبة، فسألته من أين لك هذا؟ قال: إني كنت ماشياً ببغداد مع الحافظ الدارقطني، فلقينا أبا بكر الطيب فالترمه الشيخ أبو الحسن، وقبل وجهه وعينيه، فلما فارقناه، قلنا له: من هذا الذي صنعت 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 ذر: فمن ذلك الوقت تكررت إليه مع أبي، كل بلد دخلته من بلاد خراسان وغيرها لا يُشار فيها إلى أحدٍ من أهل السنة إلا من كان على مذهبة وطريقه"⁶⁹⁹.

وواضح من هذه الحكاية ميل الدارقطني للأشاعرة، وتقديرهم، واحترامهم ولكن بماذا نجيب على ادعاء أبو عبد الرحمن السلمي من بغض علم الكلام إليه مستدلاً بقول الدارقطني نفسه "سمعت الدارقطني يقول: ما في الدنيا شيء أبغض إلى من الكلام"⁷⁰⁰، ونفاه الذهبي من الولوج في علم الكلام ولا الجدل وادعاه من كونه سلفياً؟⁷⁰¹ ولذا رجع الذهبي تصرف الدارقطني تجاه الباقلاني إلى مجرد الاحترام⁷⁰².

فالجواب عليه: يمكن لنا أن نحمل تعليق الذهبي المذكور لنفرته عن الأشاعرة لكونهم معتمدين على التأويل التفصيلي لتزنيه الله تعالى بخلاف الذهبي كما صدق العلائي فيه بقوله "الشيخ الحافظ شمس الدين الذهبي ولا أشك في دينه وورعه وتحريه فيما يقوله الناس، ولكن غالب عليه مذهب الإثبات، ومنافاة التأويل، والغفلة عن التزنيه، حتى أثر ذلك في طبعه انحرافاً شديداً

⁶⁹⁷ الذهبي، *أعلام النبلاء*، 15/85.

⁶⁹⁸ ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، 4/269.

⁶⁹⁹ الذهبي، *أعلام النبلاء*، 17/558. شرف الدين المقدسي، كتاب الأربعين المرتبة على طبقات الأربعين، ص. 487.

⁷⁰⁰ الذهبي، *تاريخ الإسلام*، 8/576.

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*، 16/457.

⁷⁰² الذهبي، *أعلام النبلاء*، 17/558.

عن أهل التزية، وميلًا قويًا إلى أهل الإثبات⁷⁰³. وما دليل الذهبي كون الدارقطني على طريقة السلف أم هو مجرد هوى خال عن الدليل لكونه على تلك الطريقة؟

ويمكن لنا أيضًا أن نحمل قول الدارقطني 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 قبله الدارقطني يوماً وهذا يرد على أهل الأهواء باطلهم، ودعا لهم"⁷⁰⁴.

وقد أوضح محمد عبد المنان النجار أكثر توضيحاً سبب احترام الدارقطني للباقلاني، قال "الباقلاني كان ببغداد يناظر عن السنة، وطريقة الحديث بالجدل والبرهان، وبالحضررة رؤوس المعتزلة والرافضة والقدرية وألوان البدع، ولهم دولة وظهور بالدولة البوهيمية، وكان يرد على الكرامية، وينصر الحنابلة عليهم، وبينه وبين أهل الحديث عامر، وإن كانوا قد يختلفون في مسائل دقيقة، فلهذا عامله الدارقطني بالاحترام، وكان أهل الحديث والحنابلة مع الأشاعرة والماتريدية يبدأ واحدة على المبتدعة والزنادقة، وعلى مظاهر الفساد والانحلال، وكانوا كالشيء الواحد حتى حصلت في القرن الخامس حادثة عرفت بفتنة ابن القشيري، تسببت في الفرق بين الطائفتين، وذكر ابن عساكر في بيان ما كان عليه الحنابلة من الألفة مع الأشاعرة" وكان أبو الحسن التميمي الحنفي يقول لأصحابه تمسكوا بهذا الرجل - يعني الإمام الباقلاني - فليس للسنة عنه غنى أبداً⁷⁰⁵.

يقرر السبكي للأشعري مذهبين في التأويل: أحدهما: الإجمالي، والثاني: التفصيلي، وصرح بكون التأويل الإجمالي مذهب المحدثين قديماً وحديثاً، وصرح بذلك الذهبي التأويل الإجمالي مذهب الأشعري عند تعليقه على قول الكتاني في نسبة الخطيب على الأشعري لتمريره الصفات كما جاءت، وكذلك ذكر نسبه عبد العزيز الكتاني الدارقطني 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 أساس العقيدة الإسلامية، ص. 23.

⁷⁰⁶ قال السبكي: "قال الكتاني: وكان الدارقطني يذهب إلى مذهب أبي الحسن الأشعري"، قلْتُ: وهو مذهب المحدثين قديماً وحديثاً إلا من ابتدع فقال بالتشبيه وعزاه إلى السنة، أو من لم يدر مذهب الأشعري فرده بناء على ظن فيه ظُنْه، والفریقان من أصغر المحدثين وأبعدهم عن الفطنة، وقال شيخنا الذهبي هنا عقیب قول الكتاني: إن الخطيب كان يذهب إلى مذهب الأشعري، قلْتُ: مذهب الخطيب في الصفات أنها تمكما جاءت، صرحت بذلك في تصانيفه. وقال الذهبي: قلْتُ: 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.

وللدارقطني 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 في جهنم، وكتبه بيده على نفسه رحمته غلت على غضبه، وبسط يده لمسيء الليل ليتوب بالنهار، ولمسيء النهار ليتوب بالليل، وحمله الخلائق على أصبع، والأرض جميعاً قبضته يوم القيمة، وكتبه التوراة بيده، وغرسه الفردوس بيده، وقلوببني آدم كلها بين أصبعين من أصابعه، وضحكه من فنوت عباده وقرب غيره، وضحكه من رجلين قتل أحدهما صاحبه ثم دخل الجنة، وتجليه ضاحكاً، ورؤيه الله تعالى، والكرسي موضع القدمين، وأiben ربنا قبل أن يخلق السماء، وأن جهنم لا تمتلك حتى يضع سبحانه وتعالى - عز جل - قدمه فيها، فنقول: قط قط، وأشباه هذه الأحاديث، وهكذا.

وأنه نقل أقوال المحدثين في تلك الصفات، كنفه عن أبي عبد القاسم بن سلام قوله "هذه أحاديث صاحبها 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 "سلم 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 من نشق به ونرضاه". وعنه أيضاً "كل ما وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته 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 ابن

707 العويني، المنهج المقترن، ص. 83.

⁷⁰⁸ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، ص. 618/ت 240.

709 **الدرا**، قطفة، كتاب، الصحفات، 2، 57.

الله رب العالمين. س. 57. 710

الدار البيضاء: دار النشر، ص: 57.

712 *الاتصالات* ٢٠١٢

⁶⁰ الدارقطني، كتاب الصفات، ص. ٥٩.

يهودي صباح فزعم أن الله لا يُرى – يعني بشر المرسي⁷¹⁴ . وعن الأوزاعي قال "مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي فيها الرؤية وغير ذلك فقالوا: "مضها 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 الدارقطني يرى حجية خبر الأحاداد في الاعتقاد يدل على ذلك صنيعه في كتابه (الصفات)، حيث روى الأخبار الأحادية في المسائل الاعتقادية كوضع الله- عز وجل- رجله في جهنم، وكتبه بيده على نفسه تعليب رحمته على غضبه، وبسط يده لمسيء الليل ليتوب بالنهار ولمسيء النهار ليتوب بالليل، وهكذا⁷¹⁷ . وكذلك تصرير أسماء بوزكورت باحتاج الدارقطني بالحديث الصحيح في الاعتقاد، وعدم تأويل الصفات المتعلقة بالله تعالى مدعياً بعدم ورود التأويل التفصيلي عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين⁷¹⁸ .

وتبيّن لنا مما سبق من دراسة اتجاه الدارقطني في المسائل الاعتقادية بأنه محدث تكلم في المسائل الاعتقادية لبيان موقفه عنها لاقضاء عصره، وأما اتجاهه في تصرير المسائل العقدية فهو مسلك الأشاعرة القدامي الذي يفوضون علم صفات الله تعالى إلى الله تعالى من غير تكليف ولا تشبيه بدليل احترامه للباقلاني ونسبة عبد العزيز الكتاني به لأشاعرة، ونقوله أقوال المحدثين المفيدة بتفويض علمها للله تعالى، ولذا فلا يلتفت إلى إرجاع الذهبي تصرف الدارقطني تجاه الباقلاني إلى مجرد الاحترام لنفرته عن الأشاعرة، وغلبة مذهب الإثبات عليه كما قاله العلائي.

⁷¹⁴ الدارقطني، كتاب الصفات، ص. 62.

⁷¹⁵ الدارقطني، كتاب الصفات، ص. 63.

⁷¹⁶ الدارقطني، كتاب الصفات، ص. 63.

⁷¹⁷ الدارقطني، كتاب الصفات، ص. 36-10.

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 لمسالك الأئمة الماضيين والسلف المتقدمين وطريقة الكتاب والسنة المأثورة؛ إذ أنهم سلكوا في إثبات الأمور العقدية كإثبات وجود الله تعالى، ووحدانيته، وصفاته، ونبوة النبي ﷺ ونحوه مسالك الاستدلال بالأعراض والجواهر، وحدوث العالم، وإثبات الصانع، وكان ينبغي عليهم على رأيه أن يسلكوا مسالك القرآن الكريم والسنة النبوية وأدلة العقول، وهو النظر إلى مصنوعات الله تعالى؛ إذ أنها من آثار الصنعة، ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعاً حكيمًا 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 أحرَّ عنه البيانُ لكان التكليفُ واقعاً بما لا سبيل للناس إليه، وذلك فاسد غير جائز، والنبي ﷺ لم يترك شيئاً من أمر الدين قواعده، وأصوله، وشرائعه، وفصوله إلا بيَّنه وبلغه على كماله وتمامه، ولم يُؤَخِّر بيانه عن وقت الحاجة إليه، وإذا كان الأمر هكذا، وقد عُلِّمَ يقيناً أن النبي ﷺ لم يَدْعُهم في أمر التوحيد على الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها، إذ لا يمكن أحداً من الناس أن يَرُوِي في ذلك عنه ولا عن أحد من أصحابه من هذا النمط حرفًا واحدًاً فما فوقه، لا من طريق تواتر ولا آحاد، عُلِّمَ أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء، وسلكوا غير طريقتهم، فاما الأعراض فإن التعلق بها إما أن يكون عسراً، وإما أن يكون تصحيح الدلالة من جهتها عسراً متعذراً، وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها، فمن قائل لا عرض في الدنيا، نافِ لوجود الأعراض أصلًاً، وقائل إنها قائمة ب نفسها لا تختلف الجواهر في هذه الصفة إلى غير ذلك من الاختلاف فيها، وأوردوا في نفيها شبهًا قوية، فالاستدلال بها والتعلق بأدلة لا يصح إلا بعد التخلص من تلك الشبهة والانفكاك عنها".⁷¹⁹

ثم حاول الخطابي أن يكشف فساد طريقة جدالهم ومناقشاتهم بقوله "بأن الجدل لا يَبْيَسُ به حقٌّ، ولا تقوُّ به حُجَّةٌ، وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين، كلتاهم باطلة، ويكون الحق في ثلاثة غيرهما، فمناقضة أحدهما صاحبَه غير مُصحح مذهبَه، وإن كان مُفْسِداً بقول خصمَه، لأنهما مجتمعان معاً في الخطأ، مشتركان فيه، وإنما كان الأمر كذلك؛ لأن واحداً من الفريقين لا يعتمد في مقالته التي ينصرها أصلًاً صحيحاً، وإنما هو أوضاع وآراء تتكافأ، وتتقابل، فيكثر المقال، ويذوم الاختلاف، ويُقْلِّ 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 نقلت إلينا من طريق الآحاد دون التواتر، والحججة لا تقوم بنقل الآحاد على من كان في الزمان المتأخر لجواز قوع الغلط فيها، واعتراض الآفات من الكذب وغيره عليها - بقوله "هذه الأخبار وإن كان شرط التواتر في آحادها معدومة، فإن جملتها راجعة من طريق المعنى إلى التواتر ومتعلقة به جنساً، لأن بعضها يوافق بعضاً ويُجانسها، إذ كل ذلك واقع تحت الإعجاز، والأمر المُرْعِجُ للخواطر، الناقض لجري 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 بمسلتهم - المسلك الذي سلكتموه في إثبات وجود الله تعالى، ومعرفة وحدانيته تعالى فلا يكون واجباً على من يعقل قبل أن يُبعث إليه رسول ولا يكون بتركه مُواخذاً، وعليه معاقباً -، ثم أبدى رأيه بقوله "كذلك نقول وعليه دل قوله سبحانه ﴿وَمَا كَانَ مَعْذِبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾⁷²²، وقوله سبحانه ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسُولٌ مِّنْكُمْ يَتَوَلَّنَّ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيَنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى﴾⁷²³ فأقام الحجة عليهم ببعثة الرسل، فلو كانت الحجة لازمة بنفس العقل، لم تكن بعثة الرسل شرطاً لوجوب العقوبة، وقول ﴿أَمْرَتُ أَنْ أَفْعَلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾⁷²⁴ فدل على أنه الداعي إلى الإيمان، وصح أن الدعوة له، والحججة إنما تقوم به".⁷²⁵

وكان الخطابي يرى توقيفية الأسماء والصفات⁷²⁶ على عكس المتكلمين، ويحتاج بخبر الآحاد في باب الاعتقاد، ويعتقد إفادته بالظن، حيث يرى تقسيم الأدلة من حيث القطعية والظننية 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 الظننية يسند عليه تفسيره قول سفيان الثوري "أنا أَخِّرُ بَيْنَ الصَّحَابَةِ، وَأَقْدِمُ الْعَشَرَةَ، وَأَرُوِيَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا قَالَ مِنْ أَنَّهُمْ فِي الْجَنَّةِ وَأَرْجُوَنَّكُمْ" .

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- الركأة، ب- 1 - وجوب الركأة، 1399/105/2. المسلم، الجامع الصحيح، ك- الإيمان، ب- 8 - الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلّا الله محمد رسول الله، 51/1 ح 32.

⁷²⁵ الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، ص. 21.

⁷²⁶ قال الخطابي: "وَمِنْ عِلْمِ هَذَا الْبَابِ - أَعْنِي: الْأَسْمَاءِ وَالصَّفَاتِ - وَمَا يَدْخُلُ فِي أَحْكَامِهِ وَيَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ شَرَائِطِ أَنَّهُ لَا يُتَجَاهِرُ فِيهَا التَّوْقِيفُ، وَلَا يُسْتَعْمَلُ فِيهَا الْقِيَاسُ، فَيُلْحِقُ بِالشَّيْءِ نَظِيرُهُ فِي ظَاهِرِ الْلُّغَةِ وَمَتَعَارِفِ الْكَلَامِ، فَالْجُوَادُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقْاسِ عَلَيْهِ السُّخْيُ وَإِنْ كَانَا مُتَقَارِبِينَ فِي ظَاهِرِ الْكَلَامِ، وَذَلِكَ أَنَّ السُّخْيَ لَمْ يَرِدْ بِهِ التَّوْقِيفُ كَمَا وَرَدَ بِالْجُوَادِ، ثُمَّ إِنَّ السُّخْوَةَ مُوْضِعَةٌ فِي بَابِ الرِّخَاوَةِ وَاللَّيْلِ، وَأَمَّا الْجُوَادُ فَإِنَّمَا هُوَ سُعَةُ الْعَطَاءِ" ، وقد جاء في الأسماء (القوي) ولا يقاس عليه الجلد وإن كانوا يتقاربان في نعوت الآدميين؛ لأن باب التجلد يدخله التكلف والاجتهاد، وهذا الباب يجب أن يُرَاعَى، ولا يُعْقَلُ، فإن عائدته عظيمة، والجهل به ضار، وبالله التوفيق". شَيْأَنَ الدِّعَاءِ، ص. 111-113.

لهم ولا أشهد لغير رسول الله ﷺ أنه في الجنة، علقة الخطابي بقوله "معنى هذا القول من سفيان هو أنَّ باب التخيير بين الصحابة مستقاد من باب المعرفة بفضائلهم...، وأما القطع لهم بدخول الجنة فمن باب علم الغيب ولا يتوصل إلى ذلك من جهة أخبار الآحاد؛ لأنها إنما تفيد العلم الظاهر، ووقوع التصديق به إنما يكون بغالب حسن الظن، وقد استأثر الله بالمعنى، ولا سبيل إلى مطالعته إلا بكتاب ناطق أو خبر عن الرسول ﷺ من طريق التواتر لا يرتاب بصحته".⁷²⁷

وكان الخطابي ينزع الله تعالى على قمة التزيه 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، ثانية: مذهب الخلف وهو التأويل التصصيلي للتزيه الله تعالى من التشبه والتجسيم. حيث صرَّح رأيه 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 أعلى إلى أسفل، وانتقال من فوق إلى تحت، وهذا صفة الأجسام والأشباح، فاما نزول من لا تستولى عليه صفات الأجسام، فإن هذه المعانى غير متوجهة 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 ﴿لَيْسَ كَمُثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾".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 فيما يثبت من أخبار الآحاد المستدلة إلى أصل في الكتاب أو في السنة المقطوع بصحتها، أو بموافقة معانها، وما كان بخلاف ذلك، فالتوقف عن إطلاق الاسم به هو الواجب، ويتأول حينئذ على ما يليق بمعانى

⁷²⁷ الخطابي، أعلام الحديث، 2/1656.

⁷²⁸ الخطابي، أعلام الحديث، 1/639، 2/1899.

⁷²⁹ الخطابي، أعلام الحديث، 1/529.

الأصول المتفق عليها من أقوال أهل الدين والعلم مع نفي التشبيه فيه، هذا هو الأصل الذي نبني عليه الكلام ونعتمد في هذا الباب⁷³⁰.

ولذا نرى تأويله الآيات المتشابهات والأخبار المتشابهات في كتابه "أعلام الحديث"، ومعالم السنن".

وكان الخطابي يعتمد في فهم صفات الله تعالى إلى أساليب اللغة العربية كالمجاز والاستعارة، ورد المتشابه إلى المحكم⁷³¹ حيث صرخ ذلك بقوله "ومن الواجب في هذا الباب أن نعلم أن مثل هذه الألفاظ التي تستبشرها النفوس إنما خرجت على سعة مجال كلام العرب ومصارف لغاتها"⁷³². "والأصل إن كل صفة جاء بها الكتاب أو صحت بأخبار التواتر أو رويت من طريق الآحاد وكان لها أصل في الكتاب، أو خرجت على بعض معانيه، فإننا نقول بها ونجريها على ظاهرها من غير تكييف، وما لم يكن لها منها في الكتاب ذكر ولا في التواتر أصل ولا له بمعاني الكتاب تعلق، وكان مجبيه من طريق الآحاد 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 benin dediği gibi güçlendirir: Hattâbî itikadî konularda da söz sahibi bir âlimdir, Ehl-i sünnet itikadını Müşebbihe ve Mücessimden yanlış fikirlerinden korumak, Mutezile mensuplarının hadisler hakkında yaymak istedikleri şüphesi önlemek ve onların muhaddislere karşı ithamlarını tesirsiz hale getirmek için Selef âlimlerinin tevil etmeden kabul ettikleri itikâdî 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 sahîh hadislerde geçen ve zâhirî mânası tecâsim ya da teşbih ifade

⁷³⁰ الخطابي، أعلام الحديث، 2/1899.

⁷³¹ قال الخطابي "إنَّ من المتشابه نَوْعًا إِذَا رُدَّ إِلَى الْحَكْمِ وَاعْتَبَرَ بِهِ عُرْفٌ مَعْنَاهُ". السيوطي، الإتقان، ص.303.

⁷³² الخطابي، أعلام الحديث، 1/531.

⁷³³ الخطابي، أعلام الحديث، 2/1911.

⁷³⁴ قال أبو عبيد: "نحن نروي هذه الأحاديث ولا نزيغ لها المعاني، ونحن أحرىء بأن لا ننقدم فيما تأخر عنه من هو أكثر علمًا وأقدم زمانًا وسِنًا، ولكن الزمان الذي نحن فيه قد جعل أهله حزبين: مُنْكِرٌ لِمَا يُرُوَى من نوع هذه الأحاديث رأساً، وَمُكَذِّبٌ به أصلًا، وفي ذلك تكذيب العلماء الذين رَوَوْا هذه الأحاديث وهم أئمة الدين ونقلة السنن والواسط بيننا وبين الرسول ﷺ، والطاغة الأخرى مُسْلِمَةً للرواية فيها ذاهبةً في تحقيق الظاهر منها مذهبًا يُفضي بهم إلى القول التشبيه، ونحن نرحب عن الأمرين ولا نرضى بواحد منهما مذهبًا فيحق علينا أن نطلب لِمَا يَرِدُ من هذه الأحاديث إذا صحت من طريق النقل والسنن تأويلاً يخرج على معانٍ أصول الدين، ومذاهب العلماء، ولا تبطل الرواية فيها أصلًا، إذ كانت طرقها مرضية ونقلتها عدولاً". الخطابي، أعلام الحديث، 2/1908.

eden lafızların Arap dili kurallarına uygun olarak tevil edilmesi gerektiği şeklindedir. Hattâbî bu çerçevede kadem, rîcl, 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 قول خالد أزكان "الخطابي مع ظهوره من أهل الحديث في المسائل الاعتقادية، ولكن يتفرق عنهم اتجاهًا في تأويل المشابهات التي لم تثبت بالدليل القطعي حيث يأولها لتزيه الله تعالى عن التشبيه والتجسيم" .⁷³⁶

وأنكر نماذج من تطبيقات تأويلات الخطابي حتى ينقوى أدلة تأويله بها حيث روى البخاري حديث أبي هريرة "يقال لجهنم هل امتلأت؟ وتنقول: هل من مزيد؟، فيضع الرُّبُّ قدمه عليها فنقول: قط قط"، وحديث أنس عن النبي ﷺ قال: يُلْقَى في النار وتنقول: هل من مزيد؟ حتى يضع رجله أو قال قدمه، فنقول: قط قط". فتأول الخطابي معاني هذه الأحاديث بقوله "إن هذه الأسماء أمثلٌ يُرَادُ بها إثباتٌ معانٌ لا حظ لظاهر الأسماء فيها من طريق الحقيقة، وإنما أُرِيدُ بوضع الرَّجُلِ عليها نوعٌ من الضرر لها والتسكين من غربها كما يقول القائل للشِّيءِ، يريده محوه وإبطاله، جَعَلْتُه تحت رجلي ووضَعْتُه تحت قدمي، وخطب رسول الله ﷺ عام الفتح، فقال: ألا إن كل دم ومائرة في الجاهلية فهو تحت قدمي هاتين إلا سقاية الحاج وسِدَانَةَ الْبَيْتِ، يريده محو تلك المآثر وإبطالها وما أكثر ما تضرب العرب الأمثل في كلامها بأسماء الأعضاء وهي لا تريده أعيانها، كقولهم في الرجل يسبق منه القول أو الفعل ثم ينندم عليه قد سُقط في يده أي: ندم، وكقولهم رغم أنف فلان إذا ذل، وعلا كعبه إذا جل، وقد تستعمل الرجل أيضاً في القصد للشيء والطلب له على سبيل جد، وإلحاد، 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 "الضاحكُ الذي يعتري البشرَ عندما يستخفهم الفرُّخُ أو يستقرهم الطرُبُ غير جائز على الله سبحانه وهو منفي عن صفاتِه، وإنما هو مثل ضربه لهذا الصنْعِ الذي هو يحل محل العجب عند البشرِ، فإذا رأوه 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 للأخر، ومجازاتهما على صنيعهما الجنة مع اختلاف أحوالهما، وتبادر مقصدهما، ونظير هذا ما رواه أبو عبد الله⁷³⁸.

وهذا النص من الأهمية بمكان حيث يدل على الترابط بين محدثي القرن الثالث والرابع في التكير والفهم إذ معلوم بأن البخاري من فقهاء محدثي القرن الثالث والخطابي من فقهاء محدثي القرن الرابع. وهما اتفقا في تأويل الضحك، وقوى الخطابي تأويله.

وتبيّن لنا مما سبق من دراسة اتجاه الخطابي في تقرير المسائل الاعتقادية، بأنه محدث، متمسك باستعمال اصطلاحات القرآن الكريم والسنّة 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 بإفاده خبر الآحاد 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 الاجتهداد حيث فيه المجتهدون المنتسبون والمخرجون، وأما الاجتهداد بعد القرن الرابع بدأ أن يضعف ويقل المجتهدون والمخرجون وصار العمل بعده ترتيب الأدلة وتغرييرها وحکایة الأقوال والأوجه في المذهب وطريقه⁷³⁹.

هل النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع مجتهدون أم منتسبيون لأحد المذاهب الفقهية وإذا كانوا مجتهدين هل لهم أصول الاستبطاط لهم؟ وإذا كانوا منتسبيين فبأي اعتبار انتسبوا؟

وقد عاش في ذلك العصر ابن خزيمة، وابن حبان، والدارقطني، والخطابي، نسبهم أصحاب الترافق إلى الشافعية هل هؤلاء الأئمة من منتسبي الشافعية فعلاً أو لهم اجتهداد مخالف لاجتهداد الشافع؟

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 اجتهداداتهم المخالفة لاجتهدادات الشافع، وهل تلك الاجتهدادات في الأصول أو في الفروع وإذا كانت في الفروع فلا يعتبر إشكالاً في انتسابهم؟ وهل يصدق عليهم قول النووي "إنهم صاروا إلى مذهب الشافع لا تقليداً له بل إنهم لما وجدوا طرفة في الاجتهداد والقياس أسدوا طرق، ولم يكن لهم بد من الاجتهداد سلكوا طريقه، فطلبوا معرفة الأحكام بطريق الشافع"، واستدل النووي على ذلك قول أبي علي السندي "اتبعنا الشافع دون غيره؛ لأننا وجدنا قوله أرجح الأقوال، وأعدلها، لا أنا فلذناه"⁷⁴⁰.

يستلزم قول النووي المذكور انتساب هؤلاء الأئمة إلى الشافعية لتوافق المشرب والمأخذ في الاجتهداد، وما مدى صواب قول النووي المذكور في الواقع؟

فالجواب عليه يقتضي دراسة أقوال العلماء عنهم، وجهودهم الفقهية المؤدية إلى الحقيقة التي نبغيها. 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 ادعى فالدليل) فهؤلاء ادعوا انتسابهم ولكن لم يقيموا الدليل على مدعاهما ولذا فلا يكون لدعائهما 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، وتغرييرها وحکایة الأقوال والأوجه في المذهب وطريقه". الجموع شرح المذهب، 1/44.

⁷⁴⁰ النووي، المجموع شرح المذهب، (1/44).

المبحث الأول/ 1.2. تحقیق القول في نسبة ابن خزیمة (ت. 311ھ) إلى مذهب الشافعی.

اعتمد من نسب ابن خزیمة إلى مذهب الشافعی على ما ذكره أصحاب طبقات الشافعیة في طبقاتهم، وما ذكره النووی وجهاً من وجوه ابن خزیمة في المسائل الفقهیة، وما عده من أصحابه الذين جمعوا بين الفقه والحدیث، وما رجحه ابن خزیمة من أقوال الشافعی في بعض المسائل الفقهیة.

وقد ذكره السبکی⁷⁴¹، وابن قاضی شہبہ⁷⁴²، وابن کثیر⁷⁴³، والعبادی أبو عاصم محمد بن احمد⁷⁴⁴ في طبقاتهم الشافعیة، وعده القاضی شرف الدین البهنسی من علماء الشافعیة⁷⁴⁵، ونسبة أبو إسحاق الشیرازی إلى مذهب الشافعی، وصرح بقيامه لفقه الشافعی⁷⁴⁶، ونسبة النووی إلى الشافعیة⁷⁴⁷، ونسبة الذهبی إلى الشافعیة⁷⁴⁸، وقال السمعانی: وكان أدرك أصحاب الشافعی وتفقه عليهم⁷⁴⁹، وذكر ابن کثیر تفقهه على الربيع والمزنی⁷⁵⁰، واعتبره السبکی من أركان مذهب الشافعی⁷⁵¹، واعتبره ابن حجر الهیتمی من أکابر أصحاب الشافعی⁷⁵²، وعده النووی من أصحاب الوجوه في المذهب، فكثیراً ما يصدر قول ابن خزیمة بأنه وجه عندهم⁷⁵³، ووصفه النووی أيضاً بأنه

⁷⁴¹ السبکی، طبقات الشافعیة الکبیری، 119/1.

⁷⁴² ابن قاضی شہبہ، طبقات الشافعیة، 61/1.

⁷⁴³ ابن کثیر، طبقات الفقهاء الشافعین، 206/1.

⁷⁴⁴ العبادی أبو عاصم، کتاب طبقات الفقهاء الشافعیة، ص. 34. مخطوط.

⁷⁴⁵ البهنسی القاضی شرف الدین، الکافی في معرفة علماء مذهب الشافعی، ص. 461.

⁷⁴⁶ الشیرازی، طبقات الفقهاء، ص. 105-104.

⁷⁴⁷ النووی، الذیل على طبقات فقهاء الشافعیة، ص. 843.

⁷⁴⁸ الذهبی، أعلام النبلاء، 416/27.

⁷⁴⁹ السمعانی، الأنساب، 124/5.

⁷⁵⁰ ابن کثیر، طبقات الفقهاء الشافعین، 208/1.

⁷⁵¹ السبکی، طبقات الشافعیة الکبیری، 251/2.

⁷⁵² قال ابن حجر الهیتمی في مسألة حضور النساء المساجد للصلوة: "قول الغزالی في الإحياء في الباب الثالث (ويجب منع النساء من حضور المساجد للصلوة، ولجلال العلم، والذكر إذا خافت الفتنة بمن، فقد منعهن عائشة - رضي الله عنها -، فقيل لها: إن رسول الله ﷺ منعهن من الجماعات، فقالت: لو علم رسول الله ﷺ ما أحدثنَّ بعدهنَّ لَمَعَنُنَّ، بوافقه قول ابن خزیمة من أکابر أصحابنا: صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في مسجد رسول الله ﷺ وإن كانت تعدل ألف صلاة". الفتاوی الکبیری الفقهیة، 1/201.

⁷⁵³ قال النووی: "واختاره من أصحابنا أبو بکر بن خزیمة". المجموع شرح المهدب، 2/61.

من أكبر أصحابهم الذين جمعوا بين الفقه والحديث⁷⁵⁴. قال في موضع آخر: وهذا الثالث 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 تمادي الكسوف فهل يزيد ركوعاً ثالثاً فأكثر؟ قال النووي فيه وجهان: (أحدهما): يزيد ثالثاً، ورابعاً، وخامساً، وأكثر حتى يتجلّى الكسوف، قاله جماعة من أئمة أصحابنا الجامعين بين الفقه والحديث منهم، ابن خزيمة للأحاديث الصحيحة⁷⁵⁷.

وصرح النووي بمعرفة ابن خزيمة نصوص الشافعي، بقوله: "قال ابن خزيمة: لا أعلم سنة رسول الله ﷺ في الحال والحرام لم يودعها الشافعي كتبه، وجلالة ابن خزيمة، وإمامته في الحديث والفقه، ومعرفته بنصوص الشافعي بال محل المعروف".⁷⁵⁸

وقد رجح ابن خزيمة أقوال الشافعي في عدة المسائل، وأنها تدل على انتسابه لمذهب الشافعي، منها: إباحة الطواف والصلاحة 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، 215/4.

⁷⁵⁵ قال النووي في المجموع شرح المذهب، 184/4: أما حكم المسألة فالجماعة مأمور بما للأحاديث الصحيحة المشهورة وإجماع المسلمين، وفيها ثلاثة أوجه لأصحابنا، (أحدها): أنها فرض كفاية، (والثاني) سنة، وذكر المصنف دليلاً، (والثالث) فرض عين لكل ليس بشرط لصحة الصلاة، وهذا الثالث.

⁷⁵⁶ النووي، المجموع شرح المذهب، 184/4.

⁷⁵⁷ النووي، المجموع شرح المذهب، 48/5.

⁷⁵⁸ النووي، المجموع شرح المذهب، (64/1).

⁷⁵⁹ عنون ابن خزيمة "باب إباحة الطواف والصلاحة بمكة بعد الفجر وبعد العصر"، فقال: والدليل على صحة مذهب المطلبي "أن النبي ﷺ إنما أراد برجه عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس"، بعض الصلاة لا جماعها، واستدل بحديث جبير بن مطعم يقول: قال رسول الله ﷺ: "يا بني عبد مناف، لا يُنْتَعَنَّ أحد طاف بهذا البيت، وصلى أي ساعة كان من ليل أو نهار".⁷⁵⁹ وب الحديث أبي ذر، قال: قال رسول الله ﷺ: لا صلاة بعد الصبح، ولا بعد العصر إلا بمكة إلا بمكة. الصحيح، 226/4 ح 2748.

من سبل الخير⁷⁶⁰، وفورية الحج وترابي⁷⁶¹، وغسل الرجلين⁷⁶²، والوتر بركعة⁷⁶³، وهذا الرأي الذي قاله ابن خزيمة هو رأي الشافعية بخلاف⁷⁶⁴، ومسألة: الوضوء من مس الذكر، ومسألة: صلاة الخوف.

ونسبة k İŞk إلى الشافعية⁷⁶⁴.

وقد رجح الهداي روشنو التونسي شافعيته حيث صرخ ذلك بقوله "تأثر ابن خزيمة كثيراً بأستاذ أساندته الإمام الشافعى مستنبط قواعد الجمع والترجح بين مختلف الحديث، ويبدو ذلك واضحاً في تعامله مع الأحاديث النبوية وفي محاولة تطبيق هذه القواعد على ما دونه من أحاديث" ومثل خبر استفتاح الصلاة، ثم أبدى ملاحظته بقوله "نلاحظ أن تأثر ابن خزيمة بالشافعى 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 معلم من يسألها عن هذا الحديث، فحثثت أن زوجها جعل بكرًا في سبيل الله، وأنها أرادت العمرة، فسألت زوجها البكر، فأبى عليها، فأنت رسول الله ص فأمأر النبي ص أن يعطيها، وقال: إن الحج والعمرة من سبل الله، وأن عمرة في رمضان تعدل حجة أو تحرى حجة." الصحيح، 360/4 ح 3075. ثم علقه ابن خزيمة بقوله: هذا الخبر عندي دال على ضد قول من زعم أن من حبس شيئاً في سبيل من سبل الخير، فلم يخرجه من يده أن الحبس غير جائز، والنبي ص قد أجاز لأبي معلم تسبيلاً للبكر من غير أن يخرجه من يده، وهذا الخبر يدل على صحة قول المطلي إن الحبس يتم بالكلام وإن لم يخرجه المحبس من يده. الصحيح، 360/4.

⁷⁶¹ روى ابن خزيمة بسنده عن عائشة، "أن رسول الله ص أمر الناس عام حجة الوداع، فقال: من أحب أن يرجع بعمره قبل الحج فليفعل". الصحيح، 362/4 ح 3079. ثم علقه ابن خزيمة بقوله: هذا الخبر يصرح بصحة قول المطلي أن فرض الحج ممدود من حين يجب على المولى إلى أن تحدث به الموبية؛ إذ لو كان فرض الحج على ما توهه بعض من لا يفهم العلم، وزعم أن من الحج عن أول سنة يجب عليه الحج كان فيها عاصياً لله، لما أباح المسطفى ص لمن كان معه عام حجة الوداع أن يرجع بعمره قبل أن يحج، وبينهم وبين الحج أيام قلائل؛ لأن المسطفى ص دخل مكة في حجة الوداع لأربع مضمون من ذي الحجة، وبينهم وبين عرفة خمسة أيام، فأباحت لمن أحب الرجوع بعد الفراغ من العمرة أن يرجع قبل أن يحج. الصحيح، 363/4. وقوى ابن خزيمة بتفسير الشافعى معنى الاستطاعة الالزام للحج، حيث عون باب ذكر الدليل على أن الشيخ الكبير إذا استفاد مالاً بعد كبر السن وهو غني، أو استفاد مالاً بعد الإسلام، كان فرض الحج واجباً عليه وإن كان غير مستطيع أن يحج بنفسه، والدليل على أن الاستطاعة كما قاله مطليها - رحمه الله - استطاعتان: إحداهما: ببدنه مع ملوك ماله يمكنه الحج عن نفسه وماله، والثانية: يملك ماله يحج عن نفسه غيره، كما تقول العرب أنا مستطيع أن أبني داري، وأخيط ثوابي، يريد بالأجرة، أو ملن يطيني وإن كان غير مستطيع لبناء الدار وخياطة الثوب بنفسه. الصحيح، 342/4. 3031/4.

⁷⁶² رجح ابن خزيمة رأي الشافعى على رأى الروافض والخوارج في مسألة غسل القدمين في آية الوضوء، حيث عون باب ذكر البيان أن الله - عز وجل - أمر بغسل القدمين في قوله فأرجلكم إلى الكعبين الآية، لا يمسحهما على ما زعمت الروافض والخوارج، والدليل على صحة تأويل المطلي - رحمه الله - أن معنى الآية على التقديم والتأخير على معنى: أغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برسوسكم، فقلنا 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 بركعة واحدة، قال "وقد ألميئث في المسألة التي كنت ألميئثاً على بعض من اعترض على أصحابنا أن الوتر بركعة غير حائز الأخبار التي روينا عن النبي ص في الوتر بثلاث، وبيئث عللها في ذلك الموضوع". الصحيح، 2/151.

⁷⁶⁴ TDV Islam Ansiklopedisi, Mustafa İşık, İbn Huzeyme, İstanbul, 1999, xx, s. 79-81.

أولى بالقبول من روایة الأقل عدداً. الثالث: أن سنة النبي ﷺ لا يُعدل عنها إلى غيرها من البشر. الرابع: اختيار عبارات الشافعی لترجمة الباب كقوله الدليل على أن هذا الاختلاف في الافتتاح من جهة اختلاف المباح، ورفع الاختلاف بإباحة الفعلين معاً مسالك من مسالك الجمع، قد بُرِزَ فيه الشافعی من قبلٍ وتبناه ابن خزيمة وبرع فيه، وأكثر من إيراد وجوهه⁷⁶⁵، ويبدو ابن خزيمة شديد التحiz إلى الإمام الشافعی، عظيم الاقتفاء لأثره في الفقه، فلم يخرج في أي ترجمة من تراجمه على مذهبها، بل نجده يأتي بهذه التراجم للاستدلال فيها على صحة مذهب الشافعی⁷⁶⁶.

ومن المعلوم علماً "من نقل قولًا ثم لم ينقده فهو قائل به" وقد نقل ابن خزيمة قول الشافعی عن طريق الربيع، يقول: سئل الشافعی عن الذبابة تقع على النتن ثم تطير فتُقع على ثوب المرأة؟، فقال الشافعی: يجوز أن تبيس أرجلها في طيرانها، فإن كان كذلك، وإن فالشيء إذا ضاق اتسع⁷⁶⁷.

وهناك من ينسب ابن خزيمة إلى مدرسة محدثي الشافعية واعتمدوا في ذلك على ما يلي:

هناك روایة عن ابن خزيمة تدل على انتسابه إلى مدرسة محدثي الشافعية، حيث قال "حضرت مجلس المزنی، فسئل عن شبه العمد، فقال له السائل: إن الله وصف في كتابه القتل صنفين عمداً وخطأ، فلم قلتم: إنه على ثلاثة أقسام؟ وتحتج بعلي بن زيد بن جدعان؟ فسكت المزنی، فقلت لمناظره: قد روى الحديث أيضاً أیوب وخالد الحذاء، فقال لي: فمن عقبة بن أوس؟ قلت: شیخ بصری، قد روى عنه ابن سیرین مع جلالته، فقال للمزنی: أنت تتاظر 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 الشافعی للأخبار فهو يأخذ الأخبار ولا يلتقي إلى رأي الشافعی.

⁷⁶⁵ المادي روشو التونسي، مختلف الحديث وجهود المحدثين فيه دراسة نقدية، ص. 383-394.

⁷⁶⁶ المادي روشو، مختلف الحديث، ص. 382.

⁷⁶⁷ ابن خزيمة، الصحيح، 158/4.

⁷⁶⁸ الذهبي، أعلام النبلاء، 371/14. الشیرازی، طبقات الفقهاء، ص. 106.

⁷⁶⁹ الذهبي، أعلام النبلاء، 373/14.

⁷⁷⁰ بُوَّبَ ابن خزيمة بِابِ الرَّخْصَةِ فِي أَنْ يَصْلِي رَكْعَتِي الْفَجْرِ بَعْدَ صَلَةِ الصَّبَحِ وَقَبْلَ طَلُوعِ الشَّمْسِ إِذَا فَاتَتْ صَلَةُ الصَّبَحِ، مُسْتَبِطًا مِنْ حَدِيثِ قَيْسِ بْنِ عُمَرٍ "أَنَّهُ صَلَى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّبَحَ، وَلَمْ يَكُنْ رَكْعَتِي الْفَجْرِ، فَلَمَّا سَلَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَامَ فَرَكَعَ رَكْعَتِي الْفَجْرِ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْكِرُ ذَلِكَ عَلَيْهِ". الصحيح، 2/164.

وكراهيته بمعارضة الأخبار على الرأي والقياس دالة على ارتباطه الشديد بالأخبار⁷⁷¹، ولذا يقال: كان فقهه مبنياً على الآثار يدله قول الحاكم" ولابن خزيمة فقه حديث بريدة في ثلاثة أجزاء"⁷⁷².

وهذه المسألة يعني معارضه الأخبار على الرأي والقياس شعار المحدثين عموماً، لأن الخبر إذا ثبت فهو نص فلا قياس ولا رأي مع النص، ومن المعلوم في القياس أنه يبني 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 الشافعی.

وقد وصفه تقى الدين السبكي بالإمام البارع في الحديث والفقه أنه قيل لابن خزيمة: "هل تعرف سنة رسول الله ﷺ في الحلال والحرام لم يودعها الشافعی 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 تحريميه 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.

ويidel قول فخر الدين الرازى التالى 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 للشافعى، شديد الحب له وكيف؟ وكان هو تلميذ المزنى، والمزنى تلميذ الشافعى"⁷⁷⁷.

⁷⁷¹ عنون ابن خزيمة بباب كراهة معارضه خبر النبي - عليه السلام - بالقياس والرأي، والدليل على أن أمر النبي - ﷺ يجحب قوله إذا علم المرء به، وإن لم يدرك ذلك عقله ورأيه. الصحيح، 75/1.

⁷⁷² الذهبي، أعلام النبلاء، 376/14.

⁷⁷³ السبكي تقى الدين، معنى قول الإمام المطلاجى إذا صح الحديث فهو مذهبى، ص. 92.

⁷⁷⁴ ابن حجر، فتح الباري، 1/310.

⁷⁷⁵ ابن حجر، فتح الباري، 2/268.

⁷⁷⁶ ابن حجر، فتح الباري، 2/176.

⁷⁷⁷ الرازى، مناقب الشافعى، 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، والشافعى منهم، إذ المراد بالجازيين عنده ليس موطنًا، بل منهجًا في الفقه، وخاص من الحجازيين الإمام الشافعى بمزيد من الاهتمام الذى تمثل في ذكر قوله والدفاع عنه والاحتجاج له، ويدرك لقبه (المطلبي) نسبة إلى جده المطلب بن عبد مناف الذى ينتهي إليه نسب الشافعى.

وابن خزيمة وإن كان أعلن انتمائه لمدرسة الحجازيين⁷⁷⁹ التي ضممتها الإمام الشافعى، 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 الذى جعل أصحاب الطبقات الشافعية أن ينسبوا ابن خزيمة إلى الشافعية لأهذه الفقه من أصحاب الشافعى كالمنزى والربيع بن سليمان، ونشأته في بيئه شافعية، ووجود اجتهادات الشافعى في صحيحه، ووجود الشافعى في بعض إسناده.

وهنا ينبغي أن نسأل هل تكفي هذه القرائن أن تجعله شافعياً؟

فالجواب: لا تكفي؛ لأن ولادة ابن خزيمة كانت بعد ثمان عشرة سنة من وفاة الشافعى في بيئه شكلت فيها مدرسة الشافعى، ومن الطبيعي أن يتأثر في بداية تعلمه الدروس الفقهية من أصحاب تلك المدرسة ولذا يمكن أن يننسب 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، وإن شائه 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 مذهبة، ولم يكن

⁷⁷⁸ Bozkurt Üsame, *Hicri 4. Asırda Ehli Hadis iç Tartışmaları*, s. 101.

⁷⁷⁹ قال ابن خزيمة: ولم يختلف علماؤنا والجازيين والمصريين والشافعى وأهل الأثر أن القبلة واللمس باليد إذا لم يكن بين اليد وبين بدن المرأة إذا لمسها حجاب، ولا ستة من ثوب، ولا غيره أن ذلك يوجب الوضوء. *الصحيح*, 20/1.

⁷⁸⁰ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 119/1. قال الجويني "يرداد كلامنا عن تحrir المذهب وضوحاً إذا تذكّرنا ما قلناه من قبل عن أصحاب الوجوه، وعن المجتهددين من داخل المذهب، وعن رواة المذهب، إذا تذكّرنا كل ذلك، عرّفنا أنّ حمّة فقه الشافعى من تلاميذه، والأئمة على نصوصه ومناهجه لم يكونوا مجرد نقلة، بل كان فيهم مجتهدون مستقلون وإن انتسبوا إلى الشافعى، كالمحدثين الأربع: محمد بن جرير الطبرى، محمد بن نصر المروزى، وابن خزيمة محمد بن إسحاق، وابن المنذر محمد بن إبراهيم وغيرهم". الجويني، نهاية المطلب في درية المذهب، ص. 155.

مقلداً، بل إماماً مستقلاً كما ذكر البيهقي في (مدخله) قال: طبقات الحديث خمسة: المالكية، والشافعية، والحنبلية، والراهوية، والخزيمية أصحاب ابن خزيمة⁷⁸¹.

وقال ابن خزيمة "ما قلْدُتْ أحداً في مسألة منذ بلَغْتُ ست عشرة سنة"⁷⁸². وهذا القول نص على عدم انتسابه لأحد المذاهب المتبعة.

وكان دعاج بن أحمد السجستاني يفتى بمذهب ابن خزيمة كما قاله الحاكم⁷⁸³. وهذا القول مستند ومعتمد من ادعى تأسيسه مذهبأً 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 الشافعى في مسألة الوضوء من مس الذكر عقب عرض أقوال العلماء⁷⁸⁴ على حسب اجتهاده الذي اطمئن إليه نفسه من الدليل⁷⁸⁵.

ومما يدل على أن له مذهبأً فقهياً تقوية مذهبة برأي الشافعى، وذلك في مسألة عمرة عائشة- رضي الله عنها- حينما قال لها النبي ﷺ لما قدمت مكة وهي حائض" انقضى رأسك، وامتنطى، وأهلي بالحج، ودعى العمرة"، يقول ابن خزيمة: قد كنْت زماناً يتخلج في نفسي من هذه اللحظة التي في خبر عائشة وكنْت أفرق أن يكون في أمر النبي ﷺ بذلك دلالة على صحة مذهب من خالقنا في هذه المسألة، زعم أن النبي ﷺ أمر عائشة برفض العمرة، ثم وجدت الدليل على صحة مذهبنا، وذلك أن عائشة كانت ترى أن المعتمر إذا دخل الحرم، حلَّ له جميع ما يحل للحج إذا رمى جمرة العقبة، وكان يحل لعائشة بعد دخولها الحرم نقض رأسها، والامتناط، 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، 2/383.

782 الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 106.

783 الذهبي، تذكرة الحفاظ، 3/505. تذكرة البلااء، 16/30.

784 بوب ابن خزيمة بباب استحباب الوضوء من مس الذكر، ثم روى بسنده عن بسرة بنت صفوان، أكما سمعت النبي ﷺ يقول "إذا مس أحدكم ذكره فليتوضاً"، ثم ذكر أقوال العلماء فيه: قال مالك: أرى الوضوء من مس الذكر استحباباً ولا أوجبه، وقال علي بن سعيد النسوى: سأله أحد بن حبيل 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، ح 34.

785 قال ابن خزيمة: وكان الشافعى يوجب الوضوء من مس الذكر اتباعاً بخبر بسرة بنت صفوان لا قياساً، وبقول الشافعى أقوال؛ لأن عروة قد سمع خبر بسرة منها لا كما تفهم بعض علمائنا أن الخبر واه لطعنه في مروان. الصحيح، 1/23.

786 نقل ابن خزيمة قول الشافعى الآتى: إنما أمرها رسول الله ﷺ أن تترك العمل بعمره من الطواف والسعى لا أن ترفض العمرة، وأمرها أن تحل بالحج، فتصير قارنة، وهذا عند الشافعى كفعل ابن عمر حين أهل بعمره، ثم قال: ما أرى سببهما إلا واحداً، أشهدكم أني قد أوجبته حجة مع عمري، فقرن الحج إلى العمرة قبل أن يطوف للعمرة ويسعى لها فضار قارناً، ومعنى قول النبي ﷺ لها: هذه مكان العمرة التي لم يمكنك العمل لها". الصحيح، 4/243.

فابن خزيمة يُبيّن أن معنى "ارفضي عمرتك" ليس كما ذهب المخالفون بأن المقصود إبطاله، بل المقصود ترك إتمام أعمال العمرة لانشغال بأعمال الحج كما فسره بذلك الشافعي.

وأشار ابن 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 مذهبها.

وقد توصل Enbiya Yıldırım إلى كونه مجتهداً على طريقة أهل الحديث⁷⁸⁸.

ووصف Osman Aydin ابن خزيمة بالمجتهد المطلق على طريقة أهل الحديث⁷⁸⁹.

وتوصل Mustafa Işık إلى كونه محدثاً جاماً بين الفقه والحديث⁷⁹⁰.

وهناك رواية عن الحاكم تشير إلى تشكيل مدرسة ابن خزيمة الفقهية وله أصحاب يتبعونه فيه، فقال "حدثني أبو بكر محمد بن حمدون، وجماعة من مشايخنا إلا أن ابن حمدون كان من أعرفهم بهذه الواقعة، قال: لما بلغ أبو بكر بن خزيمة من السن والرئاسة والقرد بهما ما بلغ، كان له أصحاب صاروا في حياته أنجم الدنيا، مثل أبي علي محمد بن عبد الوهاب التنقفي، وهو أول من حمل علوم الشافعي، ودقائق ابن سريح 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 أدابهم، وأكثرهم جمعاً للعلوم، وأكثرهم رحلة، وشيخ المطوعة والمجاهدين، وأبي محمد يحيى بن منصور، وكان من أكابر البيوتات، وأعرفهم بمذهب ابن خزيمة وأصلاحهم للقضاء".⁷⁹¹

وهناك رواية أخرى تدل على عدم انتسابه إلى الشافعية، حيث قال الفقيه أبو بكر محمد بن علي الشاشي: حضرت ابن خزيمة، فقال له أبو بكر النقاش المقرئ: بلغني أنه لما وقع بين المزني وابن عبد الحكم، قيل للمزني: إنه يرد على الشافعية، فقال: لا يمكنه إلا محمد بن إسحاق النيسابوري؟ فقال أبو بكر: كذا كان⁷⁹².

⁷⁸⁷ قال النبي ﷺ إن الشمس والقمر لا ينكسفان موت أحد، ولكنهما آيتان من آيات الله، فإذا رأيتموها فصلوا، فقال ابن خزيمة: في قوله ﷺ فإذا رأيتموها فصلوا" دلالة على حجة مذهب المزني في المسألة التي خالفه فيها أصحابها في الحالف إذا كان له امرأتان، فقال: إذا ولدتا ولداً فأنتما طالقان، قال المزني: إذا ولدت إحداهما ولداً طلقنا، إذ العلم محظ أن المرأة لا تلدان ولداً واحداً، وإنما تلد واحداً امرأة واحدة، فقول النبي ﷺ: إذا رأيتموها فصلوا، إنما أراد إذا رأيتم كسوف إحداهما فصلوا، إذ العلم محظ أن الشمس والقمر لا ينكسفان في وقت واحد، كما لا تلد امرأتان ولداً واحداً". ابن خزيمة، الصحيح، 308/2.

⁷⁸⁸ Enbiya Yıldırım, *Ibn Huzeyme ve Sahihî*, s. 90.

⁷⁸⁹ Osman Aydin, *Muhteliful Hadis İlmî çerçevesinde İbn Huzeymenin Sahihî*, s. 277.

⁷⁹⁰ Mustafa Işık, *İbnu Huzeyme Sahihî İbnu Hibbanın Sahihîyle mukayesesi*, s. 219.

⁷⁹¹ الذهبي، *أعلام النبلاء*، 377/14.

⁷⁹² الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، 212/2. الذهبي، *أعلام النبلاء*، 377/14.

وقد ساعد ابن خزيمة على ابن عبد الحكم الذي نقد آراء الشافعي، وهذا يعني أنه ليس على مذهب الشافعي، بل مجتهداً مناقشاً لآراء الشافعي الفقهية.

وهناك اتجهادات لابن خزيمة المخالفة لاتجاهات الشافعي، يستدلاها من نسبة إلى المجتهد المطلق.

اتجاهات ابن خزيمة المخالفة لاتجاهات الشافعي:

(مسألة صلاة الجماعة) يرى ابن خزيمة صلاة الجماعة فرض عين بينما يرى الشافعي فرض كفاية⁷⁹³.

(مسألة إدراك الركعة بإدراك الركوع) يرى ابن خزيمة بعدم الركعة بإدراك الركوع، بينما يرى الشافعي إدراك الركعة بإدراك الركوع⁷⁹⁴.

(مسألة كسب الحجام) يرى ابن خزيمة حرامه على الأحرار، وجواز إطعامه على العبيد والدوااب بخلاف الشافعي يراه حلالاً⁷⁹⁵.

(مسألة تحديد ليلة القدر) يرى الشافعي أنها ليلة الحادي والعشرين، أو ثلات وعشرين بينما يرى ابن خزيمة أنها منتقلة في ليالي العشر، ورجحه النووي⁷⁹⁶.

⁷⁹³ قال النووي: "إِنْ تَيَّنَ حَصُولُ الْجَمَاعَةِ آخِرَ الْوَقْتِ، فَالْتَّأْخِيرُ أَفْضَلُ؛ لِتَحْصِيلِ شَعَارِهَا الظَّاهِرِ؛ وَلِأَنَّمَا فَرْضُ كَفَايَةِ عَلَى الصَّحِيفِ فِي مَذْهِبِنَا، وَفَرْضُ عِينٍ عَلَى وَجْهِنَا، وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ خَزِيمَةِ مِنْ أَصْحَابِنَا". المجموع شرح المذهب، 2/263. وقد عنون ابن خزيمة بباب أمر العبيان بشهود صلاة الجماعة وإن كانت منازلهم نائية عن المسجد لا يطأوهم بإيمانهم 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 همّت أن آتي هؤلاء الذين يختلفون عن هذه الصلاة، فأحرق عليهم بيوكهم فقام ابن أم مكتوم، فقال: يا رسول الله لقد علمت ما يلي قائد قال: أتسمع الإقامة؟ قال: نعم، قال: فاحضرها ولم يرخص لها. قال ابن خزيمة هذه اللفظة: وليس لي قائد فيها أراد - علمي - وليس قائد يلزمني. الصحيح، 2/368/1479.

⁷⁹⁴ النووي، المجموع شرح المذهب، 4/412.

⁷⁹⁵ قال ابن خزيمة: "حرام على الأحرار، ويجوز أن يطعنه العبيد والدوااب، واعتبره النووي قوله شاذًا، فقال: كسب الحجام حلال، هذا هو المذهب المعروف، ولا يكُرَّه أكْلُ كسب الحجام للعبيد سواء كسبه حرًّا أو عبدًا". النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، 3/280.

⁷⁹⁶ قال النووي: "الليلة القدر أفضل ليالي السنة خص الله تعالى بما هذه الأمة باقية إلى يوم القيمة، ومذهبنا، ومذهب جهور العلماء أنها في العشر الأواخر من رمضان، وفي أوتارها أرجى، وميل الشافعي إلى أنها ليلة الحادي والعشرين، ويقول في موضع: إلى ثلات وعشرين، وقال ابن 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 ابن خزيمة عن الشافعية: **ذهب إلى أن رفع اليدين ركن من أركان الصلاة، والجماعة شرط في صحة الصلاة، ومن صلى خلف الصف وحده يعده**⁷⁹⁷.

وقد اعتبره السبكي ممن كثر خروجه على المذهب؛ ولذلك فلم يعده من المذهب⁷⁹⁸.

وهنا اعتبره السبكي ممن كثر خروجه على المذهب، ولذا لم يعده من المذهب، بينما اعتبره في موضع آخر من أصحاب الشافعية مع اعتراف وصوله إلى درجة المجتهد الطلق لتوافق اجتهاده مع اجتهاده، وإخراجه على أصوله⁷⁹⁹.

وما قاله الربيع بن سليمان عنه يدل على أنه مجتهد مطلق حيث قال "استفادنا منه أكثر مما استفادنا منا"⁸⁰⁰.

ومن اجتهادات ابن خزيمة التي لم يذكرها الشافعية في كتبه ولم ينفها كما قاله الشيخ أبو حامد⁸⁰¹ مسألة الدعاء بما ليس في القرآن في الصلاة المكتوبة، يرى ابن خزيمة جوازها وعدم إفساد الصلاة المكتوبة لوجود السنن الثابتة في دعاء النبي ﷺ في أول الصلاة ووسطها وأخرها، ولأمر النبي ﷺ الاجتهد في الدعاء عند السجود⁸⁰².

وقد بنى ابن خزيمة حكم تلك المسألة على السنن الثابتة عن النبي ﷺ، ولذا لا يلقي من كان يخالفه وما دام الخبر صحيحاً فيحتاج به ولا اعتبار للمخالفة.

⁷⁹⁷ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 1/119.

⁷⁹⁸ قال السبكي: "إنه إنْ كان من يغلب عليه التمذهبُ والتقييدُ كالشيخ أبي حامد والفالِ عَدُّ من المذهب، وإنْ كان من كثُر خروجه كالمحمدين الأربعَةِ فَلَا يُعَدُّ من المذهب". طبقات الشافعية الكبرى، 2/104.

⁷⁹⁹ قال السبكي المحمدون الأربعَةُ: محمد بن نصر، محمد بن حمْرَيْر، وابن خزيمة، وابن المنذر من أصحابنا وقد بلغوا درجة الاجتهد المطلق، ولم يخرجهم ذلك عن كونهم من أصحاب الشافعية المخرجين على أصوله، المتذهبين بمذهبهم، لتوافق اجتهادهم اجتهاده... فإنهم وإن خرجوا عن رأي الإمام الأعظم في كثير من المسائل فلم يخرجوا في الأغلب، فاعْرِفْ ذلك، واعْلَمْ أنَّهم في أحزاب الشافعية معدودون، وعلى أصوله في الأغلب مخرجون، وبطريقه متذهبون، ولذِّهبي متمذهبون. طبقات الشافعية الكبرى، 3/103.

⁸⁰⁰ قال الربيع بن سليمان لأبي بكر محمد بن سهل الطوسي: هل تعرفون ابن خزيمة؟ قلنا: نعم، قال: استفادنا منه أكثر مما استفادنا منا. ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 1/207.

⁸⁰¹ النووي، المجموع شرح المنهب، 3/437.

⁸⁰² قال ابن خزيمة: "بأن الدعاء بما ليس في القرآن جائز في الصلاة المكتوبة، وهذا من سنن النبي ﷺ في أول صلاته، ووسطها، وأخرها بما ليس في القرآن". الصحيح، 1/236. قال ابن خزيمة: ولا يفسد الصلاة الفريضة. الصحيح، 1/240. وقال ابن خزيمة أيضاً: ما ثان وثبت أنَّ للمصلِي فريضة أن يدعُ أو يجتهد في سجوده، وإن كان ما يدعُ به ليس من القرآن؛ إذ النبي ﷺ إنما خاطبهم بهذا الأمر" وأما السجود فاجتهدوا في الدعاء، وهم في مكتوبة يصلوُها خلف الصديق أبي بكر، لا في تطوع، وقد دعا النبي ﷺ في أول صلاته، وفي الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع، وفي السجود، وبين السجدتين، بألفاظ ليست تلك الألفاظ في القرآن، فجميع ذلك ينص على ضد مقالة من زعم أن صلاة الداعي بما ليس في القرآن تفسد. الصحيح، 1/306.

وهناك من ينسبه إلى أهل الحديث، واعتمدوا في ذلك على ما يأتي:

رجح ماهر ياسين الفحل قول ابن تيمية في مذهب ابن خزيمة وهو ميله إلى مذهب أهل الحديث⁸⁰³، وكذلك ذهب أنور الشاه الكشميري إلى ما ذهب إليه ابن تيمية⁸⁰⁴.

وقد نسبه الخطابي إلى أهل الحديث⁸⁰⁵، والحافظ ابن رجب إلى فقهاء أهل الحديث⁸⁰⁶.

وقد تبيّنت لنا مما سبق من كلام العلماء في تحديد مذهبة 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 قرائنا ترشدنا أن نقول في تحديد مذهبة: 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 الشافعية؛ لتوافق اجتهاده مع اجتهاد الشافعية وعدم خروجه عن طريقه، وأما كونه من مدرسة محدثي الشافعية فلجمعه الحديث والفقه؛ وهذه المدرسة تختلف عن مدرسة فقهاء الشافعية - وتلك المدرسة تطلق على من اشتغل بالحديث وعلومه ثم زاد عليه النظر في المتن متفقهاً مستبطنًا - 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 كتاباً ضمّنها الآثار والفقه"⁸⁰⁷، ويمكن أن يحمل اختلافه مع الشافعية وغيره من الأئمة على ابتناء فقهه

⁸⁰³ قال ماهر ياسين الفحل: "وخلالصة ما نقول في مذهبة هو ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية حينما سُئل عن هؤلاء هل هم مجتهدون أم مقلدون؟ ومن ضيّعهم ابن خزيمة، فقال: وأما مسلم، والترمذى، والنمسائى، وابن ماجه، وابن خزيمة، وأبو يعلى، والبزار، 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 كالشافعى، 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 مقلدًا لواحد بعينه من العلماء، ولا هو من الأئمة المجتهدين على الإطلاق، بل يميل إلى قول أئمة الحديث، كالشافعى وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وأمثالهم، وهو إلى مذهب أهل الحجاز أميل منهم إلى مذاهب أهل العراق. العرف الشنوى شرح سنن الترمذى، 22/1.

⁸⁰⁵ قال الخطابي: "ومن ذهب إلى هذا في تحديد الماء (القلتين) الشافعى، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبو عبيد، وأبو ثور، وجماعة من أهل الحديث، منهم محمد بن إسحاق بن خزيمة". معلم السنن، 36/1.

⁸⁰⁶ قال ابن رجب: "ومن ذهب إلى أن الجماعة للصلة مع عدم العذر واجبة: الأوزاعى، والثورى، والفضيل بن عياض، وإسحاق، وداود، وعامة فقهاء الحديث: منهم ابن خزيمة". ابن رجب الحنبلي، فتح البارى، 11/4.

⁸⁰⁷ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص. 107.

على الآثار، ويحمل على قوله بأنه لم يقل أحداً منذ أن بلغ ست عشرة سنة⁸⁰⁸، وعلى تقرير الكوثري بقوله "وأما مذهبه في الفقه فإنه لم يقل أحداً بعد أن بلغ ست عشرة سنة فهو مجتهد"⁸⁰⁹، لافتاته على ما تفيده الأخبار الصحيحة ولو كان ذلك مخالف لمذهب الشافعى.

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 وترجح قوله فيها، وأما اختلافه معه فيمكن أن يحمل على تطبيقه تلك الأصول على الفروع حيث يأخذ بظواهر النصوص، والإفتاء على ما نقيده 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 فإذا صح الحديث وخالف الكليات فلا يعمل به بخلاف المحدث الفقيه فالاولوية عند الآثار ليست الكليات، وهذا هو بعض النماذج لعمل المحدث الفقيه بما تقيده الأخبار الصحيحة وعدم عمله بقول الشافعی مع كونه من أتباعه حتى يتضح صنيع المحدث الفقيه عن صنيع الفقيه والأصولي اتضاحاً كالشمس، وقد نقل عن الشافعی قوله "إذا صح الحديث فهو مذهبی"، و"كل ما قلث فكان عن النبي ﷺ خلاف قولي مما يصح فحدث النبي أولی ولا تقلدونی"، وقد حاول الناس أن يفهموا مراده منه، وهذا أبو الوليد موسى بن أبي الجارود من صحب الشافعی قد عمل بحدث "أفطر الحاج والمحروم" اعتماداً على صحته مع عدم عمل الشافعی به لكونه منسوخاً عنده، وهذا أبو الحسن محمد بن عبد الملك الکرجی الشافعی -وكان فقيهاً محدثاً- أنه كان لا يقنت في صلاة الصبح، يقول "صح عندي أن النبي ﷺ ترك القنوت في صلاة الصبح"⁸¹⁰ . وقد غالب لقب (أصحاب الحديث) لأصحاب الشافعی الخراسانيين منهم ابن خزيمة كما قاله النووي⁸¹¹ . وهناك أسباب أخرى نابعة عن وظيفة ابن خزيمة الحديثية التي حملته على اختلاف الشافعی؛ 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 السبك، تقي الدين، معنی قول الإمام المطاطي، إذا صرح الحديث فهو مذهب، ص. 95.

811 قال النووي في مناقب الشافعى: "شدة اجتهاده في نصرة الحديث، واتباع السنة، وجمعه في مذهبه بين أطراف الأدلة مع الاتقان والتحقيق والغوص التام على المعانى والتدقيق، حتى لقب حين قدم العراق بناصر الحديث، وغلب في عرف العلماء المتقدمين والفقهاء الخراسانيين على متبوعي مذهبة لقب أصحاب الحديث في القديم والحديث، وقد رويتنا عن الامام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة المعروف بإمام الأئمة، وكان من حفظ الحديث، ومعرفة السنة بالغاية العالية، أنه سئل هل تعلم سنة صحيحة لم يودعها الشافعى كتبه؟، قال لا". المجموع شرح المذهب، 10/1

تسمكه بظواهر النصوص حيث حمل أمر النبي ﷺ لبلال "قم يا بلال فناد بالصلوة" على الوجوب، يظهر ذلك عن تبويه "باب الأمر بالأذان للصلوة قائماً إذ الأذان قائماً أخرى أن يسمعه من بعده 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 تبويه "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 الوجوب⁸¹⁵.

وحمله النصوص على الظواهر ليس دائماً ومطرداً بل غالباً يدل على ذلك حمله النهي عن الجلوس قبل صلاة تحية المسجد على النهي التأديبي وليس على النهي التحريمي كما هو ظاهر عن تبويه "باب الدليل على أن الأمر بركرعتين عند دخول المسجد أمر ندب، وإرشاد، وفضيلة".⁸¹⁶

والمقصود بظاهر اللفظ الذي يأخذ 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 بالقضاء⁸¹⁹.

وقد ذهب ابن خزيمة إلى أن الحجامة تفطر الصائم لتصريح خبر النبي ﷺ: "أفطر الحاج والمحجوم"⁸²⁰. أما الشافعي فحمل الحديث على أنه منسوخ بفعل النبي ﷺ حيث احتجم وهو صائم⁸²¹. 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. تحقيق القول في نسبة الطحاوي (ت.321هـ) إلى مذهب الحنفية.

ذكره القرشي في طبقات الحنفية⁸²²، ووصفه ابن كثير بالفقهي الحنفي⁸²³، وقد تلقه الطحاوي بالقاضي أحمد بن أبي عمران الحنفي، وبالقاضي أبي 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 تلقه بمذهب أبي حنفة، 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 يقدرون على المخالفة لصاحب المذهب لا في الفروع، ولا في الأصول، لكنهم يستبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها عنده على حسب أصول قررها ومقتضى قواعد بسطها⁸²⁷.

هذا ما ذهب إليه ابن كمال باشا في مرتبته الفقهية، ولكن بعض فقهاء الحنفية من المتأخرین درسوا تقسيم ابن كمال باشا المذكور دراسة علمية دقيقة ثم وضعوا كل فقيه في مكانه العلمية الالانقة به، فمن تعلق تقسيم ابن كمال باشا المذكور بالنقد والرد شهاب الدين بن بهاء الدين المرجاني (ت.1306هـ) واللکنوي⁸²⁸.

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 والفرع، وأقوال مستتبطة 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 الشافع⁸²⁹.

822 القرشي أبو الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، 1/271.

823 ابن كثير، المسالحة والنهاية، 11/198.

824 الذهبي، أعلام النبلاء، 29/24.

825 الذهبي، أعلام النبلاء، 29/24. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 1/71.

826 عبد المجيد محمود، أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث، ص. 32.

827 الكوثري، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف، ص. 10.

828 اللکنوي، النافع الكبير شرح الحامع 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 ردّ الكنوي على ابن كمال باشا، وجعله من المجتهدين المنتسبين لكونهم مجتهدين، ومخالفتهم له في كثير من الأصول والفراء، وأما سبب انتسابهم له فمشيهم على طريقته في الاجتهاد، ثم استدل بقول عبد العزيز الذهلي "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 والدرية ولبراعته في الحديث والفقه وندرة من جمع بينهما في المذهب الحنفي لاهتمامهم الشديد بالرأي والقياس⁸³¹، ولذا نراه ينسبة إلى المجتهد المطلق وإن حافظ انتسابه لأبي حنفية⁸³².

واعتبره الحضري إماماً في الأحاديث والأخبار، وقد اطلع على كتابه (شرح معاني الآثار) فوجده كتاباً ملئ علماء، وتمكن من حفظ سنة رسول الله ﷺ مع تمام الاطلاع على أقوال الفقهاء ومستداتهم فيما ذهبوا إليه⁸³³.

وقد وصفه İmran Gürbüz Saçin بالمجتهد المنتسب⁸³⁴.

من الشافعية أئمّم قالوا: لسنا مقلدين الشافعي، بل وافق رأينا رأيه⁸²⁹، وهو الظاهر من حال أبي جعفر الطحاوي في أخذته بمذهب أبي حنفية واحتاججه 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 ريشما يصح فيه مثله من كتاب أو سنة أو إجماع أو توافق من أقوال الصحابة أو تابعيهم رضي الله عنهم"، ثم رد المرجاني على قول ابن كمال الباشا في حق الخصاف، والطحاوي، والكرخي بأنهم لا يقدرون على مخالفة أبي حنفية، لا في الأصول ولا في الفروع بقوله: (ليس بشيء)، فإن ما خالفوه فيه من المسائل لا يُعد ولا يُخصى، وله اختيارات في الأصول والفراء، وأقوال مستبطة بالقياس، والمسموع، واحتجاجات بالمنقول والمعقول، على ما لا يخفى على من تتبع كتب الفقه والخلافيات والأصول. الكوثري، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، ص. 90.

قال الكنوي "هو منظور فيه- يعني في كلام ابن كمال باشا- فإن له درجة عالية، ورتبة شاحنة قد خالف بها صاحب المذهب في كثير من الأصول والفراء، 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 يتبعون إلى إمام معين من المجتهدين لكن لا يقلدونه لا في الفروع ولا في الأصول، لكنهم متصفين بالاجتهاد، وإنما انتسبوا إليه لسلوكهم طريقه في الاجتهاد، وإن اختر عن ذلك فهو من المجتهدين في المذهب القادرين على استخراج الأحكام من القواعد التي قررها الإمام، ولا تنحط مرتبته عن هذه المرتبة أبداً، على رغم أنف من جعله منحطأ، وما أحسن كلام المولى عبد العزيز الحدث الذهلي 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 تختلف مذهب أبي حنفية لما لاح له من الأدلة القوية انتهى، وبالجملة فهو في طبقة أبي يوسف ومحمد، لا ينحط عن مرتبتهم على القول المسدد". الكنوي، التعليقات السنية على الفوائد البهية، ص. 32.

قال الكوثري: فإن الإمام أبي جعفر الطحاوي من أعلام المجتهدين في الفقه الإسلامي، وقد حُلِّفَ مؤلفات عظيمة النفع للغاية في علوم الرواية والدرية، وقد جمع بين براعتين: البراعة في علوم الحديث، والبراعة في الفقه وأصوله جميعاً، وقل من جمع بينهما جمعه في علماء هذه الأمة. الكوثري، الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، ص. 3.

قال الكوثري "هو لا شك من بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق، وإن حافظ على انتسابه لأبي حنفية". الإشراق على أحكام الطلاق، ص. 13.

الحضرى، تاريخ التشريع الإسلامي، ص. 239.

İmran Gürbüz Saçin, *Tahâvînîn Şerhu Meânil 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 منتب إلى المذهب الحنفي كما رجحه شهاب الدين المرجاني واللکنوي 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 مبادئ لسائر قواعد المتقدمين متذر الوجود؛ لاستيعاب المتقدمين سائر الأسلالib"⁸³⁷.

فالجواب عليه: هناك لا خلاف بين أقوالهم حيث يقررون 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 والصحابيين، ومن مظاهر اجتهاداته حصر اختياره بين أقوال أئمة المذهب الحنفي، وتصرحه، وتكراره، ومن أسلوبه في الاختيار "هذا أحب إلينا"⁸³⁸، "وبه نأخذ"⁸³⁹، "فهذا هو النظر وبه نأخذ"⁸⁴⁰. وهذا إن دل فidel على قدرته للاستنباط وتميزه بقوه التفكير، وفطر 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.

⁸³⁵ Yahya Macit, *Fıkıh Tarihinde İhtisar Geleneği ve İmam Tahâvî ile İmam Kudûrînin Muhtasarlarının Muhkayesesi*, s. 227.

⁸³⁶ الكوثري، *تأنيب الخطيب*، ص. 179.

⁸³⁷ الزركشي، *البحر المحيط*، 4/567.

⁸³⁸ اختار الطحاوي قول أبي حنيفة و محمد بن الحسن في مسألة إقامة الإمام المأمورين وراءه، فذهب أبو حنيفة و محمد بن الحسن إلى ورائه استدلالاً بحديث جابر، وأنس، وفُعّل 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: "استحببنا تأخير العصر من غير أن يكون ذلك إلى وقت قد تغيرت فيه الشمس، أو دخلتها صفرة وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف و محمد بن الحسن رحهم الله تعالى وبه نأخذ". شرح معاني الآثار، 1/194.

⁸⁴⁰ إذا سجد المصلي هل يضع أولاً ركبتيه أو يديه؟ قال الطحاوي اليدين على الرأس في علة الوضع والرفع، حيث قال "والنظر أن الرأس كان مؤخراً في الوضع، ومقدماً في الرفع، أن يكون اليدان 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 و محمد". شرح معاني الآثار، 1/256.

⁸⁴¹ قال الطحاوي: "بعد قياسها على غيرها من الصلوات التي يجوز فعلها في هذين الوقتين فتكون الصلاة للطواف تصلّى في كل وقت يصلّى فيه على الجناز، وتُقضى فيه الصلاة الفائتة، ولا تصلّى في كل وقت لا يصلّى فيه على الجناز، ولا تُقضى 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 ذهبا إلى الجمع بمزدلفة بين صلاتي المغرب والعشاء بأذان وإقامة واحدة⁸⁴². وتجويزه بآياحة أكل الضب بخلاف أئمة الحنفية حيث ذهبا إلى الكراهة⁸⁴³.

وتجويزه باستقبال القبلة لغائط في البنيان دون الصحاري بخلاف أئمة الحنفية حيث ذهبا إلى كراهة الاستقبال مطلقاً سواء في البنيان والصحاري⁸⁴⁴.

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، وليس 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 صرخ ذلك وحکاه ابن زلائق قال "وسمعت أبا الحسن علي بن أبي جعفر الطحاوي، يقول سمعت أبي يقول: وذكر فضل أبي عبيد بن جرثومة وفقهه، فقال: كان يذاكرني بالمسائل، فأجبته يوماً في مسألة، قال لي: ما هذا قول أبي حنيفة؟ فقلت له: أيها القاضي أو كل ما قاله أبو حنيفة أقول به، فقال: ما ظنتك إلا مقلداً، فقلت له: وهل يقلد إلا عصيٌّ، فقال لي: أو عديٌّ، قال: فطارت هذه الكلمة بمصر حتى صارت مثلاً وحفظها الناس".⁸⁴⁵

عندنا في هذا الباب، على ما قال عطاء، وإبراهيم، ومجاحد، وعلى ما قد روي عن ابن عمر - رضي الله عنهما -، وإليه نذهب، وهو قول سفيان، وهو خلاف قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد". شرح معاني الآثار، 2/188.

قال الطحاوي: "وكانت الصلاتان يجمع بينهما بمزدلفة وهو المغرب والعشاء، كما يجمع بين الصلاتين بعرفة، وهو الظهر والعصر، فكان هذا الجمع في هذين الموطنين جيئاً لا يكون إلا لمحترم في حرم الحج... وكانت يؤذن لها أذان واحد، ويقام لها إقامتان كما يفعل بعرفة سواء، ثم قال مثيناً رأيه ومصرحاً بمخالفته لأئمة المذهب جيئاً: 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 والدررية، والذي روينا عن جابر الجمع بأذان وإقامتين من هذا أحب إلينا لما شهد له النظر". شرح معاني الآثار، 2/214.

قال الطحاوي: وقد كره قوم أكل الضب، منهم: أبو حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، وذكر أدلة لهم ثم أدلة الإباحة، ثم الجمع بين أدلة الطرفين فثبتت له الإباحة، فثبتت بتصحيح هذه الآثار أن لا بأس بأكل الضب وهو القول عندنا والله أعلم بالصواب. الطحاوي، شرح معاني الآثار، 4/200-202.

قال الطحاوي: "فذهب قوم إلى كراهة استقبال القبلة لغائط أو بول في جميع الأماكن... ومن ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وأبي 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، 4/233-234.

ابن حجر، لسان الميزان، 1/626.

وهناك نص آخر لاتباعه الدليل لا للشخص وذلك في مقدمة كتابه (شرح معاني الآثار) حيث يذكر تأويل العلماء في الآثار واحتياج بعضهم على بعض، ويقيم الحجة لمن صح عنده قوله منهم بالأصول الأربع وهي الكتاب أو السنة أو إجماع أو توادر من أقوال الصحابة أو تابعيهم⁸⁴⁶.

وقد صرخ ذلك المبدأ بوضوح أكثر مما سبق في مقدمة كتابه (الشروط الكبير) بقوله: "وقد وضع هذا الكتاب على الاجتهد مني لإصابة ما أمر الله - عز وجل - به من الكتاب بين الناس بالعدل على ما ذكرت في صدر هذا الكتاب مما على الكاتب بين الناس، وجعلت ذلك أصنافاً، ذكرت في كل صنف فيها اختلاف الناس في الحكم في ذلك، وفي رسم الكتاب فيه، وبينت حجة كل فريق منهم، وذكرت ما صح عندي من مذاهبهم"⁸⁴⁷.

وهناك شهادة العلماء الدالة على وصول الطحاوي إلى مكانة مرموقة في الاجتهد والاستنباط، وعدم التقليد والاتباع لما يرشده الدليل.

قال ابن يونس معاصره "وكان الطحاوي ثقة ثبتاً فقيهاً عاقلاً لم يخلف مثله"⁸⁴⁸. وعده الذهبي في جملة الأئمة المقلدين (فتح اللام) المتبعين⁸⁴⁹. وقال ابن تغري بردي (ت. 874هـ) "الفقيه الحنفي، كان إمام عصره بلا مدافعة في الفقه واختلاف العلماء والأحكام"⁸⁵⁰. وقال عبد العزيز الداهلي (ت. 1239هـ) "إن مختصر الطحاوي يدل أنه كان مجتهداً، ولم يكن مقلداً للمذهب تقليداً محضاً"⁸⁵¹. وقال طاش كبرى زاده (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 الآحاد 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 المأثورة عن رسول الله ﷺ في الأحكام التي ينفهم أهل الإلحاد والضفاعة من أهل الإسلام أن بعضها ينقض بعضه لقلة علمهم بناصحتها 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، واحتياج بعضهم على بعض وإقامة الحجة لمن صح عندي قوله منهم بما يصح به مثله من كتاب أو سنة أو إجماع أو توادر من أقوال 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، 15/29.

⁸⁴⁹ الذهبي، أعلام النبلاء، 8/91.

⁸⁵⁰ ابن تغري بردي، النجوم الراherة في ملوك مصر والقاهرة، 3/240.

⁸⁵¹ المكبوبي، القوائد البهية في تراجم الحنفية، ص. 31.

⁸⁵² طاش كبرى 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 المتأخرین، وهو لا شک من بلغ مرتبة الاجتهد المطلق، وإن حافظ على اتسابه لأبي حنفية". الإشارة 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 Isa Atci 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 Isa Atci, *Ebû Cafer et- Tahâvînîn İbâdetler ile ilgili konularda Hanefî imamlarına Muhâlif Görüşleri*, s.73.

المبحث الثالث/ 2.2.3: تحقيق القول في نسبة ابن حبان (ت. 354هـ) إلى مذهب الشافعية.

هناك أربعة أقوال في تحديد مذهبة.

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 نسبة إلى مذهب الشافعية على تصريح ابن حبان نفسه بأنه كان يسلك مسلك الإمام الشافعي في فهم النصوص واستنباطها، حيث قال "إِنَّ كُلَّ أَصْلٍ تَكَلَّمَنَا عَلَيْهِ فِي كِتَابِنَا أَوْ فَرِعَ اسْتَبْطَنَاهُ مِنِ السُّنْنِ فِي مَصْنَفَاتِنَا هِيَ كُلُّهَا قَوْلُ الشَّافِعِي".⁸⁵⁸

وكذلك اعتمد على اختياراته المواقفة للشافعى، كمسألة اللقطة هل يأخذ واجدها أم يتركها؟ وهل يأخذ الضوال كلها؟ بُوَّبَ ابنُ حبان ذكر البيان بأن قوله ﷺ "ضالةُ الْمُسْلِمِ" أراد به بعض الضال لا الكل، ثم عقبه حديث مطرف، عن أبيه، قال "قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ رَهْطٌ مِنْ بَنِي عَامِرٍ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَجَدُ فِي الطَّرِيقِ هَوَامِيًّا مِنَ الْإِبْلِ فَقَالَ ﷺ ضَالَّةُ الْمُسْلِمِ حَرْقُ النَّارِ".⁸⁵⁹

ويفهم من ترجمة ابن حبان واستدلاله 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 المتظاهر 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 أحيائه" أرادت الذكر الذي هو غير القرآن؛ إذ القرآن يجوز أن

⁸⁵⁵ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/131.

⁸⁵⁶ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 1/116.

⁸⁵⁷ ابن كثير، البداية والنهاية، 11/294.

⁸⁵⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 5/496.

⁸⁵⁹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 11/249.

يسُمِّي ذكر وقد كان لا يقرؤه وهو جنب، وكان يقرؤه في سائر الأحوال⁸⁶⁰، هذا ما ذهب إليه الشافعي⁸⁶¹.

وذهب ابن حبان إلى إباحة إفطار المرأة لصَنْفِ ينزل به، وزائر يزوره، واستدل بقوله ﴿وَإِنْ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًا﴾⁸⁶² وهو رأي الشافعي أيضاً.

وعدد القاضي شرف الدين البهنسى من علماء الشافعية⁸⁶³. وقد وصفه Yüksel Çelik بالمجتهد مع الانتساب للشافعية في الأصول⁸⁶⁴.

القول الثاني: إنه يسلك مسلك شيخه ابن خزيمة في الاستباط.

قال ابن الصلاح "يسلك مسلك شيخه ابن خزيمة في استباط فقه الحديث ونكته"⁸⁶⁵. وقال السمعانى "تتلمذ في الفقه لأبي بكر بن خزيمة"⁸⁶⁶. وقال ياقوت الحموي "أخذ فقه الحديث والغرض على معانيه عن إمام الأئمة ابن خزيمة، ولازمه، وتلمذ له"⁸⁶⁷. وجعله الكوثري من أتباع ابن خزيمة⁸⁶⁸. وقد جعله Mehmet Ali Sönmez مقناعاً بمسلك ابن خزيمة في الحديث والفقه⁸⁶⁹.

وقد ذهب يُكَسِّلُ جَلَكَ إلى استفادة ابن حبان عن شيخه ابن خزيمة كيفية الاستباط عن الأدلة، ومعرفة فقه السنن ولا سيما كيفية الاستباط من السنن حتى أخذ عنه مسلكه فيها وعندما تأهل في صناعة الفقه فتعين قاضياً في سمرقند ونيسابور ونسا في مدة طويلة، وكون تعينه قاضياً في تلك الديار التي ملئت بالعلماء دليلاً على مكانته الفقهية والقوى؛ إذ في عصره لا يتعين القاضي إلا من كان تأهلاً للفقه وتعيناً فيه وهو عَلِمَ 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، 8/337.

⁸⁶³ البهنسى القاضي شرف الدين، الكافي في معرفة علماء منهب الشافعى، ص. 459.

⁸⁶⁴ Yüksel Çelik, *İbn Hibban ve Hadis İlmindeki Yeri*, s. 40.

⁸⁶⁵ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 116/1.

⁸⁶⁶ السمعانى، الأنساب، 349/1.

⁸⁶⁷ الحموي، معجم البلدان، 415/1.

⁸⁶⁸ الكوثري، ثأرية الخطيب، ص. 40.

⁸⁶⁹ *TDV İSLÂM Ansiklopedisinin*, Mehmet Ali Sönmez, *İbn Hibbân*, İstanbul, 1999, xx, s. 63-64.

⁸⁷⁰ Yüksel Çelik, *İbn Hibbân ve Hadis İlmindeki yeri*, s. 43.

القول الثالث: إنه من مدرسة محدثي الشافعية.

وصفه النووي بالمحذث الفقيه بقوله "أبو حاتم ابن حبان البستي وهو من أصحابنا المحدثين الفقهاء"⁸⁷¹. وقد صرخ ابن حبان باعتماده على الآثار وإن خالف لمذهبه الشافعي بقوله "إنا لا نستحل الاحتجاج بغير الصحيح من سائر الأخبار وإن وافق ذلك مذهبنا، ولا نعتمد 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 أئمته، وهذا يجعلنا أن نقول إنه من مدرسة محدثي الشافعية التي تفتى 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 للشافعية.

ومن اختياراته الأصولية مستقلة السنة النبوية في بيان الأحكام وعدم احتياجها إلى الكتاب، حيث صرخ 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 تُنْبِئَهَا السُّنْنُ، وسُنْنُ الْمُصْطَفَى ﷺ كلها مستقلة بأنفسها لا حاجة بها إلى الكتاب المبينة لمجمل الكتاب والمفسرة لمبهمه، قال الله- جل وعلا- ﴿وَأَنَّزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتَبْيَنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ وَلِعَلَّهُمْ 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 المنهج، 1/277.

⁸⁷² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 3/396.

⁸⁷³ Ümmühan Özçeltikçi, *İbn Hibbânın Karşıtlı Anlamlı Hadisleri Hadisin Bütünlüğü İlkesiyle Sahihinde Değerlendirisi*, s. 8.

⁸⁷⁴ ابن كثير، البداية والنهاية، 11/294.

⁸⁷⁵ السمعاني، الأنساب، 3/49. الذهبي، أعلام النبلاء، 31/106.

⁸⁷⁶ سورة التحليل 44/16 آية.

⁸⁷⁷ سورة البقرة 43/2 آية.

المفسر ضد قول من زعم أن السنن يجب عرضها على الكتاب فأتي بما لا يوافقه الخبر، ويدفع صحته النظر⁸⁷⁸.

ومن اجتهاداته المخالفة لاجتهادات الشافعی:

وقد أفتى ابن حبان بانتقاد الوضوء من أكل لحم الجزور⁸⁷⁹ بخلاف الشافعی أنه لا ينتقض عنده⁸⁸⁰، ووجوب صلاة الجمعة⁸⁸¹ بخلاف الشافعی بأنها فرض كفاية⁸⁸².

يرى ابن حبان عدم انتقاد الوضوء بلمس الماء ذوات المحارم، حيث عنون "نَكْرُ حَبَرِ فِيهِ كَالْدَلِيلِ عَلَى أَنَّ الوضوءَ لَا يَجُبُ مِنْ لَمْسِ الْمَاءِ ذَوَاتِ الْمُحَارِمِ" واستدل بحديث عائشة "أنها كانت تغسل مع رسول الله ﷺ في الإناء الواحد"، وعنون "نَكْرُ الْخَبْرِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّ الْمَلَامِسَةَ مِنْ ذَوَاتِ الْمُحَارِمِ لَا تَوْجُبُ الوضوءَ" 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 "نَكْرُ خَبْرِ فِيهِ كَالْدَلِيلِ عَلَى أَنَّ الْمَلَامِسَةَ لِلرَّجُلِ مِنْ أَمْرَتِهِ لَا يَوْجُبُ الوضوءَ عَلَيْهَا" واستدل بحديث عائشة تقول "إن كثُلْ لَأَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللهِ مِنْ إِنَاءِ وَاحِدٍ، تَخَلَّفُ أَيْدِينَا فِيهِ وَتَلْقَيْهِ"⁸⁸⁴.

ونستطيع أن نقول في مذهب ابن حبان الفقهي: إنه محدث مجتهد منتب، ومن مدرسة محدثي الشافعية مثل شيخه ابن خزيمة ولو صرخ بكل ما استطنه من المسائل في صحيحه هي قول الشافعی، ولو كان كما صرخه لم يختلف مع الشافعی 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 الشافعی وعلى أصوله، وإن خالف الحديث الصحيح لمذهب الشافعی

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 المسلمين عليه مدة، ثم نسخ ذلك، وبقي لحوم الإبل مستثنى من جملة ما أبى بعد المطر". *الصحيح* كما في الإحسان، 3/1128-410.

⁸⁸⁰ قال النووي في (روضة الطالبين وعameda 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 يُحب، فلا صلاة له إلا من عذر". ثم قال ابن حبان: في هذا الخبر دليل أن أمر النبي ﷺ بإيتان الجماعات أمر حتم لا ندب؛ إذ لو كان القصد في قوله "فلا صلاة له إلا من عذر" يريد به في الفضل لكان العذر إذا صلى وحده كان له فضل الجماعة، فلما استحال هذا، وبطل، ثبت أن الأمر بإيتان الجماعات أمر إيجاب لا ندب". *الصحيح* كما في الإحسان، 5/415-416.

⁸⁸² قال النووي: أما حكم المسألة فالجماعة مأمور بما للأحاديث الصحيحة المشهورة وإجماع المسلمين، وفيها ثلاثة أوجه لأصحابنا: (أحدها): أنما فرض كفاية (والثاني): سنة، (والثالث): فرض عين لكل ليس بشرط لصحة الصلاة، وهذا الثالث قول اثنين من كبار أصحابنا المتمكين في الفقه والحديث، وهما أبو بكر بن خزيمة، وابن المنذر، قال الرافعی: وقيل: إنه قول للشافعی، والصحيح أنما فرض كفاية وهو الذي نص عليه الشافعی في كتاب الإمامة. *الجمعون* شرح المذهب، 4/184.

⁸⁸³ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 3/393-394.

⁸⁸⁴ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 3/395-396.

فكان ينبغي عليه أن يرفض الحديث الصحيح، ويأخذ ما في المذهب، ولكنه كان يأخذ بما يفيده 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 مبادئ لأصول الشافعي فلا تخرجه عن مذهب الشافعي لاتباعه لمعظم أصوله، ولكن الأنسب أن ينسب لمدرسة محدثي الشافعية لكونه يفتى على ضوء الآثار وإن خالفت لمذهب الشافعي.

⁸⁸⁵ قال رسول الله ﷺ: "إن صلوا قعوداً فصلوا قعوداً" ، ثم قال ابن حبان: في هذا الخبر بيان واضح أن صلاة المأمورين قعوداً إذا صلوا إماماً لهم 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 فهد، والإجماع عندنا إجماع الصحابة الذين شهدوا هبوط الوحي والتنزيل وأعيذوا من التحرير والتبدل حتى حفظ الله بحم الدين على المسلمين وصانه عن ثلم القادحين، ولم يرو عن أحد من الصحابة خلاف لهؤلاء الأربعة لا بإسناد متصل ولا منقطع فكأن الصحابة أجمعوا على أن الإمام إذا صلى قاعداً كان على المأمورين 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". *ال الصحيح كما في الإحسان*، 5/475.

⁸⁸⁶ استدل ابن حبان بقصة فقاً موسى - عليه السلام - عين ملك الموت الذي أرسل ليقبض روحه، فقال: "إن بعض شرائعنا قد تتفق بعض شرائع من قبلنا من الأمم، وما 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 مرتকبه، للأخبار الجمة الواردة فيه التي ألميّناها في غير موضع من كتبنا، كان جائزاً اتفاق هذه الشريعة بشرعية موسى بإسقاط الحرج عن فقاً عين الداخل داره بغير إذنه، فكان استعمال موسى لهذا الفعل مباحاً له ولا حرج عليه في فعله". *ال الصحيح كما في الإحسان*، 112/6223 ح.

المبحث الرابع/2.4. تحقيق القول في نسبة الرامهزمي (ت. 360هـ) إلى المذاهب الفقهية.
لم أستطع أن أُبَيِّن انتساب الرامهزمي إلى أحد المذاهب الفقهية؛ لأن المصادر التاريخية والمؤلفات الترجمية لم تساعدني في دراسة انتسابه لأحد المذاهب الفقهية.

المبحث الخامس/2.5.2. تحقيق القول في نسبة الدارقطني (ت. 385هـ) إلى مذهب الشافعی.

عده السبکی⁸⁸⁷، وابن الصلاح⁸⁸⁸ في طبقاتهم الشافعية، وعده القاضي شرف الدين البهنسی من علماء الشافعیة⁸⁸⁹. وكان الدارقطني فقيهاً على مذهب الشافعی فأخذ الفقه عن أبي سعيد الإصطخري الفقيه الشافعی⁸⁹⁰. وعده فخر الدين الرازی من الشافعی، حيث كان يعظم الشافعی ويعرف بتقديمه وتفوّقه⁸⁹¹ وكان الدارقطني يعتني بالإمام الشافعی، حتى ألف بعض المؤلفات المتعلقة بالشافعی، ومن مظاهر اعتماده ذكر خلق كثير من روی عن الشافعی الحديث في جزئین⁸⁹². وذكر أنور الشاه الكشميری ميله إلى الشافعی، ومع ذلك لم ينف عنه اجتهاداً⁸⁹³.

نستطيع أن نقول في مذهب الدارقطني إنه محدث مجتهد مقيد بمذهب الشافعی حتى ألف كتابه السنن لبيان أدلة الشافعية في المسائل الفقهية وانتصاره لها في أغلب مسائلها، صرّح ذلك كيلانی محمد خليفة⁸⁹⁴، وكذلك أشار إسماعيل لطفي جاکان إلى شافعية الدارقطني، ومعرفته التامة لنكت الفقه وأسراره⁸⁹⁵. ومع انتسابه للمذهب الشافعی كان له معرفة بمذاهب الفقهاء؛ إذ كتابه السنن يدل على أنه كان من اعترى بالفقه؛ لأنّه لا يقدر على جمع ما تضمّنه ذلك الكتاب إلا من تقدّمَت معرفته بالاختلاف في الأحكام كما صرّح الخطيب⁸⁹⁶، والذهبي⁸⁹⁷.

⁸⁸⁷ السبکی، طبقات الشافعیة الكبرى، 3/462.

⁸⁸⁸ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعیة، ص. 616/ت 240.

⁸⁸⁹ البهنسی، الكافي في معرفة علماء مذهب الشافعی، ص. 149.

⁸⁹⁰ الخطيب، تاريخ بغداد، 13/486. ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعیة، (ص. 618). ابن خلکان، وفيات الأعیان وأنباء أبناء الزمان، 297/3.

⁸⁹¹ الرازی، مناقب الشافعی، ص. 225.

⁸⁹² الشیرازی، طبقات الفقهاء، ص. 104.

⁸⁹³ قال أنور الشاه الكشميری: "وأما الدارقطني فإنه كان يميل إلى مذهب الشافعی إلا أن له اجتهاداً". العرف الشنی شرح سنن الترمذی، 22/1.

⁸⁹⁴ كيلانی، منهج الدارقطني في كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء ص. 28.

⁸⁹⁵ TDV Islam ANSİKLOPEDİSİ, İsmail Lütfi Çakan, Dârekutnî, İstanbul, 1993, viii, s. 488-490.

⁸⁹⁶ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعیة، ص. 618.

⁸⁹⁷ الذهبي، أعلام النبلاء، 16/450.

المبحث السادس/2.2.6. تحقيق القول في نسبة الخطابي (ت. 388هـ) إلى مذهب الشافعية.

ذكره السبكي⁸⁹⁸، وابن قاضي شهبة⁸⁹⁹، وابن الصلاح في طبقاتهم الشافعية. وقد نسبه ابن الصلاح إلى المذهب الشافعية بقوله "هذا كتاب الإعلام من شرح صحيح البخاري تأليف الإمام أبي سليمان الخطابي الشافعى"⁹⁰⁰. وعده فخر الدين الرازي من الشافعية وكان يعظم الشافعى ويعرف بتقديمه وتقوّقه⁹⁰¹. وعده القاضي شرف الدين البهنسى من علماء الشافعى ووصفه بالأنمة الأعلام الممهدية قواعد الأحكام، وكان فقيهاً، محدثاً، أصولياً جمع بين الحديث والفقه، ومدّ في تحقيق العلم باعاً مديداً، وأحكم من مبانيه ركناً شديداً حتى قاد أعناق أهل العلم المنن⁹⁰². ونسبه ابن تيمية إلى الشافعية بقوله "فقد أخبرك الخطابي وهو إمام من أصحاب الشافعى"⁹⁰³، وكذلك نسبة ابن حجر إلى الشافعية⁹⁰⁴.

وقد أخذ الخطابي الفقه على مذهب الشافعى عن أبي بكر القفال الشاشى، وأبى علي بن أبي هريرة، ونظرائهم كما صرّحه الذّهبي⁹⁰⁵. وقد نسبه النّووي إلى الشافعية، واعتبره من أصحابه كما هو ظاهر في كتابه المجموع.

وقال النّووي في بدء الكتب بحديث "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ": وقال الإمام أبو سليمان حمد بن إبراهيم بن الخطاب الخطابي الشافعى⁹⁰⁶. وصرّح النّووي بكونه من أصحابه بقوله "المشهور في مذهبنا أنه لا يكره المشي في المقابر بالنعلين والخففين ونحوهما، ومن صرّح بذلك من أصحابنا الخطابي". وكذلك صرّح في مسألة الجمع بين الجمعة والعصر بعدن المرض والوحى، فقال "وبه قال أصحابنا منهم أبو سليمان الخطابي"⁹⁰⁷.

⁸⁹⁸ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/282.

⁸⁹⁹ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ص. 156.

⁹⁰⁰ ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، ص. 105.

⁹⁰¹ الرازي، مناقب الشافعى، ص. 225.

⁹⁰² البهنسى، الكافي في معرفة علماء مذهب الشافعى، ص. 139.

⁹⁰³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 33/33.

⁹⁰⁴ ابن حجر، فتح الباري، 2/532.

⁹⁰⁵ الذهبي، أعلام البلاط، 17/24.

⁹⁰⁶ النّووي، المجموع شرح المذهب، 1/16.

⁹⁰⁷ النّووي، المجموع شرح المذهب، 5/312.

⁹⁰⁸ النّووي، المجموع شرح المذهب، 4/383.

وقد وافق الخطابي للإمام الشافعي في بعض المسائل الفقهية، كتحية المسجد⁹⁰⁹، وإماماة الجنب للقوم الجاهلون بجنبه⁹¹⁰.

ورجح الخطابي مذهب الشافعي القديم في بعض المسائل الفقهية كالكافارة على إثبات الحائض، حيث ذهب الشافعي في القديم إلى وجوب الكفارة وأما في الجديد فرأى عدم وجوبها ولذا رجح الخطابي مذهب القديم⁹¹¹.

ولذا عَدَّ محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود⁹¹²، وأحمد عبد الله الباتلي⁹¹³ في طبقة مجتهدي المذهب الشافعي.

هل الأدلة السابقة كافية ل نسبة الخطابي إلى الشافعية؟ وعندى أنها لا تكفي إذ أن هناك أدلة أخرى تدل على كونه مجتهداً، ولكنه ليس على معنى مجتهداً مسقاً، وتلك الأدلة قوية من حيث إنها في المسائل الأصولية وليس في المسائل الفروعية، حيث يرى الخطابي أخذ شرع من قبلنا، والعرف، والعادة، والاسْتِحْسَان، والمصالح المرسلة، وتکلیف الكفار، وجواز نسخ السنة بالقرآن، بخلاف الشافعي، وأما تعداده من أصحاب الطبقات الشافعية فيمكن أن يحمل على اتفاقه معه في بعض الأصول، وتتلذذه على أعيان الشافعية مثل القفال الشاشي، وابن أبي هريرة، وغيرهما، ونشأته في بيئه شافعية.

ومن نظر متداول الخطابي للنصوص يجده كتناول مجتهد حيث يستربط الأحكام ثم يسرد مذاهب أهل العلم، ويبين وجه الدلاله 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 سجدين 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 المتبادر أو لم يكن، لأن النبي ﷺ عم لم يجع، 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 بجنباته أن صلاتهم ماضية، ولا إعادة عليهم، وعلى الإمام الإعادة، وإليه ذهب الشافعي. *معالم السنن*، 1/78.

⁹¹¹ قد ذهب إلى إيجاب الكفارة عليه في إثبات الحائض غير واحد من العلماء، منهم قنادة، والأوزاعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق، وبه قال الشافعي قدماً، ثم قال في الجديد لا شيء عليه، ثم قال الخطابي: ولا ينكر أن يكون فيه كفارة، لأن وطه محظوظ كالوطه في رمضان. الخطابي، *معالم السنن*، 1/83.

⁹¹² يقول محمد بن سعد: وينبغى الإمام الخطابي من أتباع المذهب الشافعي والمنافقين عنه في أعم أحواله. الخطابي، *مقدمة الحقيق لأعلام الحديث*، 1/76.

⁹¹³ يقول أحمد عبد الله الباتلي: "الإمامُ الخطابي شافعي المذهب، يدل على ذلك ذكره في تراجم الفقهاء الشافعية، وعنباته كثيرةً بفقه الإمام الشافعي وأصحابه، وذكره لأقوالهم غالباً عند عرضه للخلاف في المسائل الفقهية أثناء شروحه للأحاديث، وكذلك شرحه للألفاظ الغربية في مختصر المتن، وتأليفه كتاباً مستقلاً في مناقب الإمام الشافعي، ونسبةذهبي إليه، وما تجدر الإشارة إليه أن الخطابي لم يكن مقلداً صرفاً، 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 الحداث الفقيه والأديب الشاعر*، ص. 69.

حيث يدعو إلى الاستباط من الكتاب والسنة لمن كان متأهلاً وذلك شأن المجتهد، يقول "أما بعد: فقد فهمت مسأله لكم إخواني أكرمكم الله، وما طلبتموه من تفسير كتاب السنن لأبي داود، وإيصال ما يُشكّل من متون الفاظه، وشرح ما يستغلق من معانيه، وبيان وجوه أحكامه، والدلالة على موضع الانتزاع، والاستباط من أحاديثه، والكشف عن معاني الفقه المنطوية في ضمنها".⁹¹⁴

وهناك من نسبه إلى المجتهد المنتسب في المذهب الشافعي، فإذا كان الخطابي مجتهداً منتبهاً، فain أثر ذلك في كتب الشافعية؟ وما الذي قدمه للمذهب؟ وذلك لا نستطيع أن نجده.

ومعلوم بأنّ أي مذهب لا بد من أن يلوح من عباراته تصريحاً أو تلويناً 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 من يقول بغلق باب الاجتهاد، ويقصد أن لكل وقت مجتهدين يُهتئهم الله لهذا الدين، ويشير إلى نفسه ضمناً.

ولقد نعت ابن كثير الخطابي بالمجتهد بقوله "أحد المشاهير الأعيان، والفقهاء المجتهدين المكثرين".⁹¹⁶

ونذكر نماذج من اجتهداته المخالفة لاجتهدات الشافعية.

الوضوء من الدم: يرى الشافعي عدم انتقاده الوضوء من خروج الدم وسيلانه من غير السبيلين بينما يرى الخطابي انتقاده احتياطاً ومذهب الاحتياط هو أصل من أصول الحنفية في العبادات وهذا يدل على استقلالية الخطابي في الاستباط.⁹¹⁷

⁹¹⁴ الخطابي، معلم السنن، 3/1.

⁹¹⁵ الخطابي، غريب الحديث، 70/1.

⁹¹⁶ ابن كثير، البداية والنهاية، 11/371.

⁹¹⁷ ذكر الخطابي أولاً مستند من يرى عدم انتقاده الوضوء من الدم كالشافعي وهو حديث جابر بن عبد الله، قال "خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَرْوَةِ ذَاتِ الرَّقَاعِ... ثُمَّ قَالَ: "وَقَدْ يَحْتَاجُ بِهَذَا الْحَدِيثِ مَنْ لَا يَرِي خَرْجَ الدَّمِ وَسَيْلَانَهُ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلِيْنِ نَاقِضًاً لِلْطَّهَارَةِ، وَيَقُولُ: لَوْ كَانَ نَاقِضًاً لِلْطَّهَارَةِ لَكَانَتْ صَلَاةُ الْأَنْصَارِيِّ تَفَسَّدُ بِسَيْلَانِ الدَّمِ أَوْ مَا أَصَابَهُ الرَّمِيَّةُ، وَلَمْ يَكُنْ يَجُوزُ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ يَرْكَعَ وَيَسْجُدَ وَهُوَ مُحَدَّثٌ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الشَّافِعِيُّ. وَقَالَ أَكْثَرُ الْفَقَهَاءِ: سَيْلَانُ الدَّمِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلِيْنِ يَنْقُضُ الوضوءَ وَهُوَ أَحَوْطُ الْمَذَهَبِيْنِ، وَبِهِ أَقْوَلُ. وَقَوْلُ الشَّافِعِيِّ قَوِيٌّ فِي الْقِيَاسِ، وَمَذَاهِبُهُمْ أَقْوَى فِي الْإِتَّاعِ، وَلَسْتُ أَدْرِي كَيْفَ يَصْحُّ هَذَا الْإِسْتِدَالَلُّ مِنَ الْحَبْرِ، وَالدَّمِ إِذَا سَالَ أَصَابَ بَدَنَهُ وَجْلَدَهُ، وَرَبِّمَا أَصَابَ ثِيَابَهُ، وَمَعَ إِصَابَةِ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ إِنْ كَانَ يَسِيرًا لَا تَصْحُ الصَّلَاةُ عَنْهُ الشَّافِعِيُّ إِلَّا أَنْ يَقُولَ: إِنَّ الدَّمَ كَانَ يَخْرُجُ مِنَ الْجَرَاحَةِ عَلَى سَبِيلِ النَّرْقِ حَتَّى لَا يَصِيبَ شَيْئًا مِنْ ظَاهِرِ بَدَنِهِ، وَلَكِنْ كَذَلِكَ فَهُوَ أَمْرٌ عَجَبٌ". معلم السنن، 1/71.

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.

الصلاحة 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 ثلاثة 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 محروم اعتماداً على حديث " لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلا ومعها رجل ذو حمرة 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.

⁹¹⁹ رُوي عن عقبة بن عامر، قال: "ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلى فيهن، أو نغير فيهن موتنا حين تطلع الشمس بازنة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهرة حتى تبلي، وحين تضييف الشمس للغروب حتى تغرب". قال الخطابي: واختلف الناس في جواز الصلاة على الجنائز والدفن في هذه الساعات الثلاث، فذهب أكثر أهل العلم إلى كراهيته الصلاة على الجنائز في الأوقات التي تُكره 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 لموافقتها الحديث. *معالم السنن*، 327/4.

⁹²⁰ قال رسول الله ﷺ: "لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلا ومعها رجل ذو حمرة منها"، قال الخطابي: في هذا بيان أن المرأة لا يلزمها الحج إذا لم تجد رجلاً ذا محروم يخرج معها، وإلى هذا ذهب النخعي والحسن البصري، وهو قول أصحاب الرأي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه. وقال مالك تخرج 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 حمرة منها، وقد حظر النبي ﷺ عليها أن تتسافر إلا ومعها رجل ذو محروم منها فإباحة الخروج لها في سفر الحج مع عدم الشريطة التي أثبتتها النبي ﷺ خلاف السنة فإذا كان خروجها مع غير ذي محروم معصية لم يجز إلزامها الحج وهو طاعة بأمر يؤدي إلى معصية، وعامة أصحاب الشافعي يحتجون في هذا بما روى عن النبي ﷺ أنه سُئل 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 الحوزي عن محمد بن عباد بن جعفر، عن ابن عمر، وإبراهيم الحوزي متوك الحديث، وقد روي ذلك من طريق الحسن مرسلاً، والحججة عند الشافعي لا تقوم بالراسيل، وشبيهها أصحابه بالكافرة تسلم في دار الحرب في أنها تاجر إلى دار الإسلام بلا محروم وكذلك الأسيرة المسلمة إذا تخلصت من أيدي الكفار قالوا: والممعن 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 محروم أو امرأة ثقة فلما لم يتع لها في الحج أن تخرج وحدها إلا مع امرأة حرة ثقة مسلمة دل على الفرق بين الأمرين. الخطابي، *معالم السنن*، 276/2.

الاستجاء بأقل من ثلاثة أحجار: يرى الخطابي عدم الجواز بأقل من ثلاثة أحجار؛ لأن اشتراط الثالث فيه تبعد، 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 الشافعي تتبئن 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 بفقيره، فقيل له: لم؟ قال: لأنه يجمع أقواب الناس ويختار منها واحداً، قيل: فمن الفقيه؟ قال: الذي يستربط 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 مشابهه 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 صنيعه 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 كراجا⁹²⁴.

921 يقول الخطابي: وقد أجاز الشافعي ثلاث امتساحات بحروف الحجر الواحد، وأقامها مقام ثلاثة أحجار، ومنهبه في تأويل الخبر أن معنى الحجر أولى من اسمه، وكل كلام كان معناه أوسع من اسمه فالحكم للمعنى، وكأنه قال: الحجر وحروفه وجوانبه والاستجاء غير واقع بكل الحجر لكن ببعضه فببعض الحجر الواحد كبعض الأحجار. معالم السنن، 1/13.

922 قالت عائشة: "جهر النبي ﷺ في صلاة الخسوف بقراءته"، قال الخطابي: "فيه بيان أن القراءة في صلاة الخسوف جهر، وهو قول أحمد، وإسحاق، وقال أصحاب الرأي وأبيه والشافعي: لا يجهر بما، واحتج الشافعي بحديث ابن عباس أنه قال: "فجزرنا بقراءته، فكانت قدر سورة البقرة"، قال: فلو كان قد جهر بالقراءة لاستغنى عن الحذر والتقدير فيها. ثم قال الخطابي: والذي يلزم الجهر؛ لأن المثبت قوله أولى من النافي، وقد ثبتت عائشة الجهر، ومن الجائز أن يكون قد خفي الأمر في ذلك على ابن عباس بأن لم يسمع، إما لأنه كان في آخر الصفوف أو لائق عاشه عن ذلك". أعلام الحديث، ص. 617.

923 الرازى، مناقب الإمام الشافعى، ص. 64.

924 Salih Karacabey diyor ki: Fikhın usul ve fürunda da yetkin bir âlim ve müctehid olan Hattâbî ictihad kapısının kapandığı öne sürüp fıkıh ilmini ve öğrenimini sadece mezhep

ويؤيد ما توصلتُ إليه في شأنه - يعني من كونه مجتهداً ولكن ليس من الصواب الانتساب إلى الشافعية لعدم المستندات، ولا الاعتبار من المجتهد المطلق لاختياره الأصول التي اعتمدتها من أصول المذاهب المتبعة وعدم اختراعها بنفسه اجتهاداً - تقرير خالد أزكان التالي: "ولو أخذ الخطابي الفقه عن أبي هريرة والفال الشاشي الشافعيان وذكره أصحاب الطبقات الشافعية في طبقاتهم، ونسبة 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 " فقهاءنا "، 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 للشافعية وأصحابه أكثر من مسألة، وذكره في السنوات المتأخرة من الشافعية يقتضي مستندات من المؤرخين، ولو فرضناه شافعياً لكان مثل أبي سعيد الإصطخري الشافعي لموقفه من الشافعيين القدامي" ⁹²⁵.

imamlarının görüşleriyle sınırlandırmaya çalışan anlayışa karşı çıkarak hadisin eskiden olduğu gibi fikih öğrenimine temel alınmasını istediler. Dinin ikinci temel kaynağı olan peygamberin hadislerini bir tarafa bırakıp fikh 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 müctehidin görüşlerine vâkîf bir müctehid olmanın kendisine kazandırdığı dirayet ve cesaretle yaklaşan Hattâbî, o dönemdeki mezhep taassubunun dışında kalarak mezhepleri değerlendirmede sahîh sünnete uygunluğu esas almış ve Şâfiînin 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, xvi, s. 489-491.

⁹²⁵ Karagözoglu Mustafa Macit, *Hadis şerh Literatürü* 2, s. 30.

الفصل الثالث/2.3. جهود محدثي القرن الرابع في فهم الآثار.

و قبل الشروع في بيان جهود النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع بفهم الآثار فلابد من الإشارة إلى أهمية أصول الاستباطة، إذ من لا يفهم كيفية الاستباطة فلا يهتدى إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها ولا يمكنه التفريع عليها بحال، فإن المسائل الفرعية على اتساعها وبعدها غایاتها لها أصول معلومة وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يحط بها علمًا.

وسبيل العلم بالشرع وفهم مقاصده وإدراك أسراره هو معرفة الأصول قبل معرفة الفروع؛ إذ طريقة ضبط الفروع لا يكون إلا بإحكام الأصول.

والاختيار بين الآراء الخلافية مرجعه اعتماد قواعد الاستباطة، 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 "الترجح بمجرد الاختيار بحيث إذا تكافأت عنده الأدلة يرجح بمجرد إرادته و اختياره، فهذا ليس قول أحد من أئمة الإسلام" ⁹²⁷.

ومن المعلوم أن قواعد الاستباطة هو الذي يعصم عن تكب الصواب في طرقها، ويبيّن الطريق الصحيح لسلوكه المجتهد في اجتهاده، ويميز به الطريق المنحرف فيه، فيتحاشاه ويتجنبه، ولو لاها لقال كل من شاء ما شاء، ولكن الأباطيل التي ينسبها أصحابها إلى الفقه بدعوى الاستباط من النصوص، فليس كل استباط 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 مرتبًا ترتيباً قويمًا... وقد يقع الاستدلال إذا كان فاسداً على مذهب فاسد" ⁹²⁸.

إذاً: هل للنماذج المختارة من محدثي القرن الرابع مناهج الاستباطة في تفسير النصوص، وضبط الفروع الفقهية؛ لأن لها من الأهمية بمكان ولا يكون فهم النصوص بدونها سقيناً وفاسداً وبعدها عن الطريق المستقيم ومؤدياً إلى الفوضى، والتشهي، والهوى، والأباطيل أو يكون لهم جهود لمجئهم 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، المواقفات، 76/5.

⁹²⁷ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 472/10.

⁹²⁸ ابن حزم، الإحکام في أصول الأحكام، 14/1.

المبحث الأول/2.3.1.2. جهود ابن خزيمة(ت.311هـ) في الفقه.

وعلمون بأن ابن خزيمة نشأ وظهر في عصر فُسُم بأنه أزهى العصور بالنسبة لأهل الحديث من حيث تدوين الحديث، وتبويه، وإبراز فقهه، وقد اهتم منذ نشأته بعلم الفقه والحديث حتى نبغ فيهما، وصار من المتمكنين في الفقه والحديث، أشار إليه الذهبي بقوله "وعنى في حادثه 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 راهويه والبخاري، وكان لإسحاق بن راهويه الأثر الكبير في تكوين شخصية ابن خزيمة الفقهية، ولا سيما في طرق الاستدلال من الحديث الشريف، وأثر عنه قول في شأن ابن راهويه "والله لو كان إسحاق في التابعين لأقروا له بحفظه وعلمه وفقهه"⁹³⁰، وتأثر بالبخاري من استبطاط النقاط الفقهية وتراجم الأبواب ومن يطالع صحيح البخاري وابن خزيمة فيجد مدى عناية كل منهما بإبراز فقه الحديث، وهذا ما جعلهما يتقان 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 استبطاط النكت الفقهية من النصوص، ولذا قيل "إنه يستخرج النكت الفقهية والأسرار الاستبطاطية من حديث رسول الله ﷺ بالمناقش"⁹³¹، ويحفظ الفقهيات من حديثه كما يحفظ القارئ السورة⁹³²، وعليه اعتبره الحاكم في (معرفة علوم الحديث) جامع الحديث والفقه، وكذلك الإمام الشيرازي⁹³³.

وقد وصفه تلميذه ابن حبان بالاستبطاط والفقه والعلم، فقال "أحد أئمة الدنيا علماً وفقهاً وحفظاً وجمعًا واستبطاطاً"⁹³⁴. وهذا يعني على استبطاط الأحكام الشرعية من النصوص.

وهناك نص عن ابن خزيمة نفسه يدل على ضلوعه وتمهده في استبطاط 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*، 14/365.

⁹³⁰ السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، 2/86.

⁹³¹ الذهبي، *أعلام النبلاء*، 14/373. ابن كثير، *طبقات الفقهاء الشافعيين*، 1/206.

⁹³² السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، 1/118. ابن كثير، *طبقات الفقهاء الشافعيين*، 1/208.

⁹³³ الشيرازي، *طبقات الفقهاء*، ص. 106.

⁹³⁴ ابن حبان، *الثقات*، 9/156.

⁹³⁵ ابن خزيمة، *التوحيد*، ص. 9.

ومما يدل على فقهه الدقيق واستنباطه العميق قول أبي أحمد الحاكم " نَظَرْتُ فِي مَسَأَةِ
الْحَجَّ لِمُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقِ بْنِ خَزِيمَةَ، فَتَيَقَّنْتُ أَنَّهُ عِلْمٌ لَا نَحْسِنَهُ نَحْنُ " .⁹³⁶

وكذلك يدل على قدرته الاستنباطية إشارة الحاكم إلى وجود فقه حديث بريرة في ثلاثة أجزاء
لابن خزيمة .⁹³⁷

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 بمكانه في معرفة مكانة ابن خزيمة
في مدرسة الشافعي حيث يدل على اعتراف المزني امتيازه 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 ترجم أبواب كتابه "الصحيح"، وتتنوع أساليبه فيه، يجد غلبة الجانب الفقهي في
كثير من هذه الترجم، من حيث ذكر الحكم، وشرح الحديث الوارد فيها، وبيان غريبه، والخاص
والعام، والمطلق والمقييد، والناسخ والمنسوخ، ونحو ذلك، مما هو ظاهر في هذه الترجم، وبراعته في
علم مختلف الحديث، وقدرته الفائقة في دفع إبهام التعارض بين الأحاديث، وغير ذلك، وبناء عليه
لا يصح أن يعد مقدماً صرفاً لشافعي، بل كانت له استقلالية وتفرد في طرح الآراء وترجيحها على
حسب الدليل إذ أنه نفى ذلك عن نفسه بقوله "ما قلْتُ أَحَدًا فِي مَسَأَةِ مِنْذِ بَلَغْتُ سَتَّ عَشْرَةَ
سَنَةً" .⁹⁴⁰

وقد عَدَ Üsame Bozkurt صحيح ابن خزيمة كتاب فقه الحديث؛ حيث مرج فيه بين
الحديث والفقه؛ لاشتغاله بالفقه والحديث في سن مكروبة، وإبرازه بفقه الحديث من خلال روایة
الروايات الفقهية وترتيبها على الأبواب، وشبهه بـ صحيح البخاري من حيث فقه الترجم، واعتبر
تأليف الصحيح ثمرة حث لمحدثي القرن الرابع بتأليف فقه الحديث .⁹⁴¹

⁹³⁶ الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 125.

⁹³⁷ ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 208/1.

⁹³⁸ الخليلي أبو علي، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، 832/3.

⁹³⁹ قال ابن خزيمة "حضرت مجلس المري يوماً، وسئل عن شبه العمد، وقال السائل: إن الله وصف في كتابه القتل صنفين عمداً وخطأ فلم
قلتم: إنه على ثلاثة أصناف؟ وتحتج بعلي بن زيد بن جدعان؟ فسكت المزني، فقلت لمناظره: قد روى هذا الحديث أيضاً أبوب وخلال الحذاء،
فقال لي: فمن عقبة بن أوس؟ قلته: بصرى 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 Üsame, *Hicri 4. Asırda Ehl-I Hadisin iç Tartışmaları*, s. 101.

والآن شروع بيان جهود الفقهية المتمثلة فيما يأتي:

ومن المعلوم أن له كتاباً حديثاً بعنوان "مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبي ﷺ" ، وكان يخرج فيه الأحاديث النبوية الأكثر دلالة على أحكام المسائل، مزيلاً للشكال عنها، نافياً للاختلاف الذي قد يبدو للناظر فيها؛ وكان هدفه النهائي هو تقوين الفقه وبناؤه على أدلة من السنة النبوية، وعبر من خلاله جهوده الفقهية حيث نظم الأحاديث حسب موضوعاتها على محاور يسميها كتاباً ويقسمها إلى فصول يسمى كل واحد منها باباً، كما فعل الأئمة أصحاب الصاحب والسنن قبله، والجزء الذي بين أيدينا من صحيحه يشتمل على سبعة كتب، وكل كتاب جمع نوعين من الترجم:

النوع الأول: ترجمة عامة تشمل العديد من الأبواب، يعبر عنها "جماع الأبواب".

النوع الثاني: ترجمة خاصة متعلقة بمسألة معينة أو بباب واحد.

وأنه يذكر فيه اختياره الفقهي استدلاً بالحديث الذي يصححه، ويشير إلى رأي المخالف من خلال ترجمته، ويبطل حجته، إما مناقشة دليله سندًا مع بيان ما في إسناده من ضعف، وإما مناقشة دليله متناً مع بيان عدم صحة الاستدلال به، وإما مناقشة دليله سندًا ومتناً معاً، وأحياناً يستطرد في مسائل فقهية فرعية تاركاً أصل المسألة التي يتكلم فيها، وينظر مرة وجه دلالة الحديث في الترجمة قبل ذكره ومرة بعد ذكره، ويقطع الحديث ويكرره للاستدلال والاستباط كما فعل البخاري، وينظر آراء الفقهاء ولا سيما رأي الشافعية كثيراً.

فتراجم صحيح ابن خزيمة عبر عن فقهه حيث إن الظاهرة الملتفة للانتباه اختياره أفضل الترجم التي تعبّر عن مضمون الباب، وتوضح معاني الأحاديث، وتزيل الشكال، وللبس عن الأفهام، ووضوح ترجمته، وطولها، وتضمينه لأكثر من آية قرآنية في ترجمته للاستدلال بها على حكم شرعي، وتحيزه في ترجمته إلى الإمام الشافعية وتعصبه ضد مخالفيه.

وقد أشار Enbiya Yıldırım إلى فقه ابن خزيمة من خلال كتابه الصحيح، حيث صر اكتساب كتابه الصحيح وصف كتاب الفقه لترتيبه الأبواب على ما أفادته الأحاديث من الأحكام الفقهية، وتميز ترجم أبوابه عن بقية المؤلفات الحديثية بمناقشته الآراء المخالفة لما أفاده الحديث من الأحكام وحله إشكال التعارض الحديدي بأسلوبه الخاص له.⁹⁴²

وكذلك وصف Osman Aydin صحيح ابن خزيمة بفقه الحديث؛ لاستخراجه الحكم الشرعي من الأحاديث التي رواها فيه⁹⁴³.

⁹⁴² Enbiya Yıldırım, *Ibn Huzeyme*, s.58-59.

⁹⁴³ Osman Aydin, *Muhtelifül hadis ilmi çerçevesinde ibn Huzeymenin sahihi*, s.274.

وأشار Osman Aydın أيضًا 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 ولنقدمه 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، وتقسيمه الروايات على المختصر والمقصى وتصريحته بحجية القياس، وترجيحاته في الأبواب، وسيرى ذلك جلياً ووضوحاً في جهوده التالية:

المطلب الأول: مكانته القرآن الكريم عند ابن خزيمة.

إن القرآن الكريم هو عمود الشريعة الإسلامية، وأصلها، وينبع عنها 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، ومبيّن، فلا بد من البيان لها وذلك بحمل العموم على الخصوص، والمطلق على المقيد، والمجمل على المبيّن حتى يتضح مراد الله تعالى، ويمكن تطبيقها على ما فهم المراد منها وإلا لا يمكن التطبيق والتنفيذ، ومعلوم بأنه لم يأت بيان عَدَّ ما فُرِضَ من الصلوات، ومواعيدها، وسُننها، وعدد الزكاة، ومواعيدها، وهيئة أعمال الحج والعمرة في الكتاب العزيز، بل أتى بيانها في السنة النبوية، وهذا يعني أن الله تعالى وكل نبيه لوظيفة البيان، ولذا بَيَّنَ رسول الله ﷺ للMuslimين المراد من قوله تعالى ﴿خَذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدْقَةً﴾ بعض الأموال لا كلها، إذ اسم المال قد يقع على ما دون خمس من الإبل، وعلى ما دون الأربعين من الغنم⁹⁴⁵، وبقوله ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ﴾ بعض الفقراء، أو بعض المساكين، أو بعض العاملين، أو بعض الغارمين، وبعض أبناء السبيل، فَوَلَى النَّبِيُّ ﷺ بيان ما نزل عليه في الكتاب، فبَيَّنَ ﷺ أن هذه الألفاظ عام مرادها خاص، إذ كل هؤلاء الأصناف الفقراء، والمساكين، ومن ذُكِرَ في هذه الآية موجودون في آل النبي ﷺ، وقد أعلم ﷺ أن الصدقة لا تحل له ولا لمواليهم، رُويَ عن أبي الحوراء، قال "سَأَلْتُ الْحَسَنَ بْنَ عَلَيْ مَا تَكُُرُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: أَذْكُرُ أَنِّي أَخْدُثُ تَمَرًا مِنْ تَمَرِ الصَّدَقَةِ فَجَعَلْتُهَا فِي فَنْزِعَهَا مِنْ فِي، وَقَالَ: إِنَّا آلَ مُحَمَّدًا لَا تَحْلُ 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 منسوباً فلا بد من العمل به وإنما يعتبر تركاً بدون دليل، وهذا لا يصح علمياً، إذ أنه لا ينظر إلى الكتاب والسنة من حيثية قطعية الثبوت وظنيتها كما ينظرها أهل الرأي، بل ينظر إليهما من حيثية التكامل والإتمام والبيان حيث إن معانى القرآن الكريم لا تتم إلا بالسنة النبوية لكونها تفسيراً له، والمفسّر كان محتاجاً للمفسّر دائماً، وكذلك كان يدعى ثبوت كثير الواقع بالسنة النبوية في عهد النبي ﷺ وفي عهد الصحابة ولم يشترط فيها نظرية قطعية الثبوت وظنيتها.

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، فتقاولت لذلك كمية ما يأخذونه منها، مما هو موقف ابن خزيمة في كيفية الأخذ من السنة النبوية، وكيف كان يرى علاقتها بالقرآن الكريم في المباحث التالية؟

مكانة السنة ومرتبتها 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 ثلث اتجاهات:

الاتجاه الأول: أن القرآن والسنة في مرتبة واحدة، فكلاهما وهي من عند الله، ولا فرق بينهما إلا أن القرآن موحى بلفظه ومعناه، فهو معجز متعبد بتلاوته، وليس السنة كذلك.

الاتجاه الثاني: تقديم الكتاب على السنة، لأن الكتاب مقطوع به جملة وتفصيلاً لتواته، 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، وردد فعل له، والسنة عندهم قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاض على السنة؛ إذ الكتاب قد يكون محتملاً لأمرتين 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 الاعتبارات 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 متساوية 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، فرأوها مجموعة من الأخبار قد روئت بطريق لا يخلو من الاحتمال، ورأوا أن القرآن قد أحاط منذ البداية بكل صنوف الرعاية والحفظ، وأنه قد تواتر تواتراً يفيد العلم اليقيني، مما يفيده القرآن يكون قطعياً، وما تفيده السنة لا يرقى إلى ما يفيده 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 فهُم معناه والعمل به متوقفاً على ما جاءت به السنة من بيان، وإيضاح، وبيانها حينئذ هو خير البيان وأولاً بالاتباع؛ لأنه عن مصدر التشريع، ومن أجل هذا يجب لا يقتصر على ظاهر القرآن حتى يضم إليه ما جاءت به السنة التي قد تصرفه عن ظاهره، أو تخصص عمومه، أو تقييد 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، والبنبوع الأول، والاحتجاج بالسنة ثبت بالقرآن؛ لقول الله تعالى ﴿وَمَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾⁹⁴⁸، ولقوله تعالى ﴿مِنْ يَطِعُ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾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 لو لا 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 ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ ذِكْرًا لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ﴾⁹⁵⁰.

⁹⁴⁷ الزركشي، البحر الحيط، 239/3.

⁹⁴⁸ سورة الحشر 7/59 آية.

⁹⁴⁹ سورة النساء 80/4 آية.

⁹⁵⁰ سورة النحل 44/16 آية.

ولذا كان ابن خزيمة جعل السنة بياناً للقرآن، فحيثما كان ظاهر القرآن مخالفًا لسنة لا ترد السنة، بل تخصص ظاهر القرآن، وكان يزعم أن فهم القرآن لا يتم إلا عن طريقها، وهي بيانه، ومفسرها، وبناء عليه جعلهما في الاستدلال في مرتبة واحدة؛ لأن السنة مبينة لكتاب، وإن كان الاعتبار الأول للقرآن.

ولقد شدَّدَ ابن خزيمة في اعتبار السنة النبوية تقسيراً 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 السندي 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 يُضعفُ بها الحديث، وقرينة على خطأ ما في الرواية، فالقرآن قاضٍ على الحديث من حيث الصحة والضعف، حاكمٌ على السنة من حيث الأخذ بها أو الترک؛ 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 الكتاب خلاف الثابت عنه، وإنما يكون خبر النبي ﷺ أبداً موافقاً لكتاب الله، لا مخالفًا 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 لكتاب، وصرح بأن الله ولـي النبي ﷺ بيان ما أنزل عليه فـيـنـه بـسـنـتـه، وسـنـرـى ذـلـك جـلـيـاً فـي صـنـيـعـه التـالـي:

قال ابن خزيمة في قول الله تعالى ﴿يأيها اللذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ ⁹⁵³: إذ الله- عز وجل- ولـيـنـبـيـه ﷺ بـيـانـ ما أـنـزـلـ عـلـيـهـ خـاصـاـ، وـعـامـاـ، فـبـيـنـ النـبـيـ ^ﷺ بـسـتـتـهـ أـنـ اللهـ إـنـمـاـ أـمـرـ بـالـوـضـوـ بـعـضـ الـقـائـمـينـ إـلـىـ الصـلـاـةـ لـاـ كـلـمـ، كـمـ بـيـنـ - عـلـيـهـ السـلـامـ - أـنـ اللهـ أـرـادـ بـقـوـلـهـ ﴿خـذـ مـنـ أـمـوـالـهـ صـدـقـةـ﴾ ⁹⁵⁴ بـعـضـ الـأـمـوـالـ لـاـ كـلـهـ، وـكـمـ بـيـنـ بـقـسـمـةـ سـهـمـ ذـيـ الـقـرـبـىـ.

⁹⁵¹ ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 1/208.

⁹⁵² ابن خزيمة، كتاب التوحيد، ص. 519.

⁹⁵³ سورة المائدة 6/5 آية.

⁹⁵⁴ سورة التوبه 9/130 آية.

بينبني هاشم وبني المطلب، أن الله أراد بقوله **﴿ذِي الْقُرْبَى﴾**⁹⁵⁵ بعض قرابة النبي ﷺ لا جميعهم، وكما بين أن الله أراد بقوله **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُ أَيْدِيهِمَا﴾**⁹⁵⁶ بعض السُّرَاقُ لا جميعهم؛ إذ سارق درهمٍ فما دونه يقع عليه اسم سارق، وبين النبي ﷺ بقوله (القطع في ربع دينار فصاعداً) أن الله إنما أراد بعض السُّرَاقُ دون بعض بقوله: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُ أَيْدِيهِمَا﴾**⁹⁵⁷، قال الله- عز وجل- لنبيه- ﷺ **﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِكْرَ لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ﴾**⁹⁵⁸.

وكذلك يدل على ذلك عنوانه التالي "باب ذكر الدليل على أن الله- عز وجل- ولّي نبيه المصطفى ﷺ تبيان عدد الصلاة في السفر لا أنه- عز وجل- بيّن عدّها في الكتاب بحري مثله مسطور بين الدفتين، وهذا من الجنس الذي أجمل الله فرضه في الكتاب، وولّي نبيه تبيانه عن الله بقول و فعل، قال الله **﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِكْرَ لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ﴾**⁹⁵⁹.

وقد بيّن ابن خزيمة كيفية بيان السنة النبوية لما أجمل الله تعالى في القرآن الكريم بقوله "تقول في كتابنا إن الله- عز وجل- يبيح الشيء بذكر مجمل، ويبيّن في آية أخرى على لسان نبيه ﷺ أن ما أباحه بذكر مجمل، أراد به بعض ذلك الشيء الذي ذكره مجملًا لا جميعه، وكذلك النبي ﷺ يبيح الشيء بذكر مجمل، ويبيّن في وقت تال أن ما أجمل ذكره أراد به بعض ذلك الشيء لا جميعه بقوله **﴿كُلُوا وَاشْرِبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخِيطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخِيطِ الْأَسْوَدِ﴾**، فأجمل في هذه الآية تذكر المأكول والمشروب، وبين في غير هذا الموضوع 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 صرّح ابن خزيمة بإثبات 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 يُوجّبُه الغائط وملامسة النساء؛ لأنه أمر بالتيم للمريض، وفي السفر عند الإعواز من الماء من الغائط وملامسة النساء، فدل الكتاب على أن الصحيح الواجب للماء عليه من الغائط وملامسة النساء بالوضوء؛ إذ التيم 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 6/44 آية. ابن خزيمة، *الصحيح*، 9/1.

⁹⁵⁹ ابن خزيمة، *الصحيح*، 72/2. ذكر ابن خزيمة دليلاً ذلك من السنة النبوية بسنده عن أمية بن عبد الله بن خالد، أنه قال لعبد الله بن عمر: إننا نجد صلاة الحضر، وصلاة الحوف في القرآن، ولا نجد صلاة السفر في القرآن؟ فقال عبد الله: يا ابن أخي، إن الله- عز وجل- بعث إلينا محمداً ﷺ، ولا نعلم شيئاً، فإنما نفعل كما رأينا محمداً ﷺ يفعل". *الصحيح*، 72/2.

⁹⁶⁰ ابن خزيمة، *الصحيح*، 4/307.

الوضوء قد يجب من غير غائط، ومن غير ملامسة النساء، وأعلم في خبر صفوان بن عسّال أن البول والنوم كل واحد منها على الانفراد يوجب الوضوء، والبائل والنائم غير متغوط ولا ملامس النساء⁹⁶¹. ثم ذكر ابن خزيمة بالأحداث الموجبة للوضوء بحكم النبي ﷺ خلا الغائط ولامسة النساء اللذين ذكرهما في نص الكتاب، وهي وجوب الوضوء من المذى؛ إذ الله لم يذكر في آية الوضوء المذى، والنبي ﷺ قد أوجب الوضوء من المذى، واتفق علماء الأمصار قديماً وحديثاً على إيجاب الوضوء من المذى⁹⁶²، ووجوب الوضوء من الريح الذي يُسمَّ صَوْتُهَا بالأنف 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 نُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجَمْعَةِ﴾ الرجال دون النساء إن ثبت هذا الخبر من جهة النقل، وإن لم يثبت فاتفاق العلماء على إسقاط فرض الجمعة عن النساء كاف من نقل خبر الخاص فيه⁹⁶⁴.

وابن 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، وإنكار النبي ﷺ "من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها" دالة وإنجماً المسلمين جمِيعاً على أن الناسي إذا نسي الصلاة مكتوبة فذكرها بعد الصبح أو بعد العصر أن عليه أن يصليها 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 ابن خزيمة يرى مشروعية القياس، ولا سيما إذا كان القياس منصوصاً على علته، ويستدل على مشروعيته بقياس النبي ﷺ قبلة الصائم على مضمضة الصائم بعد انتفاض 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.

استداله بحديث عمر بن الخطاب، أنه قال "هششت يوماً، فقلبت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: أرأيتك لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ قال، فقلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: - قال الربع: أطنه قال - ففيم؟" ⁹⁶⁶.

وكان ابن خزيمة يرى كراهة معارضه 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 خرطوم السابع 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 للمفتر على الأكل والشرب إلى أذان ابن أم مكتوم، واستدل بحديث عائشة - رضي الله عنها - أن النبي ﷺ قال "إن بلا لا يؤذن بليل، فكروا وشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم" ثم قال "هذا الخبر من الجنس الذي أقول من الأخبار المعللة التي يجوز القياس عليها، ويتعمّن العلم أن النبي ﷺ لما أمر بالأكل والشرب بعد نداء بلال أعلمهم أن الجماع وكل ما جاز للمفتر فعله فجائز 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 وجاير 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 إيه عن الإسلام، فقال: "الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتحج وتعتمر، وتغسل من الجناية، وأن تتم الوضوء، وتصوم رمضان، قال: فإذا فعلت ذلك فأنا

⁹⁶⁶ ابن خزيمة، الصحيح، 245/3 ح 1999.

⁹⁶⁷ ابن خزيمة، الصحيح، 1/75.

⁹⁶⁸ ذهب ابن خزيمة إلى أن خرطوم ما يأكل الميتة من السابع، وما لا يجوز أكل لحمه من الدواب والطيور إذا ماس الماء الذي دون القلتين ولا نجاسة مرئية بخرطومها ومناخيرها إن ذلك لا ينجس الماء، إذ العلم محيط أن الهرة تأكل الفأر، وقد أباح النبي ﷺ الوضوء بغضّل سؤرها، فدلّت سنته 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 لونه 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 بغمض 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، قال ابن عمر: "ليس من أحد إلا وعليه حجة وعمره واجبتان لا بد منها فمن زاد بعد ذلك خير وتطوع، قال 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 صرَّح بمنهج الجمع بقوله "لا أعرف أنه روي عن الرسول حديثان بإسنادين صحيحين متضادين، ومن كان عنده فليأت به حتى أُولف بينهما" ⁹⁷¹.

وكانه تأثر بالشافعي في ذلك حيث نقل عن الشافعي مثل قوله، قال الشافعي في الرسالة "ولم نجد حديثين مختلفين إلا ولهمما مخرج أو على أحدهما دلالة إما موافقة كتاب الله أو غيره من السنة أو بعض الدلائل" ⁹⁷².

وصرَّح ابن خزيمة بمنهج الجمع في كتابه "التوحيد" بقوله: "فلا يكون أحد الخبرين مخالفًا للخبر الآخر، وهذا مذهبنا في جميع العلوم، أن كل خبرين يجوز أن يؤلف بينهما في المعنى لم يجز أن يقال هما متضادان، متهاتران" ⁹⁷³.

وصرَّح ابن خزيمة بمنهج الجمع في "صحيحه" بقوله: "لا يجوز على أصلٍ 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 من لم يفهم صناعة العلم أنها متهاترة متنافية، وليس كذلك هي عندنا بحمد الله ونعمته، بل هي مختلفة الألفاظ متتفقة 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؛ لأنَّه وحي من عند الله تعالى، ولا يجوز للوحي أن يكون متضاداً، كما أنَّ مقام النبوة مقام البيان والقُدُّوَّة، ومن ثمَّ أصبح الاختلاف بين الأحاديث أمراً غير وارد بالمرة، وما بدا منها مختلفاً فَمَرَدُ 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، 113/2/1028 ح.

⁹⁷⁵ ابن خزيمة، الصحيح، 3/319.

الخبر المفسر والمتصدى الذي يفهم منه معنى أوضح وأشمل، والأمثلة على الأخبار المجملة التي يأتي بها ابن خزيمة في صحيحه مفسرة عديدة جداً، بل تغطي معظم أبواب الكتاب، وتُبُرِّهن بوضوح وجلاء على أن ابن خزيمة خبير في فن الجمع بين الأحاديث المختلفة، وإزالة الإشكال عن أي حديث ظُنِّ مشكلاً.

حيث يوفق ابن 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: "جُعلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا مسجداً" 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 للحرم إذا اصطاده الحال على المفسر وهو إباحته إذا لم يكن اصطاده من أجل الحرم، وأما إذا اصطاده من أجل الحرم فيكون أكله للحرم⁹⁷⁸.

وحمل ابن خزيمة قول النبي ﷺ: "صلوا في رحالكم" على الإباحة بدليل قوله ﷺ "ليصل من شاء منكم في رحله".⁹⁷⁹

ومن مسلك الجمع عنده رفع الاختلاف من جهة المباح- أي: رفع الاختلاف بإباحة الفعلين معاً- وهذا المسلك قد بُرِزَ فيه الشافعي من قبل، وتبناه ابن خزيمة، وبرع فيه، وأكثر من إيراد وجوهه.

⁹⁷⁶ عنون ابن خزيمة "باب ذكر أخبار رُويَتْ عن رسول الله ﷺ في إباحة الصلاة على الأرض كلها بلفظ عام مراده خاص، وقوله "جُعلَتْ لَنَا الأرضُ كُلُّهَا" لفظة عامة مرادها خاص، وأن الكل قد يقع على البعض على معنى البعض، إذ النبي ﷺ لم يرد بقوله "جُعلَتْ لَنَا الأرضُ كُلُّهَا مسجداً" جميع الأرضين، إنما أراد بعضها لا جميعها؛ إذ لو أراد جميعها، كانت الصلاة في المقابر جائزه، وجاز اتخاذ القبور مساجد، وكانت الصلاة في الحمام وخلف القبور في معاطن الإبل كلها جائزه، وفي زجر النبي ﷺ عن الصلاة في هذا الموضع دلالة على صحة ما قُلُّتْ".
الصحيح، 2/6.

⁹⁷⁷ ابن خزيمة، الصحيح، 4/231.

⁹⁷⁸ قال ابن خزيمة: "باب ذكر الخبر المفسر للأخبار التي ذكرناها في البابين المقددين، والدليل على أن النبي ﷺ إنما أباح أكل لحم الصيد للحرم إذا اصطاده الحال، إذا لم يكن الحال اصطاده من أجل الحرم، وأنه إنما كره للحرم أكل لحم الصيد الذي اصطاده الحال من أجل الحرم".
الصحيح، 4/180.

⁹⁷⁹ روى ابن خزيمة بسنده عن ابن عمر أنه نادى بالصلاة، ثم قال: "صلوا في رحالكم، ثم حدَّثَ أن رسول الله ﷺ كان يفعل ذلك في الليلة المطيرة والباردة في السفر". ابن خزيمة، الصحيح، 3/79.

⁹⁸⁰ قال ابن خزيمة: باب ذكر الخبر المتصدى للفظة المختصرة التي ذكرها من أمر النبي ﷺ بالصلاحة في الرحال، والدليل على أن أمر النبي ﷺ بذلك أمر إباحة لا أمر عزم يكون متعديه عاصياً إن شهد الصلاة جماعة في المطر، وروى عن جابر، قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فمطراناً، فقال: "ليصل من شاء منكم في رحله".
الصحيح، 3/81.

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 منها في الزمن فيكون منسوخاً والمتاخر فيكون ناسخاً، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ؛ لأن الشرع أبطله ولغى مفعوله. وكان ابن خزيمة يصنع هكذا إذا لم يتيسر له الجمع بين الحديثين المتعارضين.

وكان ابن خزيمة يسلك مسلك نسخ الكتاب بالكتاب والسنة 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 ، تقضلاً منه - عز وجل - على عباده المؤمنين ، وعفواً منه عنهم ، وتخفيقاً عليهم" ⁹⁸¹.

مثال نسخ السنة بالسنة: عنون ابن خزيمة "باب ذكر الدليل على أن ترك النبي ﷺ الوضوء مما مسّ النار أو غيرها" أو ناسخ لوضوئه كان مما مسّ النار أو غيرها ⁹⁸².

وكان ابن خزيمة يرى أن المؤخر ناسخ للمقدم، وذلك ظاهر عن عنوانه التالي "باب ذكر نسخ التطبيق في الركوع، والبيان على أن وضع اليدين على الركبتين ناسخ 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 تزيد نفياً 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 الثاني عشر: الأحكام الشرعية عند ابن خزيمة.

الحكم الشرعي عند ابن خزيمة على خمسة أقسام كما عند الشافعي، فالفرض والإيجاب متزادف 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 المصليين 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 كراهيّة 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 نهي خاص لا نهي 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 سمرة ⁹⁹¹ الوضوء من أكل لحوم الإبل بخلاف الحنفية، والمالكية، وال الصحيح من مذهب الشافعية ⁹⁹²، ثم قال: "لم نر خلافاً بين علماء أهل الحديث أن هذا الخبر صحيح من جهة النقل" ⁹⁹³.

وكان ابن خزيمة يفتى 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 بضد ذلك لم يجز القول

⁹⁸⁷ ابن خزيمة، الصحيح، 4/228.

⁹⁸⁸ ابن خزيمة، الصحيح، 1/29.

⁹⁸⁹ ابن خزيمة، الصحيح، 2/28.

⁹⁹⁰ ابن خزيمة، الصحيح، 3/67.

⁹⁹¹ روى جابر بن سمرة أن رجلاً سأله النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: إن شئت فتوضاً، وإن شئت فلا تتوضاً" قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: نعم، قال: فتوضاً من لحوم الإبل، قال: أصلني في مريض الغنم؟ قال: نعم، قال: أصلني في مبارك الإبل؟ قال: لا.

⁹⁹² وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 8/42.

⁹⁹³ ابن خزيمة، الصحيح، 1/21.

والفتيا بخلاف ما ثبت عن النبي ﷺ .⁹⁹⁴

وكان ابن خزيمة يرفض كل قول مخالف لسنة النبي ﷺ، وذلك ظاهر عن عنوانه "بابأخذ الغنم والدرهم 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 تكذيباً 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 حكماً، وإنما هو دعاء، فخرجنا هذا الخبر وإن لم يكن ثابتاً من جهة النقل؛ إذ هذا الدعاء مباح أن يدعوه 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 والكافارات والفرائض تشدداً".⁹⁹⁷

المطلب الرابع عشر: تقوية ابن خزيمة الخبر بمؤيدات خارجية عنه.

وكان ابن خزيمة يقوى 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 بعشية عرفة: اللهم لك الحمد كالذى نقول، وخيراً ما نقول: اللهم لك صلاته، ونسكي، ومحبتي، وإليك مأبى، ولك رب ترابي، اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، ووسوء القدر، وشدة الأمر، اللهم أني أسألك من خير ما تحيى به الريح، وأعوذ بك من شر ما تحيى به الريح". الصحيح، 264/4.

⁹⁹⁷ الحبلي عبد الحي بن أحمد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 2/98.

قول الله- عز وجل- : ﴿فَالآن بasherohen﴾ الآية، دال على إباحة الكحل للصائم⁹⁹⁸.

وقوى ابن خزيمة جهريّة الأوليّين من المغرب والعشاء بالإجماع، حيث عنون "باب ذكر الخبر المفسر أن النبي ﷺ إنما كان يجهر في الأوليّين من المغرب، والأوليّين من العشاء، لا في جميع الركعات كلها من المغرب والعشاء إن ثبت الخبر مسندًا، ولا أخلاً، وإنما خرجت هذا الخبر في هذا الكتاب إذ لا خلاف بين أهل القبلة في صحة متنه، وإن لم يثبت الخبر من جهة الإسناد الذي نذكره"⁹⁹⁹.

وقوى ابن خزيمة معنى الحديث (من صامه وقامه) بالقرآن والسنة الصحيحة، حيث روى بسنته عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن النبي ﷺ "فمن صامه وقامه إيماناً واحتساباً، خرج من ذنبه 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 ارتياط 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 أحدٌ أعلمُه غير النضر بن شيبان"¹⁰⁰⁰.

وهذا الاتجاه المذكور يدلنا على أنه لا يقل الشافعي في كل شيء، بل يفهم النصوص على ما أداه إليه اجتهاده.

المطلب الخامس عشر: أساليب الفتوى عند ابن خزيمة.

وكان ابن خزيمة يفتى مع بيان علة الحكم، كطهارة سؤر الحائض، حيث قال: "إن سؤر الحائض ليس بنجس، وإباحة الوضوء والغسل به، إذ هو ظاهر غير نجس؛ إذ لو كان سؤر حائض نجساً لما شرب النبي ﷺ ماء نجساً غير مضطر إلى شربه"¹⁰⁰¹.

وكان يفتى 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 يفتى 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 عبد، حدثنا عمر بن محمد بن أبي رافع، حدثني أبي، عن أبيه عبد الله، عن أبي رافع قال: "نزل رسول الله ﷺ خير، ونزلت معه، فدعاني بكمال إثمد، فاكتحل في رمضان وهو صائم إثمد غير ممسك"، ثم قال ابن خزيمة: أنا أبدأ من عهدة هذا الإسناد لعمر. 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 تعلم نجاسة أصابتها؛ 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 يستتبع الحكم الشرعي من الرواية الثابتة ويعمل بها الرواية المعللة كتجوزيه محدثة الزوجة زوجها في اعتكافه ليلاً استباطاً 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 تمييزه 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 تجويذه شرب الماء النجس عند خوف تلف النفس، حيث قال "فاما شرب الماء النجس عند خوف التلف إن لم يشرب ذلك الماء، فجاز إحياء النفس بشرب ماء نجس؛ إذ الله- عز وجل- قد أباح عند الاضطرار إحياء النفس بأكل الميّة والدم ولحم الخنزير، إذا خيف التلف إن لم يأكل ذلك، والميّة، والدم، ولخمر الخنزير نجس محروم على المستغنى 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، *ال صحيح*، 383/1.

¹⁰⁰⁴ روى ابن خزيمة بسنده عن أبي الحسين، أن صفية زوج النبي ﷺ أخريه، "أنها جاءت النبي ﷺ تزوره في اعتكافه في المسجد في العشر الأواخر من رمضان، فتحدثت عنده ساعة، ثم قامت لتنقلب، وقام النبي ﷺ ليقلبها، 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 "كنت أسمراً عند رسول الله ﷺ وهو معتكف". ثم قال عقبه: "هذا خبر ليس له من القلب موقع، وهو خبر منكر، لولا ما استدللنا من خبر صفية على إباحة السمر للمعتكف لم يجز أن يجعل لهذا الخبر باب على أصلنا، فإن هذا الخبر ليس من الأخبار التي يجوز الاحتجاج بما إلا أن في خبر صفية غنية في هذا، فاما خبر صفية ثابت صحيح، وفيه ما دل على أن محدثة الزوجة زوجها في اعتكافه ليلاً جائز، وهو السمر نفسه". *ال صحيح*، 350/3.

¹⁰⁰⁵ عنون ابن خزيمة "باب إباحة التجارة في الحج، والدليل على أن الاستغلال بما أباح الله من طلب المال من حله أيام الموسم في غير الأوقات الذي يستغل الماء عن أداء المناسك لا ينقص أجر الحاج، ولا يبطل الحج، ولا يوجب عليه هدية، ولا صوماً، ولا صدقة، ثم استدل بحديث ابن عباس "أن الناس كانوا في أول الحج يبتعدون بمني، وعرفة، وسوق ذي الحجاز، ومواسم الحج، فخافوا البيع، وهم حرم، فأنزل الله ﷺ *ليس عليكم جناح أن تبتعدوا فضلاً من ربكم* في مواسم الحج". *ال صحيح*، 4/351.

¹⁰⁰⁶ ابن خزيمة، *ال صحيح*، 1/52.

وهذا النص منه يدل على أنه ينظر فيما وراء الألفاظ ويلاحظ قصد الشارع من النصوص الشرعية، وقلا ينظر المحدثون في المقاصد الشرعية، وهذا يعني أنه فقيه الواقع لا فقيه الظاهر دائمًا.

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 وإنما فهم النصوص يؤدي إلى مالا يحمد عقباه، ولذا اعتمد ابن خزيمة على أساليب لغة العرب لفهم النصوص، حيث صرخ بأعلمية 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 المشتراء أو المستعاره من غير سماع¹⁰⁰⁷.

وقد أشار ابن خزيمة إلى تنوع أساليب لغة العرب كإطلاق العام وإرادة الخاص، حيث قال: "إن العرب تضييف الفعل إلى الأمر، كإضافتها إلى الفاعل، ومعرفة أيضًا في لغة العرب الذين بلغتهم خطوبنا 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 يوّقون الاسم الواحد على فعلين يؤمر بأحدهما ويزجر عن الآخر كأمر الله تعالى بالسعي إلى صلاة الجمعة والمراد به المضي إليها، وزجر النبي ﷺ عن السعي إلى الصلاة وهو العجلة في المشي فالسعيان مختلفان"¹⁰⁰⁹.

ورجح ابن خزيمة معنى الوطء من الكلمة (النکاح) مع أن النکاح يقع في لغة العرب على العقد والوطء جميعاً، حيث قال عقب رواية عائشة قالت: "قال رسول الله ﷺ إذا رميتُم وحَلَقْتُم، فقد حَلَّ لكم الطَّيْبُ، والثَّابُ إِلَّا النکاحُ"؛ قوله ﷺ إِلَّا النکاح: يريد النکاح الذي هو الوطء، وقد كُنْتُ أعلمُ في كتاب معاني القرآن أن اسم النکاح 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 بالسکينة في المشي إلى الصلاة والنهي عن السعي إليها"، والدليل على أن الاسم الواحد قد يقع على فعلين يؤمر بأحدهما ويزجر عن الآخر بالاسم الواحد، إذ الله قد أمرنا بالسعي إلى صلاة الجمعة بريد المضي 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، 4/302.

وقد أفتى ابن 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 متع ملبوس"¹⁰¹¹. وكان ابن خزيمة يحتاج 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 هَدْفَأْ أو حائشَ تَحْلِّ، فقال عقبه: "إذ الهدف هو الحائط، والهائش من النخل النخلات المجتمعات، وإنما سمي البستان حائشاً لكثره أشجاره، ولا يكاد الهدف يكون إلا وله ظلٌ إلا وقت استواء الشمس، فاما الحائش من النخل فلا يكون وقت من الأوقات بالنهار إلا ولها ظل"¹⁰¹³.

ومن اعتناء ابن خزيمة الشديد على فهم النصوص الشرعية تفريغ أداء الحديث بالمعنى أو باللفظ، ولذا قال في حديث "من أدرك من صلاة الجمعة ركعة فقد أدرك الصلاة": وهذا خبر روى على المعنى، لم يؤد على لفظ الخبر، ولفظ الخبر" من أدرك من الصلاة ركعة" فالجمعة من الصلاة كما قاله الزهري، فإذا روى 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 الصلوات"¹⁰¹⁴.

المطلب الثامن عشر: ترجيحات ابن خزيمة في المسائل الفقهية دالة على كونه فقيهاً ساعياً وراء الدليل لا التقليد المحمض، ولذا الدليل الذي يراه راجحاً فيفيتي على ضوءه ولا يبالى من يخالفه فيه؛ إذ الدليل قبلته وحجته أمام الله تعالى. ومنها:
المسألة الأولى: حكم نقض النوم الوضوء.

وقد ذهب ابن 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 متع ملبوس. ابن خزيمة، الصحيح، 4/34 ح 2298.

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 متربحاً بصالاته طلوع الشمس". الصحيح، 2/255.

¹⁰¹³ ابن خزيمة، الصحيح، 1/37.

¹⁰¹⁴ ابن خزيمة، الصحيح، 3/173.

النبي ﷺ كان يأمرنا إذا كنا مسافرين لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام، وليليهن إلا من جنابة، ولكن من غائط وبول ونوم، ثم بين وجه الاستدلال بقوله "أعلم النبي ﷺ في خبر صفوان بن عسال أن البول والنوم كل واحد منها 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 حث 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 ونكر العلة التي من أجلها أمر به". واستدل بحديث أبي هريرة- رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا استيقظ أحدكم من منامه فتوضاً، فليستشر ثلاث مرات، فإن الشيطان يبيت على خياشيمه" ¹⁰¹⁶.

ووجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أمر بالاستثمار 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 يُباح الوضوء ويرفع الحدث 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 رسول الله ﷺ يعودني، وأبو بكر ماشيين، فوجدني قد أُغْمِيَ علىَّ، فتوضاً، فَصَبَّهُ عَلَيَّ، 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 شرطياً 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، 1/77.

1017 ابن خزيمة، الصحيح، 1/56.

1018 ابن خزيمة، الصحيح، 1/99.

ووجه الاستدلال: مسح النبي ﷺ على الجورب، والجورب هو مطلق ما يلبس في الرجل في غير الجلد منعاً كان أو لا.

المسألة الخامسة: حكم الأذان قائماً.

وقد ذهب ابن 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 بالصلوة" ¹⁰¹⁹.

ووجه الاستدلال: أنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ ﷺ لِبَلَالَ بِالْقِيَامِ لِيَنَادِي بِالصَّلَاةِ دَلِيلٌ عَلَى وجوب ذلك.

المسألة السادسة: حكم رفع اليدين في الصلاة.

وقد ذهب ابن خزيمة إلى وجوب رفع اليدين مع تكبيرة الإحرام، وقد نقل ذلك عنه ابن 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 عند الرفع من الركوع، ودليل ذلك توبته "باب ذكر الدليل على أن النبي ﷺ أمر برفع اليدين عند إرادة الركوع، عند رفع الرأس من الركوع" ¹⁰²¹.

المسألة السابعة: حكم القنوت في الصلاة.

وقد ذهب ابن خزيمة إلى أن القنوت في الصلاة مختص بالنوازل، ولا يكون في الصلوات الخمس جميعاً، فإن زال سببُه تُرَكَ، 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 يدعوا على أحد"، واستدل بحديث أبي هريرة "أن النبي ﷺ كان لا يقنت إلا أن يدعوا لأحد أو يدعوا على أحد، وكان إذا قال: سمع الله لمن حمده، قال: ربنا ولك الحمد لله أَنْجَ" ¹⁰²². وهذا القنوت عنده غير مختص بصلوة الفجر، بل يكون في الفرائض جميعاً، ولم يذكر القنوت في الفجر في ترجمة أحد أبوابه، بل اقتصر على ذكر القنوت في المغرب والعشاء، حيث بَوَّبَ "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 الأربع.

¹⁰¹⁹ ابن خزيمة، الصحيح، 1/189.

¹⁰²⁰ ابن حجر، فتح الباري، 2/219.

¹⁰²¹ ابن خزيمة، الصحيح، 1/295.

¹⁰²² ابن خزيمة، الصحيح، 1/313.

¹⁰²³ ابن خزيمة، الصحيح، 1/312.

¹⁰²⁴ ابن خزيمة، الصحيح، 1/312.

المسألة الثامنة: وجوب الصلاة إلى ستة والدنو فيها.

وقد ذهب ابن خزيمة إلى وجوب الصلاة إلى الستة، والدنو منها، وتحريم الصلاة إلى غير ستة، فبَوَّبَ "باب النهي عن الصلاة إلى غير ستة"، واستدل بحديث ابن عمر - رضي الله عنه -، قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تصل إلا إلى ستة، ولا تدع أحداً يمر بين يديك، فإن أبى فلنقاته، فإن معه قرين".¹⁰²⁵

ووجه الاستدلال: أن النهي عن الصلاة إلى غير ستة يفيد ظاهره التحريم.

المسألة التاسعة: الهلال إذا رأه أهل بلدة هل يلزم بقية البلاد الصوم.

وقد ذهب ابن خزيمة إلى أن لكل بلد رؤيتهم الخاصة بهم، ولا يلزمهم الصوم برؤية غيرهم، ولم يخصص هذا الحكم بالبلاد البعيدة دون القرية، بل أطلق الترجمة، ولم يقيدها ببلد دون بلد، حيث بَوَّبَ "باب الدليل على أن الواجب على أهل كل بلدة صيام رمضان لرؤيتهم لا برؤية غيرهم"، واستدل بحديث كريب، قال: "فَقَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فِي آخِرِ الشَّهْرِ، فَسَأَلْتُنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسَ ثُمَّ نَكَرَ الْهَلَالَ، فَقَالَ: مَتَى رَأَيْتُ الْهَلَالَ؟ فَقَلََّتْ: رَأَيْنَا لَيْلَةَ الْجَمْعَةِ، فَقَالَ: أَنْتَ رَأَيْتَهُ لَيْلَةَ الْجَمْعَةِ؟ قَلََّتْ نَعَمْ، أَنَا رَأَيْتُهُ لَيْلَةَ الْجَمْعَةِ، وَرَأَهُ النَّاسُ وَصَامُوا وَصَامُوا مَعَاوِيَةً، قَالَ: لَكُنْنَا رَأَيْنَا لَيْلَةَ السَّبْتِ فَلَا نَزَالُ نَصُومُهُ حَتَّى نَكُلَّ ثَلَاثَيْنَ أَوْ نَرَاهُ فَقَلََّتْ: أَوْلَا تَكْتَفِي بِرَؤْيَةِ مَعَاوِيَةِ وَصَيَامِهِ؟ قَالَ: لَا، هَكُذا أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ".¹⁰²⁶

المسألة العاشرة: حكم إذا أفطر ثم تبين طلوع الشمس.

وقد ذهب ابن 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 بَوَّبَ "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 -: أُمرُوا بالقضاء؟ قال: بُدُّ من ذلك".¹⁰²⁷

المسألة الحادية عشرة: حكم المبيت بمزدلفة.

وقد ذهب ابن خزيمة إلى أن المبيت بمزدلفة ركن من أركان الحج، ولا يصح الحج إلا به، ونقل عنه الخطابي في (معالم السنن)، فقال "إذا فاته جمْعٌ ولم يقف به فقد فاته الحج، ويجعل إحرامه عمرة، وإليه ذهب ابن خزيمة".¹⁰²⁸

1025 ابن خزيمة، الصحيح، 9/2.

1026 ابن خزيمة، الصحيح، 3/205.

1027 ابن خزيمة، الصحيح، 3/239.

1028 الخطابي، معالم السنن، 2/102.

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 إماماة 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 الصحراء دون البناء، وهذه المسائل التي جوزها ابن خزيمة هي نفس رؤية المحدثين، وسماهم العراقيين هكذا سماهم المحدثون أيضاً.

Enbiya Yıldırıım Ona işaret edip diyorki: İbn Huzeyme, rivayet ettiği hadisin hilâfina 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 حرجت طرق هذه الأخبار في المسألة التي ألميיתה في الرد على من زعم أن الوتر بركعة غير جائز إلا لخائف الصبح، وأعلمث 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 من 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، فقيل له: والوتر؟ فقال: فريضة، فقال السائل: أنت لا تحسن العدد".¹⁰³⁴

¹⁰²⁹ Enbiya Yıldırıım, *İbn Huzeyme ve sahîhî*, s. 90.

¹⁰³⁰ ابن خزيمة، الصحيح، 1/248.

¹⁰³¹ ابن خزيمة، الصحيح، 1/248.

¹⁰³² ابن خزيمة، الصحيح، 1/294.

¹⁰³³ ابن خزيمة، الصحيح، 2/139.

¹⁰³⁴ ابن خزيمة، الصحيح، 2/136.

وكان يرى جواز إمام المصلحي فريضة بالمصلحي نافلة، حيث عنون "باب إباحة ائتمام المصلحي فريضة بالمصلحي نافلة"، واستدل بحيث 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 الخطابي 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 ستة أو حائط بين البائل والمتوسط وبين القبلة، حيث بوب "باب الدليل على أن النبي ﷺ إنما نهى عن استقبال القبلة واستدبارها عند الغائط والبول في الصحاري، والمواقع اللواتي لا ستة فيها، وأن الرخصة في ذلك في الكتف، والمواقع التي فيها بين المتوسط والبائل وبين القبلة حائط أو ستة"، واستدل بحديث ابن عمر "حيث أناخ راحلته مستقبل القبلة، ثم جلس يبول إليها، فقال له مروان الأصفهاني: أليس قد نهى عن هذا؟ قال ابن عمر: بل، 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 المتنوارة، 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، 3/565. 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 أخرجه البيهقي وابن تيمية من دائرة أئمة الحديث، ولكن عبد المجيد محمود بين سبب إخراجهما فرد عليهما رداً علمياً موضوعياً، وأثبتت 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، وعم (مشكل الآثار) كل ما رأه مشكلاً خفي المعنى سواء أكان ذلك في التفسير أم في القراءات أم في اللغة أم في الكلام أم في غير ذلك، وكان يتسع في نقد المتون 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 الاستبatement وملكته.

ومن دقة استباطه 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 وتردد له ليس من تصانيفه وإنفائه الطحاوي في حضوره بعد إصرار المستقتي أن يقتنه هو، ثم وصفه بالإمام المجتهد الحافظ، وتصانيفه بغاية من الحسن والجمع والتحقيق وكثرة الفوائد¹⁰⁴². وألم يدل احترام قاضي القضاة بالطحاوي إلى مكانته العالية في الاستباط ومعرفته بفقه الواقع وحسن تصور الأحكام والأفعال، وإنزالها كما ينبغي؟

هل للطحاوي أصول مخالفة لأصول الحنفية في الاستباط أم تابعاً لأصولهم؟

إذا 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 مذهبة 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 ركابه.

¹⁰⁴⁰ عبد المجيد محمود، أبو جعفر الطحاوي، وثره في الحديث، ص. 163-246. وأنه ليس محدثاً عند البيهقي وابن تيمية كما نقل عبد المجيد محمود أدلةهما ثم رد عليها برد علمي مصحوب بالأدلة المشتبه بكونه محدثاً.

¹⁰⁴¹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 1/389.

¹⁰⁴² الكوثري، مصنفات الإمام أبي جعفر الطحاوي على ذكر الخروج لرؤية الم HALAL قديماً، ص. 1.

وكذلك لو استمعنا على الكوثري في شأنه فنجده يقر استبطاطه على أصول الحنفية وذلك ليس تقليداً لهم، ولكن بالاجتهد منه¹⁰⁴³.

وكان الطحاوي يعرض الأخبار على الأصول المجتمعة عقب استقراء موارد الشرع، فإذا خالف خبر الآحاد على تلك الأصول يأخذ بالأصل عملاً بأقوى الدليلين، ويُعَدُّ الخبر المُخالِف لها شاداً لعلة 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 وموقف ومرسل وأثر من الصحابة والتابعين، ثم يدرس الأحكام المنصوصة ويبين الأسس الجامحة لشتى الفروع فإذا شذ الحكم المفهوم من روایة راو عن نظائره في الشرع يُعَدُّ 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 صرَّح ذلك محمد أنس سرميسي حيث قال: "إن الطحاوي في شرح معاني الآثار وشرح مشكل الآثار كان ينطلق من التراتبية المذكورة بين القطعي والظني عند أهل الرأي، ثم يقوم بالترجح بين النصوص والأدلة على هذا الأصل، كما أنه يصرح بالعدول عن العمل بالحديث الآحاد بدليل القواعد أو بالعمل المتوارث أو بمعارضة ظواهر الكتاب، وكان يصف الحديث المتروك بالشاذ أو المنكر إن كان عدل عنه لتعارضه مع ظواهر الكتاب، ويسمى الحديث المتروك منسوباً إن عارض القواعد والأقويسة كما في إعماله قاعدة التخفيف ونسخ الأغلاظ بالأخف، فإن استوت الأدلة كالظنيات فيما بينها، أعمل نظام الإسناد في الترجح بين الأسانيد بناءً على خلفيته الحدبية، وقد نبه إلى ذلك الكوثري بقوله" لابد هنا من الإشارة إلى دققته وهي أن الطحاوي كثيراً ما يذكر في الأبواب في صدد الكلام على أحاديث من أخبار الآحاد (والنظر هنا يقتضي كيت وكيت) ويظن من ذلك من لا خبرة عنده أنه يزيد القياس بذلك في المسألة، وليس كذلك، بل هو تطبيق منه لقاعدة أهل العراق في خبر الآحاد من عرضه على الأصول المجتمعة عندهم من البحث في الكتاب والسنة، فإن كان الخبر مخالفًا لتلك الأصول يعتبرونه شاداً خارجاً على نظائره، فيتوقفون في أمره ويضاعفون النظر حتى يهتدوا إلى أدلة أخرى، فالطحاوي في كتابه كان في غاية من النفع في أمثل تلك القواعد المهجورة عند ضعفه المتأخرین¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴³ الكوثري، *تأنيب الخطيب*، ص. 301.

¹⁰⁴⁴ الكوثري، *تأنيب الخطيب*، ص. 301.

¹⁰⁴⁵ الكوثري، *الحاوي*، ص. 22.

¹⁰⁴⁶ محمد أنس سرميسي، *القطعي والظني بين أهل الرأي والحديث*، ص. 139.

¹⁰⁴⁷ محمد أنس سرميسي، *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 ويفسرونها لما يناسب له، وذلك يقتضي ميله لاتجاه الحنفية.

وأشار الكوثري إلى مراعاة الطحاوي بتلك القاعدة المذكورة كثيراً في كتبه، ونقد منْ ظن-
لعدم خبرته- أنه ترجح من الطحاوي لبعض الروايات على بعضها بالقياس¹⁰⁴⁸.

وصرح الطحاوي مسلكه في الاستبطاط في (شرح معاني الآثار) حيث يذكر الآثار المأثورة عن رسول الله ﷺ في الأحكام، ويبين الناسخ والمنسوخ، وما يجب به العمل منها لما يشهد له من الكتاب الناطق والسنة المجتمع عليها، ويدرك تأويل العلماء، واحتجاج بعضهم على بعض، ويُقيِّمُ
الحجَّةَ لِمَنْ صَحَّ عَنْهُ قَوْلُهُ مِنْهُمْ بِمَا يَصِحُّ بِهِ مِثْلُهُ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سَنَةً أَوْ إِجْمَاعٍ أَوْ تَوَاتِرٍ مِنْ أَقَاوِيلِ
الصَّحَّابَةِ أَوْ تَابِعِيهِمْ¹⁰⁴⁹. 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 على من
صح عنده كلامه، وهذا العمل لا يستطيع به إلا من كان متمنكاً بأحوال النصوص وقوعها
كالطحاوي.

ويظهر لنا ملكته الفقهية واستبطاطاته الفائق ونظره البعيد في إيراده 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 الضعف.

وكان الطحاوي يحاكم أدلة المسائل الخلافية كالباحث المنصف في (شرح معاني الآثار) حيث
قال: "فمن مصنفات الطحاوي الممتعة كتاب معاني الآثار في المحاكمة بين أدلة المسائل الخلافية،
يسوق بسنته الأخبار التي يتمسّك بها أهل الخلاف في تلك المسائل، ويخرج من بحوثه بعد نقدها
إسناداً ومتناً روايةً ونظراً بما يقتضي به الباحث المنصف المتبرئ من التقليد الأعمى، وليس لهذا
الكتاب نظير في التفقيه وتعليم طريق الفقه وتنمية ملحة الفقه رغم إعراض من أعرض عنه".¹⁰⁵⁰

وسأذكر نموذجاً من تلك المحاكمة ليتبين لنا مدى اعتماد الطحاوي بها ونظره الدقيق في دراسة
الأحكام الشرعية، حيث ذكر في مسألة سؤر الهرة الاختلاف بين أبي يوسف ومحمد بن الحسن
وبين أبي حنيفة، وأدلة هم، 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، الطحاوي، ص. 33.

أبو يوسف ومحمد من جوازها، وذكر أدلةهما وهو حديث أبي قتادة "قالت كبشة زوجة أبي قتادة: إن أبي قتادة دخل عليها، فسكت له وضوءاً، فجاءت هرة، فشربت منه، فأصفعى لها أبو قتادة الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ قالت: قلت: 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 اللهِ ﷺ مِنَ الْإِنَاءِ الْوَاحِدِ، وَقَدْ أَصَابَتِ الْهَرَّ مِنْهُ قَبْلَ ذَلِكَ"، وحديث عائشة، "أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يَصْفِي الْإِنَاءَ لِلْهَرِّ وَيَتَوَضَّأُ بِفَضْلِهِ"، ثم ذكر دليل أبي حنيفة، وهو حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال "طهور الإناء إذا ولغ فيه الهر أن يغسل مرة أو مرتين"، وقول الصحابة والتابعين، ورجحه لكونه أقوى استدلالاً من استدلالهم عنده، وببدأ أن يناقش أدلة الصالحين، حيث فند أدلة الصالحين بتاويل أدلةهم بقوله "وذلك قد يجوز أن يكون أريد به كونها في البيوت ومما سألاها الثياب، فاما 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 يتحقق من قول رسول الله ﷺ بما قد يتحمل المعنى الذي يحتاج به فيه ويحتمل خلافه، وقد رأينا الكلاب كونها في المنازل غير مكرورة، وسُورُها مكرورة، 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 سُورُها، هل هو مكرورة أم لا؟ ولكن الآثار الأخرى عن عائشة، عن رسول الله ﷺ فيها إباحة سُورُها، 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 الهر أن يغسل مرة أو مرتين"، قرء شك، وهذا حديث متصل الإسناد، فيه خلاف ما في الآثار الأولى، وقد فصلها هذا الحديث لصحة إسناده، فإن كان هذا الأمر يؤخذ من جهة الإسناد، فإن القول بهذا أولى من القول بما خالقه¹⁰⁵¹. 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 السنور في الإناء فاغسله مرتين أو ثلاثة"، 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: يُصبُّ، ويُغسل الإناء مرة، ويحيى بن أيوب أنه سأله يحيى بن سعيد عما لا يتوضأ بفضله من الدواب، فقال: "الخنزير والكلب والهر". وقد شد هذا القول النظر الصَّحِّيْحُ، حيث قاس لحم السنور على لحم الحمر الأهلية والسَّبَاعَ في النهي عن أكله، وحكم سُورُه حكم لحمه لكونه ماس لحماً مكروراً، فثبت بذلك كراهة سُورُ السنور، فبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة¹⁰⁵².

¹⁰⁵¹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 19/1 ح 51.

¹⁰⁵² الطحاوي، شرح معاني الآثار، 1/21.

المطلب الأول: علاقة السنة النبوية بالقرآن الكريم عند الطحاوي.

وكان الطحاوي يرى علاقة السنة النبوية بالكتاب علاقة التفسير والتبيين حيث صرخ ذلك في مقدمة كتابه (أحكام القرآن) بقوله "إن حكم المتشابهات إنما يلتمس من الآيات المحكمات التي جعلها الله- عز وجل- لكتاب أُمّا، ثم من أحكامه التي أجرها على لسان نبيه ﷺ تبياناً لما أنزل في كتابه متشابهاً، وأمر- عز وجل- بقبول ذلك من رسول الله ﷺ قوله، كما أمر بقبول كتابه منه قرآنًا" وذكر الآيات التي أمرت بطاعة الرسول ﷺ، حيث قال "فأوجب- عز وجل- علينا بذلك قبول ما أتنا به رسول الله ﷺ قوله، كما أوجب قبول ما تلاه علينا قرآنًا، 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 قرآنًا، كما علينا قبول ما تلاه علينا قرآنًا"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 الآحاد على تلك الأصول المجتمعة، فيأخذ بالأصول المجتمعة عملاً بأقوى الدليلين، ويُعدُّ الخبر المخالف لها شادًّا، وليس مخالفة الخبر الصحيح، وإنما مخالفة لخبر بَدَّتْ عَلَّهُ فِيْهِ الْمُجْتَهَدُ؛ إذ صحة الخبر فرع خلوه من العلل القادحة عند المجتهد¹⁰⁵⁴، يعني أنه كان ينظر إلى الأدلة بنظرة القطعي والظني حيث يقدم القطعيات على الظنيات 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، ورجحنا معانها إلى ما وصفنا، فليس ينبغي لأحد خلاف شيء من ذلك، فإن قال قائل: فقد روئتم عن ابن عباس- رضي الله عنهما- إياحتها، وما احتاج به في ذلك من قوله- عز وجل- (فَلَمَّا أَجَدْ فِيمَا أَوْحَى إِلَيْهِ مُحَمَّداً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُه) ، قيل له: ما قاله رسول الله ﷺ من ذلك فهو أول ما قال ابن عباس- رضي الله عنها-، وما قاله رسول الله ﷺ من ذلك فهو مستثنى من الآية، على هذا ينبغي أن يُحمل ما جاء عن رسول

وكان يقدم الآثار الصحيحة على القياس، كما في مسألة أكل لحوم الفرس، حيث ذكر اختلاف أبي حنيفة مع الصاحبين، فذهب أبو حنيفة إلى الكراهة، وذهب الصاحبان إلى الجواز، ورجح قولهما¹⁰⁵⁶.

المطلب الثالث: الناسخ والمنسوخ عند الطحاوي.

وكان يعتني بالناسخ والمنسوخ كثيراً، وذلك ظاهر في مقدمة (شرح معاني الآثار)، وأحكام القرآن، وكان يُجَوَّز نسخ السنة بالقرآن، والقرآن بالسنة، ويرد لمن رفض ذلك، وهنا اختلف اتجاهه مع المحدثين واتفق مع الأحناف، حيث مثَّلَ نسخ القرآن السنة النبوية بالتواتر بالهجرة في الإسلام، ثم نسخ الله - عز وجل - ذلك بما أنزل في كتابه من قوله ﴿أَولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أُولَى بِبَعْضٍ فِي إِلَهَةِ قَاتِلِهِ﴾ على كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين¹⁰⁵⁷، والصلاحة إلى بيت المقدس، فقد كان رسول الله ﷺ على ذلك، ثم نسخ الله - عز وجل - ذلك بما أنزل في كتابه ﴿قَدْ نَرَى تَنْكِبَ وُجُوهَكُمْ فَوْلَا وَجْهَكُمْ شَطْرَهُ﴾¹⁰⁵⁸، وبعث الأحرار في الديون التي عليهم، ثم نسخ الله - عز وجل - ذلك بما أنزل في كتابه من قوله ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرْتَ إِلَيْهِ مِسْرَةً﴾¹⁰⁵⁹، وكان القرآن قد نسخ من ذلك ما كان غير قرآن، ولما كان ما تَقَدَّمَ نُزُولَ القرآن في الإسلام من الأحكام يجري على ما جرى عليه، ولا يُنْقَضُهُ نُزُولُ القرآن بخلافه، وكان نزول القرآن ينسخه؛ لأنَّه مِنْ شَكِّهِ، 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 مِنْ قد خالفنا

الله ﷺ هذا الجيء المتواتر في الشيء المقصود إليه بعينه، مما قد أنزل الله - عز وجل - في كتابه آية مطلقة على ذلك الجنس، فيجعل 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 تصحيف معاني الآثار، ثم قال: ولو كان بالنظر، لكان لحوم الحمر الأهلية حلالاً، وكان ذلك كلام الخنزير الوحشي¹⁰⁶⁰؛ لأنَّ كل صنف قد حُرِّمَ إذا كان أهلياً مما قد أُجْبِيَ على تحريمه، فقد حُرِّمَ إذا كان وحشياً، لا ترى أنَّ لحوم الخنزير الوحشي كلام 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 أتَى، وهذا قول أبي حنيفة، ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين". شرح معاني الآثار، 209/4.

روى الطحاوي بسنده عن خالد بن الوليد، "أنَّ رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الخيل، والبغال، والحمير" ، ثم قال: فذهب قومٌ إلى هذا، فكربوا لحوم الخيل، ومن ذهب إلى ذلك أبو حنيفة، واحتجوا في ذلك بحذا 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 أماء بنت أبي بكر قالت: "نَخَرْنَا فَرِسَّاً عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ فَأَكَنَاهُ" وفي هذا الباب آثار، قد دخلت في باب النهي عن لحوم الحمر الأهلية، فأغنانا ذلك عن إعادتها، فذهب قومٌ إلى هذه الآثار، فأجازوا أكل لحوم الخيل، ومن ذهب إلى ذلك أبو يوسف ومحمد، واحتجوا بذلك بتواتر الآثار في ذلك وظاهرها، ولو كان ذلك مأخوذاً من طريق النظر، لما كان بين الخيل الأهلية والحرم الأهلية فرق، ولكن الآثار عن رسول الله ﷺ إذا صَحَّتْ وتوأرت أولى أن يقال بما من النظر، ولا سيما إذ قد أخبر جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - في حديثه أنَّ رسول الله ﷺ أباح لحم الخيل في وقت منعه إياهم من لحوم الحمر الأهلية، فدل ذلك على اختلاف حكم لحومهما". شرح معاني الآثار، 211/4.

¹⁰⁵⁷ سورة الأحرار 6/33 آية.

¹⁰⁵⁸ سورة البقرة 280/2 آية.

¹⁰⁵⁹ سورة البقرة 280/2 آية.

في ذلك، وذهب إلى أنه لا ينسخ القرآن إلا القرآن، 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.

ومثل الطحاوي لنسخ السنة القرآن بمسألة الوصية للوارث بقوله "فرض الله -جل ثناءه- الوصية في كتابه للوالدين والأقربين فقال -عز وجل- ﴿كُتُبٌ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا وَصَيْرَةً لِلَّوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ...﴾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 النصوص؛ إذ النصوص يتوقف على نص آخر سواء من السنة أو القرآن؛ ولذا كان يعمل بعموم النصوص الشرعية بدون انتظار النصوص 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 يحمل خلاف ذلك؛ لأننا إنما حُوْطِبْنَا لِيُبَيِّنَ لَنَا، ولم نخاطب به لغير ذلك، وإن كان بعض الناس قد خالَفَنَا في هذا، وذهب إلى أن الظاهر في ذلك ليس بأولى به من الباطن، فإن القول عندنا في ذلك ما ذهَبْنَا إِلَيْهِ لِلدلائل التي قد رأَيْنَاها تدل عليه، وتوجب العمل به"، واستدل بتطبيق بعض الصحابة ما فهموه من كلمة "الخمر" في قول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾ ولكن لم يبيّن لهم في الآية ما تلك الخمر وما جنسها؟ حيث إنهم طبقو 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 يُرَادُ به العام، وفيها ما يُرَادُ به الخاص، وكانوا قد استعملوا قبل التوقف على ما ظهر لهم من المراد بها من عموم وخصوص، وكان النصوص لا يوقف عليه بظاهر التنزيل، إنما يوقف عليه بتوقفه 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 سقط السماء العشر" ولم يُحَصِّنه بحديث "ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة"، وعلق ذلك بقوله "ففي هذه الآثار أن رسول الله ﷺ جَعَلَ فيما سَقَتِ السماءُ ما ذُكِرَ فيها، ولم يُقْدِرْ في ذلك مِقْدَارًا، ففي ذلك ما يدل على وجوب الزكاة في كل ما خرج من الأرض قَلَ أو كثُر" ¹⁰⁶⁴.

1060 الطحاوي، أحكام القرآن، 1/62.

1061 سورة البقرة 180/2 آية.

1062 الطحاوي، أحكام القرآن، 1/63.

1063 الطحاوي، أحكام القرآن، 1/64-65.

1064 الطحاوي، شرح معاني الآثار، 2/37.

وكان الطحاوي يرى الأمر بعد الحظر للإباحة خلافاً للحنفية، حيث صرخ ذلك عند تفسير قوله تعالى **﴿فَإِذَا تَطَهَّرُ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حِلٍّ أَمْرَكُمُ اللَّهُ﴾**¹⁰⁶⁵، فقال: أمروا أن يأتوا من حيث نهوا عنه، وكان ذلك على إباحة إتيانهن من حيث نهوا عن إتيانهن في حال الحيض، ولم يكن قوله - عز وجل -: **﴿فَإِذَا تَطَهَّرُ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حِلٍّ أَمْرَكُمُ اللَّهُ﴾**¹⁰⁶⁶ على إيجاب إتيانهن 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 والظننات، 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 يساك مساك 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

"والأولى 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/2 آية 222.

¹⁰⁶⁶ سورة البقرة/2 آية 222. يقول البزدوي: إن الأمر بعد الحظر لا يتعلّق بالندب والإباحة لا محالة بل هو للإيجاب عندنا إلا بدليل البزدوي، كنز الوصول إلى علم الأصول، ص. 22.

¹⁰⁶⁷ الطحاوي، أحكام القرآن، 1/129.

¹⁰⁶⁸ محمد أنس سرميسي، القطعي والظني بين أهل الرأي والحديث، ص. 242.

¹⁰⁶⁹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 1/192.

¹⁰⁷⁰ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 4/33.

¹⁰⁷¹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 1/214.

¹⁰⁷² الطحاوي، شرح معاني الآثار، 1/163.

"أولى الأشياء بنا إذا روي حديثان عن رسول الله ﷺ، فاحتملا الاتفاق، واحتملوا 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 تتحمل على الاتفاق ما وجد السبيل إلى ذلك، ولا تتحمل 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 لتصوير 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 نسألة التوفيق" ¹⁰⁷⁷.

ومن آليات الجمع عند الطحاوي بجعل أحدهما مختصاً للأخر، وصرف كل نص لمعنى 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" ، أولى الأشياء بنا إذا روي حديثان عن رسول الله فاحتملوا الاتفاق، واحتملوا التضاد، أن نحملهما على الاتفاق لا على التضاد، وكان ما رويَنا في هذا الفصل عن رسول الله ﷺ إباحة الشرب قائماً وفيما رويَنا 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 صرَح الطحاوي بتلك القاعدة المذكورة عند جمع حديث ثوبان "رأيَت رسول الله ﷺ قاء فأفطر" ، وفضالة بن عبيده قال "دعا رسول الله ﷺ بشراب، فقال له بعضنا ألم تصبح 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: بل، ولكن قيٰث¹⁰⁸⁰ مع حديث أبي هريرة، قال، قال رسول الله ﷺ "من ذر عه القيء وهو صائم فليس عليه قضاء، ومن استقاء فليقض" ، بقوله: "فيَّنَّ هذا الحديث كيف حُكِّم الصائم إذا ذر عه القيء أو استقاء، وأولى الأشياء بنا أن تحمل الآثار على ما فيه اتفاقها وتصححها لا على ما فيه تنافيها وتضادها، فيكون معنى الحديثين الأولين على ما وصفنا حتى لا يضاد معناهما معنى هذا الحديث، فهذا حكم هذا الباب من طريق تصحح معاني الآثار¹⁰⁸¹ .

وجمع الطحاوي بين حديث النبي، وحديث "كل مسکر حرام" ، بقوله "أولى الأشياء بنا- إذ كان قد رُوي عن ابن عمر عن النبي ﷺ في شربه النبي، وروي عن ابن عمر عن النبي ﷺ كل مسکر حرام" - أن نجعل كل واحد من القولين على معنى غير المعنى الذي عليه القول الآخر، فيكون قوله "كل مسکر حرام" على المقدار الذي يسکر منه من النبي، ويكون ما في الحديث الآخر على إباحة قليل النبي 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 مسالك الطحاوي لمذهب الجمهور في دفع التعارض لعدم انتباهه بمنهج تقديم القطعيات على الظنيات، فإذا استوت الأدلة ففي حينها يلْجأ 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 سعُود قرب مسالك الطحاوي لمذهب الجمهور في حل تعارض الآثار، واعتنائه إلى الجمع والتوفيق بين الآثار ما دام الجمع ممكناً وغير متكافئ كثيراً وإنقلاله من اللجوء إلى النسخ لاحتياجه إلى إمارات بينة، وكذلك إنقلاله من الترجيح بين المتعارضات، وإذا رجح بين متعارضين فيبين سبب الترجح ووجهه¹⁰⁸⁴ .

ولذا أصبح الجمع بين الآثار مطمحأً من مطامح الطحاوي، حيث نراه يبذل جهوده ليرفع التضاد بين الآثار، ويكون ذلك بتخصيص نص بأخر، أو صرف كل نص لمعنى يقتضيه وغير

¹⁰⁸⁰ قال الطحاوي: "فذهب قوم إلى أن الصائم إذا قاء فقد أفتر، واحتجوا في ذلك بمنهجه الآثار وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا: إن استقاء أفتر، وإن ذر عه القيء لم يفتر، وقالوا: قد يجوز أن يكون قوله "قاء فأفتر" أي: قاء ضعف فأفتر، وقد يجوز هذا في اللغة، ويجوز أن يكون قوله: "ولكن قيٰث" ، أي: فصعُّفت عن الصوم فأفتر، وليس في هذين الحديثين دليل على أن القيء كان مفطراً له، إنما فيه أنه قاء فأفتر بعد ذلك، وقد روي في حكم الصائم إذا قاء أو استقاء عن النبي ﷺ مفسراً". شرح معاني الآثار، 96/2.

¹⁰⁸¹ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 97/2.

¹⁰⁸² الطحاوي، شرح معاني الآثار، 219/4.

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 سعُود 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 يتبع 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 ومحاجة النظر، فيحاول التأليف بينها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ويمكن أن نقسم طريقة في ذلك إلى أربعة أقسام: الأول: تتبع 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، واستقادة 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 فَضَّلَ أن يتبع بحديث رسول الله ﷺ في انتقاد صوم الصائم إذا ذرعه القيء أو استقاء ولكن لا يتغاض صوم الصائم مع القياس، وبدأ أن يبين عدم انتقاد صومه مع القياس بقوله: "إذا الصائم فَصَدَ عِرْقاً لا يكون بذلك مفطراً، وكذلك لو كانت بالصائم علة فانفَجَرَتْ عليه دماً من موضع بَدْنِه، فكان خروج الدم من حيث ما ذُكِرَ مِنْ بَدْنِه واستخراجه إِيَّاه سواء فيما ذكر، وكان خروج القيء مِنْ غير استخراج صاحبه إِيَّاه لا ينقض الصوم، فالنظر على ما ذُكِرَ أن يكون خُرُوجُه باستخراج صاحبه إِيَّاه كذلك لا ينقض الصَّوْمَ، فلما كان القيء لا يفطره في النظر كان ما ذُرَعَه من القيء أَحْرَى أَنْ يكون كذلك"، ولكن فَضَّلَ 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 أَحَدُه بعض أصول الحنفية في الاستنباط كعرض الأخبار على الأصول المجتمعة، وتجويزه بنسخ القرآن السنة والسنة القرآن، وعمله بدلالة العموم من غير انتظار مجيء الخاص، وأَحَدُه بعض اتجاه المحدثين كتقديمه مسالك الجمع على الترجيح، وخبر الآحاد على القياس إذا تعارضَا، 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 يتقيد أبو جعفر بأصول المذهب الحنفي، بل يعمل بما يتزوج لديه، ولذلك خالف المذهب الحنفي في بعض

¹⁰⁸⁵ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 2/97.

أصولهم، كما في التخصيص بمخصوص غير مقتن، وعدم اعتبار الزيادة على النص نسخاً، والترجح 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 يفتح 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 أعياد فهمه، وفي ذلك رد لدعوى بعض المعارضين بأن عناية المحدثين بالآثار كانت شكليّة 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 يجب على عالم الحديث أن يتصرف 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 أدللة الأحكام الشرعية، واستواعب أكثر المسائل الفقهية، إضافة إلى أنه يذكر رأيه الفقهي واستنباطه الخاصة به ضمن المذاهب الفقهية المشهورة، مما جعل العلماء من بعده ينقولون 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 الشرح 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 بين 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 مالم 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 بما 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 وحياناً كالقرآن.

¹⁰⁸⁷ وقد مدح ابن حبان شيخه ابن خزيمة بإحسان صناعة السنن، فقال: "وما رأيُتُ على أديم الأرض مَنْ كان يحسن صناعة السنن، ويحفظ الصاحح بِالنَّاظِهَا، ويقوم بِزِيادَه كُلَّ لَفْظَه تَرَدَّدَ فِي الْخَيْرِ، ثَقَةٌ، حَتَّى كَانَ السَّنَن كُلُّهَا نَصْبٌ عَيْنِيهِ إِلَّا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنُ خَزِيمَه فَقْطَ" المجموعين، 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 خسارة 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 علاقتها علاقه البيان والتفسير كما تقدم، وكان ابن حبان تلميذه، صرخ ابن الصلاح باتباع اتجاه شيخه ابن خزيمة في استبطاط فقه الحديث ونكته¹⁰⁹¹، ويا ترى هل اتبع في استبطاط الأحكام الشرعية اتجاه شيخه كما قاله ابن الصلاح أم اتبع إلى اتجاه آخر؟ سيظهر لما سألي:

وكان ابن حبان يرى علاقة السنة النبوية بالقرآن الكريم علاقة التفسير والبيان والإيضاح، فحيثما كان ظاهر القرآن مخالفًا للسنة النبوية لا تُرُدُّ السنة النبوية بل تُحَصَّصُ 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 المتصريح بأن سنن المصطفى ﷺ كلها عن الله لا من تلقاء نفسه، وروي من طريق المقدام بن معد يكرب عن رسول الله ﷺ أنه قال "إني أُتَبَّعُ الكتاب وما يعلمه"¹⁰⁹². قوله: "إن الله - جل وعلا - بعث رسول الله ﷺ معلماً لخلقه، فأنزله موضع الإبارة عن مراده، فبلغ ﷺ رسالته، وبين عن آياته بآلفاظ مجملة ومفسرة عقلها عنه أصحابه أو بعضهم"¹⁰⁹³. قوله: "ذكر البيان بأن الله - جلا وعلا - أجمل عدد الركعات للصلوات في الكتاب، وولي رسول الله ﷺ بيان ذلك بقوله فعل"¹⁰⁹⁴.

ولذا يرى ابن حبان طاعة الله تعالى لا يتحقق إلا بطاعة الرسول ﷺ وطاعته ﷺ لا يتحقق إلا بالانقياد لسننه الشريفة، فقال "طاعة رسول الله ﷺ هي الانقياد لسننه بترك الكيفية والكمية فيها مع رفض قول كل من قال شيئاً في دين الله - جلا وعلا - بخلاف سننه دون الاحتيال في دفع السنن بالتأويلات المضمحة والمخترعات الداحضة"¹⁰⁹⁵.

وقد أظهر ابن حبان وظيفة السنة الشريفة البينية والتفسيرية لكتاب من خلال تطبيقاته

¹⁰⁹⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1/190.

¹⁰⁹¹ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 1/116.

¹⁰⁹² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1/189.

¹⁰⁹³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 14/112.

¹⁰⁹⁴ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 4/301.

¹⁰⁹⁵ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1/197.

حيث قال أبو سعيد الخدري، "قال رسول الله ﷺ: ليس فيما دون خمس ذُوٰد صدقة ولا فيما دون خمس أوق صدقة، ولا فيما دون خمسة أوسق صدقة"، فقال ابن حبان: هذا الخبر يبين بأن المراد من قوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدْقَةً تَطْهِيرًا﴾ 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 بما دون الذي حَدَّ¹⁰⁹⁶.

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- «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهم»¹⁰⁹⁷، فأمر بقطع السارق إذا ما سرق، ثم فسرَّه السُّنَّةُ بأن لا قطع على سارق الثمر، ولا الكثر، وألا قطع إلا في ربع دينار، فكان المراد من الخطاب من الكتاب "فاقتُطعوا أيديهم" إذا سرق ربع دينار، وما يقوم مقامه سوى الثمر والكثير¹⁰⁹⁸.

ومن نموذج تخصيص عموم الكتاب بالسنة الشريفة عدم حلال المطلقة بطلاق ثلاث للزوج الأول إلا بتنوّق عسيلة الزوج الثاني، حيث قال ابن حبان: «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره»¹⁰⁹⁹ أباح الله- جل وعلا- للزوج الأول أن يتزوج بها بعد أن تزوجها زوج آخر، وفسرته السنة أنها لا تحل للزوج الأول حتى يكون بينها وبين الزوج الثاني وطء بذوق العسيلة ثم تبين منه بطلاقٍ أو وفاةٍ، ثم تحل حينئذ للزوج الأول¹¹⁰⁰، هذا النوع لو استقصينا فيه، لدخل فيه أكثر السنن؛ لأنه كان بين عن مراد الله- جل وعلا- من الكتاب قولهً وفعلًا¹¹⁰¹.

المطلب الثاني: عرض السنة النبوة لكتاب 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، صرخ 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 ثبّتها السُّنْنُ، وسُنْنُ المصطفى ﷺ كلها مستقلة بأنفسها لا حاجة بها إلى الكتاب المُبَيَّنُ لمجمل الكتاب، والمفسرة لمبهمه، قال الله - جلا وعلا -: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ

¹⁰⁹⁶ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 8/62.

1097 آية. 38/5 المائدة سورة

1098 ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 10/316.

١٠٩٩ - آية ٢٣٠/٢ - سورة النور

428/9 ۱۱۰۰

ابن حجر، *البيهقي* مسيء، ١٢٣٦هـ، ١١٧٧.

الذكر لتبيين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرُون》¹¹⁰²، فأخبر - جل وعلا - أن المفسر لقوله 《أقيموا الصلاة وآتوا الزكوة》¹¹⁰³، وما أشبهها من مجمل الألفاظ في الكتاب رسوله ﷺ، ومحال أن يكون الشيء المفسر له الحاجة إلى الشيء المجمل، وإنما الحاجة تكون للمجمل إلى المفسر ضد قول من 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 صنيعه في مسألة قصر الصلاة حيث أباحها الله تعالى عند وجود الخوف وأباحها رسوله ﷺ عند وجود الأمان، 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 الأمان بغير الشرط الذي أباح الله - جل وعلا - قصر الصلاة به، فالعقلان جمِيعاً مباحان من الله، أحدهما: إباحة في كتابه، والآخر: إباحة على لسان رسوله ﷺ¹¹⁰⁶.

المطلب الرابع: الإجماع عند ابن حبان.

وكان ابن حبان يرى حجية الإجماع ولكن صرَح 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 المؤمنين قعوداً إذا صلى إمامهم قاعداً من طاعة الله - جل وعلا - التي أمر عباده، وهو عندي ضررٌ من الإجماع الذي أجمعوا على إجازته؛ لأنَّ من أصحاب رسول الله ﷺ أربعة أفتوا به: جابر بن عبد الله، وأبو هريرة، وأبي سعيد، وفقيس بن قهد، والإجماع عندنا إجماع الصحابة الذين شهدوا هبوط الوحي والتزيل وأعيذوا من التحريف والتبدل حتى حفظ الله بهم الدين على المسلمين، وصانه عن ثم القادحين ولم يُرُو عن أحد من الصحابة خلافٌ لهؤلاء الأربعة لا بأسناد متصل ولا منقطع فكانَ الصحابة أجمعوا على أن الإمام إذا صلى قاعداً كان على المؤمنين 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، 5/92.

¹¹⁰⁵ سورة النساء 101/4 آية.

¹¹⁰⁶ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 6/444.

الشعثاء، ولم يُرُو عن أحد من التابعين أصلًا بخلافه لا بأسناد صحيح ولا واه فكانَ التابعين أجمعوا على إجازته¹¹⁰⁷.

المطلب الخامس: القياس عند ابن حبان.

وكان ابن حبان يتحجج بالقياس، واستدل بحديث أبي ذر - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: «في بُطْنِ أحَدِكُمْ صَدَقَةٌ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْتَنِي أَحَدُنَا شَهَوَتْهُ وَيُكُونُ لَهُ فِيهِ أَجْرٌ؟ فَقَالَ: أَرَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي الْحَرَامِ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهِ وِزْرٌ فَكَذَّلَكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ» ثم قال ابن حبان: هذا خبر أصل في المِقَاييسِ في الدين¹¹⁰⁸. ولكن كان يحذر من القياس المنكوبة والآراء المعكوبة، واستدل بقوله تعالى ﴿فَلَا وَرِلَكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكُمْ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَحْدُوْنَ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتُ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾¹¹⁰⁹ فقال: «نَفِي الإِيمَانُ عَنْ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ رَسُولُهُ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ مِمَّا حَيَثُ لَا يَجِدُونَ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا، وَيُسَلِّمُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ تَسْلِيمًا بِتَرْكِ الْآرَاءِ الْمَعْكُوبَةِ وَالْمَقَايِسِ الْمَنْكُوبَةِ»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 وهداهم 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 الرحيل والأسفار وفرق الأهل والأوطار في جمع السنن ورفض الأهواء، والتوقف 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 يعني بدلالة الألفاظ كما هو ظاهر عن صنيعه في صحيحه وغيره من الكتب، وكان يرى ترافق الفرض والإيجاب كما هو ظاهر عن تبويه "نَكَرُ الْخَبَرِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ مِنَ الْمُصْطَفَى" أمر فريضة وإيجاب لا أمر فضيلة وإرشاد¹¹¹³، ودلالة الأمر على الحتم والإيجاب حتى يأتي ما يصرفه عن ذلك، واستدل بحديث أبي هريرة، قال: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ قَبَّلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَخَلَّفَهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْنَكُمْ عَنْ شَيْءٍ

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.

فاجتبوه، فإذا أمرتكم 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 ندبيتها، وأن أوامره ﷺ بحسب الطاقة والوسع على الإيجاب حتى تقوم الدلالة على ندبيتها" ¹¹¹⁴.

وأشار ابن حبان إلى تنوّع دلالة الأمر بحسب القرائن الدالة عليه حتى في النص الواحد واستدل بحديث أم قيس بنت مُحْسَن، قالت: "سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ عَنْ دَمِ الْحِيْضُورِ يَصِيبُ التَّوْبَ، فَقَالَ: 'أَغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ وَالسَّدْرِ وَحْكِيهِ بِضَلْعٍ'" ¹¹¹⁵، ثم علقه بقوله: "قوله ﷺ أَغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ" أمر فرض، وذكر السدر والحك بالضلع أمر ندب وإرشاد ¹¹¹⁶.

وذلك الصنيع ظاهر عن ترجمته أيضاً "الأمر بترك استحقار المعروف أمر قصد به الإرشاد، والزَّجْرُ عن إسبال الإزار زجر حتم لعنة معلومة وهي الخيال، فمتهى عَدْمُتُ الْخِيَالَ لَمْ يَكُنْ بِإِسْبَالِ الإِزارِ بِأَسْنَ، وَالزَّجْرُ عن الشَّتِيمَةِ إِذَا شُوْتَمُ الْمَرْءُ زَجْرٌ عَنْهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَقَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَإِنْ لَمْ يَشْتَمْ" ¹¹¹⁷.

وأشار ابن حبان إلى مجيء الأمر للترخيص والwsعة دون الإيجاب بقرينة صارفة عنه بقوله "ذكر البيان بأن الأمر بالمسح على الخفين أمر ترخيص وسعة دون حتم وإيجاب" ¹¹¹⁸.

دلالة الألفاظ واضح عنده يستعملها على حسب ما تدلّه من الأحكام كما هو ظاهر عن استعمال كلمة "استحباب" الذي دلالته دون الإيجاب فبؤب "ذكر استحباب النفح في اليدين بعد ضربهما على الصعيد للتلمي" ¹¹¹⁹. وكذلك ظاهر عن بيانه جهود المحدثين في خدمة السنة النبوية "فتجرد القوم للحديث وطلبوه ورحلوا فيه، وكتبوا، وسألوا عنه، وأحكموه، وذاكروا به، ونشروه، وتلقّهوا فيه، وأصلوه، وفرعوا عليه، وبذلوا، وبينوا المرسل من المتصل، والموقوف من المنفصل، والناسخ من المنسوخ، والمحكم من المفسوخ، والمفسر من المجمل، والمستعمل من المهمل، والمختصر من المتقضى، والملزوّق من المتقضى، والعموم من الخصوص، والدليل من المنصوص، والمباح من المزجور، والغريب من المشهور، والفرض من الإرشاد والحتم من الإيّعاد" ¹¹²⁰.

ومما يدل على وضوح دلالة الألفاظ عنده تصریحه بتقسیم أحادیث صحيحة إلى الأوامر، والنواهي، والإباحات، وغيرها ¹¹²¹.

¹¹¹⁴ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 5/467.

¹¹¹⁵ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 4/240.

¹¹¹⁶ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 4/241.

¹¹¹⁷ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 2/282.

¹¹¹⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 4/151.

¹¹¹⁹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 4/132.

¹¹²⁰ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1/101.

¹¹²¹ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 1/103.

المطلب السابع: شرع من قبلنا عند ابن حبان.

وكان ابن حبان يحتج شرع من قبلنا شرعاً لنا إذا كان موافقاً لشرعنا، صرخ ذلك في خبر فقاً موسى - عليه السلام - عين ملك الموت المرسل لقبض روحه بقوله "كان في هذا الخبر البيان الواضح أن بعض شرائنا قد تتفق بعض شرائنا من قبلنا من الأمم، ولما كان من شريعتنا أن من فقاً عين 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 بشريعة موسى بإسقاط الحرج عن فقاً عين 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: "ليس بين أخبار المصطفى ﷺ تضاد ولا تهاتر ولا يكذب بعضها بعضاً، ولا ينسخ بشيء منها القرآن، بل يفسر عن مجمل الكتاب وبمهمه، 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 من لم يستطع أن يوقف بين الآثار المتعارضة بقوله "ذكر خبر شنع به المعطلة وجماعة لم يحكموا صناعة الحديث على منتحلي سنن المصطفى ﷺ، حرموا التوفيق لإدراك معناه" ومثل لجمع قول النبي ﷺ "نحن أحق بشك من إبراهيم" وبين قوله تعالى ﴿رب أرني كيف تحي الموتى قال بلى، ولكن ليطمئن قلبي﴾¹¹²⁴ ثم علقة ابن حبان بقوله: "لم يُرِدْ به إحياء الموتى، إنما أراد به في استجابة الدعاء له، وذلك أن إبراهيم ﷺ قال ﴿رب أرني كيف تحي الموتى﴾ ولم يتيقن أنه يستجاب له فيه، يريد في دعائه وسؤاله ربه عما سأله، فقال ﷺ: "نحن أحق بشك من إبراهيم" به في الدعاء، لأننا إذا دعوْنَا 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 المتباعدة، 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، 14/112.

¹¹²³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 5/494.

¹¹²⁴ سورة البقرة 260/4 آية.

¹¹²⁵ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 14/88.

وبين ابن أم مكتوم نوبأً، 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 الغد من غير أن يكون بين الخبرين تضاد أو تهافت¹¹²⁶.

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 لعنة معلومة كما نهى ﷺ عن المزاينة بلفظ مطلق ثم استثنى بعضها وهو العربية فأباحها بشرط معلوم لعنة معلومة، وكذلك يأمر ﷺ الأمر بلفظ العموم ثم يستثنى بعض ذلك العموم فيحظره لعنة معلومة كما أمر ﷺ المأمومين والأئمة جمِيعاً أن يصلوا قياماً إلا عند العجز عنه ثم استثنى بعض هذا العموم وهو إذا صلى إمامهم قاعداً فزجرهم عن استعماله مستثنى من جملة الأمر المطلق ولها نظائر كثيرة من السنن"¹¹²⁷.

وقال ابن حبان: "ذكر الخبر الدال على أن الخطاب مخرج مخرج العموم والقصد فيه **الخصوص**، أراد به بعض الناس لا الكل¹¹²⁸، هذا النوع مثل الحج، والزكاة، وما أشبههما من الفرائض التي فرضت على بعض العاقلين البالغين في بعض الأحوال لا الكل¹¹²⁹".

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 الظهرة، 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 أعرف أحداً منهم أن يمنع من يصلى 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 نهي ﷺ الصلاة بعد الصبح وبعد العصر صلاة الفرائض والفوائت، فقال: "لَكُرْ حَبَرٍ ينفي الريب عن القلوب بأن الزجر عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر

¹¹²⁶ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 8/252.

¹¹²⁷ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 5/469.

¹¹²⁸ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 1/379.

¹¹²⁹ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 1/371.

¹¹³⁰ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 4/419.

¹¹³¹ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 4/420.

لم يرد به الفرائض والفوائت¹¹³²، "والزجر عن الصلاة بعد العصر لم يُرد به صلاة التطوع كلها"¹¹³³.

وخص ابن حبان عموم قوله ﴿وَجَعَلَتْ لِي الْأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا﴾ بقوله ﴿إِذَا لَمْ تَجِدُوا إِلَّا مَرَابِضَ الْغَنَمِ وَمَعَاطِنَ الْإِبْلِ، فَصَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ، وَلَا تَصَلُّوا فِي أَعْطَانِ الْإِبْلِ﴾، ويقول أنس بن مالك ﴿إِنَّ النَّبِيَّ أَنْهَى أَنْ يَصْلِي بَيْنَ الْقَبُورِ﴾ ويقوله ﴿الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْحَمَامُ وَالْمَقْبَرَةُ﴾؛ ولذا صرَح عَقبَ روايَةٍ "وَجَعَلَتْ لِي الْأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا" أَرَادَ بِهِ بَعْضَ الْأَرْضِ لَا الْكُلُّ¹¹³⁴.

وخص ابن حبان عموم قوله ﴿يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ وَالْحَمَارُ وَالْمَرْأَةُ﴾ بقوله ﴿يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ وَالْمَرْأَةُ الْحَائِضُ﴾، ويقوله ﴿يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْحَمَارُ وَالْكَلْبُ الْأَسْوَدُ﴾، ولذا عنون ذكر البيان بأن ذكر المرأة أطلق في هذا الخبر بلفظ العموم والمراد منه بعض النساء لَا الكل¹¹³⁵، وذكر البيان بأن ذكر الكلب أطلق بلفظ العموم والقصد منه بعض الكلاب لَا الكل¹¹³⁶.

وخص ابن حبان الخبر بالإجماع أو بخبر آخر كتخصيص قوله ﴿صَلُّوا كَمَا رأَيْتُمُونِي أَصْلِي﴾ "لِفَظَةُ أَمْرٍ تَشْتَمِلُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ كَانَ يَسْتَعْمِلُهُ فِي صَلَاتِهِ، فَمَا كَانَ مِنْ تِلْكُ الأَشْيَاءِ خَصَّهُ الْإِجْمَاعُ أَوْ الْخَبَرُ بِالنَّقلِ، فَهُوَ لَا حَرْجٌ عَلَى تَارِكِهِ فِي صَلَاتِهِ، وَمَا لَمْ يَخْصُهُ الْإِجْمَاعُ، أَوْ الْخَبَرُ بِالنَّقلِ، فَهُوَ أَمْرٌ حَتَّى عَلَى الْمَخَاطِبِينَ كَافَةً، لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ بِحَالٍ¹¹³⁷."

وخص عموم الخبر بالإجماع وخبر الواحد وذلك عند شرح قوله ﴿الْمَاءُ لَا يَنْجِسُ شَيْءًا﴾: لِفَظَةُ أَطْلَقَتْ عَلَى الْعُوْمَوْنَ تَسْتَعْمِلُ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ وَهُوَ الْمَيَاهُ الْكَثِيرَةُ الَّتِي لَا تَحْتَمِلُ النَّجَاسَةَ، فَتَظَهُرُ فِيهَا، وَتَخْصُّ هَذِهِ الْلِفَظَةُ الَّتِي أَطْلَقَتْ عَلَى الْعُوْمَوْنَ وَرُوْدُ سَنَةٍ وَهُوَ قَوْلُهُ ﴿إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتِينَ لَمْ يَنْجِسْ شَيْءًا﴾، وَيُخَصُّ هَذِينَ الْخَبَرَيْنِ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ الْمَاءَ قَلِيلًا كَانَ أَوْ كَثِيرًا فَغَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْ لَوْنَهُ أَوْ رِيْحَهُ أَوْ نَجَاسَتْهُ وَقَعَتْ فِيهَا أَنَّ ذَلِكَ الْمَاءَ نَجَسٌ بِهَذَا الْإِجْمَاعِ الَّذِي يُخَصُّ عُوْمَوْنَ تِلْكَ الْلِفَظَةِ الْمَطْلُقَةِ الَّتِي نَكْرَنَا هَا¹¹³⁸.

وجمع ابن حبان بين أول ما نزل من القرآن سورة "اقرأ باسم ربك" ، وسورة "يا أيها المدثر" بحملهما على الحالتين المتبادرتين، حيث قال في خبر جابر إن أول ما نزل من القرآن ﴿يَا أَيُّهَا الْمَدْثُر﴾ وفي خبر عائشة ﴿اقرأ باسم ربك﴾: "وليس بين هذين الخبرين تضاد، إِذَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ-

¹¹³² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 424/4.

¹¹³³ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 426/4.

¹¹³⁴ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 88/6.

¹¹³⁵ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 148/6.

¹¹³⁶ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 149/6.

¹¹³⁷ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 504/5.

¹¹³⁸ ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 59/4.

أنزل على رسوله ﷺ «اقرأ باسم ربك» وهو في الغار بحراً، فلما رجع إلى بيته دَرَّثْتَه جَدِيجَةً، وَصَبَّتْ عليه الماء البارد، وأنزل عليه في بيت خديجة «يا أيها المدثر قم» من غير أن يكون بين الخبرين تهافت أو تضاد¹¹³⁹.

وخص ابن حبان حديث أبي أويوب الأنصاري "إن النبي ﷺ قال: إذا أتي أحدهم الغائط فلا يستقبل القبلة، ولا يستدبرها بغائط ولا بول، ولكن شرقوا أو غربوا، قال أبو أويوب: فلما قدمنا الشام وجدنا مراحيسن قد بُنيت نحو القبلة، فكنا ننحرف عنها ونستغفر الله" بخبر ابن عمر، ولذا قال قوله ﷺ "شرقاً أو غرباً": لفظة أمر تستعمل على عمومه في بعض الأعمال، وقد يخصه خبر ابن عمر بأن هذا الأمر قُصد به الصحاري دون الكتف، والمواضع المستور، 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 المقصى، كما هو ظاهر عن تصريحه عقب حديث "صلاة الإمام جالساً والمأموم جلوساً"، فقال: وليس عندنا بين هذه الأخبار تضاد ولا تهافت، 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، 5/485. وقد بيّن ابن حبان مراده من المجمل والمفسر من الأخبار فهو الخبر الذي يرويه صحابي عن رسول الله ﷺ بلفظة مستقلة يتهمها على عموم الخطاب" وقال: "المجمل من الأخبار مستقلة بذاته بزيادة بيان ليس في خبر ذلك الصحابي الأول ذلك البيان حتى لا يتهمها استعمال تلك اللفظة الجملة التي هي مستقلة بنفسها إلا باستعمال هذه الزيادة التي هي البيان لتلك اللفظة التي ليست في خبر ذلك الصحابي". الصحيح كما في الإحسان، 12/119. ويقول في موضع آخر في تعريف المجمل والمفسر "المختصر من الأخبار هو رواية صحابي عن النبي ﷺ من رواية العدول عنه بلفظه يتهمها في كل الأوقات، والمتقصى هو رواية ذلك الخبر بعيته 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، 12/448.

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 صحت من جهة النقل، ولا تنسخ السنة الكتاب عنده، حيث يصرح ذلك بقوله "إن أخبار المصطفى إذا صحت من جهة النقل لا تتضاد ولا تتهاون ولا تنسخ القرآن، بل لكل خبر معنى معلوم يعلم، وفصل صحيح يعقل به يعقله العالمون" ¹¹⁴².

فمسالك النسخ عنده يقوم على نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة كما عند الشافعی والمحدثین وعلى استعمال التاريخ لمعرفة الناسخ والمنسوخ ثم الترجیح.

وقد نسخ ابن حبان خبر عبادة بن الصامت "خذوا عنی قد جعل الله لهن سبیلاً، الثیب بالثیب، والبکر بالبکر، الثیب بالثیب جلد مائة ثم رجم بالحجارة، والبکر بالبکر جلد مائة ثم نفی سنة" بخبر ماعز بن مالک، بقوله "هذا الخبر دال على أن هذا الحكم كان من الله- جل وعلا- على لسان صفیه في أول ما أنزل حکم الزانیین، فلما رفع إليه ^ﷺ في الزنى، وأقر ماعز بن مالک وغیره بها، أمر ^ﷺ برجهم ولم يجلدهم، فذلك ما وصفت على أن هذا آخر الأمرين من المصطفی ^ﷺ، وفيه نسخ الأمر بالحد للثانیین والاقتصار على رجمهما" ¹¹⁴³.

ونسخ حديث طلق بن علي بخیر أبي هریرة بالتاریخ، فقال: خبر طلق بن علي الذي نکرناه خبر منسوخ، "أنه سأله النبي ^ﷺ عن الرجل يمس ذكره وهو في الصلاة، قال: لا بأس به، إنه لبعض جسدي"؛ لأن طلق بن علي كان قدومه على النبي ^ﷺ أول سنة من سني الهجرة، حيث كان المسلمين يبنون مسجداً رسول الله ^ﷺ بالمدینة، وقد روى أبو هریرة إیجاب الوضوء من مس الذکر، على حسب ما نکرناه قبل، وأبو هریرة أسلم سنة سبع من الهجرة، فدل ذلك على أن خبر أبي هریرة كان بعد خبر طلق بن علي بسبع سنین" ¹¹⁴⁴.

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 المصطفی ^ﷺ اسم الكفر على تارک 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 ابن حبان قوله- جلا وعلا- (إذا هم عبدي) على ضوء تلك القاعدة المذكورة، فقال "أراد به إذا عزم، فسمى العزم همًا؛ لأن العزم نهاية لهم، والعرب في لغتها تطلق اسم البداء على النهاية، واسم النهاية على البداء؛ لأن الهم لا يكتب على المرء؛ لأنه خاطر لا حكم له".¹¹⁴⁶

وذكر ابن حبان قاعدة لغوية من قواعد أساليب لغة العرب كالتبنيه إلى استعمالها في فهم النصوص، فقال "إن العرب إذا كان الشيء له أجزاء وشعب تطلق اسم ذلك الشيء بكليته على بعض أجزائه وشعبه، وإن لم يكن ذلك الجزء وتلك الشعبة ذلك الشيء بكماله".¹¹⁴⁷

وطبق تلك القاعدة المذكورة بقوله "تُكُرُّ البيان بأن العرب تطلق في لغتها اسم الركعة على السجدة"، وأتى بحديث عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ "من أدرك من العصر سجدة قبل أن تغرب الشمس أو من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها".¹¹⁴⁸ والمراد من السجدة هنا الركعة.

وكان يعتمد على علم غريب الحديث لفهم الألفاظ الغريبة في الآثار؛ كفهم "الخبث والخائث" في الخبر "جَمْعُ الْذُكُورِ وَالْإِنَاثِ مِنَ الشَّيَاطِينِ" ، يقال للواحد من ذكران الشياطين حَيْثُ، والاثنين خَبِيْثَانِ، والثلاث خَبَائِثَ، وكان يُعَوِّذُ مِنْ ذِكْرَانِ الشَّيَاطِينِ، وَإِنَّا مَنْهُمْ".¹¹⁴⁹ وفهم قوله ﷺ "ثُمَّ حُشِيَّ": "يريد أن الله- جلا وعلا- حشا قلبه اليقين والمعرفة الذي كان استقراره في طست الذهب، فُنْقلَ إِلَى قلبه".¹¹⁵⁰

المطلب الحادي عشر: خلاف ابن حبان مع الحنفية في المسائل الفقهية.

وقد اختلف ابن حبان مع الأحناف في رفع اليدين في الركوع والتسجود، وقراءة المأمور الفاتحة في الصلاة، وتغليس الصبح. وهذا يدل على اتجاهه لما يفيده الآثار.

وكان ابن حبان يرى جواز رفع اليدين في الركوع والتسجود بخلاف الحنفية حيث يقول "تُكُرُّ وصف بعض صلاة النبي ﷺ الذي أمرنا الله - جلا وعلا- باتباعه واتباع ما جاء به، واستدل على ذلك بحديث أبي حميد الساعدي في رفع اليدين¹¹⁵¹، وحديث ابن عمر عن النبي ﷺ "أنه كان إذا دخل في الصلاة رفع يديه، وإذا ركع، وإذا قال: "سمع الله لمن حمده"، وإذا قام من الركعتين رفعهما إلى منكبيه".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، 4/453.

¹¹⁴⁹ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 4/255.

¹¹⁵⁰ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 1/244.

¹¹⁵¹ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 5/182.

¹¹⁵² ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 5/185.

وكان يرى فرضية قراءة الفاتحة في الصلاة على المأمور بخلاف الحنفية، حيث عَنْوَنَ "إِكْرَرُ الْبَيْانَ بِأَنْ قَوْلَهُ - جَلَّ وَعَلَا - 《فَاقْرُؤَا مَا تِيسِّرُ مِنْهُ》 أَرَادَ بِهِ فَاتِّحَةَ الْكِتَابِ؛ إِذَ اللَّهُ - جَلَّ وَعَلَا - وَلِيُّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَانِ مَا أُنْزِلَ فِي كِتَابِهِ، وَرَوِيَّ مِنْ طَرِيقِ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ: "لَا صَلَاةٌ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِّحَةِ الْكِتَابِ" ¹¹⁵³. وَعَنْوَنَ بَعْدَ ذَلِكَ "نَكْرُ الْخَبْرِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّ الْفَرْضَ عَلَى الْمَأْمُورِ وَالْمَنْفَرِدِ قِرَاءَةَ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِهِ، وَاسْتَدَلَ بِحَدِيثِ أَبِي هَرِيْرَةَ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ "إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَلَا يَبْصِقُ أَمَامَهُ؛ لِأَنَّهُ يَنْاجِي رَبَّهُ مَا دَامَ فِي صَلَاتِهِ..." . فَقَالَ فِي عَقْبِهِ "فِي هَذَا الْخَبْرِ بِيَانٌ وَاضْعَفْ بِأَنَّ عَلَى الْمَأْمُورِ قِرَاءَةَ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِهِ؛ إِذَ الْمَصْطَفِي أَخْبَرَ أَنَّ الْمَصْلِي يَنْاجِي رَبَّهُ، وَالْمَنَاجَةُ لَا تَكُونُ إِلَّا بِنَطْقِ الْخَطَابِ دُونَ التَّسْبِيحِ وَالْتَّكْبِيرِ وَالسُّكُوتِ" ¹¹⁵⁴.

وَعَنْوَنَ "نَكْرُ إِيقَاعِ النَّفْصِ عَلَى الصَّلَاةِ إِذَا لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِفَاتِّحَةِ الْكِتَابِ، وَاسْتَدَلَ بِحَدِيثِ أَبِي هَرِيْرَةَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "كُلُّ صَلَاةٍ لَا يَقْرَأُ فِيهَا بِفَاتِّحَةِ الْكِتَابِ فَهِيَ خَدَاجٌ، كُلُّ صَلَاةٍ لَا يَقْرَأُ فِيهَا بِفَاتِّحَةِ الْكِتَابِ فَهِيَ خَدَاجٌ، كُلُّ صَلَاةٍ لَا يَقْرَأُ فِيهَا بِفَاتِّحَةِ الْكِتَابِ فَهِيَ خَدَاجٌ" ¹¹⁵⁵.

وَعَنْوَنَ "نَكْرُ الْبَيْانِ بِأَنَّ الْخَدَاجَ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي هَذَا الْخَبْرِ هُوَ النَّفْصُ الَّذِي لَا تَجْزِي الصَّلَاةَ مَعَهُ دُونَ أَنْ يَكُونَ نَقْصًا تَجْوِزُ الصَّلَاةُ بِهِ، وَاسْتَدَلَ بِحَدِيثِ أَبِي هَرِيْرَةَ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَا تَجْزِي صَلَاةٌ لَا يَقْرَأُ فِيهَا بِفَاتِّحَةِ الْكِتَابِ" ، قَلْتُ: "إِنْ كُنْتُ خَلْفَ الْإِمَامِ؟" قَالَ: "فَأَخْذُ بِيَدِي، وَقَالَ: "اقْرأْ فِي نَفْسِكَ" ¹¹⁵⁶.

وَهُنَا اسْتَدَلَ ابْنُ حِبَّانَ بِبَيْانِ رَاوِيِ الْحَدِيثِ أَبِي هَرِيْرَةَ فِي فِرْضِيَّةِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ لِصَوَابِ رَأِيهِ فِي تَلْكَ الْمَسْأَلَةِ الْمُخْتَلِفَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَنْفِيَّةِ.

وَاسْتَدَلَ بِحَدِيثِ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ "أَمَرَنَا نَبِيُّنَا ﷺ أَنْ نَقْرَأَ بِفَاتِّحَةِ الْكِتَابِ وَمَا تِيسِّرُ" . فَقَالَ: الْأَمْرُ بِقِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ فِي الصَّلَاةِ أَمْرٌ فَرْضٌ، قَامَتِ الدَّلَالَةُ مِنْ أَخْبَارِ أَخْرَى عَلَى صَحَّةِ فِرْضِيَّتِهِ نَكْرُّنَاهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِ مِنْ كِتَبِنَا، وَالْأَمْرُ بِقِرَاءَةِ مَا تِيسِّرُ غَيْرُ فَرْضٍ دَلَّ إِلَيْهِ الْإِجْمَاعُ عَلَى ذَلِكَ" ¹¹⁵⁷.

وَاسْتَدَلَ بِحَدِيثِ الْمَسِيِّ فِي صَلَاتِهِ قَوْلُهُ ﷺ "وَاقْرأْ مَا تِيسِّرُ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ" : يَرِيدُ فَاتِّحَةَ الْكِتَابِ، وَقَوْلُهُ ﷺ "أَرْجِعْ فَصْلَ فَإِنَّكَ لَمْ تَصْلِ" نَفْيُ الصَّلَاةِ عَنِ هَذَا الْمَصْلِي لِنَقْصِهِ عَنْ حَقِيقَةِ إِتْيَانِ مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ فَرْضِهَا، لَا أَنَّهُ لَمْ يَصْلِ، فَلَمَا كَانَ فَعْلُهُ نَاقِصًا عَنْ حَالَةِ الْكَمَالِ نَفْيُ عَنِ الْأَسْمَاءِ الْمُكَلَّيَّةِ" ¹¹⁵⁸.

¹¹⁵³ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 5/81.

¹¹⁵⁴ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 5/83.

¹¹⁵⁵ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 5/89.

¹¹⁵⁶ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 5/91.

¹¹⁵⁷ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 5/93.

¹¹⁵⁸ ابن حبان، *الصحيح* كما في الإحسان، 5/214.

وكان ابن حبان يرى أفضليّة تغليس الصبح بخلاف الحنفية حيث عنون "نُكْ لفظةٍ تَعَلَّقُ بها مَنْ جهل صناعةَ الحديث، وزعم أن الإسفار بالفجر أفضل من التغليس، واستدل بحديث رافع بن خديج، عن النبي ﷺ قال "أصيروا بالصبح فإنكم كلما أصبحتم بالصبح كان أعظم لأجركم أو لأجرها"، ثم علقه ابن حبان على استدلالهم المذكور بقوله "أمر المصطفى ﷺ بالإسفار لصلاة الصبح؛ لأن العلة في هذا الأمر مضمرة، وذلك أن المصطفى ﷺ وأصحابه كانوا يغسلون بصلة الصبح، والليالي المقدمة إذا قصد المساء التغليس بصلة الفجر صبيحتها بما كان أداء صلاته بالليل، فأمر ﷺ بالإسفار بمقدار ما يتيقن أن الفجر قد طلع، وقال "إنكم كلما أصبحتم" يريد به تيقنكم بظهور الفجر كان أعظم لأجركم من أن تقدوا الصلاة بالشك" ¹¹⁵⁹.

وأراد النبي ﷺ بقوله "أسفروا" في الليالي المقدمة التي لا يتبيّن فيها وضوح طلوع الفجر لئلا يؤدي المساء صلاة الصبح إلا بعد التيقن بالإسفار بظهور الفجر فإن الصلاة إذا أديت كما وصفناً كان أعظم للأجر من أن تصلي على غير يقين من طلوع الفجر" ¹¹⁶⁰.

وابن حبان اختلف مع الحنفية في المسائل المذكورة وغير المذكورة، وهذا يستلزم اختلاف اتجاهه مع اتجاههم، واتفاق اتجاهه مع اتجاه المحدثين؛ إذ المعروف بأن المحدثين يرون فرضية الفاتحة على المأمور، وتغليس صلاة الفجر، ورفع اليدين في الركوع والسجود حتى ألف البخاري كتاباً في رفع اليدين للرد على الحنفية.

المطلب الثاني عشر: اجتئادات ابن حبان في المسائل الفقهية.

وكان ابن حبان يرى عدم جواز بيع السلاح للكفار، ولذا نجد من استتبّط جوازه من حديث خباب "قال كنت قيئاً بمكة، فعمّلت لل العاص بن وائل سيفاً، فجئت أتقاضاه..." بقوله: "فليعلم أن هذا استتباط ضعيف، واستدلال تالّف، وذلك أن الوقت الذي عمل خباب لل العاص بن وائل السيف فيه، لم ينزل الله فيه آية القتال، ولا فرض الجهاد؛ لأن فرض الجهاد، والأمر بقتل المشركين، كان بعد إخراج أهل مكة رسول الله ﷺ، وهذه القصة كانت بمكة قبل فرض الله الجهاد على الناس" ¹¹⁶¹.

وكان ابن حبان يرى عدم إملاك الأب مال ابنه في حياته من غير طيب نفس من الابن به، حيث استتبّط الحكم المذكور من قول النبي ﷺ "أنت ومالك لأبيك" 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، 382/11، 5010/ج.

¹¹⁶² ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، 143/2.

وكان يرى طهارة أرواث ما يؤكل لحومها، يدل عليه تبويه "نكر الخبر الدال على أن فرث ما يؤكل لحمه غير نجس" ¹¹⁶³.

وقد نقد العلماء حكم ابن حبان ببطلان حديث "وضع النبي ﷺ الحجر على بطنه من الجوع" استدلاً بحديث أنس بن مالك في الوصال "قال النبي ﷺ إني لست كأحدهم إني أطعم وأسقى"، حيث تأول ابن حبان الحجر بالحجز لتصحيح رأيه، فقال: وإنما معناه الحجز لا الحجر، والجز 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 يغنى الحجر من الجوع؟

ونقده السبكي بقوله "في هذا نظر، وقد أخرج ابن حبان قبل هذا بأوراق يسيرة حديث ابن عباس" خرج أبو بكر بالهاجرة... الحديث، وفيه قول النبي ﷺ: "والذي نفسي بيده ما أخرجنني 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 أدرى من حاله ﷺ في الجوع شيئاً، والذي أعتقد أنه كان جوعاً اختيارياً لا اضطرارياً، وأنه ﷺ كان يقدر على طرده عن نفسه إما بأن تصرف 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 ابن حبان حديث ابن عباس في مسألة الجوع ومع ذلك حكم على حديث الجوع بالبطلان اعتماداً على حديث أنس بن مالك والعقل، ونعتبره اجتهاد 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/4.3.4. 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: ولِي الْقَضَاء بِبَلَادِ الْخُوزَ¹¹⁶⁶، وقد شرط ابن الصلاح في المفتى المستقل شرطًا¹¹⁶⁷، وهذه الشروط تشرط في القاضي من باب أولى، وأن كتابه (المحدث الفاصل بين الراوي والواعي) ليشهد على اعتمانه الشديد بفقه الحديث، وتحريض طلاب الآثار على اعتمان بفهم الشريعة والعمل بها، والتسليح بالفقه والفهم ضد أعداء السنن، وذود عن السنة النبوية عن عدوها اللدود.

ويظهر أثر اعتمانه الشديد بتعلم فقه الحديث في تعنيفه الشديد من ترك طلاب الآثار بتعلم فقه الحديث، وجريهم وراء تتبع الطرق وتكتير الأسانيد، حيث يقول "فَتَمْسَكُوا بِحَدِيثِنِّيَمْ" ¹¹⁶⁸، وتبينوا معانيه، وتفقهموا به، وتأدبوا بآدابه، ودعوا ما به تُعَيَّرُونَ من تتبع الطرق وتكتير الأسانيد، وتطلب شواد الأحاديث" ¹¹⁶⁸.

وقد عقد عدة عناوين دالة على مدح من جمع بين الرواية وفقها، فقال: (القول في فضل من جمع الرواية والدرية)، 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، وحكي 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 علامة، عن عبد الله؟ فقلنا: الأعمش عن أبي وائل أقرب، فقال: الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ، وسفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن علامة، عن عبد الله فقيه عن فقيه، عن فقيه، عن فقيه" ¹¹⁶⁹.

وقد ذكر الرامهرمزي أسماء بعض الذين جمعوا بين علم الرواية والدرية 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، متبرهاً من أسباب الفسق، ومستقططات المروءة، وفقه النفس، سليم الذهن، رصين الفكر، صحيح الصرف، والاستبساط مستيقظاً، وقِيمَاً بمعرفة أدلة الأحكام الشرعية من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، عالماً بما يشترط في الأدلة ووجوه دلالتها، وبكيفية اقتباس الأحكام منها، عارفاً من علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلمي النحو واللغة، واختلاف العلماء واتفاقهم بالقدر الذي يمكن به من الوفاء بشروط الأدلة والاقتباس منها، ذا درية وارتباط في استعمال ذلك، عالماً بالفقه، ضابطاً لأهميات مسائله وتقاريره المفروغ من تمهيدها. ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتى، 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، وسلامان الشاذكوني، وابن وهب، وذكر بترجح 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 النبي: "زعم أهل الكوفة أن النبي بمنزلة الماء، وزعم البصريون أنه حرام كالخمر"¹¹⁷¹، وشرح الضحاك بن عاصم المحدث قول ﷺ لا يُفَادُ الْبَعْيْرُ بَيْنَ اثْتَيْنِ، فقال "لا يركبانه جمِيعاً، بل يمشيان"¹¹⁷²، وقول أبي عاصم النبيل المحدث "الرياسة في الحديث بلا دراية رياسة نذلة"¹¹⁷³.

وكذلك عقد الرامهزمي "فصل آخر من الراية 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 نظر الرامهزمي موسى بن هارون نموذج الرواية المعتدي بالرواية دون الراية ولذا نقده، فقال: ومن الشيوخ من يتهيب رواية هذا الحديث¹¹⁷⁵ مقدراً أنه يتعلق بشيء من ذم الصحابة أهل الهجرة والنصرة، وحضرت 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 الرواية والطعن عليهم¹¹⁷⁶.

وقد ضع الرامهزمي قاعدة مهمة للمفتى، ولا يضعها إلا مجتهد ملم بأحوال النصوص الشرعية، حيث قال "وليس يلزم أن يفتى بجميع ما روى، ولا يلزمه أيضاً أن يترك رواية ما لا يفتى 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 ابن عيينة من الثوري؟ فقال: عند ابن عيينة مِنْ معرفته بالقرآن، وتفسير الحديث، وغوصه على حروف متفرقة يجمعها ما لم يكن عند الثوري". الرامهزمي، المحدث الفاصل، ص. 241.

¹¹⁷¹ الرامهزمي، المحدث الفاصل، ص. 245.

¹¹⁷² الرامهزمي، المحدث الفاصل، ص. 285.

¹¹⁷³ الرامهزمي، المحدث الفاصل، ص. 235.

¹¹⁷⁴ الرامهزمي، المحدث الفاصل، ص. 320.

¹¹⁷⁵ قال رسول الله ﷺ: "إِنِّي مُسِكٌ بِحِجْرَكُمْ عَنِ النَّارِ، وَتَقَاهُونَ فِيهَا تَقَاهُمُ الْفَرَاشِ وَالْخَنَادِبِ وَبَوْشَكَ أَنْ أُرْسِلَ حِجْرَكُمْ، وَأَنَا فَرَطٌ لَكُمْ عَلَى الْخَوْضِ...".

¹¹⁷⁶ الرامهزمي، أمثل الحديث، ص. 38.

¹¹⁷⁷ الرامهزمي، المحدث الفاصل، ص. 323.

ولم يغب عن باله مراتب الحكم الشرعي لكونه مجتهداً، حيث يستتبع بعدم الوجوب من حديث سيرة بن معبد أن النبي ﷺ قال: "مروا أولادكم بالصلاوة لسبع، واضربوهم عليها لعشر"، فقال: والأمر بالصلاوة 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 يتبايناً في السير لئلا يحيط به العدو، ويعرض له السُّبُّع، وقول ﷺ إن على كل هدبة شيطاناً بقوله: هذا مثل في الاجتماع والافتراق، يقول: اجتمعوا ولا تفرقوا، وكونوا سدى ولحمة، فإنكم إذا تفرقتم كنتم بمنزلة الهدب، كان مع كل واحد منكم شيطان يدعوه إلى أنواع الخلاف، وإذا اجتمعتم كنتم بمنزلة السدي وللحمة، يفسره قوله ﷺ المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً¹¹⁷⁹.

وشرح حديث النعمان بن بشير عن النبي ﷺ قال: "مثل المسلمين في تواصلهم وترحمهم والذي جعل الله بينهم مثل الجسد إذا اشتكي شيء منه تداعى سائره بالسهر والحمى"، بقوله: التواد والتاحب والتراحم والتواصل مصادر من قوله: تحاب الرجال وتواداً وتواصلاً وتراحماً وهو أن يقع فعل المحبة والمودة والوصلة والرحمة من أحدهما مثل ما يقع من الآخر، وشبه المؤمنين في هذه الحال وإن تغيرت أجسامهم وتبينت بالجسد الواحد الذي يألم جميعه فكذلك المؤمنون متكافئون في السراء والضراء ومشتراكون في الشدة والرخاء¹¹⁸⁰.

وضبط الكلمات الحديثية؛ إذ الضبط يحدد المعنى المقصود من الآثار، مثل ضبط كلمة "يغل" من قول ﷺ "ثلاث لا يغل عليها قلب مسلم" بقوله: يقال: يَغْلُبُ وَيُغْلَبُ، غَلَّ على قلبه يَغْلُبُ إذا كان ذا غش، وأَغْلَبَ يَغْلُبُ إذا كان ذا غدر، ويقال: ليس على المؤمن غير المغل ضمان، بمعنى غير الخائن، فمن قال: يَغْلُبُ جعله من الغل وهو الضغن والعداوة، ومن قال: يُغْلَبُ جعله من الإغلال من الخيانة¹¹⁸¹.

وضبط قوله ﷺ "نصر الله" مخفف وأكثر المحدثين يقوله بالتنقيل إلا من ضبط منهم، والصواب التخفيف، ويحمل معناه على وجهين: أحدهما: يكون في معنى ألبسه الله النصرة، وهي الحسن وخلوص اللون، فيكون تقديره جمله الله وزينه.

والوجه الثاني: أن يكون في معنى أوصله الله إلى نصرة الجنة، وهي نعمتها ونضارتها¹¹⁸².

¹¹⁷⁸ الراهمي، المحدث الفاصل، ص. 186.

¹¹⁷⁹ الراهمي، المحدث الفاصل، ص. 260.

¹¹⁸⁰ الراهمي، أمثال الحديث، ص. 82.

¹¹⁸¹ الراهمي، المحدث الفاصل، ص. 164.

¹¹⁸² الراهمي، المحدث الفاصل، ص. 167.

وشرح غريب الآثار كشرح حديث قول ﴿أَقِرّوا الطير على مكانتها﴾ بقوله: "هكذا في الحديث مكانتها، وأهل العربية يقولون: "وَكُنَّاتُهَا"، قال امرؤ القيس: وقد اغتنى والطير في وُكُنَّاتُهَا. والوُكُنَّة اسم لكل وَكَرْ وَعُشْ، والوَكَرْ موضع الطائر الذي يبيض فيه، ويفرخ، وهو الخروق في الحيطان والشجر، ويقال: وَكَنْ الطائر يَكُنْ وَكُونًا 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 بين فيه نوعين من الأمثال، وهما: المثل الموجز السائر، والمثال القياسي ¹¹⁸⁴، والمثال القياسي هو الذي يمثل جهوده الفقهية لجمعه بين عمق الفكرة وجمال التصوير، ولا يستطيع أن يستخرج إلا من تعمق في الفكرة والتصوير، ولذا نراه يسلك فيه طريقة أهل البيان في بيان معاني الآثار وشرح غريبها، وتحليل الصورة البينانية، وبيان ما تتطوّي عليه من تركيب في كثير من المواقف، 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 الرامهزمي: وهو مثلك لمن فقه عن الله - عز وجل - وتفقه لما أمر به الرسول ﷺ، فعلم وعلم وعمل، وقال رسول الله ﷺ: "رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه" فقال الرامهزمي: "هذا مثلك للسامع المعرض المحروم" ¹¹⁸⁵.

وكان الرامهزمي 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 أسفاراً"، فقال الرامهزمي: "وهذا مثل لمن شهد الجمعة بجسمه ولم يشهدها بقلبه، فجهل ما يحوز من ثوابها بحضوره إذا أنسنت واستمع ولم يلغ، فهو كالحمار الذي لا يعقل، وقال الله تعالى: ﴿مَثُلُّ الَّذِينَ حَمَلُوا التُّورَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمُلُوهَا كَمَثُلِ الْحَمَارِ﴾ ¹¹⁸⁶ وضرب الله هذا مثلاً للذين حملوا التوراة ولم يحملوها ما فيها من الأوامر والنواهي فصاروا بمنزلة من لم يحملها لعدم الانتفاع بها، وخص الحمار بهذا المثل لأن المذموم عند العرب من الدواب والغاية فيما يسبهم، وهم يقولون للإنسان المذموم بأنه

¹¹⁸³ الرامهزمي، المحدث الفاصل، ص. 259.

¹¹⁸⁴ للمثل أنواع ثلاثة: النوع الأول: المثل الموجز السائر: وهو إما شعبي، لا تعمّل فيه، ولا تأنيق، ولا تقييد بقواعد النحو، وإما كتابي صادر عن ذوي الثقافة العالية كالشعراء والخطباء، والنوع الثاني: المثال 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 والتهذيب أو التوضيح والتصوير، والنوع الثالث: المثل الخرافي: هو حكاية ذات مغزى على لسان غير الإنسان لغرض تعليمي، أو فكاهي، وما أشبه ذلك.

¹¹⁸⁵ الرامهزمي، أمثل الحديث، ص. 30.

¹¹⁸⁶ سورة الجمعة 62 / آية 5.

حمار، أو كأنه عير، وقال الفرزدق: **سواسية سود الوجوه** **كأنهم حمير بني ذكوان إذ ثار صيقها**¹¹⁸⁷.

ومما يدل على عمق تفكيره ودقة تحليله عقده في كتابه (أمثال الحديث) باب (الكنية)، وهذا الباب كما هو معلوم من قسم علم البيان، وهو عِلْمٌ يُعْرَفُ به بإيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه¹¹⁸⁸، ومثل بحديث ابن عباس عن النبي ﷺ قال: "مَنْ شَقَ عَصَا الْمُسْلِمِينَ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عَنْقِهِ" ، حيث قال ﷺ "شَقَ الْعَصَا" بمعنى مخالفته الإسلام والخروج على أهله بالعصيان، يقال: شَقَتْ عَصَا الْمُسْلِمِينَ إِذَا اخْتَلَفَتْ كَلْمَتُهُمْ وَتَبَدَّلَ جَمْعُهُمْ، والشقاق: المخالف، وفي التنزيل قال الله - عز وجل - : ﴿لِلَّذِينَ كَفَرُوا فِي عَزَّةٍ وَشَقَاقٍ﴾¹¹⁸⁹ ، والربقة: الفلادة، ولا قلادة هناك وإنما هو على التمثيل وهذا من الكنية التي يدل ظاهرها على موقع المراد منها¹¹⁹⁰.

وكذلك عقده باب (التشبيه)، وهذا الباب أيضاً من علم البيان، ومثل بحديث أنس بن مالك عن أم سليم أنها كانت في نسوة مع النبي ﷺ، وسائق يسوق بهم، فقال النبي ﷺ: "يَا أَنْجَشَة! رُوِيَّا سُوقَكَ بِالْقَوَارِيرِ" ، فشرحه الرامهزمي بقوله: اجعل سيرك على مهل فإنك تسير بالقوارير، فكى عن ذكر النساء بالقوارير، شَبَّهُهُنَّ بِهَا لِرَقْتِهِنَّ وَضَعْفِهِنَّ عَنِ الْحَرْكَةِ¹¹⁹¹.

والرامهزمي بصفته القاضي يفهم النصوص الشرعية على ضوء أساليب اللغة العربية لنزولها بها، وفيها العموم والخصوص، والمطلق والمقييد، والمجمل والمفسر، والمشكل والخفي، ولذا نراه يشير إلى معنى العموم والخصوص عند شرح حديث عمر بن الخطاب، قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنِّي مَمْسَكٌ بِحِجْرَكُمْ عَنِ النَّارِ، وَتَقَاحِمُونَ فِيهَا تَقَاحِمُ الْفَرَاشِ وَالْجَنَادِبِ وَيُوْشَكَ أَنْ أَرْسِلَ حِجْرَكُمْ، وَأَنَا فَرْطٌ لَكُمْ عَلَى الْحَوْضِ..." ، فقال الرامهزمي: وقد تضمن هذا الحديث تذكيراً وتحذيفاً وموعظة يقع خطابها عاماً معناه الخصوص¹¹⁹².

وكذلك هو ملم بأقوال الفقهاء في المسائل الفقهية، وذلك شأن الفقيه، حيث ذكر أقوال الفقهاء في زكاة الخيل، فقال: "إِنْ بَعْضَ الْفَقَهَاءِ قَدْ أَوْجَبَ الصَّدَقَةَ فِي الْخَيْلِ، وَهُوَ قَوْلُ حَمَادِ بْنِ أَبِي سَلِيمَانَ، وَقَوْلُ الْأَوْزَاعِيِّ: إِذَا كَانَ الدَّوَابُ لِلْبَيْعِ فَفِيهَا الصَّدَقَةُ، وَقَوْلُ أَبْوَ حَنِيفَةِ: إِذَا كَانَ خِيلًا فِيهَا إِنَاثٌ فَطُلِبَ نَسْلُهَا فِيهَا الصَّدَقَةُ فِي كُلِّ أَرْبَعِينِ فَرْسًا فَرْسًا، وَقَوْلُ بَعْضِهِمْ: فِي الْخَيْلِ السَّائِمَةِ

¹¹⁸⁷ الرامهزمي، أمثال الحديث، ص.90.

¹¹⁸⁸ الفرويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص.163.

¹¹⁸⁹ سورة ص 2/38 آية.

¹¹⁹⁰ الرامهزمي، أمثال الحديث، ص.118.

¹¹⁹¹ الرامهزمي، أمثال الحديث، ص.123.

¹¹⁹² الرامهزمي، أمثال الحديث، ص.37.

إِنَّ الْمَصْدَقَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ أَخَذَ مِنْ كُلِّ فَرْسِ دِينَارًا أَوْ عَشْرَةِ دِرَاهِمَ، وَإِنْ شَاءَ قَوَّمَهَا ثُمَّ أَخَذَ مِنْ كُلِّ مَائِتَيْ دِرْهَمٍ خَمْسَةِ دِرَاهِمٍ وَهَذَا القَوْلُ لِزَفْرٍ، وَقَالَ أَبُو يُوسُفُ: لَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ¹¹⁹³.

وكان الرازحاني 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: سأله بعض شيوخنا عن قوله ﷺ "الدنيا خضرة حلوة" على ما يقع هذان المعنيان؟ فقال: معناه أن ما على ظهرها من متعها يحسن في عيون أهلها ويحلو في صدورهم، وهو عندي: في نعت الحديث الأول أن الدنيا مرتע حلو خضر يرتع أبناءُها فيها ويعجبون بحسنها، ويستحلون الحياة فيها كما تعجب الأنعام بحضر الربيع وما حلا من نباته وبقله، وألحقت الهاء في قوله "حضر حلوة" لأنهما جعلتا نعتين فجرتا على ظاهر الكلام¹¹⁹⁴.

¹¹⁹³ الرازحاني، أمثال الحديث، ص.39.

¹¹⁹⁴ الرازحاني، أمثال الحديث، ص.51.

المبحث الخامس/ 2.3.5. جهود الدارقطني (ت. 385هـ) في الفقه.

والدارقطني كان من يرى ضرورة اتباع المذاهب الفقهية، وينكر على من لم ير ذلك من مشايخه، يدل على ذلك قول السلمي: "سألت الدارقطني عن أبي بكر بن كامل، فقال: كان يعتمد حفظه، ويحدث من حفظه بما ليس في كتبه، وذاك أنه لا يعد لأحد وزناً من الفقهاء وغيرهم" ¹¹⁹⁵.

وكان الدارقطني شافعياً المذهب كما تقدم، وكذلك يؤيده تقرير أحمد صنوبير التزامه بالمذهب الشافعى في الفروع ¹¹⁹⁶؛ ولذا تركزت جهوده الفقهية على خدمة المذهب الشافعى؛ إذ الأحاديث التي يُورِّدُها في السنن مورد القبول والاحتجاج هي في الغالب أدلة للمذهب الشافعى وأن الأحاديث التي يوردها مورد النقد والإعلال هي في الغالب أدلة للمذهب الحنفى ¹¹⁹⁷، ومعلوم بأنه ألف كتابه السنن لبيان أدلة الشافعية، والانتصار لها عن طريق تقويتها وبيان ضعف أدلة مخالفتها ولذا يعد من أقدم من خدم المذهب الشافعى قبل البيهقي من الناحية الحديثية كما قرر كيلاني محمد خليفة.

وقارن ابن تيمية بين البيهقي والدارقطني من حيث الخدمة للمذهب الشافعى والتقليد به مع الإشارة إلى اجتهاداتهم الخاصة لهم ثم رجح اجتهاد الدارقطني وعلمه وفقهه على اجتهاد البيهقي وعلمه وفقهه، فقال: "أما البيهقي فكان على مذهب الشافعى منتصراً له في عامة أقواله، والدارقطني هو أيضاً يميل إلى مذهب الشافعى وأئمة السنن والحديث، لكن ليس هو في تقليد الشافعى كالبيهقي مع أن البيهقي له اجتهاد في كثير من المسائل، واجتهاد الدارقطني أقوى منه، فإنه كان أعلم وأفقه منه" ¹¹⁹⁸.

فهذا الكلام عن ابن تيمية ليس على إطلاقه، فإن الدارقطني في بعض المسائل أشد تقليداً للشافعى من البيهقي، فالامر يختلف من مسألة لأخرى، بحسب ما يظهر لكل واحد منها من قوة الدليل أو ضعفه كما قرره كيلاني ¹¹⁹⁹.

وهذه الأحاديث: حديث القلتين ¹²⁰⁰، ورفع اليدين في الصلاة، والجهر بالبسملة، والقراءة خلف الإمام، ووجوب العمرة، وحديث لا نكاح إلا بولي، وهي أدلة للمذهب الشافعى ذكرها الدارقطني في سنته مرجحاً على أدلة الحنفية وبينما يضعف حديث الوضوء بالنبيذ، والأذنان من الرأس، والقبلة بعد الوضوء، والقهقهة في الصلاة، وتوقيت أكثر النفاس بأربعين، وهي أدلة للمذهب الحنفى وذلك رعاية بالمنهج العلمي لا تعصباً للمذهب الشافعى؛ إذ المعلوم بأنه نقد الصحيحين بالمنهج

¹¹⁹⁵ السلمي، سؤالات السلمي للدارقطني، ص 2.

¹¹⁹⁶ أحمد صنوبير، وظيفة المحدث الناقد، ص. 79.

¹¹⁹⁷ كيلاني محمد خليفة، منهج الدارقطني في كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء، ص. 101.

¹¹⁹⁸ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 41/20.

¹¹⁹⁹ كيلاني، منهج الدارقطني غير كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء، ص. 38.

¹²⁰⁰ الدارقطني، 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 تشتهيه النفوس والأهواء.

وقد انتقد الدارقطني في (السنن) عدة راويات لأبي حنفية، وينكرها عليه بالانفراد تارة وبمخالفة الثقات أخرى، وتتوعد العلل التي أوردها لحديثه، فذكر وصل المُرسَل، ورفع الموقوف، وتغيير سياق الإسناد، والوهم في المتن. وذكر جماعة من أهل العلم أن الدارقطني كان مُجافياً لأبي حنفية ناقماً عليه¹²⁰¹.

ومما نقده لأبي حنفية من الروايات رواية صفة وضوء النبي ﷺ من ناحية مخالفة الثقات من أقران أبي حنفية له عن شيخهم خالد بن علقة في لفظة "ومسح رأسه ثلاثة" قال أبو حنفية، عن خالد بن علقة، عن عبد خير، عن علي - رضي الله عنه - "أنه توضأ فغسل يديه ثلاثة، ومضمض واستتشق ثلاثة، وغسل وجهه ثلاثة، وذراعيه ثلاثة، ومسح برأسه ثلاثة، وغسل رجليه ثلاثة، ثم قال" من أحب أن ينظر إلى وضوء رسول الله كاملاً فلينظر إلى هذا، وقال في رواية "هكذا رأيت رسول الله يتوضأ".¹²⁰²

ونقده الدارقطني بإثره: هكذا رواه أبو حنفية عن خالد بن علقة، قال فيه "ومسح رأسه ثلاثة" ، وخالفه جماعة من الحفاظ الثقات، وعدهم، حيث قالوا فيه "ومسح رأسه مرة" ...، ولا نعلم أحداً منهم قال في حديثه إنه مسح رأسه ثلاثة غير أبي حنفية، ومع خلاف أبي حنفية فيما روى لسائر من 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 الدارقطني إلى الجهر بالبسملة بخلاف الحنفية، وذلك أنه اعتمد على حديث أنس قال "كنا نصلي خلف النبي ﷺ وأبوي بكر وعمر وعثمان - رضي الله عنهم - فكانوا يفتتحون بأم القرآن فيما يجهر به" ، ثم قال عقبه: هذا صحيح، وهو دليل صريح لتأويلنا، فقد ثبت الجهر بالبسملة عن أنس وغيره كما سبق فلا بد من تأويل ما ظهر خلاف ذلك.¹²⁰⁴

وقد انتقد الدارقطني أبا حنفية بحديث عدم انتهاض الوضوء بالقبلة، وانتهاض الوضوء بالقهقهة، وإغفاء قراءة الإمام عن قراءة المأمور، وتحريم مكة، ونصاب قطع اليد في السرقة.

¹²⁰¹ منهم ابن عبد الهادي المختلي في رسالته (تنوير الصحيفة بمناقب الإمام أبي حنفية) على ما نقله عنه ابن عابدين، والعياني، واللكتوي، والكتوي، وعبد الفتاح أبو غدة وغيرهم.

¹²⁰² الدارقطني، السنن، 1/ 154.

¹²⁰³ الدارقطني، السنن، 1/ 154.

¹²⁰⁴ النووي، المجموع شرح المنهب، 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 الدارقطني أحد من أهل العلم ومن ثم حمل الحنفية عليه، ونسبوه إلى الهوى والعصبية¹²⁰⁵.

وأبو علي الصدفي يقول: قصد الدارقطني في السنن أن يذكر الأحاديث التي يحتاج بها الفقهاء في كتب الخلاف، ويعلم ما يمكن تعليله، وربما نسبه الحنفية إلى التعصب لمذهب الشافعى رحمة الله تعالى¹²⁰⁶.

وهذا القدورى له كتاب (التجريد)، وهو معاصر للدارقطني يعتمد فيه اعتماداً كبيراً على سنن الدارقطني في ذكر أدلة الحنفية، ويتعقبه في موضع كثيرة في تضليل الدارقطني لأدلةهم. وقد أشار إلى ذلك ابن تغري بردي بقوله: وأملى القدورى (التجريد) في الخلافات، وأبان فيه عن حفظه لما عند الدارقطني من أحاديث الأحكام وعللها¹²⁰⁷.

وهذا عبد الفتاح أبو غدة صرخ بتعصب الدارقطني إلى الشافعية، فقال: "وتعصب الدارقطني على الإمام أبي حنيفة معروف، وتعصبه لمذهب الشافعى مكشوف، نص عليه غير واحد من العلماء"¹²⁰⁸. نعم، وقد نقد الدارقطني لأدلة الحنفية من وجهة نظر المحدثين كما قرر كيلاني محمد خليفة لا تعصباً، فقال: "ومما يجدر تذكره أنَّ الإمام الدارقطني 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؛ لأنَّ منهج الحنفية يختلف في بعض الجوانب عن منهج المحدثين"¹²⁰⁹.

وقد أشار أحمد معبود عبد الكريم إلى جهود الدارقطني الفقهية من جهة فقه الحديث، حيث قال: "جمع الدارقطني في سننه ما تيسر له من أحاديث الأحكام الفقهية ذات الأسانيد والألفاظ المترددة، أو المختلف فيها من جهة الإسناد، أو من جهة الدلالة الفقهية للمرجع، وهذا الجانب الأخير قد وجه الدارقطني مزيد عنايته إليه في سننه، ووظف إمامته في علمي العلل ونقد الرواية، وتطبيقاتهما لخدمة فقه الحديث، بحيث قام بإعلال ما يرى أنه معلوم من الأدلة الحديثية أو دفع العلة عن أدلة حديثية أخرى، ظهر له سلامتها مما يقبح، ولو كان هناك من يخالفه في ذلك، وله الإشارات الفقهية الدقيقة إلى دلالات المتن 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 الصدفي، ص. 79.

¹²⁰⁷ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، 25/5.

¹²⁰⁸ التعليق على الرفع والتكميل، ص. 7.

¹²⁰⁹ كيلاني، منهج الإمام الدارقطني 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 أُلْقِتَ في هذا الفن، وذلك يشهد له بطول الباب 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 وموقوعة ومقطوعة وأثار وغير ذلك بتعدد طرقها وتتنوع أسانيدها، وما بين صحيح وحسن وضعيف لبيان أدلة الشافعية والحنفية.

وقد تعجب السبكي من تعين الفاتحة في الصلاة استبطاطاً، ولذا مدحه بقوله: وما أعجبني للحافظ أبي الحسن الدارقطني افتتاحه كتاب الصلاة في سننه بحديث "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله أقطع" وأرأه أشار بذلك إلى تعين الفاتحة في الصلاة، وهو استبطاط حسن¹²¹¹.

وقد أشار Mutafa Karagözoglu إلى اشتمال سنن الدارقطني جهود محدثي القرن الثالث والقرن الرابع، حيث قال: جمع محدثو القرن الثالث الروايات المشتملة بأدلة الفقه وجمع محدثو القرن الرابع فقه الجدل والمناظرة بتأثير استقرار المذاهب الفقهية، وتعكيسه على سنن الدارقطني¹²¹².

وقد مثل أحمد صنوبير الدارقطني نموذجاً لبيان وظيفة المحدث، حيث صرخ انصراف جل نظر الدارقطني في علم الحديث إلى نقه على منهجية التوثيق التاريخي، وبراعته في ذلك براعة منقطة النظير، وتمييزه على أهل عصره جميعاً بنقه دون أن يجد له أعمالاً علمية في الفقه وأصوله، وأظهر براعته في علم العلل من حيث نقد الأحاديث بطريق العلة غير القادحة، ومثل بحث عذاب قصة القبرين من عدم استبراء البول والنمية عن رواية مجاهد عن طاووس، عن ابن عباس، أو عن ابن عباس مباشرة بإسقاط طاووس، وصرح اتجاه نقد الدارقطني إلى الإسناد دون المتن¹²¹³.

وكيف نوقف بين قول أحمد صنوبير هذا وقوله بالتزام مذهب الشافعي في الفروع، وقول العلماء السابق ذكرهم؟

فهناك لا تضاد واختلاف بين قوله وقولهم؛ إذ أحمد صنوبير يقصد براعته في علم الحديث ولا سيما في علم العلل لكونه من وظيفته وشخصه، ولكنه لم يكن مجتهداً في الفقه كائنة أصحاب

¹²¹¹ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 23/1.

¹²¹² Karagözoglu diyor ki: 3.9. asırda muhaddislerin fikhi alanda delil değeri taşıyan rivayetleri derlediklerini, 4.10. asırda ise mezheplerin bulmasının da etkisi ile fikhi cedel ve münazaranın yaygınlaştığını ifade etmektedir. Buna göre Darekutninin Süneni de ilmi muhitteki bu ihtiyaç ve değişimi yansıtma, ihticaca dair hadislerin değil fikhi tartışmalara konu olan hadislerin derlendiği ve değerlendirildiği bir eser hüviyetini taşımaktadır. Bozkurt Üsame, *Hicri 4. Asırda Ehli Hadisin iç Tartışmaları*, s.106

¹²¹³ أحمد صنوبير، وظيفة المحدث الناقد، ص.79-81.

المذاهب المتبعة ولذا انتسب إلى الشافعية وخدمها من خلال ترجيح أدلتها من الناحية الإسنادية لا المتنية من حيث الاستبطاط 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 المصادران الأساسيان للاستنباط عند الخطابي، ولذا أشار إلى تشريع القرآن الكريم الأحكام وتبيين الحلال والحرام، فقال: "شرع فيه الأحكام، وبين فيه الحلال والحرام" ¹²¹⁴.

وأما السنة النبوية فجاءت مبينةً للقرآن، ومفسرةً له، وقاضيةً عليه عند الخطابي، حيث قال "جعله - أي: الله تعالى جعل النبي ﷺ - مُهِمِّنَا على كتابه، ومُبَيِّنَا له، وقاضياً على ما أجملَ منه بالتقسير، وعلى ما أَبْهَمَ مِنْ ذِكْرِه بالبيان والتلخيص ليرفع بذلك مِنْ قَدْرِه وَيُشَيِّدُ بِذِكْرِه، فتكون أحكام شرائع دينه صادرة عن بيان قوله وتوفيقه، ثم قرن طاعته بِطاعته، 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: "إِنَّ الْبَيَانَ عَلَى ضَرْبَيْنِ: بِيَانٍ جَلِيٍّ تَنَوَّلَهُ الذِّكْرُ نصاً، وَبِيَانٍ خَفِيٍّ اشْتَمَلَ عَلَيْهِ مَعْنَى التَّلَاوَةِ ضِمِّنَنَا فَمَا كَانَ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ كَانَ تَفْصِيلُ بَيَانِه مُوكُولاً إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِه سَبَّاحَه ﴿لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ فَمَنْ جَمَعَ بَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ فَقَدْ اسْتَوْفَى وَجْهَهُ الْبَيَانِ" ¹²¹⁶.

وكان الخطابي يرى أن رسول الله ﷺ لم يترك شيئاً من أمور الدين وقواعده وأصوله وشرائعه وفصوله إلا **بَيَّنَهُ وَبَلَّغَهُ** على كماله وتمامه، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه، إذ لا خلاف بين فرق الأمة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال ¹²¹⁷.

وأما الإجماع والقياس وغيرها من المصادر فهي مصادر تبعية لا أصلية عند الخطابي لكون مشروعيتها محتاجة إليهما، فقال "فإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَتَرَكْ شَيْئاً يُجْبِبُ لَهُ فِيهِ حُكْمٌ إِلَّا وَقَدْ جَعَلَ فِيهِ بَيَانًا، وَنَصَبَ عَلَيْهِ دَلِيلًا، وَلَكِنَّ الْبَيَانَ ضَرِبَانِ: بِيَانٍ جَلِيٍّ يَعْرَفُهُ عَامَّةُ النَّاسِ كَافَةً، وَبِيَانٍ خَفِيٍّ لَا يَعْرَفُهُ إِلَّا الْخَاصُّ مِنَ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ عُنِوا بِعِلْمِ الْأَصْوَلِ، فَاسْتَدْرَكُوا مَعْنَى النَّصُوصِ، وَعَرَفُوا طرَقَ القياسِ وَالاستنباطِ، وَرَدَّ الشَّيْءَ إِلَى الْمَثَلِ وَالنَّظِيرِ" ¹²¹⁸.

1214 الخطابي، أعلام الحديث، 99/1.

1215 الخطابي: أعلام الحديث، 100/1.

1216 الخطابي، معلم السنن، 8/1.

1217 الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، ص.12.

1218 الخطابي: معلم السنن، 3/49.

ويجوز الاجتهاد عند الخطابي فيما لم يوجد فيه نصٌّ، وباب الاجتهاد مفتوح لمن كان أهلاً له، فقال: "جوائز 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 لكتاب ومكملة له، وهي كالجزء منه، فقال: إن الله- عز وجل- وضع رسوله موضع البلاغ من وحيه، ونصبه منصب البيان لدینه ¹²²⁰.

فشخصية الرسول ﷺ شخصية مبينة لكتاب الله تعالى، ومهمة للتشريع مع الكتاب، فقال: إن الله تعالى أنزل كتابه بياناً لكل شيء، وأخبر أنه لم يغادر شيئاً من أمر الدين لم يتضمن بيانه الكتاب إلا أن البيان على ضربين: بيان جليٌ تناوله 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 ﴿لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ فمن جمع بين الكتاب والسنة فقد استوفى وجهي البيان ¹²²¹.

وأشار الخطابي إلى كون وظيفة الرسول ﷺ بياناً، فقال "لو شاء - الله تعالى - أن ينزل يذكر بيان أفعال الصلاة وأقوالها وهبئاتها حتى يكون قرآنًا متلواً لفعلن، ولم يترك ذلك عن نسيان، لكنه وَكَلَّ الْأَمْرَ في بيان ذلك إلى رسوله، ثم أمر بالاقتداء به والانتساع بفعله، وذلك معنى قوله ﴿لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ﴾، وهذا النوع ما أَنْزَلَ من القرآن مجملًا فَتَوَلَّ النَّبِيُّ ﷺ بيان ذلك، فاستند بيانه إلى أصل الفرض الذي أَنْزَلَهُ الله - عز وجل -، ولم تختلف الأمة في أن أفعال رسول الله ﷺ التي هي بيان مجمل الكتاب واجبة ¹²²².

وأكَدَ ذلك في عدة موضع من معالم السنن، فقال: إن بيان الشريعة قد يقع من وجهين أحدهما: ما تولَّ الله بيانه في الكتاب، وأحكم فرضه فيه فليس به حاجة إلى زيادة من بيان النبي ﷺ وبيان شهادات الأصول. والوجه الآخر: ما ورد يذكره في الكتاب مجملًا، ووَكَلَّ بيانه إلى النبي ﷺ فهو يفسره قوله وفعلاً أو يتركه على إجماله ليتبه فقهاء الأمة ويستدركونه استنبطاً واعتباراً بدلائل الأصول وكل ذلك بيان مصدره عن الله سبحانه وتعالى وعن رسوله ﷺ.

¹²¹⁹ الخطابي، معلم السنن، 3/182.

¹²²⁰ الخطابي، غريب الحديث، 1/64.

¹²²¹ الخطابي، معلم السنن، 1/8.

¹²²² الخطابي، أعلام الحديث، ص. 505.

¹²²³ الخطابي، معلم السنن، 2/60.

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 ﷺ.¹²²⁴

فالفرض والواجب ترافق عنده كما عند الشافعية والمحدثين بخلاف الحنفية لاستعمال أحدهما مكان الآخر كما تقدم.

المطلب الثاني: عرض السنة النبوية لكتاب 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 بعضهم 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 الزنادقة.¹²²⁵

ولذا كان الخطابي يحاول أن يجمع بين الكتاب والسنة إذا تعارضتا بحملهما على الحالتين المتبينتين، ولا سيما الرواية إذا ثبتت وقرر ذلك من خلال تطبيقاته وتصريحاته بحجية خبر الواحد وعدم جواز عرضه على الأصول الأخرى.

كانت عائشة - رضي الله عنها - تستنكر رواية المغيرة بن شعبة سمعت النبي ﷺ يقول: "من ينح عليه يعذب بما نوح عليه"، وتقول: حسبكم القرآن، ﴿وَلَا تزَرْ وَازْرَ أَخْرَى﴾ وكانت تقول: إنما مرَّ رسول الله ﷺ على يهودية يبكي عليها أهله، فقال: إنهم ليكونون 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 حكى عائشة مِن مرور رسول الله ﷺ على يهودية يبكي عليها أهله ما يدفع رواية عمر والمغيرة؛ لجواز أن يكون الخبران صحيحين معاً، وكل واحد منهما غير الآخر، فأما احتجاج عائشة بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تزَرْ وَازْرَ أَخْرَى﴾ فقد حكوا عنهم أنهم كانوا يوصون أهليهم بالبكاء والنوح عليهم، وكان ذلك مشهوداً من مذاهبهم، وهو موجود في أشعارهم، فالميئت إنما تلزمهم العقوبة بما تقدّم من أمره في ذلك، ووصيّته إليهم به.¹²²⁶

وكان الخطابي يرى كل حديث أصل برأسه ولذا لا يعرضه على الأصول الأخرى، فقال "الحديث إذا صح وثبت عن رسول الله ﷺ فليس إلا التسليم له، وكل حديث أصل برأسه، ومعتبر"

¹²²⁴ الخطابي، معلم السنن، 2/40.

¹²²⁵ الخطابي، معلم السنن، 4/276.

¹²²⁶ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 684.

بِحُكْمِهِ فِي نَفْسِهِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَعْتَرِضُ عَلَيْهِ بِسَائِرِ الْأَصْوَلِ الْمُخَالِفَةِ أَوْ يَتَنَزَّعَ إِلَى إِبْطَالِهِ بَعْدِ النَّظِيرِ لَهُ وَقْلَةُ الْأَشْبَاهِ فِي نَوْعِهِ¹²²⁷.

وَبِنَاءً عَلَيْهِ إِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسُ مَعَ السَّنَةِ فَيَأْخُذُ السَّنَةَ وَيَرْفَضُ الْقِيَاسَ، فَقَالَ "هَذَا قِيَاسٌ تَرَدَّهُ السَّنَةُ، وَإِذَا قَالَ صَاحِبُ الشَّرِيعَةِ قُولًا وَحْكَمَ بِحُكْمِهِ لَمْ يَجُزِ الْاعْتَرَاضُ عَلَيْهِ بِرَأْيٍ وَلَا مُقَابَلَةً بِأَصْلٍ آخَرَ وَيَجُبُ تَقْرِيرُهُ عَلَى حَالِهِ وَاتِّخَادُهُ أَصْلًا فِي بَابِهِ"¹²²⁸.

وَقَدْ عَرَضَ الْحَنْفِيَّةُ حَدِيثَ الْمُصْرَأَةِ عَلَى الْأَصْوَلِ الْأُخْرَى؛ فَلَمْ يَقْبِلُوهَا؛ إِذْ فِيهَا تَقْوِيمُ الْمُتَفَبِّغِ النَّقُودَ، وَإِبْطَالُ رَدِ الْمُتَلِّ فِيمَا لَهُ مَثَلٌ، وَتَقْوِيمُ الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ مِنَ الْلِّبَنِ بِقِيمَةِ وَاحِدَةٍ وَبِمَقْدَارٍ وَاحِدٍ، وَلِمُخَالَفَتِهَا لِقَوْلِهِ "الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ".

وَأَجَابَ الْخَطَابِيُّ عَلَى مُسْتَنِدَاتِ الْحَنْفِيَّةِ السَّابِقَ ذِكْرَهَا بِقَوْلِهِ: "وَالْأَصْلُ أَنَّ الْحَدِيثَ إِذَا ثَبَتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَجَبَ الْقَوْلُ بِهِ، وَصَارَ أَصْلًا فِي نَفْسِهِ، وَعَلَيْنَا قَبْوُلُ الشَّرِيعَةِ الْمُبَهَّمَةِ كَمَا عَلَيْنَا قَبْوُلُ الشَّرِيعَةِ الْمُفَسَّرَةِ، وَالْأَصْوَلُ إِنَّمَا صَارَتْ أَصْوَلًا لِمُجِيءِ الشَّرِيعَةِ بِهَا، وَخَبْرُ الْمُصْرَأَةِ قَدْ جَاءَ بِهِ الشَّرِيعَةُ مِنْ طَرْقِ جِيَادِ أَشْهَرِهَا هَذَا الطَّرِيقُ، فَالْقَوْلُ فِيهِ وَاجِبٌ وَلَيْسَ تَرْكَهُ لِسَائِرِ الْأَصْوَلِ بِأَوْلَى مِنْ تَرْكِهِ لَهُ، وَأَمَّا خَبْرُ الْخَرَاجِ بِالضَّمَانِ فَمُخْرِجُهُ مُخْرَجُ الْعُمُومِ، وَخَبْرُ الْمُصْرَأَةِ إِنَّمَا جَاءَ خَاصًا فِي حُكْمِ بَعِينِهِ، وَالْخَاصُ يَقْضِي عَلَى الْعَامِ وَلَوْ جَاءَ الْخَبَرَانِ مَعًا مُقْتَرَنِينَ فِي الْذَّكْرِ لِصَحَّ التَّرْتِيبِ فِيهِمَا وَلَا سَقَمَ الْكَلَامِ وَلَمْ يَتَاقَضْ عَنْ تَرْكِيبِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ، فَكَذَّلِكَ إِذَا جَاءَ مُنْفَصِلِينَ غَيْرَ مُقْتَرَنِينَ لِأَنَّ مُصْدِرَهُمَا عَنْ قَوْلِ مَنْ تَجَبَ طَاعَتِهِ وَلَا تَجَوَّزُ مُخَالَفَتِهِ"¹²²⁹.

المطلب الثاني: استقلالية السنة النبوية بالتشريع عند الخطابي.

وَكَانَ الْخَطَابِيُّ يَرَى انْقَسَامَ الْبَيَانِ إِلَى جَلِيٍّ وَخَفِيٍّ كَمَا تَقْدَمَ وَلَذَا لَمْ يَكُنْ غَرِيبًا عَلَيْهِ وَرُوِدَ السَّنَةُ بِحُكْمِ زَائِدٍ لَمْ يَكُنْ فِي الْقُرْآنِ لَهُ تَكْرُرٌ؛ حِيثُ لَا يَفْرَقُ بَيْنَ مَا فَرَضَ اللَّهُ - تَعَالَى - وَبَيْنَ مَا فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيَدِلُ عَلَى ذَلِكَ أَيْضًا شَرِحُهُ حَدِيثُ "أَلَا إِنِّي أَتَيْتُ الْكِتَابَ وَمَثَلُهُ مَعَهُ..." يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ مِنَ التَّأْوِيلِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ أُتَيْتَ مِنَ الْوَحْيِ الْبَاطِنِ غَيْرَ الْمَتَلُو مِثْلَ مَا أُعْطِيَ مِنَ الظَّاهِرِ الْمَتَلُو، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ أُتَيْتَ الْكِتَابَ وَحْيًا يُتَلَّى، وَأُتَيْتَ مِنَ الْبَيَانِ، أَيْ: أَذْنَ لَهُ أَنْ يَبْيَنَ مَا فِي الْكِتَابِ، وَيَعْمَلَ، وَيَخْصُّ، وَأَنْ يَزِيدَ عَلَيْهِ، فَيَشْرِعَ مَا لَيْسَ لَهُ فِي الْكِتَابِ ذَكْرًا، فَيَكُونُ ذَلِكَ فِي وجوبِ الْحُكْمِ وَلِزُومِ الْعَمَلِ بِهِ كَالظَّاهِرِ الْمَتَلُو فِي الْقُرْآنِ.

¹²²⁷ الخطابي، معلم السنن، 3/157.

¹²²⁸ الخطابي، معلم السنن، ص. 189.

¹²²⁹ الخطابي، معلم السنن، 3/114.

وقوله ﷺ "يوشك شبعانٌ على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن"، فإنه يحذر بذلك مخالفات السنن التي سنّها رسول الله ﷺ مما ليس له في القرآن ذكرٌ على ما ذهبت إليه الخوارج والروافض؛ فإنهم تعلقوا بظاهر القرآن، وتركوا السنن التي قد ضمنت بيان 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 تصريحة 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، فأخبرت رسول الله ﷺ أني رأيته فصام، وأمر الناس بصيامه"، فقال الخطابي: وقبول الرسول ﷺ في ذلك قوله وحده دليل على وجوب قبول أخبار الآحاد، وأنه لا فرق بين أن يكون المخبر بذلك منفرداً عن الناس وحده، وبين أن يكون مع جماعة من الناس، فلا يشاركه أصحابه في ذلك¹²³².

وكان الخطابي يصرح الحديث 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 تصريحة عقب قول سفيان الثوري "أنا أخَيَّرُ بين الصحابة، وأقْدِمُ العَشَرَةَ، وأرُوِيُّ 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 الغيب ولا يتوصل إلى ذلك من جهة أخبار الآحاد لأنها إنما تقييد العلم الظاهر، ووقوع التصديق به إنما يكون بغالب حسن الظن، وقد استثار الله بالغميّب ولا سبيل إلى مطالعته إلا بكتاب ناطق أو خبر عن الرسول ﷺ من طريق التواتر لا يرتاب بصحته¹²³⁴.

¹²³⁰ الخطابي، معلم السنن، 275/4.

¹²³¹ الخطابي، معلم السنن، 209/1، أعلام الحديث، 1838/3/382/1.

¹²³² الخطابي، معلم السنن، 88/2.

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 الائتقاء برسول الله ﷺ في أفعاله واجب كهو في أقواله¹²³⁶، وذلك أفعاله التي تتصل بالشريعة، حيث كان أصحابه إذا رأوه يواطئ على فعل في وقت معلوم من الليل أو النهار حتى يتكرر ذلك منه، يقتدون به ويرونه واجباً، ولذلك ترك الخروج إليهم الليلة الرابعة في رمضان وترك الصلاة فيها لئلا يدخل ذلك الفعل منه في حد الواجبات المكتوبة عليهم من طريق الأمر بالاقتداء به"¹²³⁷.

المطلب السادس: الإجماع عند الخطابي.

والإجماع مصدر من مصادر التشريع عند الخطابي فهو يستدل ويحتاج به في تقرير المسائل الفقهية، وذلك ظاهر عن صنيعه وتصريحاته.

وقد قسم الخطابي المسائل المجمعۃ إلى قسمين: قسم مما أجمع عليه الأمة من أمور الدين وكانت منتشرةً ومن أنكرها فلا يعذر به ويکفر إلا لو كان حديث عهد بالإسلام، وقسم لا يعرفه إلا أهل العلم ومن أنکره لا يکفر لعدم استفاضة علمها في العامة¹²³⁸

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 العسل، وهذا إجماع الأمة¹²³⁹.

واستدل الخطابي على جواز أمان المرأة للمشرك بالإجماع، فقال: "وأجمع عوام أهل العلم أن أمان المرأة جائز"¹²⁴⁰.

¹²³⁵ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 879.

¹²³⁶ الخطابي، معلم السنن، 1/181.

¹²³⁷ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 486.

¹²³⁸ قال الخطابي: "فأما اليوم فقد شاع دين الإسلام واستفاض علم وجوب الركبة حتى عرفه الخاص والعام، واشتركت فيه العامة والجاهل فلا يعذر أحد بتأويل يتأوّل في إنكارها، وكذلك الأمر في كل من أنكر شيئاً مما أجمع عليه الأمة من أمور الدين إذا كان منتشرأ كالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان والاغتسال من الجنابة وتحريم الزنا والخمر ونكاح ذوات المحارم في نحوها من الأحكام إلا أن يكون رجل حديث عهده بالإسلام لا يعرف حدوده فإذا أنكر شيئاً منه جهلاً به لم يکفر، وكان سببُه سببُ أولئك القوم في تبقيه اسم الدين عليه، فأما ما كان الإجماع فيه معلوماً من طريق علم الخاصة كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وإن قاتل العمد لا يرث وأن للجدة السادس وما أشبه ذلك من الأحكام، فإن من أنکرها لا يکفر، بل يعذر فيها لعدم استفاضة علمها في العامة وتفرد الخاصة بها". معلم السنن، 2/8-9.

¹²³⁹ الخطابي، معلم السنن، 1/119.

¹²⁴⁰ الخطابي، معلم السنن، 2/320.

المطلب السابع: القياس عند الخطابي.

والقياس حجة في الأحكام الشرعية عند الخطابي، ومرتبته تأتي بعد الكتاب والسنة والإجماع، وتوسيع في الاستدلال بالقياس فيما لا نص فيه.

واستدل الخطابي على مشروعية القياس بحديث عمر بن الخطاب، قال: هششت فَقَبَّلْتُ وأنا صائم، فَقَبَّلْتُ يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيماً قَبَّلْتُ وأنا صائم، قال أرأيْتَ لو مَضْمَضْتَ من الماء وأنت صائم، قَلْتُ: لا بأس به، قال: فمه. فقال: في هذا إثبات القياس والجمع بين الشيئين 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 مفتر للصائم فالآخر بمثابته¹²⁴¹.

واستدل بقول معاذ بن جبل "أجتهد برأيي"، فقال: يريد الاجتهاد في رد القضية من طريق القياس إلى معنى الكتاب والسنة ولم يرد الرأي الذي يسنج 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 وخفى واعتبر الخفي من القياس، فقال: إن البيان على ضربين، "جلي واضح": وهو ما يُتلى أو يُروى بالنص على اسم الشيء والتوقيف فيه، وخفى غامض: وهو ما يُستَبِطِّنُ من طريق التفهُّم والقياس له على نظيره وشكله¹²⁴³.

وقاس الخطابي أحكام النساء على أحكام الرجال في المسائل الفقهية إلا ما خصت النساء، واستدل بحديث عائشة قالت "سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ عَنِ الرِّجُلِ يَجِدُ الْبَلَّ وَلَا يَذَكُرُ احْتِلَامَ، قَالَ: يَغْتَسِلُ، وَعَنِ الرِّجُلِ يَرِيْ أَنَّهُ قَدْ احْتَلَمَ، وَلَا يَجِدُ الْبَلَّ، قَالَ: لَا غَسْلٌ عَلَيْهِ، فَقَالَتْ أُمُّ سَلِيمٍ: تَرِيْ ذَلِكَ عَلَيْهَا الْغَسْلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَاقِ الرِّجَالِ"، فقال الخطابي: وفيه من الفقه إثبات القياس، وإلحاقي 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 المؤاخذة به لضرورة النسيان، فقال: إن النسيان ضرورة، والأفعال الضرورية غير مسافة في الحكم إلى فاعلها، وهو غير مؤاخذ بها، وكذلك هذا في الجماع إذا كان منه في الصوم ناسياً¹²⁴⁵.

¹²⁴¹ الخطابي، معلم السنن، 98/2.

¹²⁴² الخطابي، معلم السنن، 165/4.

¹²⁴³ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 225.

¹²⁴⁴ الخطابي، معلم 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 مُحَصَّن سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ عَنْ دَمِ الْحِيْضُورِ فَقَالَ: "حُكْمُهُ بِضَلَعٍ وَاغْسِلْهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ" فَقَالَ الْخَطَابِيُّ قَوْلُهُ: "اغسليه بماء" دليل على أن النجاسات إنما تزال بالماء دون غيره من المائعات، لأنه إذا أمر بإزالتها بالماء فازالتها بغيره كان الأمر باقياً لم يتمثل، وإذا وجب ذلك عليه في الدم بالنص كان سائر النجاسات بمثابته لا فرق بينهما في القياس¹²⁴⁶.

وقد نقد الخطابي من نفي القياس، واستدل بقياس إمامه أبي بكر في الصلاة على سائر أمور الدين، فقال: ولا أعلم دليلاً في إثبات القياس والرد على ثقته أقوى من إجماع الصحابة على استخلاف أبي بكر، مستدلين في ذلك باستخلاف النبي ﷺ إياه في أعظم أمور الدين، وهو الصلاة وإقامته فيها مُقام نفسه، فقايسوا 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 صرّح بذلك بقوله: والقياس إذا نازعه النص كان ساقطاً¹²⁴⁸. ورعاية لذلك الضابط يُردد أقيسة مخالفة للسنة النبوية ويعتبرها فاسدة، فقال: "هذا قياس تردد السنة وإذا قال صاحبُ الشريعة قولاً وحَكَمَ بِحُكْمٍ لَمْ يَجِدْ الاعتراضَ عَلَيْهِ بِرَأْيٍ وَلَا مُقَابَلَةً بِأَصْلٍ آخَرَ، وَيُجَبُ تَقْرِيرُهُ عَلَى حَالِهِ وَاتِّخَادُهُ أَصْلًا فِي بَابِهِ"¹²⁴⁹.

والخطابي يقدر ما هو قياس، 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 عُقلَتْ معانيها¹²⁵¹.

¹²⁴⁶ الخطابي، معلم السنن، 113/1.

¹²⁴⁷ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 405.

¹²⁴⁸ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 439.

¹²⁴⁹ الخطابي، معلم السنن، 77/4.

¹²⁵⁰ الخطابي، معلم السنن، 264/4.

¹²⁵¹ الخطابي، معلم السنن، 294/4.

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 يصلٍي ماضٍ جاعاً كما يجوز له أن يصلٍي قاعداً، لأن القعود شكل من أشكال الصلاة وليس الإضطجاع في شيء من أشكال الصلاة¹²⁵².

وأما الخطابي فيرى جواز القياس في فروع العبادات، مادامت معللة بحكم وأوصاف ظاهرة معقوله المعنى، ولذا كان يرى جواز مسح اليدين إلى المرفقين في التيم معللاً ذلك بأن التيم بدل من الوضوء والبدل يسد مسد الأصل ويحل محله، وإدخال المرفقين في الوضوء واجب فكان التيم كذلك، فقال: فأما العضوان الباقيان فالواجب أن يراعى فيهما حكم الأصول ويستشهد لهما بالقياس ويستوفى شرطه في أمرهما كرکعتي السفر قد اعتبر فيهما حكم الأصل وإن كان الشطر 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 فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها، كما قسم رسول الله ﷺ خيره". فقال الخطابي: "كان عمر - رضي الله عنه - يرى هذا الرأي نظراً لآخر المسلمين، وتحرياً لمصلحتهم، فرأى أن يحبس الأرض، وألا يقسمها، كما قد قسم سائر الأموال من النقود والأمتعة، وأن يضع عليها خراجاً يدوم نفعها للMuslimين، وينير خيرها أبداً، كما فعل ذلك بأرض السواد نظراً للمسلمين وشفقةً على آخرهم"¹²⁵⁴

وقال الخطابي: "كل إتلاف من باب المصلحة فليس بتضييع".¹²⁵⁵

¹²⁵² الخطابي، معلم السنن، 194/1.

¹²⁵³ الخطابي، معلم السنن، 85/1.

¹²⁵⁴ الخطابي، أعلام الحديث، 1153-1152/2.

¹²⁵⁵ الخطابي، معلم السنن، 152/2.

وضع الخطابي لها ضوابط تجنبًا 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 مضرًا بأصوله، وقادحًا في جملته¹²⁵⁶.

وإذا عارضت مصلحة لنص من كتاب أو سنة فلا يحتاج بها، حيث رد على الإمام مالك وأصحابه في مسألة عسب الفحل، إذ قال مالك: لا بأس به إذا استأجروه ينزوونه مدة معلومة، وإنما يبطل إذا شرطوا أن ينزوه حتى تعلق الرمكة، وشبّهه بعض أصحابه بأجرة الرضاع وإبار النخل وزعم أنه من المصلحة ولو منعها منه لانقطع النسل. فقال الخطابي: وهذا كله فاسد لمنع السنة منه¹²⁵⁷.

وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فقال الخطابي: فكان يُسَيِّرُ 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 بالسميات لا بالأسماء، ويحتاج 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 بعضًا مما بين أيديهم¹²⁶⁰.

وكان الخطابي يحتج باستحسان الأثر، وهو العدول عن حكم القياس إلى حكم الأثر، كدية الأصابع فمقتضى القياس أن تكون ديات الأصابع متقاوتة؛ لأنها مختلفة المنافع والجمال، ولكن القياس معدول عنه لوجود الأثر الوارد عن الرسول ﷺ أنه سُرِّي 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 بمضمونه 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*، 2/1240.

¹²⁵⁷ الخطابي، *معالم السنن*، 3/90.

¹²⁵⁸ الخطابي، *أعلام الحديث*، 2/1340.

¹²⁵⁹ الخطابي، *أعلام الحديث*، 3/2073.

¹²⁶⁰ الخطابي، *أعلام الحديث*، 3/1961.

¹²⁶¹ الخطابي، *معالم السنن*، 4/26.

أجاز السلم إلى الأجال 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 جمله الشارد ويدخل في ذلك كل شيء ليس بمضمون عليه مثل أن يشتري سلعة فيبيعها 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 يجيئه صاحبه أم لا والله أعلم¹²⁶².

وكان الخطابي يحتج باستحسان الضرورة للحاجة أو دفع الحرج، حيث مثل فساد صنعة الخياط والخراز والصباغ على القياس وصحيحها على الاستحسان، فقال: والخياط إنما يخيط الثوب في الأغلب خيوط من عنده، فيجمع إلى الصنعة الآلة، أو إداتها معناها التجارة، والأخرى: معناها الإجارة، وحصة إداتها لا تتميز من حصة الأخرى، وكذلك هذا في الخراز، والصباغ، إذا كان يخز بخيوطه، ويصبح هذا بطبع 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 الإرافق الذي لو طلبوها 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 يجُر المَنْفَعَةَ، والدار المَرْهُونَةَ يسْكُنُهَا المُرْتَهَنُ بلا كراء، والدابة المرهونة يركبها، ويرتفق 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 فتح الذرائع أيضاً فقال: "بأن التوصل إلى المباح بالذرائع جائز، وأن ذلك ليس من باب الحيلة والتجة المكرهتين"¹²⁶⁵.

المطلب الرابع عشر: العرف عند الخطابي.

وكان الخطابي يحتج بالعرف والعادة ويبني عليهما الأحكام الشرعية، قال البراء: "اشترى أبو بكر من عازب رحلاً بثلاثة عشر درهماً، فقال: مِنْ البراء فليحمل إلَيَّ رحلي فقال عازب: لا، حتى تحدثنا كيف صنعت أنت رسول الله حين خرجمت من مكة، وذكر القصة"، وقد استدل به بعض

¹²⁶² الخطابي، معلم السنن، 71/4.

¹²⁶³ الخطابي، أعلام الحديث، 1020/2.

¹²⁶⁴ الخطابي، معلم السنن، 8/3.

¹²⁶⁵ الخطابي، معلم السنن، 222/2.

أهل العلم على جواز ما يأخذ شيوخ السوء من المحدثين على الحديث لكون عازب لم يحمل رحل 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 بجُعلٍ وكان ما التمسه أبو بكر من حمل الرحل من بابالمعروف، والعادة المعلومة في الشيء الذي له تقل أو عظم حجم أن يحمله تلامذة التجار وخدمهم إلى رحل المبتاع، ومن المعروف أيضاً في ذلك أنهم يُتَبَلُّونه على نقله مَبَرَّةً، وكل ذلك يجري مجرى العرف الدائر بينهم والمستحسن في عادتهم، إلا أن عازباً لحرصه على معرفة القصة في مخرجه مع رسول الله ﷺ واستفادة علمها، تَعَجَّلَ الفائدة، وَقَدَّمَ المَسَأَةَ فيها ولو لم يكن هناك نقل رحل ولا حمل تقل لكان لا يمنعه أبو بكر الفائدة من علم القصة فهل يسمح شيوخ السوء بما عندهم من هذه الأحاديث إذا لم يُرْشُوا بنيل ولم يُلْمِظُوا" ¹²⁶⁶.

وقال ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "المتباعان كل واحد منهما بال الخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار"، وقال الإمام مالك: "ليس للتفرق حد يعلم"، ورد عليه الخطابي بالعرف والعادة فقال: فليست الأمور على ما توهمنه، والأصل في هذا ونظائره أن يرجع إلى عادة الناس وعرفهم، ويعتبر حال المكان الذي هما فيه مجتمعان، فإذا كانوا في بيت فإن التفرق إنما يقع بخروج أحدهما منه، ولو كانوا في دار واسعة فانتقل أحدهما عن مجلسه إلى بيت أو صفة أو نحو ذلك فإنه قد فارق صاحبه، وإن كانوا في سوق أو على حانوت فهو بأن يولي عن صاحبه ويخطوا 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 معروض، فكيف صار إلى تركه في أحق الموارض 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، وجَذَّبه" 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 جَرَّت بينهم في مقدار الشرب، والشريعة إذا صادفت شيئاً

¹²⁶⁶ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 1609.

¹²⁶⁷ الخطابي: معلم السنن، 3/120.

¹²⁶⁸ الخطابي، معلم السنن، 3/190.

معهوداً، فلم تُغَيِّرْه عن صورته، فقد قرَّرْتُه، وصار ذلك أمراً واجباً، يُحْمَلُ النَّاسُ عَلَيْهِ، وَيُحْكَمُ بِهِ عَلَيْهِمْ¹²⁶⁹.

وقال أنس بن مالك، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَسْلَامَهُ قَالَ: نَهَى عَنْ بَيعِ التَّمَارِ حَتَّى تُرْهَى، قَالَ: مَا تُرْهَى؟ قَالَ: حَتَّى تَحْمِرَ، وَقَالَ: أَرَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللَّهُ الشَّرَّ، بِمَا يَأْخُذُ أَحْدُكُمْ مَالَ أَخْيَهِ؟؟

واعتمد الخطابي على العرف والعادة في ترك التamar على الشجرة، فقال: "إن حكم التamar إذا لم يشترط فيها القطع التبقيه، 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 "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 التحرير 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، وكالشاشة لا يحل لحمها إلا بذكرة¹²⁷¹.

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 يأتيبني الحَصْمُ، فلعل بعضهم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صدق، وأقضى 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: ورفعه الحرج عن حديث بني إسرائيل ليس على معنى إباحة الكذب عليهم، وإنما أنك إذا حدثت 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، معلم السنن، 3/50.

1272 الخطابي، أعلام الحديث، ص. 1227.

لم يكن عليك فيه حرج، وذلك بعد المسافة فيما بيننا وبينهم من الزمان؛ ولأن شرائعيهم لا تلزمها، فالغلط عليهم لا يُدخل عليناً فساداً في ديننا¹²⁷³.

المطلب الثامن عشر: أقوال الصحابة عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى حجية أقوال الصحابة، وذلك ظاهر عن احتجاجه بقول الشيختين أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - حيث إذا وجد لهما في المسألة قول فيقدم على قول بقية الصحابة لمزيتها وأفضليتها، 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 الشافعى. قال الخطابي: مذهب عمر بن الخطاب في الفيء ألا يخمس كما تخمس الغنيمة لكن تكون جملته لجملة المسلمين مرصدة لمصالحهم، وإليه ذهب عاملة أهل الفتوى غير الشافعى فإنه كان يرى أن يخمس الفيء كما تخمس الغنيمة¹²⁷⁴.

وكان الخطابي يرى تقديم قول الخلفاء الراشدين على بقية الصحابة استدلاً بقوله ﷺ "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين" فقال: فيه دليل على أن الواحد من الخلفاء الراشدين إذا قال قوله، وخالفه فيه غيره من الصحابة كان المصير إلى قول الخليفة أولى¹²⁷⁵.

وأما سائر الصحابة إذا اختلفوا فالخطابي يرجح قوله من أقوالهم بالمرجحات المختلفة؛ فقال: "والصحابة إذا اختلفوا في مسألة كان سبيلها النظر".¹²⁷⁶

وكان الخطابي يعتمد على عمل الصحابي لنقوية رأيه، قال نافع: "وكان ابن عمر إذا اشتري شيئاً يعجبه فارق صاحبَه"، فقال الخطابي: ظاهر التفرق من المتباهين هو التفرق بأبدانهما عن مقامهما الذي تعاقدا فيه البيع، وعقل ابن عمر ذلك فكان يستعمله وهو راوي الحديث¹²⁷⁷.

¹²⁷³ الخطابي، أعلام الحديث، 1567/3.

¹²⁷⁴ وقد ذكر الخطابي مستند الشافعى، وهو ظاهر الآية وقد اعتبره بآية الغنيمة (واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن الله خمسه ولرسول ولذى القرى واليتامى والمساكين وابن السبيل)، فحمل حكم الفيء عليها في إخراج الحمس منه، إلا أن عمر بن الخطاب أعلم بحكم الآية وبالمراد بما ، وقد تابعه عاملة الفقهاء، ولم يتابع الشافعى على ما قاله فالمصير إلى قول الصحابي وهو الإمام العدل المأمور بالاقتداء به في قوله ﷺ: "اقتدوا بالذين من بعدي أبى بكر وعمر" أول وأصوب، وما أحسن الشافعى عاقه عن متابعة عمر في ذلك إلا ما غلبه من ظاهر الآية وأعوزه من دلالة حرف النسق فيما يعتبر من حق النظم والله أعلم". معلم السنن، 18/3.

¹²⁷⁵ الخطابي، معلم السنن، 4/300.

¹²⁷⁶ الخطابي، معلم السنن، 121/2. وقد رجح الخطابي قول ابن عباس على قول ابن عمر في الثوب الذي عليه عالم، وكان ابن عمر يكرر العلم في الثوب لهذا الحديث "إنا يلبس الحرير من لا خلاق له"، فقال الخطابي: "مذهب ابن عمر في هذا مذهب الورع، وكذلك كان يتوكى في أكثر مذاهبه الاحتياط في أمر الدين، وكان ابن عباس يقول في روايته إلا عالمًا في ثوب؛ وذلك لأن مقدار العلم لا يقع عليه اسم المنسى ولو أن رجلاً حلف ألا يلبس غزل فلانة، فاتخذ له قميص أو رداءً من غيرها وغزل أخرى معها نظر، فإن كان حصة غزل المخلوف عليها لو انفرد كأن يبلغ إذا نسج أدنى شيء مما يقع على مثله اسم المنسى حتى وإن لم يبلغ قدر ذلك لم يجنبه، والعلم لا يبلغ هذا القدر، فكان قول ابن عباس أشبه والله أعلم". أعلام الحديث، 2190/3.

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 لاستلزمـه كذباً والله تعالى منزه عن ذلك.

وقد ذهب الخطابي إلى عدم جواز نسخ السنة للقرآن، قال عبادة بن الصامت: قال رسول الله ﷺ: "خذوا عنـي قد جعل الله لهـن سبيلاً الثـبـ بالثـبـ جـلـ مـئـةـ وـرـمـيـاـ بالـحـجـارـةـ وـالـبـكـرـ بـالـبـكـرـ جـلـ مـائـةـ وـسـبـيـ سـنـةـ". فقال الخطابي: وانـتـفـ العـلـمـاءـ فـي تـنـزـيلـ هـذـاـ الـكـلـامـ وـوـجـهـ تـرـتـيـبـهـ عـلـىـ الـآـيـةـ وـهـلـ هـوـ نـاسـخـ لـلـآـيـةـ أـوـ مـبـيـنـ لـهـاـ فـذـهـبـ بـعـضـهـ إـلـىـ النـسـخـ،ـ وـهـذـاـ عـلـىـ قـوـلـ مـنـ يـرـىـ نـسـخـ الـكـتـابـ بـالـسـنـةـ،ـ وـقـالـ آـخـرـونـ،ـ بـلـ هـوـ مـبـيـنـ لـلـحـكـمـ الـمـوـعـدـ بـبـيـانـهـ فـكـأـنـهـ قـالـ:ـ عـقـوبـتـهـنـ الـحـبـسـ إـلـىـ أـنـ يـجـعـلـ اللهـ لـهـنـ سـبـيـلـاـ فـوـقـ الـأـمـرـ بـحـبـسـهـنـ إـلـىـ غـاـيـةـ فـلـمـ اـنـتـهـ مـدـةـ الـحـبـسـ،ـ وـحـانـ وـقـتـ مـجـيـءـ السـبـيـلـ،ـ قـالـ رـسـوـلـ اللهـ ﷺـ "خذـواـ عنـيـ":ـ تـفـسـيرـ السـبـيـلـ وـبـيـانـهـ وـلـمـ يـكـنـ ذـلـكـ اـبـتـدـاءـ حـكـمـ مـنـهـ،ـ وـإـنـمـاـ هـوـ بـيـانـ أـمـرـ كـانـ ذـكـرـ السـبـيـلـ مـنـطـوـيـاـ عـلـيـهـ فـأـبـانـ الـمـبـهـمـ مـنـهـ،ـ وـفـصـلـ الـمـجـمـلـ مـنـ لـفـظـهـ فـكـانـ نـسـخـ الـكـتـابـ بـالـكـتـابـ لـاـ بـالـسـنـةـ وـهـذـاـ أـصـوـبـ الـقـوـلـيـنـ وـالـلـهـ أـعـلـمـ¹²⁷⁸.

وكان الخطابي يرى جواز نسخ السنة بالقرآن؛ وقد تم في صلح الحديبية من وجوب إرجاع المسلمين والمسلمات إلى قريش إن جاء أحدهم مسلماً بعد العقد، ثم انفسخ ذلك بالنسبة للنساء، فلم يجز إرجاع المهاجرات المؤمنات إلى كفار قريش خشية فتنهن في دينهن وكرامتهن.

والذي نسخ هذه السنة قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءُكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ، اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ، فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تُرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنْ لِهِمْ وَلَا هُنْ يُحِلُّونَ لَهُنَّ﴾¹²⁷⁹.

وقال الخطابي: فقد اختلف العلماء في هذا على قولين: أحدهما: أن النساء لم يدخلن في الصلح، وإنما وقع بينهم على رد الرجال، وهذا أشبه القولين بالصواب، ويدل على صحة ذلك قوله في هذه الرواية "وعلى أنه لا يأتيك منا رجل وإن كان على دينك إلا ردته"، والقول الآخر: أن الصلح كان معقوداً على رد الرجال والنساء معاً، لأن في بعض الروايات "ولا يأتيك منا أحد إلا ردته"؛ فاشتمل عمومه على الرجال والنساء إلا أن الله نسخ ذلك بآلية، 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 صالحـهـمـ عـلـىـ رـدـ النـسـاءـ إـلـىـ مـلـمـاتـ إـلـاـ أـنـ اللهـ عـزـ وـجـلـ قدـ نـقـضـ الـصـلـحـ فـيـ أـمـرـهـ لـقـوـلـهـ ﴿فـلـاـ تـرـجـعـوـهـنـ﴾".

¹²⁷⁸ الخطابي، معلم السنن، 272/3.

¹²⁷⁹ سورة الممتنة 60/10 آية.

¹²⁸⁰ الخطابي، معلم السنن، 288/2.

إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن¹²⁸¹، فأمر أن يعاوضوا عن النساء مهورهن ثم نسخ العوض بعد، 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".

واسند 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 بالأمور 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 اسم 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، 1340/2.

1283 الخطابي، معلم السنن، 246/3.

1284 الخطابي، معلم السنن، 168/4.

1285 الخطابي، معلم السنن، 26/1.

1286 الخطابي، أعلام الحديث، 598/1.

1287 الخطابي، أعلام الحديث، 1068/2.

1288 يقول الخطابي: قد يجري اسم النسخ على ما غُني من الأشياء ووضع عن الأمة التبعيد 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، وال الصحيح من

وقال الخطابي: إن النسخ إنما يقع في أمر كان شريعة قبل ورود النسخ عليه، فاما 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 توضأً ومسح على الخفين، قال: ما يمنعني أن أمسح، وقد رأيتك رسول الله ﷺ يمسح قالوا: إنما كان ذلك قبل نزول المائدة، قال: ما أسلمتُ إلا بعد نزول المائدة"¹²⁹⁰.

وقد ذهب الخطابي إلى نسخ قول ﴿إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شَعْبَهَا الْأَرْبَعَ ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ الْغَسْلُ﴾ بقوله "الماء من الماء" إذ قال: وفيه دليل على أن الختانين إذا التقيا وجب الغسل وإن لم يكن إنزال، وأن قوله ﴿الماء من الماء﴾ منسوخ، وكان ذلك متقدماً في صدر الإسلام¹²⁹¹ المطلب الثاني والعشرون: دلالة الألفاظ عند الخطابي.

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 وبالسوالك عند كل صلاة. فقال الخطابي: وفيه دليل أن أصل أوامره على الوجوب ولو لا أنه إذا أمرنا بالشيء صار واجباً لم يكن لقوله (لأمرتهم به) معنى وكيف يشفع عليهم من الأمر بالشيء وهو إذا أمر به لم يجب ولم يلزم فثبت أنه على الوجوب ما لم يقم دليلاً 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 حabis "سأل النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، الحج في كل سنة أو مرة واحدة؟ قال: بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع"، فقال: لا خلاف بين العلماء في أن الحج لا يتكرر وجوهه 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، فاما ما تعلق من الأخبار بالأمر والنهي فالنسخ فيه جائز عند جماعة من الناس، وسواء كان ذلك خيراً عمما 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 عمما 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 مختلفاً. أعلام الحديث، ص. 1823.

1289 الخطاطي: *أعلام الحديث*, ص. 1068.

1290 الخطابي، معلم السنن، 1/59.

1291 الخطاطي، أعلام الحديث، ص. 310.

.25/1 الخطاطي، معالم السنن، 1292

حصل منهم بدليلٍ، فاما نفس اللفظ فقد كان موهماً التكرار ومن أجله عرض هذا السؤال، وذلك أن الحج في اللغة قُصِّدَ فيه تكرارٌ؛ 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: ترافق الواجب والفرض.

وكان الخطابي يرى ترافق الواجب للفرض، قال رسول الله ﷺ "وَبَالْغُ فِي الْاسْتِشَاقِ إِلَّا أَنْ تَكُونْ صَائِمًا" ، فقال الخطابي: وفي الحديث من الفقه أن الاستشاق في الوضوء غير واجب ولو كان فرضاً فيه لكان على الصائم كهو على المفتر، ونرى أن معظم ما جاء من الحث والتحريض على الاستشاق في الوضوء إنما جاء لما فيه من المعونة على القراءة وتنقية مجرى النفس الذي يكون به التلاوة، وبإزالته ما فيه من التلُّ تصح مخارج الحروف¹²⁹⁵.

وقال رسول الله ﷺ "غسل يوم الجمعة واجب على كل محتم" ، فقال الخطابي قوله ﷺ "واجب" : معناه وجوب الاختيار والاستحباب دون وجوب الفرض، كما يقول الرجل لصاحبه حفظ علىي واجب وأنا أُوجِّبُ 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 الاستجاء باليمين في قول أكثر العلماء نهي تأديب وتنزيه؛ وذلك أن اليمين مرصدة في أدب السنة للأكل والشرب

¹²⁹³ الخطابي، معلم السنن، 2/123.

¹²⁹⁴ الخطابي، معلم السنن، 2/117.

¹²⁹⁵ الخطابي، معلم السنن، 1/55.

¹²⁹⁶ الخطابي، معلم السنن، 1/106.

¹²⁹⁷ الخطابي: معلم السنن، 1/69.

¹²⁹⁸ الخطابي، معلم السنن، 3/109.

والأخذ والإعطاء ومصونة عن مباشرة السفل والمعابن وعن ممارسة الأعضاء التي هي مجرى الأثقال والنجاسات¹²⁹⁹.

وكان الخطابي يرى دلالة النهي على الفساد والبطلان؛ لأنَّه لا يفرق بين النهي الوارد على العبادات وبين النهي الوارد على المعاملات، وأنَّ النهي يقتضي الفساد والبطلان في العبادات والمعاملات معاً إلَّا أنَّ ترد قرينة صارفة عن ظاهره إلى غيره، وذلك ما استتبطه من قول الرسول ﷺ: "مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرَنَا مَا لَيْسَ مَنْهُ فَهُوَ رَدٌّ"، فقال: في هذا بيان أنَّ كلَّ شيءٍ نهى عنه عَقْدٌ نكاحٌ وبَيْعٌ وغَيْرَهُما مِنَ الْعَقُودِ؛ فَإِنَّه مَنْقُوشٌ مَرْدُودٌ؛ لأنَّ قَوْلَهُ "فَهُوَ رَدٌّ" يُوجِبُ ظَاهِرَهُ إِفْسَادَهُ وَإِبْطَالَهُ إلَّا أَنْ يَقُومَ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمَرَادَ بِهِ غَيْرَ الظَّاهِرِ فَيُرَدُّ الْكَلَامُ عَلَيْهِ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ فِيهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ¹³⁰⁰.

وكان الخطابي يستعمل اصطلاح "الكراء" كمسألة قطع اللحم بالسكين، فقال: وقد جاء النهي عنه في بعض الحديث، ورُوِيَتِ الْكَرَاءُ فِيهِ، وَأَمْرَ بِالنَّهِيِّ، وَيُشَبَّهُ أَنَّ يَكُونَ الْمَعْنَى فِي ذَلِكَ كَرَاءُهُ زَيِّ الْعَجْمِ، وَاسْتِعْمَالُ عَادَاتِهِمْ فِي الْأَكْلِ بِالْأَخْلَاءِ، وَالْبَازِجِينَ عَلَى مَذَهَبِ النَّخْوَةِ، وَالْتَّرْفَعِ عَنِ مَسِّ الْأَصَابِعِ الشَّفَتِيَنِ وَالْفَمِ، وَلَيْسَ يَضِيقُ قَطْعُهُ بِالْسَّكِينِ وَإِصْلَاحُهُ بِهِ وَالْجَرُّ مِنْهُ إِذَا كَانَ الْلَّحْمُ طَابِقًا أَوْ غَصْبُواً كَبِيرًا كَالْجَنْبَ وَنَحْوَهُ، فَإِذَا كَانَ عَرَاقًا وَنَحْوَهُ فَنَهَشَهُ مَسْتَحْبٌ عَلَى مَذَهَبِ التَّوَاضِعِ، وَطَرَحَ الْكَبَرَ، وَقَطَعَهُ بِالْسَّكِينِ مَبَاحٌ عَنِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ غَيْرِ ضَيْقٍ¹³⁰¹.

المسألة السادسة: دلالة العموم على أفراده عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى إجراء العام على عمومه حتى يأتي دليل الخصوص، فقال: "وَإِنَّمَا يُثْرَكُ الْعُمُومُ فِي الْأَسْمَاءِ وَيُصَارُ إِلَى الْخَصُوصِ بِدَلِيلٍ يُقْهَمُ أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْأَسْمَاءِ بَعْضُهُ لَا كُلُّهُ، وَمِمَّا عَدِمَ دَلِيلُ الْخَصُوصِ كَانَ الْوَاجِبُ إِجْرَاءُ الْأَسْمَاءِ عَلَى عَمَومِهِ وَاسْتِيَافُهُ مَقْتَضَاهُ بِرَمْتَهِ¹³⁰²، فَدَلَالَةُ الْعَامِ عَنْهُ عَلَى جَمِيعِ أَفْرَادِهِ اسْتِغْرَاقِيَّةٌ، وَيُجِبُ الْأَخْذُ بِحُكْمِهِ كُلِّهِ عَلَى جَمِيعِ تِلْكَ الْأَفْرَادِ، وَهُوَ مَعْنَى ذَلِكَ ظَنِي الدَّلَالَةِ لِاحْتِمَالِ مَجِيءِ مُخْصَصٍ يَخْرُجُ بَعْضُ أَفْرَادِهِ عَنْ حُكْمِ عَمَومِهِ، وَلَكِنَّ لَا بَدَ مِنْ دَلِيلٍ لِذَلِكَ إِذَا يَقُولُ: "وَالْتَّخْصِيصُ لَا يَعْلَمُ إِلَّا بِدَلِيلٍ"¹³⁰³.

وكان الخطابي يرى تخصيص العموم إذا ورد دليل الخصوص، والتخصيص ليس النسخ، بل هو بيان العموم، فقال: "وَالْخَاصُ يَقْضِي عَلَى الْعَامِ وَيُبَيِّنُهُ وَلَا يَنْسَخُهُ" ¹³⁰⁴، و"وَرُوِدُ الْخَصُوصُ عَلَى الْعَمَومِ لَا يُنْكَرُ فِي أَصْوَلِ الدِّينِ، وَسَبِيلُ الْحَدِيثَيْنِ إِذَا اخْتَلَفَا فِي الظَّاهِرِ، وَأَمْكَنَ التَّوْفِيقَ بَيْنَهُمَا

¹²⁹⁹ الخطابي، معلم السنن، 1/11.

¹³⁰⁰ الخطابي، معلم السنن، 2/277.

¹³⁰¹ الخطابي، معلم السنن، 1/69.

¹³⁰² الخطابي، معلم السنن، 1/85.

¹³⁰³ الخطابي، معلم السنن 1/271.

¹³⁰⁴ الخطابي، معلم السنن، 1/33.

وترتب أحدهما على الآخر ألا يحمل على المنافة، ولا يضر بعضها ببعض، لكن يستعمل كل واحد منها في موضعه، وبهذا جرت قضية العلماء في كثير من الحديث¹³⁰⁵، و"إن الخصوص والعموم إذا تقابلما 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 «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم»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 رُبع دينار وكان مورده مورد التهديد؛ ولذلك عرّفه بالألف واللام ليُعقل أنّه إشارة إلى معهود¹³⁰⁸.

المسألة الثانية: التخصيص بالإجماع.

وكان الخطابي يرى تخصيص الإجماع بالعام، قال أبو سعيد الخدري "ليس فيما دون خمس أواق صدقة، ولا فيما دون خمس ذود صدقة، ولا فيما دون خمسة أواق صدقة"، فقال الخطابي: وفيه دليل على أن الذهب لا يضم إلى الفضة، وإنما يعتبر نصابها بنفسها، إلا أنهم لم يختلفوا في أن من كانت عنده مائة درهم وعنه عرض للتجارة يُسوى مائة درهم، وحال الحال عليهما أن أحدهما يضم إلى الآخر، وهذا إجماع حُصّ به ظاهر الحديث¹³⁰⁹.

المسألة الثالثة: التخصيص بالقياس.

واسْتَدَلَ 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 يُحصّ بالقياس¹³¹⁰.

¹³⁰⁵ الخطابي، معلم السنن، 3/68.

¹³⁰⁶ الخطابي، أعلام الحديث، 3/1797.

¹³⁰⁷ سورة المائدة 38/5 آية.

¹³⁰⁸ الخطابي، معلم السنن، 3/260.

¹³⁰⁹ الخطابي، أعلام الحديث، 1/750.

¹³¹⁰ الخطابي، معلم السنن، 2/5.

المسألة الرابعة: التخصيص بالعرف.

وكان الخطابي يأخذ بالعرف كمخصص للنص العام، أو تعيين أحد المعاني الوارد في النص، وذلك مثل لفظ "النكاف" المحتمل لمعنىين قد خص بأحدهما، وهو العقد لا الوطء، فقال: واعلم أن الظاهر من لفظ "النكاف" العقد في عرف الناس¹³¹¹.

المسألة الخامسة: مفهوم الموافقة عند الخطابي.

وكان الخطابي يرى حجية مفهوم الموافقة استدلاً بقول الرسول ﷺ "مُرْفَأُ الصَّبَّيِّ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغَ سِنِّيْنَ، وَإِذَا بَلَغَ عَشْرَ سِنِّيْنَ فَاضْرِبُوهُ عَلَيْهَا". فقال الخطابي قوله ﷺ "إِذَا بَلَغَ عَشْرَ سِنِّيْنَ فَاضْرِبُوهُ عَلَيْهَا" يدل على إغلاظ العقوبة له إذا تركها متعمداً بعد البلوغ، ونقول: إذا استحق الصبيُّ الضرب وهو غير بالغ فقد عُقل 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 استدلاً بقول الرسول ﷺ "لَيُ الْوَاجِدُ يُحِلُّ عُقُوبَتَهُ وَعِرْضَهُ" ، فقال: في الحديث دليل على أن المعاشر لا حبس عليه؛ لأنَّه إنما أباح حبسه إذا كان واحداً والمعدم غير واحد فلا حبس عليه¹³¹³.

وكل ذلك استدلاً بقول الرسول ﷺ "فِي سَائِمَةِ الْغَنْمِ إِذَا كَانَ أَرْبَعِينَ شَاهَ شَاهَ" ، فقال: وفيه دليل على أن لا زكاة في المعلومة منها؛ لأنَّ الشيء إذا كان يعتره وصفان لازمان فغلق الحكم بأحد وضيقه كان ما عدَه بخلافه¹³¹⁴.

المطلب الرابع والعشرون: اتجاه الخطابي لحل الآثار المتعارضة.

يسألك الخطابي منهج الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح وهذا ظاهر عن صنيعه 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 يحمل 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، 157/2.

¹³¹² الخطابي، معالم السنن، 129/1.

¹³¹³ الخطابي، معالم السنن، 165/4.

¹³¹⁴ الخطابي: معالم السنن، 21/2، 22-22.

التفيق فيه لم يحمل على النسخ ولم يبطل العمل به¹³¹⁵، وكذلك صرخ في موضع آخر بقوله: "والحديثان إذا أمكن استعمالهما لم يجز أن يحملان على التناقض"¹³¹⁶. وبناء عليه يحمل الخطابي العام على الخاص، والإجمال على المفسر.

وخص الخطابي عموم 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 والبرودة وذلك أن الدواء أبداً بالمضاد والغذاء بالمشاكل¹³¹⁷.

وكان الخطابي يفهم المجمل على ضوء المفسر، وقد حمل حديث أبي ذر "جعلت لي الأرض طهوراً ومسجدأ" على حديث حذيفة بن اليمان "جعلت لنا الأرض مسجداً، وجعلت تربتها لنا طهوراً" ، فقال في حديث أبي ذر: فيه إجمال، وإبهام، وتفصيله 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 والمقربة" والخبر فيه مشهور صحيح، ويدخله التخصيص من جهة الإجماع وهو النجس من بقاع الأرض¹³¹⁹.

المسألة الثانية: مسلك النسخ.

وكان الخطابي يسلوك مسلك النسخ إن علم التاريخ حيث قال: "نسخ حديث" إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل" حديث الماء من الماء" ، قوله ﷺ "الماء من الماء" منسوخ، وكان ذلك متقدماً في صدر الإسلام¹³²⁰.

وقال الخطابي: قد نسخت صلاة النبي ﷺ عقب أكل السويف من غير إحداث ضوء أمره بالوضوء مما مسست النار وما غيرت، وإنما كانت خير سنة سبع من مقدم رسول الله ﷺ وكان الأمر بالوضوء فيما متقدماً، وهذا حديثان في أحدهما الوضوء مما مسست النار، وفي الآخر الوضوء مما غيرت النار، والسويف مما قد مسنته النار، وإن لم يكن لها فيه بيان تغيير، وأما اللحم

¹³¹⁵ الخطابي، معلم السنن، 3/68.

¹³¹⁶ الخطابي، معلم السنن، 1/115.

¹³¹⁷ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 2112.

¹³¹⁸ الخطابي، معلم السنن، 1/146.

¹³¹⁹ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 334.

¹³²⁰ الخطابي، أعلام الحديث، 1/310.

وإنضاجه بالطبخ فهو الذي قد **غَيَّرْتُه النار**، والأمران معاً لا تجب فيهما الطهارة عند عامة العلماء¹³²¹.

وقال الخطابي: نسخ قوله تعالى **وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذْرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصُنَّ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةً أَشْهُرٍ وَعَشْرًا** قوله تعالى **مَتَاعًا 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 خالقه غير واحد من الصحابة فكان ابن عمر وابن عباس لا يريان القصر والإفطار في أقل من أربعة برد وهمما 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 **شَهِدَ** 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*، 1/272.

¹³²² الخطابي، *أعلام الحديث*، 3/1816.

¹³²³ الخطابي، *معالم السنن*، 1/270.

¹³²⁴ الخطابي، *معالم السنن*، 2/109.

¹³²⁵ الخطابي، *معالم السنن*، 2/158.

¹³²⁶ الخطابي، *معالم السنن*، 1/197.

المطلب الخامس والعشرون: خلاف الخطابي مع الحنفية.

يدل خلافه مع الحنفية على إمامه بأصول الاستبطاط، إذ الخلاف يقتضي معرفته وإلا لا يستطيع أن يناقش أدلة مسنتاتهم، فاختلف معهم في طهارة البزاق، وعدم فرضية الورت، وفرضية قراءة الفاتحة للمأموم.

وقد ذهب الخطابي إلى طهارة البزاق بخلاف إبراهيم النخعي، فقال: إن النخامة طاهرة لم يكن يأمر المصلي بأن يدلكها بثوبه، ولا أعلم خلافاً في أن البزاق طاهر إلا كان إبراهيم النخعي يقول: البزاق نجس¹³²⁷.

وكان الخطابي يرى عدم فرضية الورت بخلاف الحنفية، واستدل بحديث طلحة بن عبيد الله "قال رجل هل عليٌ غيره؟ قال: لا، إلا أن تطوع...", فقال: فيه دليل على أن الورت غير مفروض، ولا واجب وجوب حتم، ولو كان فرضاً لكان الصلوتان 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 يصلحها المرء وحده أو من وراء الإمام، أسرّ إمامه القراءة أو جهر بها¹³²⁹.

وكان الخطابي يرى عدم جواز الاقتصر على أقل من ثلاثة أحجار، واشترط الثلاث في الاستئناء تعبداً بخلاف الحنفية، واستدل بقول سلمان الفارسي "أن يستتجي أحذنا بأقل من ثلاثة أحجار"، فقال: البيان الواضح أن الاقتصر على أقل من ثلاثة أحجار لا يجوز، وإن وقع الإنقاء بما دونها، ولو كان القصد به الإنقاء حسب لم يكن لاشترط عدد الثلاث معنى ولا في ترك الاقتصر 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 للأمررين 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 يزله بالحجارة أو ما يقوم مقامها وصلى أجزاء، فجاء من هذا أنه إذا أمر بالاستئناء فإن ذلك منه على سبيل الاستحباب دون الإيجاب، ولا ينكر على مذهبهم أن يكون المراد بالاستئناء الإنقاء ويدخله مع ذلك

¹³²⁷ الخطابي، معالم السنن، 1/144.

¹³²⁸ الخطابي، معالم السنن، 1/121.

¹³²⁹ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 501.

التعبد بزيادة العدد، وقد قالوا في غسل النجسات بإيجاب الثالث، فإن لم تزل 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 الظهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم"، فقال: وفيه دليل أن الصلاة لا يجوز افتتاحها إلا بلفظ التكبير دون غيره من الأذكار؛ وذلك لأنه قد عينه بالألف واللام اللتين هما للتعريف، والألف 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 أبى بن عماره: "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 ولمسافر ثلاثة أيام وليليهن، هكذا روى في خبر خزيمة بن ثابت وخبر صفوان بن عسال، وهو قول عامة الفقهاء، غير أن مالكاً قال: يمسح من غير توقيت قولاً بظاهر الحديث، وتأويل الحديث عنده 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 وليليهن 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 الجناة، وقال مالك في الجنب أنه لا يقرأ الآية ونحوها، وقد حكي عنه أنه قال: يقرأ الحائض، ولا يقرأ الجنب؛ لأن الحائض إذا لم تقرأ نسيت القرآن؛ لأن أيام الحيض تتطاول ومدة الجناة لا تطول¹³³⁴.

¹³³⁰ الخطابي، معلم السنن، 1/13.

¹³³¹ الخطابي، معلم السنن، 1/34.

¹³³² الخطابي، معلم السنن، 1/60.

¹³³³ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 31/83.

¹³³⁴ الخطابي، معلم السنن، 1/77.

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 حدتها أغلظ من حدث الجنابة، وكان أحمد بن حنبل يرخص للجنب أن يقرأ الآية ونحوها، وكان يوهن حديث علی هذا ويضعف أمر عبد الله بن سلمة¹³³⁵.

المطلب الثامن والعشرون: خلاف الخطابي مع أهل الظاهر.

وذلك في مسألة نجاسة الماء بلوغ الكلب وتعفيره بالتراب وغسله سبع مرات، والاستجاء باليمين.

وقد ذهب الخطابي إلى نجاسة الماء بلوغ الكلب وتعفيره بالتراب وغسله بسبع مرات لنجس الكلب ذاتاً بخلاف أهل الظاهر الذين ذهبوا إلى طهارة الماء، وغسل الإناء تبعد، فقال الخطابي في معنى حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال "طهور إناء أحدهم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مراتاً 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 لغلوظ نجاسة الكلب، فقد عُقِلَ أن الأسنان وما أشبهه من الأشياء التي فيها قوة الجلاء والتطهير بمنزلة التراب في الجواز، وأن الماء المولوغ فيه نجس؛ لأن الذي قد مسَه الكلب هو الماء دون الإناء فلولا أن الماء نجس لم يجب تطهير الإناء منه، وذهب بعض أهل الظاهر إلى أن الماء طاهر، وأن غسل الإناء تبعد، وقد دل الحديث على فساد هذا القول وبطلانه¹³³⁷.

وقد اختلف الخطابي مع أهل الظاهر في قولهم النهي عن الاستجاء باليد اليمين نهي تحريم قياساً على الاستجاء بالرجيع، بينما ذهب الخطابي إلى نهي تأديب، وعرض دليلهم وناقشهم.

قال بعض أهل الظاهر: إذا استتجي بيمينه لم يجزه كما لا يجزيه إذا استتجي برجيع أو عظم، واحتج بأن النهي قد اشتمل على الأمرين معاً في حديث واحد، فإذا كان أحد فضليه على التحرير كان الفصل الآخر كذلك، وأما الخطابي ففرق بين الأمرين، فقال: الفرق بين الأمرين أن الرجيع نجس، وإذا لاقى نجاسة لم يزلاها، بل يزيدتها نجاسة، وليس كالحجر الظاهر الذي يتناول الأذى فيزيله عن موضعه، ويقطعه عن أصله، وأما اليمين فليست هي المباشرة لموضع الحدث وإنما هي آلة يتناول بها الحجر الملاقي 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، معلم السنن، 1/77.

¹³³⁶ الخطابي، معلم السنن، 1/39.

¹³³⁷ الخطابي، معلم السنن، 1/40.

عمل الحجر الظاهر ولا ينطف تنظيفه، فصار نهيه عن الاستجاء باليمين نهيه تأديب، وعن الرجيع نهيه تحريم، والمعاني هي المصرفة للأسماء والمرتبة لها، وحاصل المعنى أن المزيل للنجاسة الرجيع لا يد ¹³³⁸.

المطلب التاسع والعشرون: ترجيحات الخطابي في المسائل الفقهية.

وله ترجيحات في الفروع الفقهية تدل على امتلاكه آلية الترجيح وفهمه النصوص الشرعية؛ إذ الترجح 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 مرابض الغنم ولا تصلوا في أطutan الإبل"، وليس ذلك من أجل أن بين الأمرين فرقاً في باب الطهارة والنجاسة؛ لأن الناس على أحد القولين، إما قائل: يرى نجاسة الأبواي كلها، أو قائل: يرى طهارة بول ما يؤكل لحمه والغنم والإبل سواء عند الفريقين في القضيتين معاً، وإنما نهيه عن الصلاة في مبارك الإبل؛ لأن فيها نفراً وشراداً لا يؤمن أن تتحبظ المصلي إذا صلى بحضرتها أو تقدس 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 اليدين لوجود سببه دون الوضوء الذي هو من أجل رفع الحدث لعدم سببه والله أعلم ¹³³⁹.

ورجح الخطابي رواية ابن خزيمة على رواية البخاري في المسح على الخفين؛ لأن رواية ابن خزيمة أوضح دلالة وأكثر بياناً من رواية البخاري ¹³⁴⁰.

¹³³⁸ الخطابي، معلم السنن، 11/1.

¹³³⁹ الخطابي، معلم السنن، 67/1.

¹³⁴⁰ روى البخاري من طريق المغيرة، قال "كنت مع النبي ﷺ في سفر فأهويت لأنزع خفيه فقال: دعهما فإن أدخلتهما طاهرتين فمسح عليهما"، فقال الخطابي: وقد ذكر محمد بن إسحاق بن خزيمة في هذا حديثين صحيحي 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 ولبابيهن، وللمقيم يوماً وليلة إذا تطهر فليس خفيه أن يمسح عليهما. فقال الخطابي وقوله ﷺ "إذا تطهر فليس خفيه": شرط في إكمال الطهارة قبل ليس الخف ألا تراه قد عقبه بحرف الفاء التي توجب التعقيب

المطلب الثالثون: اجتهادات الخطابي الفقهية.

وله اجتهادات تدل على امتلاكه ملكرة الاستنباط وأصوله؛ إذ الاجتهد لا يتأهل له إلا من كانت عنده آلية الاجتهد وفهم الواقع كاستعمال كلمة "الفقه" بأوسع معناه، وأخذ الاحتياط في باب العبادات.

وكان الخطابي يستربط الأحكام الشرعية عن الآثار التي يشرحها في معالم السنن وأعلام الحديث وغيرهما، حيث يستعمل كلمة "الفقه" بالمعنى الأوسع من تعريف الفقهاء؛ إذ الفقه عند لا يشمل الحكم الشرعي فقط بل يشمل الاستنباط والآداب الشرعية أيضاً¹³⁴¹، وأخذ الاحتياط في باب العبادات كالأحناف، قال أبو هريرة، قال رسول الله ﷺ "إذا قام أحدهم 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 "ظهور إناء أحدهم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مراتاً أولاً هن بالتراب".¹³⁴³

وقد ذهب الخطابي إلى طهارة ذات الهرة وسُؤرها، وأن الشرب منه والوضع به غير مكروه، وطهارة سُؤر كل طاهر الذات من السباع والدواب والطير وإن لم يكن مأكولاً للحم، وعلى جواز بيع الهرة؛ واستدل بحديث كيشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة، "أن أبا قتادة دخل، فسكب له وضوء، فجاءت هرّة فشربت منه، فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كيشة: فرأني

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 ظهور ثلاثاً إذا سافرنا وليلة إذا قمنا". فقال الخطابي وقوله "إذا نحن أدخلناهما على ظهور": يؤكد هذا المعنى لأنه إذا لبس أحدهما قبل غسل رجله الأخرى لم يكن مدخلهما على ظهوره، 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 بالمتوضى، فتأمل.

الخطابي، أعلام الحديث، ص. 270.

¹³⁴¹ مثالاً، قال أنس بن مالك "دخل رجل على جمل، فأناخه في المسجد، ثم عقله، ثم قال: أيكم محمد؟ ورسول الله ﷺ متکئ بين ظهرانيهم، فقلنا: هذا الأبيض المتکئ، فقال له ﷺ الرجل: يا ابن عبد المطلب، فقال له النبي ﷺ: قد أجبتُك، فقال: يا محمد إبن سائلك". 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 كفارها لها إلا ذلك"، فقال الخطابي: وفيه دليل على أن أحداً لا يصلي عن أحد كما يخرج 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 يفطر الصائم كما يفطره ما يصل إلى معدته إذا كان ذلك من فعله أو يأذنه، وفيه دليل على أنه إذا بالغ في الاستنشاق ذاكراً 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 بنسج إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات¹³⁴⁴.

وقد ذهب الخطابي إلى إيجاب الوضوء على المستحاضة عند كل صلاة بخلاف ربعة الرأي¹³⁴⁵، فقال: والمستحاضة إذا أرادت أن تصلي توضأ لكل صلاة تصليها؛ لأن طهارتها طهارة ضرورية فلا يجوز أن تصلي بها صلاتي فرض المالمتيم¹³⁴⁶.

وقد ذهب الخطابي إلى عدم جواز ترك الصلاة مَنْ لم يجد ماءً 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، فأدركْتُهم الصلاة وليس معهم ماءٌ فصلوا فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فأنزل الله آية التيم"¹³⁴⁷.

وذهب الخطابي إلى تجويز قطع اللحم المطبوخ والمشوي بالسكين، وإنما المكروه الذي رُوي فيه النهيُ قطع الخبز بالسكين، واستدل بحديث عمرو بن أمية، قال: "رأيُتْ رسول الله ﷺ يأكل ذراعاً يحتز منها، فدُعِيَ إلى الصلاة فقام وطرح السكين فصلَى ولم يتوضأ".¹³⁴⁸

¹³⁴⁴ الخطابي، معلم السنن، 41/1.

¹³⁴⁵ روى أبو داود بسنده عن عكرمة أن أم حبيبة بنت جحش استحيضت، فأمرها النبي ﷺ أن تنتظر أيام أقرائها ثم تعتمل وتصلي، فإن رأت شيئاً من ذلك توضأ وصلت". قال أبو داود: وكان ربعة لا يرى على المستحاضة وضوءاً عند كل صلاة إلا أن يصيغها حدث غير

الدم فتوضاً. أبو داود، السنن، 82/1.

¹³⁴⁶ الخطابي، معلم السنن، 1/86.

¹³⁴⁷ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 339.

¹³⁴⁸ الخطابي، أعلام الحديث، ص. 478.

وقد تكلم الخطابي عن المسائل المتعلقة بالأصول كتکلیف الکفار¹³⁴⁹، والمکروه¹³⁵⁰، والسکران¹³⁵¹، والناسی¹³⁵²، ولا يتکلم 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 يتکلم عنها كالمجتهد؟

الخلاصة في اجتهادات الخطابي: ويمكن لنا أن نقر بعد النظر في جهود الخطابي في الاستنباط والفقه: بأنه محدث، فقيه، أصولي، مجتهد، ولكنه ليس مجتهدًا مستقلًا؛ لعدم إنشاء تلك الأصول بنفسه لكونها موجودة قبله، ولكونها متفرقة في أصول المذاهب الفقهية المتبعة، وهو الذي اختار ما أدها إليه الدليل واتخذها أصولاً له، وذلك لا يجعله مجتهدًا مستقلًا.

ومن مظاهر اجتهاده و اختياره: اعتبار الكتاب والسنة مرتبة واحدة من حيث الاستدلال لا من حيث الثبوت، ورؤیة السنة النبویة واستنباط فقهاء الأمة بیاناً وتفسیراً للكتاب، وعدم عرض السنة على الكتاب، وورود السنة بحكم زائد على الكتاب، وحجیة خبر الأحاداد إفادته 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، وحجیة الإجماع،

¹³⁴⁹ تكلم الخطابي عن مسألة الکفار مخاطبین بفروع الشریعة أم لا، وذكر من قال لا، بأن الکفار لا يخاطبین بفروع الشریعة، ولكن ذهب هو إلى أنهم مخاطبین بحما، واستتبط ذلك عن حديث ابن عمر عن رسول الله ﷺ قال: "أُمِرْتُ أَنْ أَقْاتِلَ النَّاسَ..."، فقال الخطابي: وفي هذا الحديث حجة لمن ذهب إلى أن الکفار مخاطبین بالصلحة والرکاۃ وسائل العبادات؛ وذلك لأنهم إذا كانوا مقاتلين على الصلاة والرکاۃ فقد عقل أنهم مخاطبین بحما. معالم السنن، 1/11، وقال عمر - رضي الله عنهما -: "يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكُفَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ لِلَّيْلَةِ، فَقَالَ لِهِ النَّبِيُّ ﷺ: "أَوْفِ بِنَذْرِكَ". وقال الخطابي: فيه دلالة على أن الکفار مخاطبین بالجرائم مأمورون بالطاعات. معالم السنن، 4/61.

وقال ابن عباس: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ مَعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ إِنَّكَ تَأْتِيَ قَوْمًا أَهْلَكَتْهُمْ إِلَيْهِ شَهَادَةً أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنَّهُمْ أَطَاعُوكُمْ لِذَلِكَ فَأَعْلَمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ..."، فقال الخطابي: في هذا الحديث مستدلٌّ مُنْ يذهب إلى أن الکفار غير مخاطبین بشرائع الدين وإنما خوطبوا بالشهادة فإذا أقاموها توجهت عليهم بعد ذلك الشرائع والعبادات لأنهم قد أوجبها مرتبة، وقدم فيها الشهادة ثم تلاها بالصلوة والرکاۃ. معالم السنن، 2/37.

¹³⁵⁰ وكان الخطابي يرى أن حکم الإکراه ساقط غير لازم، واستدل بحديث ابن عمر، قال: "كَنَا نَبَايِعُ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالظَّاهِرِ وَلِقَنَتِنَا فِيمَا أَسْتَطَعْتُ". فقال الخطابي: فيه دليل على أن حکم الإکراه ساقط غير لازم لأنه ليس مما يستطاع دفعه. معالم السنن، 3/6.

¹³⁵¹ وكان الخطابي يرى تکلیف السکران، وینفذ فيه الأحكام، ويعتبر قوله كالطلاق، فقال الخطابي: وقد حرمَتِ الْحُمُرُ حَتَّى صار شارحاً مُؤاخذًا بشريكاً، محدوداً فيها، فقد صار كذلك مُؤاخذًا بما يجري على لسانه من قول يلزم به حکم كالطلاق والقذف وسائل جنایات اللسان، وقد أجمعَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى أَنْ حَدَ السُّكْرَانَ حَدَ الْمُفْتَرِي قَالُوا وَذَلِكَ، لِأَنَّهُ إِذَا سَكَرَ هَذِي، فَإِذَا هَذِي افْتَرَى، فَأَلْزَمُوهُ حَدَ الْمُفْتَرِي، وَفِي ذَلِكَ بِيَانِ أَنْهُمْ جَعَلُوهُ مُؤاخذًا بِأَقْوَالِهِ مَعَاقِبًا بِجَنَائِيهِ. معالم السنن، 3/26.

¹³⁵² قال الخطابي: إن الحرم إذا لبس ناسياً فلا شيء عليه؛ لأن الناسی في معنی الجاھل؛ وذلك إن هذا الرجل كان حديث العهد بالإسلام جاھلاً بأحكامه فعذرته النبي ﷺ فلم يلزمھ غرامة، واستدل بحديث يعلیٰ بن أمية "أَنَّ رِجْلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ بِالْجُرْعَانَةِ وَعَلَيْهِ أَثْرُ خَلْقَنِ أَوْقَالٍ صَفْرَةٍ وَعَلَيْهِ جَبَةٌ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَأْمِنِي أَنْ أَصْنَعَ فِي عُمْرِي فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْوَحْيَ فَلَمَّا سَرَى عَنْهُ، قَالَ: أَيْنَ السَّائلُ عَنِ الْعُمْرَةِ؟ قَالَ: أَغْسِلْ عَنِكَ أَثْرَ الْخَلْقَنِ أَوْقَالَ أَثْرَ الصَّفْرَةِ، وَالْجَبَةَ عَنِكَ وَاصْنَعْ فِي عُمْرِكَ مَا صَنَعْتَ فِي حِجَّتِكَ". معالم السنن، 2/175.

والقياس مع ضوابطه، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، وفتح الذرائع، والعرف، ومخاطبة الكفار بفروع الشريعة، والمكرره 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 المعترفة، والاتجاه إلى ما وراء الألفاظ من المقاصد بخلاف أهل الظاهر، والترجح 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)، والدارقطني (ت. 385هـ)، والخطابي (ت. 388هـ).

بأن هؤلاء الأئمة مجتهدون وأما ابن خزيمة وابن حبان والدارقطني فانتسبوا إلى مدرسة محدثي الشافعية، ولذا هم اختلفوا مع الشافعية في بعض الأصول والفراء، وأما الخطابي فله أصول مختلفة مع الشافعية كاحتاجه بالاستحسان والمصالح المرسلة والعرف بخلاف الشافعية 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 ينتمي إلى أحد المذاهب المعتبرة وهو قاض، ومكانة القضاء يقتضي عنه إمامه بالأصول والفراء، 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 الأحادي بدليل القواعد أو بالعمل المتوارد أو بمعارضة ظواهر الكتاب.

وأما اتجاه هؤلاء المحدثين في العقيدة ف مختلف، ولا سيما في تأويل الصفات الخبرية، فابن حبان والخطابي يأولون الصفات الخبرية الموهمة ظاهراها تشبّهه الله تعالى بمخلوقاته، وهم بذلك يتفقان مع مسلك الأشعراة والماتريدية، وأما الدارقطني في سلك التقويض فيها، وأما ابن خزيمة في سلك الإثبات في العقيدة حتى أوهم على السامعين التجسيم والتشبّه في حق الله تعالى، وأما الطحاوي في سلك التقويض كالدارقطني، وأما الرامهرمزي لم يستطع أن أقف على مذهب العقدي، والخطابي نقد منهج المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته كاستعمالهم الأعراض والجواهر لابتعادهم بذلك عن مسلك الكتاب والسنّة وهو أصح الطرق وأهداؤها، واتفق مع الأشعراة في عدم المؤاخذة بالعقل قبل بعثة الرسول، وهم متتفقون في احتجاج خبر الأحادي في المسائل العقائدية.

وابن خزيمة، وابن حبان، والخطابي، والدارقطني يرون السنّة النبوية بياناً وتقسيراً للقرآن الكريم، وعدم عرض خبر الأحادي لكتاب والأصول الأخرى، ويعتبرون كلّ حديث أصل برأسه، ومعتبر بحكمه في نفسه، ولذا يعلمون بخبر الأحادي إذا ثبت عن رسول الله ﷺ، ولا ينسخون الكتاب بالسنّة ولا السنّة بالكتاب بل ينسخون الكتاب بالكتاب، والسنّة بالسنّة، بخلاف الخطابي حيث يرى جواز نسخ السنّة بالقرآن، ويررون الإجماع حجة شرعية، ولكن ابن حبان يعتبر إجماع الصحابة والتبعين فقط، ويررون القياس حجة شرعية، ويأخذون القياس المنصوص على علته، ولذا لا

¹³⁵³ أبو زهرة، ابن حزم، ص. 368.

يوسعون في استعمال القياس، ويكرهون التوسيع فيه، ويستخدمون أساليب لغة العرب لفهم النصوص، ولذا استطاعوا أن يزيلوا تعارض الآثار بحمل العموم على الخصوص، والمطلق على المقيد، والمجمل على المفسر، ويحتاجون 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 قررناه من مراعاته على تراتبية الأدلة ثم قيامه بالترجح بين النصوص والأدلة على ذلك الأصل.

وهو لاء المحدثون يختلفون مع الظاهيرية في فهم النصوص الشرعية مع كون الظاهيرية 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 ظاهراها تشبهه الله تعالى بملائكة، ويعتبر بعضهم شرع من قبلنا حجة لنا ما لم يخالف لشرعنا، كابن حبان، وبعضهم يعتبر العرف والعادة الموافق للشريعة، والاستحسان والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وسد الذرائع، وفتح الذرائع كالخطابي، وبعضهم يعرض السنة النبوية على الأصول المجتمعة كالطحاوي، بخلاف الظاهيرية.

والآن نلقي نظرة سريعة إلى اتجاه أهل الظاهر في فهم النصوص الشرعية حتى يتضح لنا الفرق الاتجاهي بين الظاهيرية والمحدثين في فهم النصوص.

الفصل الرابع/2.4. علاقة مسلك المحدثين بالمذهب الظاهري.

و قبل 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.

و كل من أهل الظاهر والمحدثين يقفون عند ظواهر النصوص الشرعية ولا يبحثون عما وراءها من العلل والمقاصد، ولكن أهل الظاهر أ Zimmerman ذلك على أنفسهم بخلاف المحدثين، ولذا من الأهمية بمكان الإشارة إلى تعريف الاتجاه الظاهر حتى ينصرف الذهن إليه عند الإطلاق.

و قد بيّن محمد أنس سرميني علاقة المذهب الظاهري وأهل الحديث، حيث قال: فالظاهرية تعني أمرین، تعني منهجاً علمياً معروفاً يقدم ظاهر النصوص على تعليلها، كما أنها تعني مذهباً فقهياً معروفاً له شيوخه ومصادره التشريعية ومناهجه الأصولية، والعلاقة بين كلا المسميين مع أهل الحديث علاقة دقيقة، فالذى يغلب على منهجه 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 أحقواها بالنصوص الأصلية كآثار وأخبار، ولم يلتزم بها الظاهرية ولا الشافعية، وكذلك يعطي أهل الحديث بعضًا 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 يلتجأون إليه إلا لحاجة¹³⁵⁴

وأما الاتجاه الظاهر فهو الوقوف عند حدود الألفاظ التي وردت من الشارع دون عناء بالبحث عن عللها ومقاصدتها، 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 مذهبًا ملتزمًا 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 مذهبًا ملتزمًا، 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 أُعلن المذهب الظاهري على يد مؤسسه داود الظاهري؛ لشهوده تميز المذاهب الفقهية، وظهور الدعاة الذين يحتاجون لها، ويرسون أصولها، وتتوفر العوامل التي ساعدت على ظهوره والمناخ الصالح لنموه، وقد أُسهم المحدثون بنصيب وافر في نشأة المذهب الظاهري؛ لأن أهل الظاهر محدثون، من المحدثين انبثقوا، وعلى أيديهم تخرجوا، وإمامُهم داود بن علي قد تلقى علمه على أعلام المحدثين في عصره كإسحاق ابن راهويه وغيره، كما تلقى فقهه على أصحاب الشافعى، وقد تعجب داود بالشافعى، وتعصب له، حتى ألف كتابين في مناقبه¹³⁵⁶، وأهدى المحدثون لأهل الظاهر المادة التي يعتمدون عليها في فقههم، فقد نجح المحدثون في أن يجمعوا قدرًا كبيراً من الحديث من مختلف البلدان وب مختلف الطرق، فيسروا لأهل الظاهر تناولها، وأمدوهم بالنصوص التي تسعفهم في الإجابة عن كثير من المسائل، فأخذ الظاهريه 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، وغضبهم من شأنه وتحذيرهم من استعماله وعدم التجاهم إليه إلا عند الضرورة، كل ذلك مهد للظاهريه أن ينكروا القياس جملة، بل الظاهريه يحتاجون 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 الشافعى في ذلك، فأجاب بأنه قد وجد أدلة الشافعى في إنكار الاستحسان تتطبق على القياس فلذلك أنكره، ومن هذا نرى أن هجوم المحدثين على الرأى والقياس كان من الأسباب التي أدت إلى نشأة الظاهريه¹³⁵⁷.

ثم جاء ابن حزم الظاهري، فأحيا فقه داود الأصبهاني، وسلك به مسلكاً اتسم بسمته فوسع رحابه، وأيد فروعه بالأدلة، وناقض مخالفيه في أقوال صارمة، وجدل، وصال، وجال¹³⁵⁸.

وقد قرر ذلك أبو زهرة فقال: أحى ابن حزم علم الظاهر¹³⁵⁹، وأن طلب ابن حزم للحديث كان أسبق من طلبه للفروع الفقهية؛ ولذا أشربَث نفْسَه حُبَّ 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 مرتاحلاً¹³⁶⁰، وتلقى الفقه الشافعى أولاً ثم الفقه المقارن ثانياً، ثم اتجه بعد ذلك إلى اختيار مذهب الكتاب والسنة والآثار فقط¹³⁶¹.

¹³⁵⁶ السبكي، طبقات الشافعية، 43/2.

¹³⁵⁷ عبد الجيد، 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 ويقتني على ضوءه ومن الطبيعي أن يتوجه إلى الظاهر والإفتاء به. ولذا يُعتبر من الفقيه المحدث الذي استفاض في درس الحديث والعلم بكل طرائقه، وجمع المأثور كله أو جله 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 فالامر على الأحكام الأصلية بالاستصحاب، ومن ثم بدأ أن يضع أصول مذهبه وطريق اجتهاده في كتابه "الإحکام في أصول الأحكام".

ويقوم أسس مذهبة على القرآن الكريم، والسنّة النبوية، والإجماع، والدليل، والاستصحاب.

المبحث الأول: السنّة النبوية عند ابن حزم.

وكان ابن حزم يعتبر القرآن والسنة جزأين أو قسمين كلاهما يتم الآخر ويسميهما النصوص، ولذا يقول: "والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض، وهو شيء واحد في أنهما من عند الله، وحكمهما حكم واحد في وجوب باب الطاعة لهما".¹³⁶²

والقرآن والسنة عنده في مقام العلم بالشريعة واحد؛ إذ كلاهما وحي من الله تعالى، ولذا لا نرى قوله أو بحثاً له في أن القرآن حاكم على السنة من حيث إنه لكي يقبل فكرة عرض الحديث على القرآن كما كان يتوجه بعض الفقهاء، ولا أن السنة حاكمة على الكتاب من حيث إنها الطريق لمعرفته، بل إنها قسمان للوحي المحمدي، وكلاهما يتم الآخر، وهو متuhan لا ينفصلان".¹³⁶³

وبناء عليه فالسنة والقرآن شيء واحد في مقام الاستدلال عنده لا يُؤكّر أحدهما عن الآخر، ولا يُردد أحدهما لوجود نص من الآخر، بل بما متعاونان في بيان ذلك الشّرّع الشّريف، فهما في مقام واحد في الاستدلال عند ابن حزم هو مقام النصوص، وهي مقدمة على الإجماع".¹³⁶⁴

ولذا أن السنة مثل القرآن عنده ولا فرق في وجوب طاعة كل منهما، وعليه فالإجماع والدليل وراءهما ويجيئان بعدهما قطعاً، مع تقدم الإجماع على الدليل".¹³⁶⁵

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، الإحکام، 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 والسنّة النبوية، وأنها تقيد العلم والعمل، والقطعي يخصص القطعي ويعتبر التخصيص بياناً للعموم¹³⁶⁶، وبناء عليه لا يفرض التعارض بين النصوص، أي لا تضارباً بين نصوص القرآن والسنّة، ولا بين نصوص السنّة بعضها مع بعض، بل كل النصوص تتعاون في بيان أحكام الشريعة الإسلامية¹³⁶⁷.

ولذا يُعدُّ 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 فيصيرون التعارض بين النصوص ولا سيما في السنّة النبوية لاحتمالات عدة كخطأ الراوي ولو كان ثقة، أو وهمه، أو لاحتمال الناسخ والمنسوخ، أو إجمال المعنى وتفسيره ولذا يحاولون إزالته بمسالك الجمع أو النسخ أو الترجيح.

المبحث الثالث: النسخ عند ابن حزم.

وكان ابن حزم يرى النسخ بياناً، ومعلوم أنه يرى السنّة والقرآن متعاونين، وكلاهما حجة الدين، وهو يبينها، وهي تبينه وهو على ذلك يقرر جواز نسخ القرآن بالسنّة، والسنّة بالقرآن؛ لأن كليهما وحي من الله تعالى¹³⁶⁹. وأما المحدثون فلا يتصورون نسخ القرآن بالسنّة والسنّة بالقرآن، بل يتصورون نسخ الكتاب بالكتاب والسنّة بالسنّة خلافاً له.

المبحث الرابع: الإجماع عند ابن حزم.

وأما الإجماع عنده فهو الإجماع المتواتر المتصل بالرسول ﷺ في أمر علِّمَ من الدين بالضرورة لا يمكن إلا أن يكون عن نص، بل هو أقوى من النص وهو التوقيف والتعليم من الرسول ﷺ ولذا ينقضُ كُلُّ قولٍ يؤدي إلى أن يكون إجماعاً من غير نص، فسُنّةُ الإجماع دائمًا عنده على النص، بل لا يتصور إجماعٌ على الحقيقة التي قرَرَها إلا إذا بُنِيَ على نصٍّ، بل توقيفٌ من رسول الله ﷺ، ولذا يقرر هذا في قوله، 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، وإنما إقراره، إذا علِمَه فأقرَّه، ولم ينكره فهي أيضاً حال منقول محفوظة وكلَّ من أدعى إجماعاً على غير هذه الوجوه يكفي 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 منها مفهوماً بعد دلالتهما، وليس حملأً عليهما باستخراج علة، إنما هو أمر يؤخذ من ذاتهما لا بالحمل عليهم، 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 المأخذ 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 المبني على النص لا بقاء مجرد الأصل، فهو مُقيّد 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 يرد النص من الشرع أي شرع كان، ولو كان قبل محمد ﷺ وأن الناس دائماً مخاطبون بالشريائع، فالفرق الجوهرى 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 وذراته، وهو قائم حتى تقوم أدلة المنع أو اللزوم¹³⁷² وقد أخذه في كل أحواله، لا فرق بين دفع وإثبات، فلم يجعله كما جعله الشافعية والحنابلة للإثبات والدفع¹³⁷³.

وأما المحدثون فيحتاجون بالاستصحاب، ولكن يقولون ذلك بالعقل عكس ابن حزم الذي يقول بالشرع.

المبحث السابع: القياس عند ابن حزم.

وكان ابن حزم ينكر القياس، ويشتّد في نقد فقهاء القياس نقداً مراً، 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 الاستبطاط أياً كان مقدراه،

¹³⁷¹ ابن حزم، الإحکام في أصول الأحكام، 531/4. 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 متوجه إلى الآثار كما هو واضح في كتابيه (المحلى) و (الإحکام)¹³⁷⁵.

ولذا يرى ابن حزم أنه لا رأي في الدين، فليس لأحد أن يجتهد برأيه، ويدعى 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 الاستنبطان بالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ثم سد باب التفكير في النصوص عنده لاستخراج عللها، فسدَ 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 ظاهرها لا يعدوه¹³⁷⁶. ولذا نراه يتكلم في القياس كلام المستكتر 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 مضررة، فتبطل الحقائق الشرعية وتضطرب، وهذا كلامه في الاستحسان، وهو باب من الفقه غير منضبط، وأنه يؤدي إلى أن يستحسن فقيه ما لا يستحسن آخر فتضطرب الأحكام ولا تتضبّط الشريعة، فوق أنه لا شرع إلا من نص¹³⁷⁸.

المبحث التاسع: سد الذرائع عند ابن حزم.

وكان ابن حزم يستكتر الاجتهاد عن طريق الذرائع؛ لأن ذلك النوع باب من أبواب الرأي وقد استكتر هو الرأي كله بشعبه¹³⁷⁹.

وقد تقرّر عند الظاهيرية 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 ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾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 الأنباري ومنهجه في نقد العقل الأصولي، ص. 53.

وأما المحدثون فيأخذون القياس مع ضوابطه في دائرة ضيقه ولا ينكرونه تماماً كما فعله ابن حزم، ولا يرون سد باب التفكير في النصوص، ولا النصوص تعبدياً، بل بعض النصوص تعبدياً دون البعض، وهذا هو الخطابي أخذ بالمصالح المرسلة 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، صرخ ذلك ابن حزم عقب نقل رأي العلماء الذين يوافقون لرأيه، فقال: قال أبو سليمان، والحسين بن علي الكراibiسي، والحارث المحاسبي إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معاً، وبهذا نقول¹³⁸¹.

إذ أنه كان يعد خبر النقة 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 والمتوافرة فكلها يثبت العقائد، ولا يكون شك في حديث إلا إذا كان ثمة معارض له فعندئذ يكون الترجيح، ولذا ثبت كل الغيبيات التي جاءت بها أحاديث صحيحة عن يوم القيمة 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 الحادى 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 منها، أو الدليل المشتق من هذه الأمور الثلاثة، فالصحابي لا يحتج بقوله، لأنه ليس إلا بشراً من البشر¹³⁸⁴.

¹³⁸¹ ابن حزم، الإحکام، 119/1. أبو زهرة، ابن حزم، ص. 177.

¹³⁸² ابن حزم، الإحکام، 14/1. 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 الظاهري: أنه المذهب الذي يستمد من الكتاب والسنة رأساً قوله، ولا يتکلف ولا يتأنّل، بل يأخذ الألفاظ بظواهرها اللغوية، ولا يحاول تعليل الأحكام، ولا استخراج العلل وتعديمهها، بل يأخذ المعنى التكليفي من اللفظ، لا يتجاوز ظاهره كأنه يتبع بهذا المفتى الظاهر غير محاول استخراج علة له، لذا كان للظاهري فهم خاص، واتجاه معين نحو تلك المصادر العليا للإسلام يخالف منهاج غيرهم من العلماء المجتهدين ¹³⁸⁶؛ ولذا يسمى هذا المنهاج: المنهاج الظاهري أو الفقه الظاهري ¹³⁸⁷.

ويتّلخص الفرق الاتجاهي بين أهل الظاهر والمحدثون على النقاط التالية:

أولاً: سأذكر النقاط المتفقة بينهم وبينه.

إن أهل الظاهر والمحدثون يعتبرون القرآن والسنة شيء واحد في مقام الاستدلال وهم يفتون 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 من يبحث عما وراء النصوص وغايتها كما رأينا 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.

ويحتاج ابن حزم والمحدثون بخبر الآحاد في العقائد كما في الأحكام، ولكن ابن حزم يحتاج 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 القرآن ¹³⁸⁸

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: فحديث موافق لما في القرآن، فالأخذ به قرآن، وحديث زائد على ما في القرآن فهو مضاد إلى ما في القرآن والأخذ به قرآن، وحديث مخالف لما في القرآن فهو مطرد. ثم نقد ابن حزم قول محمد بن عبد الله، فقال: لا سبيلاً إلى وجود خير صحيحٍ مخالفٍ لما في القرآن أصلاً، وكلُّ خيرٍ شريعةٌ فهو إما مضاد إلى ما في القرآن، ومعطوف عليه، ومفسر لجملته، وإنما مستثنى منه جملته ولا سبيلاً إلى وجه ثالث. الأحكام في أصول الأحكام، 209/2.

وابن حزم كان يرى عدم التعارض بين النصوص بخلاف المحدثين؛ إذ أنهم يصورون التعارض الظاهري بين النصوص الشرعية لاحتمالات عدّة؛ ولذا يسلكون مسلك الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح لإزالة التعارض بين الآثار.

وابن حزم كان يرى دلالة العام من القرآن وأحاديث الآحاد 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 ضيقه.

وجعلت الظاهيرية من الاتجاه إلى الظاهر مذهبًا ملتزمًا ولوه أصول وقواعد، فجعلوها مطردة لا تختلف، حتى لو أدّت بهم إلى الإغراق والشذوذ بخلاف المحدثين ولم يجعلوها مذهبًا ملتزمًا مطرداً.

فالالتزام والاطراد ما يميز أهل الظاهر عن أهل الحديث؛ إذ أن اتجاه أهل الحديث إلى الظاهر وإن كان وصفاً غالباً لم يكن مذهبًا ملتزمًا.

ويفترق المحدثون عن الظاهيرية في المصادر التشريعية فيما وراء القرآن والسنة، وحيث يتجه المحدثون إلى الآثار و يجعلونها مع القرآن مرجعاً لأحكامهم ودليلًا عليها، والآثار عندهم تشمل الأحاديث وغيرها من أقوال الصحابة والتابعين بخلاف أهل الظاهر حيث قصرروا 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 تقرير 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 لفقة 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 نقدمهم بعدم الاشتغال باستباط الأحكام من الآثار التي رووها في مصنفاتهم الحديثية ومع ذلك نرى اعتماد بعض المحدثين باشتغال فقه الأحاديث إضافة على وظيفتهم من خلال الترجم 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، وكذلك صحة المتن لا تستلزم صحة السند إذا كان صحة المتن بمجموع طرقه لا لكل سند على انفراد، وهذا التنبية منهم مظهر من مظاهر نقدمهم الداخلي للآثار، ورد على من يفتري عليهم ويقول: إنهم لا يُعنون إلا بفقد الأسانيد! ويروجون على المحدثين أنهم يخطّبون بليل، لا يدرى أحدهم ماذا يحمل على ظهره¹³⁸⁹

ولم يكتف بعض المحدثين برواية الأحاديث وجمعها وتقديرها وتمحیصها ونقدتها فحسب كما هو مقتضى وظيفتهم، بل أضافوا عليها فهم الأحاديث وفقها من خلال الترجم التي أودعوها فيها كثيراً من الفقه وأدلة، وقد حوث ترجمهم على كثير من التعقيبات والردود على بعض الفقهاء كتعقب ابن خزيمة وابن حبان والدارقطني والخطابي للمالكية والحنفية والشافعية والظاهيرية في مصنفاتهم الحديثية وتلك التعقيبات والردود تدل على براعة المحدثين وتضلعهم وتمكنهم في الفقه، والاستباط، واطلاعهم على أقوال الفقهاء وأدلة، ومن ثم كان لهم آراؤهم واختياراتهم، ولا شك أن هذه التعقيبات وتلك الاختيارات مبنية على قواعد قعدوا لها في ترجمتهم كما رأيناها.

وقد ضمّن ترجمتهم نبذة من فقه مخالفتهم حيث عقدوا بعض الترجم لبيان ضعف ما ذهب إليه بعض الفقهاء، وقد استند هؤلاء المحدثون في ردّهم على هؤلاء الفقهاء إلى ما رواه تحت هذه الترجم من أحاديث وآثار، وهذه بينة واضحة على أن الفقه والاستباط لم يكن غائباً عنهم بل كانوا على علم بما يستتبع من الأحاديث، وبأقوال مخالفتهم، وأدلة، وإن فكيف يتصدى هؤلاء المحدثون للرد على من خالفهم إذا لم يكونوا كذلك؟ كما رأينا ردود محدثي القرن الرابع ومناقشتهم مع مخالفتهم.

¹³⁸⁹ محمد عوامة، تعلیق تلریب الراوی، 2/554.

وبناء عليه لم تكن ترجمتهم مجرد عناوين للأحاديث التي تحتها، وإنما اشتغلت على فقههم وأختياراتهم الفقهية التي تكشف لنا عن جهودهم الحثيثة في دراسة المتنون وعدم الاكتفاء بدراسة الأسانيد على حسب تخصصهم، وبعض مباحث أصول الفقه كبحث القرآن الكريم، والسنّة النبوية، والإجماع، والقياس، وأثار الصحابة والتابعين، والاختيارات الأصولية، وكذلك تكشف الشرح الحدّيثية جهودهم الفقهية والاستباطية كما رأينا في جهود الخطابي في كتابه 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 الجرأة 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 المخالفين، ولهم موقف خاص في خبر الأحاداد 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، والواشق أيدوا أفكار المعتزلة، يعني وراءهم دولة في حماية أفكارهم ودفاعها وحملوا المحدثين على أن يقولوا مقالة المعتزلة، وأخذوهم فيها بالعنف والأذى لا بالرفق والهداية.

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 قبسو من الفلسفة ما يرهفون به سلاحهم، ويقولون به احتجاجهم، ثم تورّطوا بعد ذلك في إثارة مسائل فلسفية لم تكن مما يفكرون فيها الصحابة والتابعين، وتكلموا في إرادة الإنسان وأفعاله وسلطان الله عليهم، وتكلموا في صفات الله عز وجل أهي شيء غير الذات أم هي والذات شيء واحد؟ فأعرضوا المحدثون مستكرين عملهم، وكان طبيعياً ألا يلقي هذان الفريقان لاختلاف عقليتيهما ومنطق تفكيرهما، فالمحدثون يَعْرَفُونَ دينَهُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَعَمِلُهُمُ الْعُقْلُ هُوَ فِيهِمْ نُصُوصُهُمَا وَاسْتِبْطَاطُ الْأَحْكَامِ مِنْ أَفْاظِهِمَا هَذَا أَقْصَى مَا يَسِيرُونَ فِيهِ، وأما المعتزلة فيرون إثبات العقائد بالأقىسة العقلية ولذا يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية¹³⁹⁰، ويعتمدون على القضايا العقلية دون الآثار النقلية، وكل مسألة من مسائل العقيدة يعرضونها على العقل، فما قبله أقوره، وما لم يقبله رفضوه، وكان من آثار اعتمادهم على العقل أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وكانوا يقولون: المعرف كلها معقوله 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 سأله البركاني 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 نقل حديث "حج آدم موسى"؟ فقال أبو علي: هذا الخبر باطل، قال البركاني: حديثان بإسناد واحد، صَحَّحْتَ أحدهما وأبطلت الآخر؟ قال أبو علي: لأن القرآن يدل على بطلانه، وإن جماع 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 ثبت صحته بخلاف المحدثين حيث يرون حاكمة 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 الأقىسة العقلية من غير أي قيد يقيدون به أنفسهم إلا التزيه بينما يرى المحدثون متوففين متحفظين غير متهجمين على ما لم ينص عليه في كتاب ولا سنة، ولذا اتهمتهم المعتزلة بأصحاب أسفار.

وقد نَبَّهَ ابن قتيبة إلى ما أدى إليه الخصومة من التعصب والهوى النفسي، فقال: "أدت الخصومة بالمعزلة إلى ثلب أهل الحديث وامتهانهم، وإسهامهم في الكتب بذمهم، ورميهم بحمل الكذب ورواية المتافق حتى وقع الاختلاف وكثرت النَّحْلُ وتقطعت العَصَمُ وتعادي المسلمين وأكفر بعضهم بعضاً، وتعلق فريق منهم لمذهبة بجنس من الحديث وقالوا في حقهم وهم أجهل الناس بما يحملون، وأبغض الناس حظاً فيما يطلبون، قد قنعوا من العلم برسمه، ومن الحديث باسمه، ورضوا بأن يقال: فلان عارف بالطرق، ورواية للحديث، وزهدوا في أن يقال: عالم بما كتب، أو عامل بما علم".¹³⁹²

فرأى ابن قتيبة أن المعتزلة عابوا أهل الحديث بناء على مسلكهم، واتهموهم في النقل فكان يجب عليهم أن يتهموا آرائهم في التأويل، ولو ردوا المشكك 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 والاختلاف.¹³⁹³.

¹³⁹¹ علي فهمي ختيم، الجوابيان أبو علي وأبو هاشم، ص.88.

¹³⁹² ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص.47.

¹³⁹³ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص.66.

وقد صرَّح ابن قتيبة بأنَّ للمحدثين اتجاهًا 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 تختلف عندهم كتاب الله تعالى، والأحاديث التي يدفعها النظر وجة العقل، والمحدثون لا يعرضون خبر الآحاد على ظاهر القرآن، فإذا تعارض خبر الآحاد الثابت مع ظاهر القرآن فيسلكون سلوك التوفيق بينهما، ويقولون: الكتاب يأتي بجمل، يكشفها الحديث، واختصار تدل عليه السنة¹³⁹⁴ ويسلكون سلوك التوفيق أيضًا 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، مadam الله تعالى ولِّي نبِيَّه 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 إزالتها، وبناء عليه المحدثون يفضلون الجمع على الترجيح للعمل بالنصوص على قدر الإمكان وإلا هناك إلغاء بأددهما 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 تراتبية الأدلة بين القطعى والظننى كما كان ينظرها الأحناف، ولذا بدأ أهل الرأى أن يقولوا لأهل الحديث بقلة الفقه والفهم؛ لزعمهم بأنَّ الفقه هو بناء الدين وذلك لا يكون إلا بالرأى والاجتهاد، والتعليق والتقرير بين القطعيات والظننات، وتقديم الأقوى على الضعيف، وبإضافة 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 القيمة أمثال الدر، وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بريكم؟ قالوا: بلى"، وهذا خلاف قول الله تعالى: "إِذَا أَخْذَ رِبَّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذَرِيْتَهُمْ وَأَشَهَدْتَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلْسُنَتِ بَرِّيْكُمْ" لأن الحديث يخبر أنه أخذ من ظهر آدم والكتاب يخبر أنه أخذ من ظهور بنى آدم، وقال ابن قتيبة: ونحن نقول: إذا ذلك ليس كما توهمنا، بل المعنian متفقان، ألا ترى أن الله تعالى حين مسح ظهر آدم - عليه السلام - على ما جاء في الحديث فأخرج منه ذريته أمثال الدر إلى يوم القيمة، أن في تلك الذرية الأبناء، وأبناء الأبناء، وأبناءهم إلى يوم القيمة. ابن قتيبة، تأویل مختلف الحديث، ص. 147.

¹³⁹⁵ وقد تعارض حديث "لا تستقبلوا القبلة بغاط ولا بول" مع حديث "ذُكِرَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنَّ قَوْمًا يَكْرُهُونَ أَنْ يَسْتَقْبَلُوا الْقَبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلًا، فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِخَلَائِهِ، فَاسْتَقْبَلَ بِهِ الْقَبْلَةَ"، فما أنت برأك؟ وليس عندنا من الناسخ والمنسوخ، ولكن لكل واحد منهما موضع يستعمل فيه، فالموضع الذي لا يجوز أن تستقبل القبلة فيه بغاط والبول هي الصحراء والبراحات، وكانوا إذا نزلوا في أسفارهم لمنطقة الصلاة، استقبل بعضهم القبلة بالصلاحة، واستقبلها ببعضهم بالغاط، فأمرهم لا يستقبلوا القبلة بغاط ولا بول إكراماً للقبلة، وتزبيها للصلاحة، فظن قوم أن هذا أيضاً يكره في البيوت والكتف المحتفرا، فأمر النبي ﷺ بخلائه، فاستقبل به القبلة، يريد أن يُعلّمهم أنه لا يكره ذلك في البيوت، والآبار المحتفرا التي تستر الحدث، وفي الخلوات التي لا يجوز فيها الصلاة. ابن قتيبة، تأویل مختلف الحديث، ص. 148-149.

الثقافات، وأما المحدثون فيعتمدون على الآثار المدونة في مصنفاتهم على قدر الإمكان ولا يلتجأون إلى الرأي إلا في حال الاضطرار، ولا يفرعون المسائل فلا يستخرجون أحكاماً لم تقع، بل لا يفتون إلا فيما وقع من الواقع، ولا يفرضون المسائل المفروضة كما كان شأن أهل الرأي.

إذاً: لكل منها اتجاه خاص في فهم النصوص وهم يتلقون في أن الأخذ يجب أن يكون بالكتاب والسنّة الصحيحة، ثم يفترقون بعد ذلك في أن أهل الحديث يتهيّبون عن الرأي ولا يتهيّبون عن الرواية، ولا يأخذون بالرأي إلا ماضطرين إذا لم يعرّفوا حديثاً، وأما أهل الرأي فيتهيّبون عن الحديث ولا يتهيّبون عن الإفقاء متحمّلين تبعاته، ولذا ليس من الإنصاف والبحث العلمي الحر اتهام المحدثين بقلة الفهم والفقه؛ لأن الآثار قبلتهم ولا يتجاوزون عنها لغيرها لزعمهم بأن فهم الدين صحيحًا فلا بد من الابتناء على الكتاب والسنّة، وأما الكتاب ففيه إجمال تفسيره الصحيح هو السنّة 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 بالسنّة النبوية لا على الرأي والاجتهاد.

وقد نقد محمد الغزالي المحدثين بالقصور في تدبر القرآن وفقهه وأحكامه، والاهتمام الأشد على نقد الأسانيد، ومتى الحديث قد يتناول عقائد وعبادات ومعاملات، وشأنون الدعوة وال الحرب والسلام، وما قيمة حديث صحيح السنّد على المتن؟!¹³⁹⁶ وعدم عرض السنّة على القرآن، فكان ينبغي عليهم أن يعرضوا السنّة النبوية على القرآن كما عرضها أهل الرأي على حد رأيه لكنّ القرآن قطعية الثبوت بخلاف السنّة النبوية.

وقد خص محمد الغزالي وظيفة المحدثين على توثيق الأخبار وغريبة الأسانيد، حيث رأى الشروط التي وضعها المحدثون لقبول الأحاديث النبوية ضماناً كافياً لدقّة النقل وقبول الآثار، وأما فهم نص الحديث وملحوظة المتن واستبعاد الشذوذ والمعلول، فوظيفة الفقهاء؛ وذلك أن الحكم بسلامة المتن يتطلب علماً بالقرآن الكريم، وإحاطةً بدلائله القريبة والبعيدة، وعلماً آخر بشتى المرويات المنقولة لإمكان الموازنة والترجيح بين بعضها وبعض الآخر، والواقع أنّ عمل الفقهاء مُتممٌ لعمل المحدثين¹³⁹⁷.

ولذا عاب محمد الغزالي اتجاه المحدثين ومدح اتجاه الفقهاء في فهم النصوص، حيث أتى بعرض أم المؤمنين عائشة السنّة النبوية على القرآن اتجاهًا للفقهاء، وصرّح بأن عائشة تردد ما يخالف القرآن بجرأة وثقة، وعندى أن ذلك المسلك الذي سلكته أم المؤمنين عائشة أساساً لمحاكمة الصالح إلى نصوص الكتاب الكريم الذي لا يأتهي الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ومن أجل ذلك كان أئمة الفقه الإسلامي يقرّرون الأحكام وفق اجتهاد رحب يعتمد على القرآن أولاً، فإذا وجدوا

¹³⁹⁶ الغزالي، السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص. 21.

¹³⁹⁷ الغزالي محمد، السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص. 19.

في ركام المرويات ما يتسم معه قبلوه، وإن فالقرآن أولى بالاتباع، والفقهاء ما حادوا عن السنة، ولا استهانوا بحديث صحت نسبته وسلم متنه، وكل ما فعلوه أنهم اكتشفوا عللاً في بعض المرويات فردوها- وفق المنهج العلمي المدروس- وأرشدوا الأمة إلى ما هو أصدق قيلاً وأهدي سبيلاً.

ويحرصون على أن يعملا الحديث داخل سياج من دلالات القرآن القريبة أو البعيدة، ويرون بأن حديث الآحاد يفقد صحته بالشذوذ والعلة القادحة- وهو من خصوصية المتن- وإن صح سنته. فأبو حنيفة يرى أن من قاتلوا من أفراد الكفار قاتلوا، فإن قتلت إللي حيث أُلقت، أما من له ذمّةً وعهْدٌ فقتلُه يُقتَصُّ منه. ومن ثم رفض حديث "لا يُقتل مسلم في كافر"، مع صحة سنته؛ لأن المتن معلوم بمخالفته للنص القرآني **«النفس بالنفس»**¹³⁹⁸ وقول الله بعد ذلك **«فاحكم بينهم بما أنزل الله»**¹³⁹⁹، قوله **«فاحكم الجاهلية ببغون»**¹⁴⁰⁰، وعند التأمل نرى الفقه الحنفي أدنى إلى العدالة، وإلى مواطن حقوق الإنسان، وإلى احترام النفس البشرية دون نظر إلى البياض والسوداء أو الحرية والعبودية أو الكفر والإيمان، وقد بلغني أن بدوياً قتل مهندساً أمريكياً في إحدى دول الخليج، وقال أهل الحديث: لا يجوز القصاص! وشعرت الحكومة بالحرج، ولكن تم الخروج من المأزق بقتل المجرم من باب السياسة الشرعية! القصاص شريعة الله، وهو ظاهر القرآن الكريم، والأحناف يقدمون ظاهر القرآن على حديث الآحاد، والمالكيون يقدمون عمل أهل المدينة على حديث الآحاد بالاعتبار أن عمل أهل المدينة أدل على السنة النبوية من حديث راو واحد¹⁴⁰¹

وقد تبين لنا مما تقدم بأن تخصيص الغزالى وظيفة المحدث في دراسة الأسانيد شيء مسلم به، ولكن فات للغزالى بأن هناك بعض المحدثين اشتغلوا بفهم النصوص بعد تخصصهم تكملة لأنفسهم وزيادة في العلم وتسويقاً 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، وإنما كان ينبغي عليه أن يرفض إماماة الشافعى لكونه لا يعرض السنة على القرآن، والمفترض 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 لصدورهما 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 مولىها فينبغي أن يراعي فيها، ونقد الغزالى مبني على اتجاه الفقهاء الخارج عن الموضوعية والمنهج العلمي، وكان ينبغي

¹³⁹⁸ سورة المائدة 5/45 آية.

¹³⁹⁹ سورة المائدة 5/48 آية.

¹⁴⁰⁰ سورة المائدة 5/50 آية.

¹⁴⁰¹ الغزالى، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص. 21-26.

عليه أن يتبع ويستقر اتجاه المحدثين ثم يصدر الحكم عليهم كما أداه بحثه العلمي، ولا يصح علمياً نقد اتجاه المحدثين على ضوء اتجاه الفقهاء.

ولذا نقد أحمد صنوبر **حَلْطَ** 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 متنها 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 والخداع، 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 التحرير والتبدل وانقطاع السند، حيث لم يتکفل الله بحفظها بل وكأنها إلى حفظ الناس فقال تعالى ﴿وَالرَّبَانِيُونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَهْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾¹⁴⁰³.

ومن ثم وجهوا سهامهم إلى السنة النبوية لترحيفها وتشويهها واتخذوا للوصول إلى غايتها الدينية أساليب متعددة، ولم يغب عنهم أهمية السنة النبوية ومكانتها في التشريع الإسلامي لكونها بياناً وتقسيراً للقرآن الكريم، ولذا تناولوها بالطعن والتشويه وتلقيق 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 المسلمين، ولكن أنى لهم هذا المنهج؟ لأن نياتهم ليست وصول الحقيقة وبحثها كما هي.

¹⁴⁰² صنوبر، أحمد، وظيفة المحدث الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي، ص. 97.

¹⁴⁰³ سورة المائدة 44/5 آية.

وأدى إنكارهم بالسنة النبوية إلى التشكيك والاتهام لرواتها؛ لأنهم يعرفون بأن الرواية هم جسور لوصل أقوال النبي ﷺ وأفعاله إلى المسلمين عبر الزمان؛ ولذا اتهمواهم برواية الروايات المتناقضات وعدم معرفة ما يخرج من رؤوسهم من معانٍ الروايات، وفقها.

فهؤلاء المستشرقون قوم لا يريدون فهم السنة النبوية كما هي في الواقع بل يريدون الدس والخداع 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، ولتشبّثهم بالماديات وعدم إمكان الوحي، ومنهجهم التوسيمي والتجريبي أداهم إلى إنكار السنة النبوية واتهام رواتها بحمل الأسفار، ولذا لا يُؤبه لكلامهم من أجل ابتعادهم عن المنهج العلمي والموضوعي كما أشار إلى ذلك رمضان البوطي في كتابه (فقه السيرة النبوية) وقرر قيام منهجهم على المنهج التوسيم 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 شبهائهم على ضوء المنهج العلمي والموضوعي، ورداً على شبهائهم وفندّها، ولذا يعد هذا الكتاب من الأهمية بمكان لكشف مؤامراتهم الخبيثة في السنة النبوية ورواتها وإبطال شبهائهم 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 مسألة في منظومة الفقه الإسلامي، فالفقهاء كانوا يملؤون ثغرات أو فجوات الأحكام المستمدّة من النصوص بما تملّيه عليهم العادات والقوانين المحلية، فالشريعة عند ذلك هو تشابك بين ذينك النوعين من التشريعات¹⁴⁰⁵

ثم جاء الحداثيون بصفة الأكاديميين أيضاً لهدف تشويه صورة الإسلام الذي حاوله المستشرقون أسلفهم ولم يصلوا إلى مرادهم، وبدؤوا أهدافهم من السنة النبوية التي كانت تُعدُّ بياناً وتقسيراً للقرآن الكريم؛ ولذا شرعوا أن يتهموا رواتها بدعوى عدم فهم الآثار التي يروونها، وهل الحداثيون يتبعون بالمنهج العلمي كما يدعونه أم يتبعون بالأهواء والميولات النفسية؟

وقد عرف محمد أنس سرميسي مدلول الحديث بقوله: ولعله يصح القول بأنها: "رؤيه فلسفية شاملة وجديدة للعالم، ذات نظام معرفي جديد جعل من العقل السلطة المعرفية الوحيدة في إدراك العالم والذات، تهدف إلى القطعية عن العقل الوسيط والأنظمة التقليدية، فهي فلسفة نقد للمناهج التقليدية التي يشتر� فيها المادي والروحي، وإرساء لمناهج مادية بديلة، تمثل المستقبل والدقة"

¹⁴⁰⁴ رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية، ص. 33.

¹⁴⁰⁵ محمد أنس سرميسي، 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 فالحداثيون لا يعتبرون الوحي من مصادر المعرفة بل يعتبرون الكون والعقل من مصادر المعرفة¹⁴⁰⁷. ومن الطبيعي أن يتهموا رواة الآثار بقلة فهم الآثار.

فهؤلاء الحداثيون هم توابع مقلدون لا استقلال لهم، ولا أصالة، ولا إبداع، ولا ابتكار! هم أتباع الغرب ما أن تطلق في الغرب بدعة – ولو كانت سخيفة أو هزلة- إلا تلقفوها، وتغنوها بها، ورددوها ولو لم يعقل لها معنى! ومن الطبيعي أن يتهموا رواة الآثار بحمل الآثار بدون فهمها وفهمها حتى يتهيأ لهم الجو في تأويل ما يوافق على رغباتهم النفسية والشهوانية.

وقد ربط أحمد صنوبير ظهور الحداثيين إلى الساحة العلمية بتهميشهما العلماء التقليديين من موقع سلطتهم وسيطرتهم في نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والسيطرة في العلوم عموماً، وانتقال السلطة المرجعية من نظام راسخ إلى حالة سائلة بيد المثقفين والمتورين، وبعده طبقة المثقفين عن فهم منهجية النقد التاريخي التي أرساها علماء المسلمين من داخلها فرؤيتهم فيها ما سمح له (نقداً شكلياً) مهتماً بالإسناد وتفاصيله وعدم معرفتهم بطرق الرواية ومداراتها و دقائق علم الجرح والتعديل وعلم العلل فارتقي نظرهم إلى المتن فرأوا في بعضها ما يخالف منتجات الحداثة فارتاؤا أن نقد المتن كان غائباً عن منهجية علماء المسلمين، وتبناه وراحو ينقدون المتن 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 والتجدد) دوراً هاماً في تكفير الحداثيين وجعلتهم لا يعترفون من مصادر المعرفة إلا التجربة والعقل التجريبي وينكرون الوحي والعقل المنطقي التجريدي وخبر الآحاد، نرى أثر ذلك في كتاب ألفة يوسف الحداثية (نواصات عقل ودين فصول في حديث الرسول)، وكتاب محمد الطالبي الحداثي (عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين) ومحمد عبده، ورشيد رضا، ومحمود أبو رية، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين، ومحمد توفيق صدقى.

والحداثيون تسبعوا 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(ضحي 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 صنوبير، أحمد، وظيفة الحديث الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي، ص. 94.

تشويه وجه السنة النبوية المبنية للقرآن الكريم، وأفصح مراده وهدفه ووظيفته في نصيحته لعلي حسن عبد القادر، نقله ذلك مصطفى السباعي، حيث يقول: إنَّ الأَزْهَرَ لَا يَقْبَلُ الْأَرَاءَ الْعَلْمِيَّةَ الْحُرَّةَ، فَخَيْرٌ طَرِيقَةٌ لِبَيْثٍ مَا تَرَاهُ مَنَسِّبًا مِنْ أَقْوَالِ الْمُسْتَشْرِقِينَ أَلَا تَنْسَبُهَا إِلَيْهِمْ صِرَاطَهُ، وَلَكِنْ ادْفَعُهَا إِلَى الْأَزْهَرِيِّينَ عَلَى أَنَّهَا بَحْثٌ مِنْكَ، وَأَلْبِسْهَا ثَوْبًا رَقِيقًا لَا يَزُعُجُهُمْ مِنْهَا، كَمَا فَعَلْتُ أَنَا فِي (فَجَرُ الْإِسْلَامِ)، وَ(ضَحَاهُ)، هَذَا مَا سَمِعْتُهُ مِنْ الدَّكْتُورِ عَلَيْهِ حَسَنٌ يَوْمَئِذٍ نَفْلًا عَنِ الْأَسْتَاذِ أَحْمَدِ أَمِين١409

وَهَذَا هُوَ حَالُ الْحَدَّاثِيِّينَ وَأَنَّهُمْ أَنَّاسٌ لَا حَظٌ لَهُمْ مِنَ الْبَحْثِ الْعَلْمِيِّ وَهُدُوْفِهِمُ الْأَسَاسِيِّ هُوَ هَدْمُ السَّنَةِ النَّبُوَّيَّةِ إِرْضَاءً لِسَادَاتِهِمُ الْمُسْتَشْرِقِينَ.

وَأَنْ مَنْهُجُهُمُ النَّقْدِيُّ قَائِمٌ عَلَى الْذَّاتِيَّةِ الَّتِي تَقْتَضِيُ أَنْ نَقْبُلَ التَّارِيَخَ إِذَا وَفَقَ الْأَفْكَارُ الْمُسْبَقَةُ وَأَنْ نَرْفَضَهُ إِذَا خَالَفَهَا، لَا يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ مُقْبُلًا فِي الْمَنْهَجِ الْعَلْمِيِّ، وَالْأَصْلُ فِي النَّقْدِ التَّارِيَخِيِّ أَنْ يَكُونَ مُبْنِيًّا عَلَى التَّوْثِيقِ التَّارِيَخِيِّ الدَّقِيقِ، وَمَعَ الْأَسْفِ الشَّدِيدِ هُمْ يَسْتَعْمِلُونَ فِي النَّقْدِ التَّارِيَخِيِّ النَّقْدِ الْذَّاتِيَّةِ الْمَقِيَّدَةِ بِالْمَعْارِفِ الْمُسْبَقَةِ وَلَذَا أَنَّهَا بَعِيْدَةٌ عَنِ النَّقْدِ الْمُوْضُوْعِيِّ الْمُجَرَّدِ.

وَأَنَّهُمْ كَانُوا يَشْكُونَ بِالْعَصْمَةِ النَّبُوَّيَّةِ وَبِمَرْجِعِيَّةِ السَّنَةِ، إِذْ غَلَبُوا الْجَانِبَ الْبَشَّرِيَّ الْاجْتِهَادِيِّ مِنْ شَخْصِيَّةِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى جَانِبِ التَّبْلِيغِ الَّذِي يَعْتَدِي عَلَى الْوَحْيِ، وَسَلَكُوا فِي ذَلِكَ طَرِيقَ إِعَادَةِ النَّظَرِ فِي مَفْهُومِ الْعَصْمَةِ النَّبُوَّيَّةِ، وَمَفْهُومِ عَدَالَةِ الصَّحَابَةِ، وَأَنْتَهُوا إِلَى إِنْكَارِ أَهْمَمِ أَصْلَيْنِ مِنْ أَصْوَلِ النَّبُوَّةِ: الْوَحْيِ وَالْعَصْمَةِ، وَكَذَلِكَ شَكَّوْا بِتَوْثِيقِ السَّنَةِ وَصَحَّةِ الْأَحَادِيثِ، فَنَكَلُوا عَنِ اثْرِ الْعَالِمِ السِّيَاسِيِّ وَالْإِيْدِلُوْجِيِّ فِي تَدوِينِهَا وَتَأْسِيسِ سُلْطَتِهَا.

وَهَذَا الْمَوْقَفَانِ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَجْتَمِعَا مَعَ التَّصُورِ الْإِسْلَامِيِّ بِحَالٍ؛ لِأَنَّهُمَا يَنْفِيَانِ أَيْ سُلْطَةٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ سَوْيَ التَّبْلِيغِ، وَيَذْهَبَا إِلَى أَنَّ الْأَمَّةَ قَدْ اجْتَمَعَتْ مِنْذُ نَشَأَتْهَا عَلَى تَحْرِيفِ السَّنَةِ بِالْفَعْلِ، أَوْ بِالسُّكُوتِ عَنِ الْفَاعِلِينَ، وَقَدْ تَكَلَّفَتْ دَرَاسَاتٌ كَثِيرَةٌ فِي تَثْبِيتِ مَرْجِعِيَّةِ السَّنَةِ، وَفِي تَوْضِيْحِ مَنْهَجِ الْمُحَدِّثِيْنِ التَّارِيَخِيِّ النَّقْدِيِّ فِي بَيَانِ الصَّحِّيْحِ مِنِ الْضَّعِيْفِ1410

وَأَمَّا الْمُحَدِّثُونَ فَهُمْ أَنَّاسٌ مُوْضُوْعِيُّونَ وَأَصْحَابُ الْمَنْهَجِ الْعَلْمِيِّ، حَيْثُ يَرَاعُونَ فِي قِرَاءَةِ السَّنَةِ النَّبُوَّيَّةِ عَلَى الْأَسْسِ الَّتِي يَنْبَغِي أَسْتَحْضَارُهَا فِي حِينِهَا وَهِيَ دَرَاسَةُ السَّنَدِ وَكَامِلُ الْمَتْنِ فِي عَلَاقَةِ بَقِيَّةِ الْأَحَادِيثِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِنَفْسِ الْمَوْضِيْعِ، وَالْتَّرَامُ بِمَنْهَجِ مُشَدُّدٍ بِثَوَابِتِ مَرْتَبَةِ الْلِّسَانِ وَمَقْضِيَاتِهِ فِي فَهْمِ الْخَطَابِ مِنْ جَهَةِ، وَمَحْكَمَةِ إِلَى الشَّرْعِ وَحَدَوْدَهُ مِنْ جَهَةِ ثَانِيَّةٍ، وَمُسْتَحْضَرَةٌ لِأَسْبَابِ وَرُودِهِ مِنْ جَهَةِ ثَالِثَةٍ، وَبِذَلِكَ يَسْتَطِعُ فَقَهُ الْحَدِيثِ خَصْوَصًا، وَعَقْلُ الْمَعْانِي لِأَيِّ نَصٍ شَرِعيٍّ عَوْمَمًا.

وَقَدْ نَقَدَ حَمْزَةُ الْمَلِيْبَارِيُّ قَوْلَ مِنْ اقْتَصَرَ وَظِيفَةِ الْمُحَدِّثِيْنَ عَلَى نَقْدِ الْأَسْانِيَّدِ فَقَالَ: "رَاجَتْ أَفْكَارُ فَاسِدَةٍ وَتَصْوِيرَاتٍ خَاطِئَةٍ بَيْنَ أَهْلِ الْعَصْرِ تَجَاهُ نَقَادِ الْحَدِيثِ وَفِي مَقْدِمَتِهِمُ الْإِمَامُ الْبَخَارِيُّ، مِنْ

1409 السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص. 238.

1410 محمد أنس سرميني، دراسات في علوم الحديث دراية، ص. 57

بين هذه الأفكار كون بضاعة المحدثين زهيدة في الفقه، كما أنهم قليل العناية بالتفقه والنظر في المتون، وكثيرو الاهتمام بفقد الإسناد وجرح الرواية وتعديلهم وأن المظاهر العلمية التي تميز المرحلة الأولى تقطع بأن علوم الحديث تضم جانبين: الجانب الأول: ما يتعلق بمعرفة الصحيح والسقيم وجميع ملابساته. 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 والموطأت والسنن والجواجم التي تم ترتيب أحاديثها على نسق فقهي، مما يدل على مدى اهتمام أصحابها المحدثين بالجوانب الفقهية، ومدى تضلعهم في قواعد الاستبطاط الفقهي¹⁴¹¹

ونرى أثر ذلك المنهج العلمي والموضوعي في ردود ابن حبان من محدثي القرن الرابع على مقولاتهم المشهورة بأن المحدثين لا يعقلون ما يروون من خلال ثلاثة أحاديث: "خلق الله آدم على صورته"، "حل النساء للنبي ﷺ ما شاء"، "التوضاً بالنبي".

وحيث "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: إنَّ أخبار المصطفى إذا صَحَّتْ مِنْ جهَةِ النَّفْلِ لَا تَتَضَادُ وَلَا تَتَهَافِرُ وَلَا تَتَسَخُ الْقُرْآنُ، بل لكل خبر معنى معلومٌ يُعْلَمُ، وَفَصَلَّ صَحِيقٌ يُفْعَلُ، بِهِ يَعْقِلُ الْعَالَمُونَ، فَمَعْنَى الْخَبَرِ عِنْدَنَا بِقَوْلِهِ "خلق الله آدم على صورته" إِبَانَةً فَضَلَّ آدَمَ عَلَى سَائِرِ الْخَلْقِ، وَالْهَاءُ رَاجِعَةٌ إِلَى آدَمَ، وَالْفَائِدَةُ مِنْ رَجُوعِ (الْهَاءِ) إِلَى آدَمَ دُونَ إِضَافَتِهِ إِلَى الْبَارِئِ - جَلَّ وَعَلَاهُ - جَلَّ رَبِّنَا وَتَعَالَى عَنِ الْأَنْشَاءِ أَحَدًا مِنَ الْمَخْلُوقِينَ - إِنَّهُ - جَلَّ وَعَلَاهُ - سَبَبُ الْخَلْقِ الَّذِي هُوَ الْمُتَحَرِّكُ النَّامِي بِذَاتِهِ اجْتِمَاعَ الذَّكَرِ وَالْأَنْثَى، ثُمَّ زَوَالُ الْمَاءِ عَنْ قَرَارِ الذَّكَرِ إِلَى رَحْمِ الْأَنْثَى، ثُمَّ تَغَيِّرُ ذَلِكُ إِلَى الْعَلْقَةِ بَعْدَ مَدَةٍ، ثُمَّ إِلَى الْمَضْغَةِ، ثُمَّ إِلَى الصُّورَةِ، ثُمَّ إِلَى الْوَقْتِ الْمَمْدُودِ فِيهِ، ثُمَّ الْخُرُوجُ مِنْ قَرَارِهِ، ثُمَّ الرَّضَاعُ، ثُمَّ الْفَطَامُ، ثُمَّ الْمَرَاتِبُ الْأُخْرَى عَلَى حَسْبِ مَا ذَكَرْنَا إِلَى حَلْوِ الْمَنِيَّةِ بِهِ، هَذَا وَصْفُ الْمُتَحَرِّكِ النَّامِي بِذَاتِهِ مِنْ حَلْقِهِ وَحَلْقِ اللَّهِ - جَلَّ وَعَلَاهُ - آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي حَلَقَهُ عَلَيْهَا، وَطَوْلُهُ سَتُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَكُونَ تَقْدُمُهُ اجْتِمَاعُ الذَّكَرِ وَالْأَنْثَى، أَوْ زَوَالُ الْمَاءِ، أَوْ قَرَارُهُ، أَوْ تَغَيُّرُ الْمَاءِ عَلْقَةً، أَوْ مَضْغَةً، أَوْ تَجْسِيمِهِ بَعْدَهُ، فَأَبَانَ اللَّهُ بِهِذَا وَصْفَهُ عَلَى سَائِرِ مَنْ ذَكَرْنَا مِنْ حَلْقِهِ، بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَطْفَةً فَعْلَقَةً، وَلَا عَلْقَةً فَمَضْغَةً، وَلَا مَضْغَةً فَرَضِيَّاً، وَلَا رَضِيَّاً فَفَطِيَّاً، وَلَا فَطِيَّاً، فَشَابَّاً، كَمَا كَانَتْ هَذِهِ حَالَةُ غَيْرِهِ ضَدِّ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ أَصْحَابَ الْحِدَثِ حَشَوِيَّةً يَرْوُونَ مَا لَا يَعْقُلُونَ، وَيَحْتَجُونَ بِمَا لَا يَدْرُونَ¹⁴¹².

وحيث "حل النساء للنبي ﷺ ما شاء"، عنون 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 حُرّم عليه النساء مدة، ثم أُحلَّ له من النساء قبل موته تَعَصُّلاً تُفْضِلُ

1411 الملياري، 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 وَهُنَّ أَنفَسَهُنَّ لرسول الله ﷺ، وأقول تهب المرأة نفسيها؟ فلما أنزل الله ﷺ ترجي من تشاء منهن، وتقوى إلَيْكَ من تشاء، ومن ابْتَغَيْتَ ممن عرَلْتَ" قال: قلت: والله ما أرى ربك إلا يسأع في هواك".¹⁴¹³

وحدث "التوضاً بالنبيذ"، وقد نقد ابن حبان حديث ابن مسعود "أن النبي ﷺ توضاً بالنبيذ" بالراوي الذي رواه عن ابن مسعود، وبمخالفته للقرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والنظر، فقال: أبو زيد يروي عن ابن مسعود ما لم يتابع عليه، ليس يُدرِّى مَنْ هو لا يُعرِّفُ أبوه ولا بَلَدُه، والإنسان إذا كان بهذا النعت ثم لم يرو إلا خبراً واحداً خالفاً فيه الكتاب والسنة والإجماع والقياس والنظر والرأي يستحق مجانبته فيها ولا يحتاج به".¹⁴¹⁴

ونَقْدُ ابن حبان بالأحاديث الثلاثة المذكورة وتصريحة بمقولاته يكفي للرد على القول بأن المحدثين لا يفهمون ما يروونه، ولذا يمكن لنا أن نحمله إلى بعض المحدثين الذين كان همهم جمع الطرق وتکثير الأسانيد وليس على المحدثين كلهم لتعارضها على الواقع والأدلة المتکاثرة.

وكذلك نرى أثر المنهج العلمي والموضوعي في مناقشة الرامهرمزي مع الذين طعنوا في رواة الآثار، حيث روى حديث علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ "أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم وليس من الشجر شيء يُلْفَحُ غَيْرُها، فأطعمو نِسَاءَكُم الولد الرُّطَبَ، فإن لم يكن الرطب فالتمر، وليس شيء من الشجر أكرم على الله تعالى من شجرة زَرَّلَتْ عندها مريم بنت عمران"، ثم علقه عليه بقوله: "هذا من الأحاديث التي يعترض عليها من يشنأ الحديث، ويبغض أهله ويُحِبُّ أن يُعَدَّ من أهل النظر ويتحلى بالخلاف على الأثر، فقال: روitem أن النخلة عمة كما روينتم أن الفارة يهودية وروينتم كذا وروينتم كذا، وما أدرى ما الذي ينكر مِنْ 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 قِدَمِها إن كان الحديث محفوظاً، وأعلمكما أنها خلقت مع آدم من الطين. والعرب تذكر النخلة بالقديم 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/ج 6367.

¹⁴¹⁴ ابن حبان، المجرورين من المحدثين، 158/3.

¹⁴¹⁵ الرامهرمزي، أمثال الحديث، ص. 74.

روى البخاري من طريق أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال "إذا وقع الذِّبَابُ في إناءِ أحدكم، فليغمسه كله، ثم ليطرحه، فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء"، فلعله عليه الخطابي: "وهذا مما يُنَكِّرُهُ مَنْ لَا يَبْثُثُ مِنَ الْأَمْوَرِ إِلَّا مَا أَدْرَكَهُ بِحِسْبِهِ وَمُشَاهَدَتِهِ، وَمَنْ لَا يَعْرِفُ مِنْهَا إِلَّا مَا صَحَّ عِنْهُ بِالْعُرْفِ الْجَارِيِّ وَالْتَّجْرِيَّةِ الْقَائِمَةِ، فَأَمَّا مَنْ شَرَحَ اللَّهُ قَلْبَهُ بِنُورِ مَعْرِفَتِهِ، وَأَتَلَجَ صَدْرَهُ بِثَبَوتِ نَبَوَةِ رَسُولِهِ ﷺ، فَإِنَّهُ لَا يَسْتَكِرُ ذَلِكَ وَلَا يَدْفَعُهُ إِذَا ثَبَّتْ بِهِ الرِّوَايَةُ، وَلَيْسَ لَا يَصْحُّ الشَّيْءُ إِلَّا بِوُجُودِ نَظِيرِهِ، إِنَّمَا يَصْحُّ الشَّيْءُ بِوُجُودِ دَلِيلِهِ، وَقِيَامُ الدَّلَالَةِ مِنْ طَرِيقِ الْعُقْلِ، وَصَحَّةُ الرِّوَايَةِ فِي أَخْبَارِهِ مِنْ طَرِيقِ النَّقْلِ يَوْجِبُانِ التَّسْلِيمَ وَيَقْطَعُانِ مَادَّةَ الْأَشْغَابِ، وَكَيْفَ لَا يَتَعَجَّبُ صَاحِبُ هَذِهِ الْمَقَالَةِ مِنَ النَّحْلَةِ!! قَدْ جَمَعَ اللَّهُ فِي جِرْمِهَا الشَّفَاءَ وَالسَّمَّ مَعًا، فَتُعْسَلُ مِنْ أَعْلَاهَا وَتُسَمُّ مِنْ أَسْفَلَهَا بِحُمَّتِهَا، وَلَيْسَ بِنَا حَاجَةٌ مَعَ قَوْلِ الرَّسُولِ ﷺ الصَّادِقِ الْمَصْدُوقِ الَّذِي يَأْتِيهِ الْوَحْيُ بِأَسْرَارِ الْغَيْبِ إِلَى الْإِسْتِشَهَادِ بِأَقَوِيلِ أَهْلِ الْطَّبِّ الَّذِينَ إِنَّمَا وَصَلَوُا إِلَى مَا وَصَلَوُا إِلَيْهِ مِنْ عِلْمٍ بِمَقْدِمَاتِ الْتَّجَارِبِ وَالْأَمْتَاحَنِ وَمِنْ قَوْلِ أَسْتَاذِهِمْ بِقِرَاطِهِ فِي أُولَئِكَةِ الْتَّجْرِيَّةِ خَطَرٍ" ¹⁴¹⁶.

وكذلك في رد الخطابي على أهل الكلام لاتهام المحدثين بأصحاب أسفار، فقال: "لَمَّا رَأَوْا كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى يَنْطِقُ بِخَلْفِ مَا انْتَهَلُوهُ، وَيَشْهُدُ عَلَيْهِمْ بِبَاطِلٍ مَا اعْتَقَدوْهُ، ضَرَبُوا بَعْضَ آيَاتِهِ بِبَعْضٍ، وَتَأَوَّلُوهَا عَلَى مَا سَنَحَ لَهُمْ فِي عَقْوَلِهِمْ، وَاسْتَوْى عَنْهُمْ عَلَى مَا وَضَعُوهُ مِنْ أَصْوَلِهِمْ، وَنَصَبُوا الْعَدَاوَةَ لِأَخْبَارِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلِسُنْتِهِ الْمَأْثُورَةِ عَنْهُ، وَرَدُوْهَا عَلَى وُجُوهِهِمْ، وَأَسَافَوْهَا فِي نَفْلَتِهِمُ الْقَالَةَ، وَوَجَهُوْهُمْ عَلَيْهِمُ الظُّنُونُ، وَرَمَوْهُمْ بِالْتَّزْنِيقِ، وَنَسَبُوْهُمْ إِلَى ضَعْفِ الْمُنْتَهَى، وَسُوءِ الْمَعْرِفَةِ لِمَعْنَى مَا يَرْوُونَهُ مِنَ الْأَحَادِيثِ، وَالْجَهْلِ بِتَأْوِيلِهِ" ¹⁴¹⁷.

والطعن الذي توجه إلى المحدثين بحملة الأسفار فلا يلحق للأئمة الأعلام من أهل الحديث وأصحاب الكتب السنة ممن أفنوا أعمارهم في خدمة السنة النبوية، وقد بين ابن حبان، والرامهري، والخطابي أن ذلك الإهمال بفقه الحديث وعدم الإقبال إليه إنما وجد 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 من 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 الواقع 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 من اشتغال من 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 الغزالى، 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 وتقيد وغيرها، وبيان مراتبها ثبوتاً من حيث القطعية والظنمية، 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 مراد لفقه الحديث.

وأحمد بن حنبل يعد مظهر فقه المحدثين منهجاً من حيث ابتناء فقهه على الآثار في حقيقته ومنهاه ومظاهره؛ 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 تراث الأبواب، وتدوين الآثار وظهور مصنفات حديثية مختلفة التأليف، وإبراز المحدثين جهودهم الفقهية من خلال العناوين ومناقشة الأقوال المخالفة لآرائهم، ولذا يسمى عصر الابتكار والاجتهداد، ثم جاء القرن الرابع بدأً أن يضعف النشاط الحديدي من أجل إقبال بعض طلاب الآثار إلى تكثير الطرق وطلب الغرائب والشواذ من الطرق من غير اعتماد لفقه الحديث وفهمه ولذا اشتكت كل من ابن حبان، والرامهزمي، والخطابي عن ضعف المستوى الحديدي فيه ولكن ذلك لم يؤثر على ظهور المحدثين الفقهاء الأفذاذ كابن خزيمة، والطحاوي، وابن حبان، والرامهزمي، والدارقطني، والخطابي حيث خدموا للسنة النبوية من حيث الإسناد والمتنون كما ينبغي، وذلك الخدمة لممدوسة على أرض الواقع لمن اطلع على مصنفاتهم، ولذا يمكن أن يعد القرن الثالث والرابع هو القرن الذي استقرت فيه مدرسة الحديث وتأصلت منهاجها وأثرت فيسائر 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، ونفي الفارق بين الأدلة القطعية والظننية نفياً حقيقياً، وأقام بناء مذهبها على أصل مختلف وهو كون الأدلة كلها على درجة واحدة، يعني منهج النصي والاجتهدادي وهو القياس الخاص المنضبط وليس القياس العام، ولذا رد قطعياً السنن بتبني نظرية الإسناد، وحجية خبر الآحاد، ورد قطعياً القواعد بتحريير نظرية القياس الخاص، ورد القول بقطعية الدلالات اللغوية في النصوص، ورجح القول بظنيتها، وقال بظنية دلالة العام وبإمكان 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 زیادته 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 خلافاً 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.

والمحاث 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 الرواية، أو عمله، أو عمل صحابي بخلافه ونحو ذلك، ولا يرى تركاً للحديث إذا خصص، وقيد، بل جمعاً بينه وبين العام وعمل بالدلائل معاً على قدر الإمكان لعدم افتراض التناقض والتضاد بين السنة النبوية والقرآن الكريم لصدورهما عن مشكاة واحدة واعتبار السنة النبوية قاضية على الكتاب وهذا هو نظر المحاث الفقيه في فهم النصوص الشرعية.

والمحدثون يرون الحديث الصحيح حجة في الاعتقاد كما أفادته تصريحات النماذج المختارة من محدثي القرن الرابع وصنعيهم.

وفي القرن الرابع ظهرت الشكائية 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، والرامهزمي، والدارقطني، 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 أخذًا 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 ومركزًا للقرآن، ويسلكون مسلك الجمع ثم الترجيح ثم النسخ، ولا يرون نسخ الكتاب إلا بالكتاب والسنة إلا بالسنة، ويحاولون على جمع النصوص بالتجسيم والتقييد والتفسير على قدر الإمكان لزعمهم بأن الترجيح إلغاء للنص، ولا يرضون بإلغاء النص ما دام ثبت وصح، ولذا يبحثون مسلك إزالة التعارض بالبحث الدقيق والنظر البعيد.

ويعد ابن خزيمة أنموذجاً للمحدث الذي ولج فيما ليس من تخصصه كصنعيه في العقيدة حيث جمع المترفقات من النصوص والأصل عدم جمعها؛ لكونها توهم السامعين التشبيه والتجسيم ولذا نقه الغزالى، 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 يلحد إلى التأويل التفصيلي في الصفات الخبرية كابن حبان، والخطابي، ومنهم من يلحد إلى التأويل الإجمالي كابن خزيمة، والطحاوي، والدارقطني، وكلهم يحتاجون بخبر الأحاداد في الاعتقاد ويرون إفادته القطعية.

وكذلك لهم جهود ظاهرة ملموسة في الفقه، منهم من انتسب إلى مدرسة محدثي الشافعى كابن خزيمة، وابن حبان، والدارقطني، ومنهم من انتسب إلى الحنفية كالطحاوى، ومنهم من اجتهد وأختار من أصول المذاهب الفقهية ما أرشدته الدليل كالخطابي، ومنهم من لم يتبع مذهبه الفقهي لعدم مساعدة المصادر الترجمية له، وهؤلاء يقصدون بالتأويل في باب الفقه التفسير والبيان والاستبطاط، وفي باب الاعتقاد صرف اللفظ عن ظاهره إلى المعنى الذي يليق لله تعالى من أجل التزييه والنقديس.

وجهودهم الفقهية تتمثل في ترجم الأبواب، وتوفيق الآثار المتعارضة، واستنباط الأحكام الشرعية من المتون، وزعم السنة النبوية بياناً للقرآن الكريم - فحيثما كان ظاهر القرآن مخالفًا للسنة النبوية لا تردد 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 لمبين 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، والاحتاج بالإجماع، والقياس في دائرة ضيقه كأخذه إذا كان الخبر معللاً، ومنصوصاً على علته، والاحتاج 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 والترحيب، ومراعاة المقاصد الشرعية في الأحكام الشرعية، والاعتماد على أساليب لغة العرب في فهم النصوص، ومنهم من عرض الأخبار على الأصول المجتمعية 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 يتح الاستحسان كالطحاوي، ومنهم من يتح بالصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع وفتح الزرائع والعرف والاستصحاب، ويجوز نسخ السنة بالقرآن كالخطابي.

وأن منهج الطحاوي في فهم النصوص مبني على الترتيبية بين القطعي والظني حيث إنه يقدم **السفن 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 ملتاماً بخلاف أهل الظاهر.

ويحتاج أهل الظاهر والمحدثون بخبر الآحاد في العقائد، ولكن أهل الظاهر يحتاجونها من غير تأويل، وأما المحدثون فمنهم من يلجأ إلى التأويل التفصيلي لتنزيه الله تعالى من الشبيه والتجسيم كابن حبان والخطابي.

وأهل الظاهر يتلقون 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 يتلقون مع المحدثين في عدم جواز عرض السنة النبوية على القرآن.

وأهل الظاهر لا يرون قول الصحابي حجة مسلسلة 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 يحتاج خبر الآحاد في الاعتقاد بينما المحدثون يجعلون النصوص حاكمة على العقل؛ إذ العقل مختلف باختلاف الأشخاص بخلاف النصوص لكونها صادرة عن رب العقل وخالقه، ويحتاجون خبر الآحاد في الاعتقاد، ولذا لا ينفت إلى مقولاتهم في شأنهم لكونها صادرة عن تعصب وهمي لا عن علم، ودليل.

والخلاف المنهجي في فهم النصوص بين أهل الحديث وأهل الرأي أدى أهل الرأي إلى اتهام أهل الحديث بقلة الفقه والفهم؛ لزعمهم بأن الفقه هو بناء الدين وذلك لا يكون إلا بالرأي والاجتهاد، بينما المحدثون لا يلتجأون إلى الرأي لزعمهم عدم انضباط الرأي لاختلاف الأشخاص؛ ولذا لا يلتفت إلى مقولاتهم عن شأنهم لكونها لم تصدر عن الموضوعية والمقاييس العلمي.

واتهام محمد الغزالى المحدثين بالقصور في تدبر القرآن والسنة صادر عن الالتحاط بين الوظيفتين وعدم تمييزها؛ إذ وظيفة المحدث توثيق الأخبار وغربلتها على المنهج التوثيقى التارىخي، وليس الاستنباط والفقه كما كان شأن الفقهاء.

واتهام المستشرقين للمحدثين بأصحاب أسفار قائم على منهج التوسيم 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 صرَّح منهجهم الخبيث في نصه للدكتور علي حسن عبد القادر، فيقول له: "إِنَّ الْأَزْهَرَ لَا يَقْبِلُ الْأَرَاءَ الْعُلَمَىَ الْحُرَّةَ، فَخَيْرُ طَرِيقَةٍ لِبَثِّ مَا تَرَاهُ مَنَاسِبًا مِنْ أَقْوَالِ الْمُسْتَشْرِقِينَ أَلَا تَنْسَبُهَا إِلَيْهِمْ صِرَاطَةً، وَلَكُنْ انْفَعَهَا إِلَى الْأَزْهَرِيِّينَ عَلَى أَنَّهَا بَحْثٌ مِنْكَ، وَأَلْبَسَهَا ثُوبًا رَقِيقًا لَا يَزُعُجُهُمْ مَسْهًا، كَمَا فَعَلْتُ أَنَا فِي (فَجْرِ الْإِسْلَامِ)، وَ(ضَحَّاهِ)".

وقد رد ابن حبان والخطابي والرامهزمي إلى مقولات المستشرقين والحداثيين ومن نحنا نحوم وشرب مشربهم كأنهم على علم بها؛ إذ صرَّح ابن حبان بها عند شرح حديث "خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ

على صورته" بقوله: "وهذه حالة ضد قول من زعم أن أصحاب الحديث حشوئه يرثون ما لا يعقلون، ويحتاجون بما لا ينجزون".

وكذلك صرخ الخطابي بها عند شرح حديث الذباب الذي في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء، بقوله: "وهذا مما يُنكره من لا يثبت من الأمور إلا ما أدركه بحسنه ومُشاهَدته".

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 كالدكتوراه 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 تغيرات 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)، 1429/2008.
- أحمد، المسند.
- أحمد بن حنبل، المسند، (تحقيق: السيد أبو المعاطي التوري)، (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) 1408/1988.
- آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.
- آدم متر، 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 داودي)، (دار القلم- دمشق) 2009/1430.
- الأصفهاني أبو نعيم، حلية الأولياء.
- أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (السعادة- مصر)، 10 مجلدات، 1974/1394.
- الأفغاني، الماتريدية.
- شمس الدين، الماتريدية و موقفهم في مقالات الطوائف في أصول الدين، (مكتبة الصديق- الطائف)، 1419.
- الآمدي، الإحکام في أصول الأحكام.

سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، *الإحکام في أصول الأحكام*، (تحقيق: عبد الرزاق عفيفي)، (دار الصمیعی - السعودية)، 2002/1424.

البابرتی، *شرح عقیدة أهل السنة والجماعة*.

أکمل الدين محمد بن محمد، *شرح عقیدة أهل السنة والجماعة*، (تحقيق: الدكتور عارف آیتنکن)، (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت)، 1989 / 1409.

الباتلی، *الإمام الخطابی المحدث الفقیه والأدیب الشاعر*.

أحمد عبد الله، *الإمام الخطابی المحدث الفقیه والأدیب الشاعر*، (دار القلم - دمشق)، 1417 / 1996.

البخاری، *کشف الأسرار شرح أصول البزدوى*.

علاء الدين عبد العزیز بن أحمد، *کشف الأسرار شرح أصول البزدوى*، (تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر)، (دار الكتب العلمية - بيروت)، 1418 / 1997.

البخاری، *الصحيح*.

أبو عبد الله محمد بن إسماعیل، *الصحيح*، (تحقيق: محمد زهیر بن ناصر الناصر)، (دار طوق النجاة - لبنان)، 9 مجلدات، 1422.

البقاعی، *النکت الوفیة*.

برهان الدين إبراهیم بن عمر، *النکت الوفیة بما في شرح الألفیة*، (تحقيق: ماهر یاسین الفحل)، ط. مکتبة الرشد - الرياض)، مجلدين، 2007/1428.

البنا الساعاتی، *الفتح الربانی*.

أحمد بن عبد الرحمن، *الفتح الربانی لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی*، (دار إحياء التراث العربي) بدم. بدت.

البهنسی، *الکافی فی معرفة علماء مذهب الشافعی*.

القاضی شرف الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن، *الکافی فی معرفة علماء مذهب الشافعی*، (تحقيق: وائل بکر زهران، وأحمد فوزی إبراهیم)، (دار الفلاح - مصر) بدت.

البوطی، *السلفیة*.

رمضان، *السلفیة مرحلة زمنیة مبارکة لا مذهب إسلامی*، (دار الفكر - دمشق)، 1988 / 1408.

البیهقی، *كتاب الأسماء والصفات*.

أحمد بن الحسین، *كتاب الأسماء والصفات*، (تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدی)، (مکتبة السوادی - جدة) بدت.

التبيرزي، شرح الديباج.

شمس الدين محمد الحنفي، شرح الديباج المذهب في مصطلح الحديث، (مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر)، 1350.

الترمذى، السنن.

محمد بن عيسى بن سورة، السنن، (تحقيق: بشار عواد معروف)، (دار الغرب الإسلامي - بيروت)، 6 مجلدات، 1998.

التهانوى، كشاف.

محمد بن علي ابن القاضي محمد الحنفي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (تحقيق: الدكتور علي دروج)، (مكتبة لبنان ناشرون - بيروت)، مجلدين، 1996.

الجابرى، ضوابط فهم الحديث النبوى.

أريج بنت فهد عابد، ضوابط فهم الحديث النبوى 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 المدنى - بالقاهرة)، 1413/1992.

الجزائري، توجيه النظر.

طاهر بن صالح الدمشقى، 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. بدم. بدم.

الجوابى، جهود المحدثين.

محمد طاهر، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوى، (مؤسسة الكريم بن عبد الله - تونس)، 1406/1986.

الجوذية، 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 أweis الندوي)، (تحقيق: محمد حامد الفقيه)، (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، المستدرك.

الحاكم، المستدرك، (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 البصري)، (دار الشائر الإسلامية- لبنان)، بدت.

الجوبي، الفكر السامي.

محمد بن الحسن الشعابي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (تحقيق: أيمان صالح شعبان)، (دار الكتب العلمية- لبنان)، 1416/1995.

الحفناوي، أصول الاستنباط.

الحفناوي محمد إبراهيم، أصول الاستنباط عند الإمام أحمد بن حنبل، بدم. بدم.

الحمد، شروح العقيدة الطحاوية.

حمد 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.

الحضرمي، 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 مَحْرَمة، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، (معتني: بو جمعة مكري، خالد زواري)، (دار المنهاج- جدة)، 1428/2008.

الخطابي، أعلام الحديث.

أبو سليمان حمد بن محمد البستي، أعلام الحديث، (تحقيق: الدكتور محمد بن سعد آل سعود)، (جامعة أم القرى- مكة المكرمة)، 1409/1988.

الخطابي، معالم السنن.

الخطابي، معالم السنن، (المطبعة العلمية- بيروت)، 1351/1932.

الخطابي، غريب الحديث.

الخطابي، غريب الحديث، (تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزاوي)، (جامعة أم القرى- مكة)، 1402/1982.

الخطابي، الغنية.

الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، (دار المنهاج- الرياض)، بدت.

الخطابي، شأن الدعاء.

الخطابي، شأن الدعاء، (تحقيق: أحمد يوسف الدقاد)، (دار الثقافة العربية) بدم، 1412/1992.

الخطيب، اقتضاء العلم العمل.

الخطيب أبو بكر أحمد بن علي البغدادي، اقتضاء العلم العمل، (المكتب الإسلامي- بيروت)، 1404/1984.

الخطيب، الكفاية.

الخطيب، الكفاية في علم الرواية، (تحقيق: أبي عبد الله السورقي، وإبراهيم بن حمد المدنى)، (المكتبة العلمية- المدينة المنورة)، بدت.

الخطيب، الفقيه والمتفقه.

الخطيب، الفقيه والمتفقه، (تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي)، (دار ابن الجوزي- السعودية)، 1417/1996.

الخطيب، الجامع لأخلاق الرواية.

الخطيب، الجامع لأخلاق الرواية وآداب السامع، (تحقيق: د. محمود الطحان)، (مكتبة المعارف- الرياض)، 1403/1983.

الخطيب، نصيحة أهل الحديث.

الخطيب، نصيحة أهل الحديث، (تحقيق: عبد الكريم أحمد الوريكات)، (مكتبة المنار - الأردن)، 1988 / 1408.

الخطيب، تاريخ بغداد.

الخطيب، تاريخ بغداد، (تحقيق: بشار عواد معروف)، (دار الغرب الإسلامي - بيروت)، 6 مجلدات، 2002 / 1422.

الخال، السنة.

أبو بكر أحمد بن محمد الحنفي، السنة، (تحقيق: عطية الزهراني)، (دار الراية - الرياض)، 7 مجلدات، 1989 / 1410.

الخليلي، الإرشاد.

أبو يعلي الخليل بن عبد الله القزويني، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، (تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس)، (مكتبة الرشد - الرياض)، 3 مجلدات، 1409.

الدارقطني، السنن.

أبو الحسن علي بن عمر، (كتاب الصفات)، (تحقيق: عبد الله بن محمد الغنيمان)، (دار ابن الجوزي - السعودية)، 1433.

الدارقطني، السنن.

الدارقطني، السنن، (تحقيق: جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط)، (مؤسسة الرسالة - لبنان)، 5 مجلدات، 2004 / 1424.

الدقاق، رسالة.

محمد بن عبد الواحد الدقاد، أبو عبد الله، رسالة، (تحقيق: عبد الرحمن بن حسن قائد)، (المكتب الإسلامي - بيروت) 1435هـ / 2014م.

الدهلوi، الإنصاف.

شاه ولی الله أحمد بن عبد الرحيم، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)، (دار النفائس - بيروت)، 1978 / 1398.

الدهلوi، حجة الله البالغة.

ولي الله، (حجة الله البالغة)، (تحقيق: سيد سابق)، (دار الجيل - بيروت)، 2005 / 1426.

الذهبي، أعلام النبلاء.

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، (تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط)، (مؤسسة الرسالة - لبنان)، 29 مجلد، 1985 / 1402.

- 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)، 1419/1998.
- الرازي، مختار الصحاح.
 زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، (تحقيق: يوسف الشيخ محمد)، (المكتبة العصرية - بيروت)، بدم.
- الرازي، الجرح والتعديل.
 أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (دائرة المعارف العثمانية - الهند)، 1952/1271.
- الرازي، آداب الشافعی.
 ابن أبي حاتم، آداب الشافعی ومناقبه، (تحقيق: أبو همام محمد علي الصومعی البیضاوی)، (سلسلة قرة عيون المحدثین)، بدم. بدم.
- الرازي، مناقب الإمام الشافعی.
 فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، مناقب الإمام الشافعی، (تحقيق: أحمد حجازي السقا)، (مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة)، بدم.
- الرامهرمنی، المحدث الفاصل.
 أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد، المحدث الفاصل بين الراوی والواعی، (تحقيق: محمد عجاج الخطیب)، (دار الفكر - دمشق) 1404/1984.
- الزبیدی، تاج العروس.
 أبو الفیض محمد بن محمد المرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، (تحقيق: عبد الستار أحمد فراج)، (وزارة الإرشاد والأنباء - الكويت)، 1385/1965.
- الزرکشی، البحر المحيط.
 بدر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، (دار الكتب) بدم، 8 مجلدات، 1414/1994.
- الزرکشی، النکت.

الزرκشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، (تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج)، (أصواته السلف - الرياض)، 3 مجلدات، 1998/1419.

الزرκشي، البرهان.

بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، (عيسى البابي الحلبي وشركائه- مصر)، 4 مجلدات، 1956/1376.

الزرκشي، تشنيف المسامع.

الزرκشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، (تحقيق: أبو عامر عبد الله شرف الدين الداغستانى)، (دار طيبة الخضراء- مكة المكرمة)، 2018/1439.

الزيلعى، نصب الراية.

جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهدایة، (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 المطلاوي.

تقي الدين، معنى قول الإمام المطلاوي إذا صح الحديث فهو مذهبى، (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 المغيث 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 الحاج، (تحقيق: جمال فرات صاولى)، (كنوز إشبيليا- الرياض)، 2004/1425. السمعانى، الأنساب.

أبو سعيد عبد الكري姆 بن محمد، الأنساب، (تعليق: عبد الله بن عمر البارودي)، (دار الجنان- لبنان)، 1988/1408. السمعانى، 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 المغزى الشافعى.

السندي، محمد عابد، ترتيب مسند الإمام المغزى والمجتهد المقدم أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعى، (تحقيق: السيد يوسف علي البذواوى الحسنى، والسيد عزت العطار الحسينى)، (دار الكتب العلمية- لبنان)، 1370هـ/1951م. السنوسة، منهج التوفيق.

عبد المجيد محمد إسماعيل، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر، (دار النفائس- لبنان)، 1992/1413. السيوطي، تدريب الراوى.

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوى في شرح تقريب النواوى، (تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارياوى)، (مكتبة الكوثر- الرياض)، 1415. الشاطبى، المواقفات.

إبراهيم بن موسى اللخمي الغزناطي، المواقفات، (تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان)، (دار ابن عفان- مصر)، 7 مجلدات، 1997/1417. الشاطبى، الاعتصام.

الشاطبى، الاعتصام، (تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد)، (دار ابن الجوزى- السعودية)، 2008/1429

- الشامي، مواضع الإمام الشافعي.
- صالح أحمد، مواضع الإمام الشافعي، (المكتب الإسلامي - دمشق)، 1419/1998.
- أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، (تحقيق: أحمد شاكر)، (مكتبة الحلبية - 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)، 1990.
- الشيرازي، طبقات الفقهاء.
- أبو إسحاق، طبقات الفقهاء، (تحقيق: إحسان عباس)، (دار الرائد العربي - لبنان)، 1970.
- الشوكانى، إرشاد الفحول.
- محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (تحقيق: الشيخ أحمد عزو عنابة)، (دار الكتب العربي) بدم، مجلدين، 1419/1999.
- الطحاوى، شرح معانى الآثار.
- أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، شرح معانى الآثار، (تحقيق: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي)، (عالم الكتب) بدم، 5 مجلدات، 1414/1994.
- الطحاوى، الشروط الكبير مع الصغير، مخطوط.
- الطحاوى، متن العقيدة.
- الطحاوى، متن العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، (دار ابن حزم - لبنان)، 1416/1995.
- الطحاوى، أحكام القرآن.
- الطحاوى، أحكام القرآن الكريم، (تحقيق: سعد الدين أونال)، (مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي - تركيا)، 1416/1996.
- الطبيبي، الخلاصة في أصول الحديث.

الحسين بن عبد الله، الخلاصة في أصول الحديث، (تحقيق: صُبْحِي السامرائي)، (عالم الكتب، الطبعة الأولى) بدم، 1980/1405.

العبادي أبو عاصم محمد بن أحمد، طبقات الفقهاء الشافعية، مخطوط.
العربي، التقيد والإيضاح.

زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، التقيد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، (تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان)، (محمد عبد المحسن الكتبى صاحب المكتبة السلفية- المدينة المنورة، 1389/1969).

العربي، طرح التثريب.

العربي، طرح التثريب في شرح التفريغ، (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 كيكلاي، بغية الملتمس في سباعيات حديث الإمام مالك بن أنس، (تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي)، (عالم الكتب) بدت، 1985/1405.

العینی، عمدة القاري.

بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (دار إحياء التراث العربي- بيروت)، بدت.

الغزالی، المستصفى.

أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، (تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر)، (مؤسسة الرسالة- لبنان)، 1417/1997.

الغزالی، الاقتصاد.

الغزالی، الاقتصاد في الاعتقاد، (دار البصائر- القاهرة)، 2099/1430.

الغزالی، إلجام العوام.

الغزالی، إلجام العوام عن علم الكلام، (دار المنهاج- الرياض)، 2017/1439.

الغزالی، السنة النبوية.

محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، (دار الشروق- القاهرة)، بدت.

- الغزنوی، شرح العقيدة الطحاوية.
- سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوی الهندي، شرح العقيدة الطحاوية، (تحقيق: حازم الكيلاني الحنفي، ود. محمد عبد القادر نصار)، (دار الكرز - مصر)، 2009.
- الغفیص، التداخل العقدي.
- يوسف، التداخل العقدي في مقالات الطوائف في أصول الدين، رسالة دكتوراه، (كلية أصول الدين - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض) بدت.
- الغماري، المداوي.
- أبو الفیض أحمد بن محمد الحسني، المداوي لعل الجامع الصغير وشرحی المناوی، (دار الكتبى - القاهرة)، 6 مجلدات، 1996.
- الغنیمی، شرح العقيدة الطحاوية.
- عبد الغنی المیدانی، شرح العقيدة الطحاوية، (دار البصائر - القاهرة)، 1430 / 2009.
- الفسوی، المعرفة والتاريخ.
- أبو يوسف يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، (التحقيق: خليل المنصور)، 3 مجلدات، (دار الكتب العلمية- بيروت)، بدت.
- القاضی عیاض، الإمامع.
- أبو الفضل عیاض بن موسی الیحصی، الإمامع إلى معرفة أصول الروایة وتقید السماع، (تحقيق: السيد أحمد صقر)، (درا التراث- القاهرة)، 1389/1970.
- القاضی عیاض، الشفا.
- عیاض، الشفا بتعريف حقوق المصطفی، (دار الفكر- دمشق)، 1409/1988.
- القاضی عیاض، إكمال المعلم.
- عیاض بن موسی، إكمال المعلم بفوائد مسلم، (تحقيق: یحیی إسماعیل)، بدم، 1419/1998.
- القرشی، الجواهر المضیة.
- محی الدین أبو محمد عبد القادر بن محمد الحنفی، الجواهر المضیة في طبقات الحنفیة، (تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو)، (دار هجر) بدم، 5 مجلدات، 1413/1993.
- القزوینی، التدوین.
- أبو القاسم عبد الكریم بن محمد الرافعی، التدوین في أخبار قزوین، (تحقيق: الشیخ عزیز الله العطاردی)، (دار الكتب العلمية- لبنان)، 1408/1987.

- القرضاوي، كيف نتعامل.
يوسف، كيف نتعامل مع السنة النبوية، (دار الشروق - القاهرة)، 2002/1423.
- القططاني، إرشاد الساري.
شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد، إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، (المطبعة الكبرى للأميرية - مصر)، 10 مجلدات، 1323.
- القنوبي، أبجد العلوم.
صديق بن حسن، أبجد العلوم، (تعليق: عبد الجبار زكار)، (منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق)، 1978.
- القنوبي، 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 لبيان 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.
- الكتاني، فيض الباري.
محمد أنور الشاه، فيض الباري على صحيح البخاري، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 2005/1426.
- الكتاني، العرف الشذى.
محمد أنور الشاه، العرف الشذى شرح سنن الترمذى، (تصحيح: الشيخ محمود شاكر)، (دار إحياء التراث العربي - لبنان)، 2004/1425.
- الكتاني، الكليات.
أبو البقاء أبو بكر بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، (تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري)، (مؤسسة الرسالة - بيروت)، بدت.
- الكتاني، التسهيل لعلوم التنزيل.
محمد بن أحمد بن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، (تحقيق: علي بن حمد الصالحي)، (دار طيبة

الحضراء - مكة المكرمة)، 2018/1439.
الكاساني، بداع الصنائع.

علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي، بداع الصنائع في ترتيب الشرائع، (تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود)، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1424/2003.
الковثري، مقالات.

محمد زاهد، مقالات الكوثري، (المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة)، بدت.
الkovthri، الحاوي.

الkovthri، الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي رضي الله عنه، (مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة) بدت.

الkovthri، حسن التقاضي.

الkovthri، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف، (المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة) بدت.
الkovthri، تأنيب الخطيب.

الkovthri، تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، (تعليق: أحمد خيري)، (دار البشائر الإسلامية - بيروت)، 1410/1990.
الkovthri، مصنفات.

مصنفات الإمام أبي جعفر الطحاوي على ذكر الخروج لرؤية الهلال قديماً، بدم.
الkovthri، فقه أهل العراق.

الkovthri، فقه أهل العراق وحديثهم، (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)، (المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة)، بدت.
الkovthri، الإشفاق.

الkovthri، الإشفاق على أحكام الطلاق، (المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة)، 1414/1994.
الkovthri، النكت الطريفة.

الkovthri، النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة، (المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة)، 1420/2000.
الkovthri، مقدمة كذب المفترى.

الkovthri، مقدمة تبيين كذب المفترى ابن عساكر، (دار الفكر - دمشق)، 1399.
الkovthri، تقدمة هامش شروط الأئمة.

الكوثري، في تقدمة 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 التقييل.

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.

اللکنوي، النافع الكبير.

عبد الحفيظ أبو الحسنات، النافع الكبير شرح الجامع الصغير، (إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - باكستان)، 1990/1411.

اللکنوي، التعليقات السنوية.

اللکنوي، التعليقات السنوية على الفوائد البهية، (مطبعة السعادة - مصر)، بدم، بدت. اللکنوي، موطأ الإمام مالك.

اللکنوي، موطأ الإمام مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني مع التعليق الممجد على موطأ محمد، (تعليق وتحقيق: تقى الدين الندوى)، (دار القلم- دمشق)، 2011/1432.

اللکنوي، الفوائد البهية.

اللکنوي، الفوائد البهية في ترجم الحنفية، (تعليق: السيد محمد بدر الدين أبو فراس النعسانى)، (مطبعة السعادة - مصر)، 1324.

المحلاوى، تسهيل الوصول.

محمد بن عبد الرحمن عيد، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، (تحقيق: شعبان محمد إسماعيل)، (المكتبة المكية) بدم. 2007/1428.

المباركفوري، تحفة الأحوذى.

أبو العلاء محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، 10 مجلدات، (دار الكتب العلمية- بيروت)، بدت.

المرزوقي، 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، 1425/2002. المزي، تهذيب الكمال.

جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، (تحقيق: بشار عواد معروف)، (مؤسسة الرسالة-بيروت)، 1413/1992.

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 والمتاخرين.

حمزه عبد الله، الموازنة بين المتقدمين والمتاخرين في تصحيح الأحاديث وتعليقها، (دار ابن حزم- بيروت)، 1422/2001.

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 الأرقام- لبنان)، بدت. الماوردي، الحاوي الكبير.

أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير، (دار الكتب العلمية- بيروت)، 18 مجلداً، 1414/1994. الميداني، فقه الدعوة.

عبد الرحمن حبنكة، فقه الدعوة إلى الله، (دار القلم- دمشق)، 1417/1997. الميرتهي، حاشية البدر الساري.

محمد بدر عالم، حاشية القدر الساري إلى فيض الباري، (دار الكتب العلمية- لبنان)، 2005.
النجار، مقدمة أساس العقيدة الإسلامية.

محمد عبد المنان، مقدمة أساس 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.
النwoي، المنهاج.

أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (دار إحياء التراث العربي- بيروت)، 1392.
النwoي، روضة الطالبين.

أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (المكتب الإسلامي- بيروت)، 12 مجلدا، 1405.
النwoي، المجموع.

النwoي، المجموع شرح المذهب، (تحقيق: محمد نجيب المطيعي)، 23 مجلدا، (مكتبة الإرشاد- جدة)، بدت.
النwoي، تهذيب الأسماء.

النwoي، تهذيب الأسماء واللغات، (دار الكتب العلمية- لبنان)، بدت.
النwoي، المنهاج.

النwoي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (دار إحياء التراث العربي- بيروت)، 1392.
النwoي، نم الكلام.

أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري، نم الكلام وأهله، (تحقيق: أبو جابر عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري)، (مكتبة الغرباء الأثرية- السعودية)، بدت.
الهيثمي، 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 اليقطان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، (تحقيق: خليل المنصور)، (دار الكتب العلمية- لبنان)، 1417/1997. .
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 بواليق، أحمد أبىتب، ضياء الدين القالش، محمد عماد النابلسى)، (نشريات وقف الديانة التركى - تركيا)، 1442/2021.

أبو زهرة، الشافعى.

أبو زهرة، الشافعى حياته وعصره آراؤه وفقهه، (دار الفكر العربى) بدم. بدت.

أبو زهرة، أحمد بن حنبل.

أبو زهرة، أحمد بن حنبل حياته وعصره آراؤه وفقهه، (دار الفكر العربى) بدم. بدت.
أبو شهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث.

محمد بن محمد، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، (علم 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 يعلى، 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، 1389/1969.

- ابن الأثير، النهاية.
- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي)، (المكتبة العلمية - بيروت)، 5 مجلدات، 1399/1979.
- 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 المتطيب محمد بن إبراهيم الأنصاري، إرشاد القاصد إلى أسمى 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 المحسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (وزارة الثقافة- مصر)، 16 مجلداً، 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)، 1413هـ.
- ابن حبان، الثقات.
- أبو حاتم محمد التميمي، الثقات، (دائرة المعارف العثمانية - الهند)، 9 مجلدات، 1393 /1973.
- ابن حبان، المجرورين.

أبو حاتم محمد، المجرحين من المحدثين، (تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي)، (دار الصميعي - السعودية)، 2000 / 1420 . ابن حبان، الصحيح.

ابن حبان، الصحيح كما في الإحسان، (تحقيق: شعيب الأرناؤوط)، (مؤسسة الرسالة - بيروت)، 1993 / 1414 . ابن حبان، روضة العقلاء.

ابن حبان، روضة العقلاء ونرفة 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 المدخلبي)، مجلدين، (عمادة البحث العلمي - المدينة المنورة)، 1984 / 1404 . ابن حجر، تولاي التأسيس.

ابن حجر، تولاي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، (تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي)، (دار الكتب العلمية - لبنان)، 1986 / 1406 . ابن حجر، الإصابة.

ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، (تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي)، (مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية - القاهرة)، 2008 / 1429 . 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)، 1989 / 1419 . ابن حجر، لسان الميزان.

- ابن حجر، لسان الميزان، (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)، (مكتب المطبوعات الإسلامية- السعودية)، 10 مجلدات، 2002 / 1423.
- ابن حزم، المحلى بالآثار.
- أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، المحلى بالآثار، (دار الفكر - دمشق)، بدت.
- ابن حزم، الأحكام.
- علي بن محمد، الأحكام 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)، 2004 / 1425.
- ابن خزيمة، الصحيح.
- أبو بكر محمد بن إسحاق، الصحيح، (تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي)، (المكتب الإسلامي - بيروت)، 4 مجلدات، 1970 / 1390.
- ابن خزيمة، التوحيد.
- محمد بن إسحاق، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، (تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان)، (دار الرشد - الرياض)، 1988 / 1408.
- 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.
- نقي الدين أبو الفتح محمد بن علي القشيري، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، (تحقيق: محمد خلوف العبد الله)، (دار النوادر - سوريا)، 5 مجلدات، 2009 / 1430.
- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام.
- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عدة الأحكام، (تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، ومدثر سندس)، (مؤسسة الرسالة - بيروت)، 2005 / 1426.
- ابن رجب الحنبلبي، شرح علل الترمذى.

أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، شرح علل الترمذى، (تحقيق: نور الدين عتر)، (دار الملاح) بد. بدت.

ابن رجب الحنفى، فتح البارى.

زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن، فتح البارى شرح البخارى، (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 المقتضى، (مطبعة مصطفى البابى 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 الزهري)، (دار ابن الجوزي- السعودية)، 1414/1994. ابن عبد البر، التمهيد.

ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوى، محمد عبد الكبير البكري)، (وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب)، 1387. ابن عبد البر، الانقاء.

ابن عبد البر، الانقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، (دار الكتب العلمية- بيروت)، بد. ابن عبد البر، الاستذكار.

ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معانى الرأى والأثار وشرح ذلك كله بالإيجاز، (تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي)، (دار قتبة- دمشق)، 1414/1993.

ابن عبد الهانى الحنفى، تتفىح التحقيق.

شمس الدين محمد بن أحمد، تتفىح 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، تبيين كذب المفترى.
- ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (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 طيبة - 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 الشهيروري، 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)، 1405/1985.

ابن الهمام، المسايرة.

الكمال بن الهمام الحنفي، المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية في الآخرة، (تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد)، (مكتبة ليبلون- لبنان)، بدت.

ابن منظور، لسان العرب.

أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، (دار صادر- بيروت)، 1414.
ابن منه، شروط الأئمة.

أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد، شروط الأئمة، (تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار)
(دار المسلم- الرياض)، 1416/1995.

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 والقواسم في الذب عن سنة أبي القاسم، (تحقيق: شعيب الأرناؤوط)، (مؤسسة الرسالة- بيروت)، 9 مجلدات، 1415/1994.
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)، 1410/1990.
تاش كبرى 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 أسمى الكتب والفنون، (مكتبة المثنى - بغداد)، 1941.
- جورج مقدسى، نشأة الكليات.
- جورج مقدسى، نشأة الكليات معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، (مترجم: محمود سيد محمد)، (مدارس للأبحاث والنشر - مصر)، 1436/2015.
- حمسة، البكري، ماهية علوم الحديث.
- حمسة، ماهية علوم الحديث والاتجاهات النقدية المعاصرة، (دار الفتح - الأردن)، 1444/2022.
- سَرْمِينِي، دراسات في علوم الحديث دراسات درامية.
- سَرْمِينِي، محمد أنس، دراسات في علوم الحديث درامية، حجية السنة ومناهج فهمها، ودرء الشبهات عنها، (وسم لمعرفة والثقافة- استانبول)، 2021م.
- سعيد فودة، الشرح الكبير.
- سعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الإسلامية، (دار الذخائر - بيروت)، 1435/2014.
- سعيد النكّر، فقه الحديث.
- سعيد النكّر، 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 الشافعية.
- أحمد محمد، مقدمة الرسالة الشافعية، (مكتبة الحلبى - 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 مجلداً، 1403.
- عبد السلام، منهجية شرح الحديث النبوى.
- عبد السلام أبو سمحه، منهجية شرح الحديث النبوى، (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 نمير، 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 الترمذى.

نور الدين، الإمام الترمذى والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين، رسالة دكتوراه، (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 الشافعى 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.
قطلوبغا، رفع الاشتباه.

زين الدين أبو الفداء، قاسم، رفع الاشتباه من مسائل المياه، (تحقيق: أبو المنذر المنياوى)، 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 الدارقطني 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 الراوى.

محمد عوامة، تعلیق تدريب الراوی، (دار الیسر - السعودية)، 1437 / 2016.
مسلم، التمیز.

أبو الحسین مسلم بن الحاج، التمیز، (تحقيق: عبد القادر مصطفی المحمدی)، (دار ابن الجوزی - السعودية)، 1430.

مغلطای، الإعلام

أبو عبد الله علاء الدين ابن قلیج المصري الحنفی، الإعلام بسنّته عليه السلام شرح سنن ابن ماجه (تحقيق: كامل عویضة)، 5 مجلدات، (مكتبة نزار مصطفی الباز) بدم، 1419 / 1999.

مصطفی، تمہید.

مصطفی عبد الرزاق، تمہید لتاریخ الفلسفۃ الإسلامية، دار الكتاب اللبناني - بيروت، بدت.
مناع القطان، تاریخ التشريع الإسلامي.

مناع بن خلیل القطان، تاریخ التشريع الإسلامي، (مکتبة وہبة)، 1422 / 2001.
ماهر الفحل، بحوث في المصطلح، بدم، بدت.

نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن.

أبو زید، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، (المركز الثقافي العربي - المغرب)، 2014.
ودیع عبد المعطی، مختلف الحديث عند الإمام الطحاوی.

سعود إبداع، مختلف الحديث عند الإمام الطحاوی في ضوء كتابه شرح معانی الآثار، رسالة
ماجستير، (الجامعة الأردنية كلية الدراسات الإسلامية - الجامعة الأردنية)، 1994.

Aydınlı, Hadis İstilahları

Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları 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 Aydin, 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 Lütfî Çakan, “Dârekutnî”, *DIA*, 1993 İstanbul, VIII, 488-490.

Celik, İbn Hibban ve Hadis İlmindeki Yeri.

Yüksel Çelik, İbn Hibban ve Hadis İlmindeki Yeri, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1993

Demirci, Marifenin Fikhül- Hadîs.

Selim Demirci, Marifenin Fikhül- Hadîs Bölümünün Tercüme ve Tahlîlî, makale, KTÜİFD, Güz, 2014.

Gürbüz, Tahâvînin Şerhu Meânil Âsâr adlı eserinden.

İmran Gürbüz Saçın, *Tahâvînin Şerhu Meânil 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 Metodolaji Sorunu*, Ankara 1995.

İşik, İbn Huzeyme.

Mustafa İşik, İbn Huzeyme, 1999 İstanbul, XX, s.79-81.

İşik, İbnu Huzeyme, Sahihî İbnu Hibbanın Sahihîyle mukayesesî.

Mustafa İşik, İbnu Huzeyme Sahihî İbnu Hibbanın Sahihîyle mukayesesî, Doktora Tezi, Kayseri-1997.

Karacabey, Hattâbî.

Salih Karacabey, Hattâbî, *DIA*, 1997, XVI, s.489-491.

Kılıç, İlk Dönem Sünnetî 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, Garîbîl- Hadîs.

Yaşar Kandemir, Garîbîl- 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.

Özafşar, Hadisi Yeniden Düşünmek.

Mehmet Emin, Hadisi Yeniden Düşünmek, OTTO Ankara.

Okuyucu, Şafîî

Nail Okuyucu, *Şafîî 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 Fîkhûl-Hadîs.

Yıldız Fahredden, İlmi Bir Disiplin Olarak Fîkhûl- Hadîs, İstanbul- 2016.

Yahya Macit, Fîkh Tarihinde İhtisar Geleneği.

Yahya Macit, Fîkh Tarihinde İhtisar Geleneği ve İmam Tahâvî ile İmam Kudûrînîn Muhtasarlarının Muhkayesesi, Doktora Tezi, Erzurum 2021, S.227.

Yurdagür, Kelam Tarihi.

Metin Yurdagür, Kelam Tarihi, İstanbul 2018.

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