وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد عمارة محمد لخضر الوادي
معهد العلوم الإسلامية
قسم أصول الدين

محاضرات في: الاتجاهات الفقهية عند المحدثين

مطبوعة بيداغوجية موجهة إلى طلبة السنة الأولى ماستر
تخصص: علوم الحديث
السدسي الأول

إعداد الدكتور: محمد رمضاني

السنة الجامعية: 2019-2020م.

مدخل

فهذه مجموعة من المحاضرات في مقياس: الاتجاهات الفقهية عند المحدثين، موجهة لطلبة السنة الأولى ماستر علوم الحديث، نهدف أن يتعرف الطالب من خلالها على أهم الاتجاهات التي سار عليها فقهاء المحدثين في نظرهم الفقهي، والتي ميزتهم عن غيرهم من أصحاب المدارس الفقهية، إضافة إلى جملة من المباحث المهمة ذات الصلة، كالرصد التاريخي لظهور مدرستي الحديث والرأي في الحجاز والعراق للخلوص إلى تحرير تعريفٍ دقيقٍ لكلتا المدرستين، ثم التعرف على أبرز أعلام مدرسة الحديث الفقهية، واستكشاف أهم مصادرها في الاستنباط والفتوى، والوقوف على تأثرها وتأثيرها على باقي المدارس.

وقد حاولنا في هذه الدروس استيعاب أهم القضايا النظرية المتعلقة بالمدرسة الفقهية للمحدثين: تأريخاً، وتأسيساً، وتحريرا للمفاهيم، وتحديدا للمصادر .. وغير ذلك، بيدَ أننا لم نخلِ هذه العملَ من إيراد جملة من الأمثلة التطبيقية، تجلّي معالم المنهج الفقهي للمحدثين، وتكشف مسالك استفادتهم من النصوص الحديثية والآثار السلفية في الاستدلال والترجيح، كل ذلك وفق المنهج الدراسي المقرر في عروض التكوين الخاصة بمستوى الماستر.

ونرجوا أن تشكل هذه المحاضرات إضافةً لرصيد طلبة علوم الحديث العلمي، وتكميلاً لما سبق ودرسوه في مرحلة الليسانس في مباحث الفقه والأصول وعلوم الحديث، إن شاء الله.

فهرس المحتويات

- مدخل 02
- فهرس المحتويات 03
- مقدمات تعريفية.....04
- أهل الحديث وأهل الرأي: المفهوم والدلالة.....08
- التصنيف في فقه الحديث.....14
- الضوابط المنهجية في فقه الحديث.....16
- الحديث والرأي عند تابعيي الحجاز والعراق ومن بعدهم.....24
- المذهبية الفقهية عند المحدّثين (تصنيف المحدّثين حسب تمذهبهم).....30
- الاتجاهات الفقهية عند المحدثين: 33

أ- الاتجاه الأثريّ عند المحدّثين.....33

ب- الاتجاه الظاهريّ عند المحدّثين.....37

ج- الاتجاه التعليليّ عند المحدّثين.....39

- أعلام مدرسة الحديث الفقهية.....41
- مذاهب الصحابة وموقف المحدّثين في الأخذ بها.....43
- المصادر الفقهية عند المحدثين. (القرآن- السنة- الإجماع- القياس).....47
- عنايةالمحدثين بعلم المقاصد.....55
- عناية المحدّثين بسد الذرائع.....59
- عناية المحدّثين بعلم أصول الفقه.....61
- دراسات في مناهج بعض أئمّة الحديث في فقه الحديث.....65
- فهر المصادر والمراجع 71

المحاضرة الأولى:

مقدمات تعريفية:

أولا: مفهوم الاتجاهات:

1-الاتجاه في اللغة:

قال ابن فارس في مادة "وجه": «الواو والجيم والهاء: أصل واحد يدل على مقابلة الشيء، والوجهُ: مستقبل لكل شيء ... والوجهة: كل موضع استقبلته»[1].

وقال الجوهري: «ويقال: قعدت وُجاهَكَ ووِجاهَكَ، أي قبالتك. واتَّجَهَ له رأى، أي سنح ... وشئ مُوَجَّهٌ، إذا جُعِلَ على جهةٍ واحدةٍ لا يختلف ... »[2].

وفي المعجم الوسيط: ««التجاه» الْوَجْه الَّذِي تقصده، وَيُقَال: قعدت تجاهك؛ تِلْقَاء وَجهك «وَأَصله وجاه» »[3].

فالاتجاه يطلق على المعاني الآتية: الوجهة، المقصد، المذهب والطريق[4].

2-في الاصطلاح:

« مفهوم الاتجاه يتحدد أساسا بمجموعة الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في عمل فكري –كالتفسير – بصورة أوضح من غيرها، وتكون غالبة على ما سواها، ويحكمها إطار نظري أو فكرة كلية تعكس بصدق مصدر الثقافة التي تأثر بها صاحب التفسير، ولونت تفسيره بلونها»[5].

الملحظُ الأساسُ على هذا التعريف؛ أنه شامل للمكوِّنين (المعرفي والسلوكي).

---

[1]- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ت: عبد السلام هارون، 88/6-89. وانظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيومي، ص248.

[2]- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، ت: أحمد عطار، 2255/6. وانظر: لسان العرب، أبو الفضل جمالدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، 556/13-557، والقاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، 1255/1.

[3]- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: إبراهيم مصطفى وآخرون، 1015/2.

[4]- انظر: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، محمد عبد الرزاق أسود، ص22.

[5]- اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، محمد إبراهيم الشريف، ص63. نقلا عن اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني، رسالة دكتوراه للطالب: سليمان محمد علي الدقور، إشراف: أ.د. فضل عباس، كلية الشريعة – جامعة اليرموك، 1426هـ- 2005م، ص5.

في حين يرى فهد الرومي أن مصطلح "الاتجاه" يدلُّ على الهدف والغاية التي يرومُ الباحث الوصول إليها، وهو هنا يفرّق بين "الاتجاه" ومصطلحي: "المنهج" الذي يعني السبيل المتبع في الوصول إلى ذلك الهدف، و"الطريقة" التي تعبر عن الأدوات المستعملة في التعبير عن الرأي.

وبإسقاط هذا المعنى على علم "التفسير"؛ فإن "الاتجاه" – عند الرومي-: «هو الهدف الذي يتجه إليه المفسرون في تفاسيرهم، ويجعلونه نصب أعينهم -وهم يكتبون ما يكتبون-، أما المنهج فهو السبيل التي تؤدي إلى هذا الهدف المرسوم، وأما الطريقة؛ فهي الأسلوب الذي يطرقه المفسر عند سلوكه للمنهج المؤدي إلى الهدف أو الاتجاه»[6].

ويوافقه محمد علي الداقور في أساس التفريق بين مصطلحي "الاتجاه" و"المنهج"– باعتبار الأول نظريا والثاني تطبيقيا – فيؤكد في دراسته حول (اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني) «أن هناك فرقا كبيرا بين الاتجاه والمنهج، ذلك لأن الاتجاه هو الذي يشكل أفكار الكاتب وآراءه والقيم التي يتعامل من خلالها، ولكي يحقق هذه الأفكار ويبث هذه الآراء والقيم؛ فإنه يسلك طريقا أو سبيلا معينا، أو يتبع أسلوبا خاصا يخدم من خلاله اتجاهه الذي تشبع به، وهذا ما يمكن تسميته بالمنهج، ولقد استطاع الزمخشري أن يخدم اتجاهه الاعتزالي بقلمه البياني، وأسلوبه البليغ؛ فكان منهجه البياني خادما لاتجاهه الاعتزالي »[7]..

أما في ما نحن بصدده وهو مصطلح الاتجاهات في الدراسات المتعلقة بالسنة النبوية وعلوم الحديث فيرى عبد المجيد محمود في بحثه حول (الاتجاهات الفقهية لأهل الحديث) أن الاتجاهات هي «الطرق التي سار فيها المحدثون ليصلوا إلى استنباط الأحكام، مع التجاوز عن المنحنيات اليسيرة التي سار فيها فريق منهم، دون إغفالٍ لمفارق الطرق التي تباعد بينهم وبين غيرهم.

أو هي الخصائص والسمات العامة المميزة لفقه أهل الحديث.

أو هي القضايا الكلية التي كانت تحكم المحدثين عند نظرهم في الفقه».

ثم يشير إلى الفرق بين "الاتجاه" و"المنهج" فيقرر أن «المنهج هو أخص من ذلك، إذ هو الطريق الواضح الذي يبين كيفية التطبيق لهذه القضايا والسمات ... فالاتجاه عام وصفي، أما المنهج فهو خاص تطبيقي»[8].

---

[6]- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد بن عبد الرحمن الرومي، 22/1.

[7]- اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني، محمد علي الداقور، ص19.

[8]- الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، عبد المجيد محمود، ص13-14.

في حين عرَّفها محمد أبو الليث الخير أبادي في بحثه (اتجاهات في دراسة السنة قديمها وحديثها) بأنَّها «التوجهات والأفكار والآراء ووجهات النظر والنشاطات المعرفية والفكرية المختلفة في السنة»9.

أمَّا محمد عبد الرزاق أسود في بحثه (الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية) فقد عرض لمفهوم "الاتجاه" حسب المكونات الثلاث: المعرفي، السلوكي، والوجداني.

فالاتجاه حسب المكون المعرفي: «يشتمل على معتقدات الفرد وأفكاره أو تصوراته ومعلوماته عن موضوع الاتجاه».

وحسب المكون الوجداني: «يشير إلى مشاعر الفرد وانفعالاته بالحب أو الكراهية نحو موضوع الاتجاه».

وحسب المكون السلوكي: «هو استعداد الفرد للقيام بأفعال واستجابات معينة تتفق مع اتجاهه»10.

وحسب المكون الأخير فإن الاتجاه قد يرادف "المنهج"؛ إذ كلاهما يتناول "الطريق المتبع" و"السلوك الناجم عن "التصور".

ثم اختار الكاتب بعد أن عرض لهذه الآراء أن الاتجاه في مفهومه المراد لديه في دراسته يتلاءم مع تعريفه حسب مكونه السلوكي فقال: « وإذا أردنا معرفة اتجاه الفرد نحو السنة النبوية في ضوء المكونات الثلاثة المذكورة فيكون الآتي:

اعتقاد الفرد بأن العقل له سلطة تحكيمية في السنة «مكون معرفي»، وحب الفرد للعقل الذي يتحكم في السنة «مكون وجداني»، إثبات الفرد هذا الاعتقاد والحب بدراسة مكتوبة فيها تحكيم العقل بالسنة، وذلك بإبعاد الاستدلال ببعض الأحاديث الصحيحة بحجة عدم موافقتها للعقل «مكون سلوكي». ولعل الراجح هو تعريف الاتجاه بالمكون السلوكي؛ لانه واقعي وعملي، ويعتبر الحجة غالبا على صاحبه، في حين لا يمكن الوصول إلى المكون المعرفي والوجداني غالبا إلا بالمكون السلوكي»11.

---

[9]- اتجاهات في دراسة السنة قديمها وحديثها، محمد أبو الليث الخير أبادي، ص09.

[10]- انظر: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، محمد عبد الرزاق الأسود، ص23. وانظر أيضا: سيكولوجية الاتجاهات، عبد اللطيف محمد خليفة، ص10، 15، 18.

[11]- الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية، محمد عبد الرزاق الأسود، ص23.

والذي نختاره أن الاتجاه – في جوهره – يعبر عن الموقف السلوكي تجاه قضية معينة، فهو يتناول الطريقة التي يسلكها صاحب الاتجاه في التعبير عن موقفه المعرفي والوجداني، والأدوات التي يستعملها في تبرير هذا الموقف، والهدف الذي يروم الوصول إليه.

وبناء على هذا؛ يكون الاتجاه مرادفا – في كثير من جوانبه – لمصطلح "المنهج"، وأعم من "المدرسة" و"التيار"، فإن هذه الأخيرة تحددها الأطر الزمانية والمكانية غالباً.

وkعتقد أن هذا المفهوم الذي اخترته يتلاءم مع المعنى اللغوي لـ "الاتجاه"، والذي يشير إلى الطريق والمقصد والموضع الذي يُتَوَجَّه إليه.

ثانياً: تعريف الفقه:

1–في اللغة: الفهم والفطنة والإدراك والعلم.

يقول أحمد بن فارس: (الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به، تقول فقهت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه، يقولون لا يفقه ولا ينقه، ثم اختص بذلك علم الشريعة فقيل لكل عالم بالحلال والحرام فقيه، وأفقهتك الشيء إذا بينته لك)[12].

2–في الاصطلاح:

هو العلم بجميع الأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية[13].

3–ثالثا:تعريف الحديث

الحديث في لسان العرب: الجديد من الأشياء، نقيض القديم؛ ويُطلَق على الكلام، قليله وكثيره؛ لأنه يحدث ويتجدَّد شيئًا فشيئًا، وجمعه أحاديث.

وأما الحديث في اصطلاح علمائه، فهو: ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم: من قول أو فعل، أو تقرير، أو وصف خَلْقي أو خُلُقي.

رابعا: الاتجاهات الفقهية عند المحدثين:

الطرق التي سار فيها المحَدِّثُونَ ليصلوا إلى استنباط الأحكام، مع التجاوز عن المنحنيات اليسيرة التي سار فيها فريق منهم دون إغفال لمفارق الطرق التي تباعد بينهم وبين غيرهم.

أو هي الخصائص والسمات العامة المميِّزَةِ لفقه أهل الحديث.

أو هي القضايا الكلية التي كانت تحكم المحَدِّثِينَ عند نظرهم في الفقه[14].

---

[12]– معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 442/4.

[13]– نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله العلوي الشنقيطي، 19/1.

[14]– الاتجاهات الفقهية عند المحدثين في القرن الثالث الهجري، عبد المجيد محمود، ص11.

المحاضرة الثانية:
أهل الحديث وأهل الرأي: المفهوم والدلالة

لا يكاد يخلو كتابٌ أرَّخ لتاريخ الفقه الإسلامي من ذكرِ مدرستين رئيسيتين تعتبران أصلاً لجلِّ المدارس الاجتهادية الفقهية على اختلاف مناهجها ومواردها، والتي برزت أسماؤها في صفحات التاريخ الفقهي عبر قرونٍ.

هاتان المدرستان تعرفانِ في الأدبيات الفقهية "بمدرسة الحديث" و"مدرسة الرأي"، نسبةً لامتياز كل منهما بأصولٍ مستقلة في الاستنباط والفتوى، على الأقل كما هو متداول في الأوساطِ العلمية، لكن دعنا نتجاوز هذا الجدل حول حقيقة هذا الاختلاف، ولنحاول عبر الرصد التاريخي أن نحدد الملابسات والظروف التي أدت إلى تشكل المدرستين، ومتى ظهرت التسميتان (أهل الرأي وأهل الحديث) كعلمٍ محدد على هذينِ الاتجاهين.

المستقرُّ لدىَ المسلمين أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم توفي والصحابة متفقون في تحديد مصادر التشريع التي تستنبط منها الأحكام الشرعية بمختلف مستوياتها (العقائد، الشرائع، الآداب)، ومتواطئون ــ في الوقت نفسه ــ حول أصول استنباط تلكَ الأحكام، ولم يُعرف بينهم اختلافٌ في جوهر هذه القضايا على الأقل.

لكن ذلكَ لم يكن مانعاً من حصول بعضِ التنازعِ في الفتوى، لاسيما في الفروع الفقهية، وبرز ذلك في زمنِ صغارِ الصحابةِ، وبعضهم عمَّر طويلاً، ومنهم من عاشَ إلى العقد العاشر الهجري مثل أنس بن مالك الذي توفي سنة 93هـ، وقد شهدَ عصرهم (فتح أبواب الاستنباط فيما لا نص فيه من الوقائع ... وصدرت عنهم فتاوى كثيرة بأحكام في وقائع لا نص فيها تعتبر أساسا للاجتهاد والاستنباط)[15].

ولا ريبَ أن توسع الفتوحات وامتدادَ الرقعة الجغرافية للدولة الإسلامية في ذلك العصر، وما أتبعه من هجرة كثير من علماء الصحابةِ ونزولهم في الأمصار الجديدة التي افتتحها المسلمون أو التي اختطها الفاروق عمر رضي الله عنه، خلقَ كلُّ ذلكَ نوعاً من التمايزِ الرقيق ــ غير العميق ــ بين المدارس الفقهية التيِ كانت تتبع كل واحدةٍ منها ــ في مشيختهاَ ــ إلى صحابيٍّ من أولئك الصحابةِ المهاجرين، (فنمت البذور التي غرسوها، واشتدَّ عودها، فنشأ في البلدان المختلفة من التلاميذ من أعلن تمسكه واعتزازه بمن أخذ عنهم من الصحابة، واثقاً بما رواه عنهم، عاملاً به،

[15] ــ علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، عبد الوهاب خلاف، ص230.

مخضعا حكم ما يجدُّ من أحداثٍ لما يفهمه من القرآن، وما يرويه عنهم من سنة، وما أفتوا به من رأيٍ، مما يتلاءم مع بيئتهم وعرفهم)[16].

فمن أشهر الصحابة الذين استوطنوا الكوفة مثلاً: عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، فنشر فيها علمه، وأفتى بما شهده من أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو سمعه من حديثه، فأصبح أهل العراق تابعين لرأيه وروايته.

ولم يكن ابن مسعود هو الوحيد الذي نزل العراق (الكوفة والبصرة) من الصحابة بل إن أكثر الصحابة صاروا إليهما وإلى الشام (مثل عليّ بن أبي طالب، وأبي موسى، وعبد اللَّه بن مسعود، وعُبادة بن الصامت، وأبي الدرداء، وعمرو بن العاص، ومعاوية بن أبي سفيان، ومعاذ بن جبل، وانتقل إلى الكوفة والبصرة نحو ثلاث مئة صحابي ونيَّف)[17].

بل إن العراق كان المزاحمَ الوحيدَ للحجاز في زعامة الفقه دون الشام ولا مصر ولا أفريقية[18].

ومن المسائل التي برز فيها الخلاف بين فقهاء الصحابة مثلاً: تقسيم الأرض المفتوحة قسمة الغنائم، حد شارب الخمر، إيقاع طلاق الثلاث في المجلس الواحد، ميراث الجدة مع الإخوة .. وغيرها[19].

وقد يتبادر إلى الذهن سؤال ملحٌ هنا، وهو: لماذا كان العراق دون غيره من الأمصار _كالشام ومصر _ هو الحاضنة العلمية والاجتماعية لمدرسة الرأي المنافسة لمدرسة الحديث في الحجاز؟

نحن في الواقع قد ألمحنا قريبا إلى أسباب مهمة، وهو أن الكوفة والبصرة كانتا منزل عدد كبير من الصحابة الذين هاجروا إليهما، من الحجاز بل من مصر والشام كما ذكر ابن القيم، غير أن هناك أسباباً ثقافية واجتماعية وحتى دينية جعلت من العراق موطنا خصباً لانتشار مقالة الرأي والقياس، يمكن إجمالها في الآتي[20]:

1_ قلة الحديث في العراق مقارنة بالحجاز موطن النبي صلى الله عليه وسلم وأكثر الصحابة وكبارهم.

---

[16] _ الاتجاهات الفقهية عند المحدثين، عبد المجيد محمود، ص32.

[17] _ إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، ت: مشهور حسن سلمان، 240/4.

[18] _ انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي، 378/1.

[19] _ انظر تفصيل الخلاف في ذلك في: تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان، ص200-217.

[20] _ انظر: تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان، ص290.

2_ متاخمة العراق للفرس، واتصاله بالحضارة الفارسية اتصالا وثيقا؛ وذلك من شأنه أن يحدث كثيرا من المسائل الجزئية، والمشاكل المتعددة التي تحتاج إلى إعمال الرأي وكثرة القياس، روي عن إبراهيم النخعي أنه قال: (إني لأسمع الحديث الواحد فأقيس عليه مائة شيء).

3_ شكَّل العراق حاضنة خصبة لكثير من الفرق والنحل العقدية، كالشيعة والخوارج، كما كان ميدانا لكثير من الفتن التي عصفت بالأمة، فانتشر في العراق الزنادقة ووضاع الحديث، مما دفع العلماء هناك إلى المبالغة في التثبت والتحرز في رواية الحديث مخافة التورط في نقل الموضوعات، فتجم عن ذلك قلة النصوص عندهم، مما ألجأهم إلى الاستعاضة بالرأي في المسائل حيث لا نص.

ويرى الحجوي أنّ بدايات الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي كانت في عصر صغار الصحابة وكبار التابعين، حيث عرِف أهل الحديث بأنهم حزب السنة والأثر، وهم الذين تفرعوا بعد ذلكَ إلى مالكية وشافعية وحنابلة وظاهرية، أما أهل الرأي فهم أصحاب القياس، وبعد زمن أبي حنيفة صار يقال: لهم الحنفية[21].

وفي زمن ابن المسيب في الحجاز وإبراهيم النخعي في العراق كثرت الفروع في جميع أبواب الفقه، فابن المسيب وأصحابه كانوا يرون أن أهل الحرمين الشريفين أثبت الناس في الحديث والفقه، ولذلك جمع فتاوي أبي بكر، وعمر، وعثمان، وأحكامهم، وفتاوي علي قبل الخلافة، وعائشة، وابن عباس، وابن عمر، وزيد بن ثابت، وأبي هريرة وما كان مجمعًا عليه من علماء المدينة عضَّ عليه بالنواجذ هو وأصحابه لا يتجاوزنه، وهو الذي يقول فيه مالك في الموطأ: (السنة التي لا اختلاف فيه عندنا)، أو يقول: وهو الأمر المجتمع عليه عندنا. وما اختفلوا فيه أخذ بالأقوى دليلًا وشهرة، وهو الذي يقول فيه: (هذا أحسن ما سمعت)، ومن هنا نشأ عمل أهل المدينة الذي جعله مالك أصلًا أصيلًا لمذهبه، وهو الذي يقول في الموطأ: (وعليه الأمر عندنا).

ولم يقل به الحنفية ولا بقية المذاهب، متعللين بأن أهل المدينة ليسوا محل العصمة، وإذا لم يجد المدنيون لمن قبلهم النص على حكم مسألة بعينها، أخذوا بالرأي أيضًا، ولكن عند الضرورة وهو عدم وجود الأثر، فكان ذلك قولًا لهم واجتهادًا، وكان إبراهيم النخعي وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود أثبت الناس في الفقه لكنه أخذَ كذلكَ بفتاوي علي وأحكامه مدة خلافته بالكوفة، وأبي موسى الأشعري، وسعد بن أبي وقاص، وقضايا شريح، إذ كان يستشير فيها عمر، وعثمان، فعمل إبراهيم في آثار هؤلاء مثل ما عمل سعيد في آثار أهل المدينة، وخرَّج على فقههم بالقياس والاستنباط فيما لم ينصوا فيه، واتخذ قضاياهم أصلًا له، فكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء

[21]_ الفكر السامي، الحجوي، ص383.

المدينة والمخطط لبنائهم، وكان إبراهيم لسان العراقيين والمؤسس لمذهبهم، فإذا اختلفت أقوال الصحابة والتابعين فالمختار عند كل عالم مذهب أهل بلده وشيوخه؛ لأنه أعرف بالصحيح من أقاويلهم من السقيم، وقبله أميل إلى فضلهم وأوعى للأصول المناسبة لها[22].

فتحصَّلَ أنه ما من إمام من أئمة الفقه في العراق أو الحجاز، إلا وقد كان له حظٌ من العمل بالرأي، وكذا اتباعٌ للسنة والأثر، فالخلاف لم يكن في المبدأ، بل في بعض الجزئيات (يثبت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقيين، فيأخذ به الأولون ويتركه الآخرون لعدم اطلاعهم عليه، أو وجود قادح عندهم)[23]، وإلا فإن مدرسة العراق لم تكن خلواً من النصوص الحديثية، ومدرسة الحجاز لم تنعدم اختيارات فقهائها من إعمال الرأي[24].

ونحن في كل ما سبق إنما نتحدث عن بدايات ظهور المدرستين ككيانين متمايزين، وإن لم تكن التسميتان (أهل الرأي/ وأهل الحديث)، قد ظهرتا بعد في تلك المرحلة، أعني في زمن صغار الصحابة وكبار التابعين.

ويرى أكثر المؤرخين أن التسمية بأهل الحديث والرأي بدأت بعد النصف الثاني من القرن الأول[25].

وبعد هذه الجولة في رصد السياق التاريخي الذي أفرز ظهور هاتين المدرستين، ومحاولة فهم ملابسات تشكل النواة الأولى لهذين الاتجاهين المركزيين في التاريخ الفقهي الإسلامي، سنتناول التعريفات التي صاغها العلماء والمؤرخون لمصطلحي (أهل الرأي/أهل الحديث)، محاولين استجلاء مواضع الاتفاق والاختلاف بين هذه التعاريف، مع الخلوص في الأخير إلى ما نراه الأولى بالصواب، مع التنبيه إلى أن بعض هذه التعريفات اهتمت بإبراز أهم السمات المنهجية في استنباط الأحكام لدى كل مدرسة، متجاوزة الخوض في الحدود الزمانية والمكانية.

في حين اكتفت أخرى بالفرز والتصنيف، بإدراج كل مذهب فقهي تحت المدرسة المناسبة له.

• فابن قتيبة مثلاً يعدُّ كل المجتهدين في أصحاب الرأي، ولم يذكر في المحدثين إلا المشتغلين بالرواية ممن لا شهرة لهم في ميدان الفقه[26].

---

[22]_ مختصرا من الفكر السامي للحجوي، 384/1._385.

[23]_ المرجع نفسه، 383. وانظر: علم أصول الفقه وخلاصة التشريع، عبد الوهاب خلاف، ص251.

[24]_ اجتهاد التابعين، وهبة الزحيلي، ص35.

[25]_ الفكر السامي، 383/1، والاتجاهات الفقهية لأهل الحديث في القرن الثالث الهجري، عبد المجيد محمود، ص

[26]_ تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ص19، 20.

• أما الترمذي فهو صريح في عد الشافعي من أصحاب الحديث، حيث يتردد قوله في جامعه في أكثر من موضع: (هُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَغَيْرِهِ مِنْ أَصْحَابِنَا»[27].

• ويرى ابن القيم أن فقهاء الحديث هم مالك والشافعي وأحمد، أما أهل الرأي فهم فقهاء العراق وهم أبو حنيفة وأصحابه[28].

• ويرى أحمد تيمور باشا أن المقصود بإطلاق أهل الرأي هم الحنفية دون سواهم، أما أهل الحديث فهم المالكية[29]، وهذا الرأي هو مذهب الشهرستاني في "الملل والنحل"[30].

وهذا التقسيم الأخير منتقضٌ، فإن حصر أهل الحديث في المالكية دون سواهم هو تحجير لواسع، وسيأتي عند الكلام عن مذاهب الصحابة في الفقه، كيفَ أنها أثرت في جميع المدارس الفقهية المشهورة، على تفاوت في ذاك التأثير.

والملاحظُ على هذه التعريفات أنها اعتمدت طريقة التصنيف، دون الخوض في المعالم المنهجية لكل مدرسة، وهو ما حاول المؤوخون المتأخرون تلافيه عند التعريف بالمدرستين.

• فالحجوي يرى أن أهل الحديث هم الذين: (يرون أن السنة أصل مكين في التشريع، مكمل للقرآن من غير أن ننظر إلى علل الأحكام فنقيس عليها، ولا إلى أصول عامة فنستحسن)[31].

• ومن أجود التعريفات المقدمة في هذا الباب، ما حرره الشيخ محمد بك الخضري في كتابه (تاريخ التشريع)، فقد حاول استيعاب أهم السمات المنهجية لكلا الاتجاهين، حيث يقول: «أَهْلُ الحَدِيثِ قِبْلَتُهُمْ السُّنَّةُ بِاعْتِبَارِهَا مُكَمِّلاً لِلْقُرْآنِ، وَبِاعْتِبَارِهَا نُصُوصًا تُعُبِّدَ بِهَا الشَّارِعُ الإِسْلَامِيُّ مَنْ دَانَ بِالإِسْلَامِ، مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى عِلَلٍ رَاعَاهَا فِي تَشْرِيعِهِ، وَلَا أُصُولَ عَامَّةً يَرْجِعُ إِلَيْهَا المجْتَهِدُ، وَلَا أُصُولَ خَاصَّةً بِالأَبْوَابِ المخْتَلِفَةِ، فَهُوَ المتَشَرِّعُونَ الحرَفِيُّونَ، وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ نَرَاهُمْ إِذَا لَمْ يَجِدُوا نَصًّا فِي المسْأَلَةِ سَكَتُوا وَلَمْ يُفْتُوا.

أَمَّا أَهْلُ الرَّأْيِ وَالقِيَاسِ فَإِنَّهُمْ رَأَوْا الشَّرِيعَةَ مَعْقُولَةَ المعْنَى، رَأَوْا أُصُولاً عَامَّةً نَطَقَ بِهَا القُرْآنُ الكَرِيمُ وَأَيَّدَتْهَا السُّنَّةُ، وَرَأَوا كَذَلِكَ لِكُلِّ بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الفِقْهِ أُصُولاً أَخَذُوهَا مِنَ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَرَدُّوا

---

[27]_ جامع الترمذي، 223/5، 229.

28- إعلام الموقعين، ابن القيم، 118/1.

[29]_ نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية، وانتشارها بين عند جمهور المسلمين، أحمد تيمور، تقديم: محمد أبو زهرة، ص50، 51.

[30]_ الملل والنحل، الشهرستاني، 361/1.

[31]_ الفكر السامي، الحجوي، 430/1.

إِلَيْهَا جَمِيعَ المسَائِلِ التِي تُعْرَضُ مِنْ هَذَا البَابِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا نَصٌّ، وَهُمْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى السُّنَّةِ كَالأَوَّلِينَ مَتَى وَثِقُوا مِنْ صِحَّتِهَا»[32].

• ويعرّف عبد الوهاب خلّاف فقهاء الحجاز بأنهم من: (عنوا بحفظ الأحاديث وفتاوى الصحابة، واتجهوا في تشريعهم إلى فهم هذه الآثار حسبما تدل عليه عبارتها، وتطبيقها على ما يحدث من الحوادث غير باحثين في علل الأحكام ومبادئها)[33].

أمَّا فقهاء العراق، فهم من: (أمعنوا النظر في مقاصد الشارع، وفي الأسس التي بنى عليها التشريع، فاقتنعوا بأن الأحكام الشرعية معقول معناها، ومقصود بها تحقيق مصالح الناس، وبأنها تعتمد على مبادئ واحدة، وترمي إلى غاية واحدة، وهي لهذا لا بد أن تكون متسقة ولا تعارض ولا تباين بين نصوصها وأحكامها، وعلى هذا الأساس يفهمون النصوص، ويرجحون نصا على نص ويستنبطون فيما لا نص فيه، ولو أدى استنباطهم على هذا الأساس إلى صرف نص عن ظاهره، أو ترجيح نص على آخر أقوى منه رواية، حسب الظاهر، وهم من أجل هذا لا يتحرجون من السعة في الاجتهاد بالرأي، ويجعلون له مجالا في أكثر بحوثهم التشريعية)[34].

• ويقرر مصطفى الزرقا بأن أهم ميزة لدى المحدثين هي: (الوقوف في فهم النص وتفسيره وتطبيقه عند حدوده المبينة فيه، دون نظر في علته وبواعثه والظروف التي ورد فيها، ومعرفة غرض الشارع فيها، ولاسيما نصوص الحديث النبوي التي تناولت أمورا معينة بخصوصها ولم تقتصر على العموميات.

أما أهل الرأي فهم من يبحث عن علة النص وحكمته، وغرض الشارع منه لتطبيقه بالصورة التي يتحقق فيها ذلك الغرض، في ظل المقاصد العامة للشريعة، باعتبار أن الشريعة إنما جاءت لإقامة مصالح الحياة البشرية على أكمل وجه واجتناب مفاسدها، فأحكام الشريعة معللة بالمصالح والمفاسد باستثناء العبادات المحضة كعدد الركعات مثلا)[35].

وهذه التعريفات الثلاثة الأخيرة هي من أحسنِ ما حرر في بيان الفرق بين أهل الحديث وأهل الرأي، لاسيما عند استقرار المدرستين في القرن الثالث الهجري.

---

[32] _ تاريخ التشريع، الخضري محمد بك، ص197.

[33] _ علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي، عبد الوهاب خلاف، ص251.

[34] _ المرجع نفسه، ص251.

[35] _ المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، 186/1-187.

المحاضرة الثالثة:

التصنيف في فقه الحديث:

أولا: تعريف فقه الحديث:

عرف القاضي عياض علم فقه الحديث بأنه: (استخراج الحكم والأحكام من نصوصه ومعانيه، وجلاء مشكل ألفاظه على أحسن تأويلها، ووفق مختلفها على الوجوه المفصلة تنزيلها)[36].

ثانيا: أهميته:

أولى المحدثون عناية بالغة بفقه الحديث، حتى قال ابن المديني: (التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم)[37].

وقال البخاري (فعليك بالفقه الذي يُمكنك تعلمه وأنت في بيتك قارٌّ ساكن، لا تحتاج إلى بعد الأسفار ووطء الديار، وركوب البحار، وهو مع ذا ثمرة الحديث، وليس ثواب الفقيه بدون ثواب المحدث في الآخرة، ولا عزّه بأقل من عز المحدث)[38].

وقال الحاكم النيسابوري: (النوع الثامن: معرفة فقه الحديث إذ هو ثمرة هذه العلوم، وبه قوام الشريعة، فأما فقهاء الإسلام أصحاب القياس والرأي والاستنباط والجدل والنظر فمعروفون في كل عصر وأهل كل بلد، ونحن ذاكرون بمشيئة الله في هذا الموضع فقه الحديث، عن أهله ليستدل بذلك على أن أهل هذه الصنعة من تبحر فيها لا يجهل فقه الحديث إذ هو نوع من أنواع هذا)[39].

ثالثا: أنواع التصنيف في فقه الحديث:

تمظهرت عناية المحدثين بالتصنيف في فقه الحديث في خمسة أنواع من التصنيف، وهي[40]:

1_ **دواوين السنة وكتب الحديث المرتبة على الأبواب**، كالموطأ، والجوامع، والسنن، والمصنفات، حيث إن هذا النمط من الترتيب الحديثي هو أمارة على اهتمام المحدثين بفقه الحديث، إضافة لما امتازت به هذه الكتب من دقة التراجم التي صيغت عناوين للأبواب.

---

[36]_ الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، القاضي عياض، ت: السيد أحمد صقر، ص5.

[37]_ المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، ص320.

[38]_ الإلماع، عياض، ص9.

[39]_ معرفة علوم الحديث، أبو عبد الله الحاكم، ص63. (باختصار).

[40]_ انظر: فقه الحديث بين أصول المتقدمين وآراء المحدثين، صالح عومار، ص193.

2_ **المصنفات التي عُنيت بجمع آثار الصحابة والتابعين**، إذ إنَّ منهجَ المحدِّثين في تفهّم السنة النبوية يقوم في مقامه الأول على تقديم فهم السلف للنص الحديثي، وترجيحه على غيره من الفهوم، والعناية بالآثار، ومن أشهر المصنفات في هذه البابة:

- موطأ الإمام مالك فقد اشتمل على جملةٍ من الآثار الموقوفة وأقوال التابعين.
- كتاب الأم للشافعي.
- مصنف عبد الرزاق بن همام الصنعاني.
- مصنف ابن أبي شيبة.
- سنن سعيد بن منصور.
- شرح معاني الآثار للطحاوي.
- معرفة السنن والآثار للبيهقي.
- والمحلى لابن حزم.
- التمهيد لابن عبد البر.

3_ **كتب غريب الحديث**، وهذا النوع كانت للمحدثين فيه اليد الطولى، ومن أشهر تصانيفه:

- غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام 224هـ.
- غريب الحديث لابن قتيبة الدينوري 276هـ.
- غريب الحديث لإبراهيم الحربي ت 285هـ.
- غريب الحديث للخطابي 388هـ.
- النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير الجزري 606هـ.

4_ كتب الشرح الحديثي:

وهي كثيرة جدا، منها مثلاً:

- معالم السنن، للخطابي.
- شرح صحيح البخاري لابن بطال.
- شرح مسلم للنووي... وغيرها.

5_ المصنفات في أحاديث الأحكام، وهي التي اشتملت على أحاديث الأحكام الفقهية دون سواها من أحاديث العقائد والرقائق والآداب، ومنها:

- الأحكام الكبرى لعبد الحق الإشبيلي المعروف بابن الخراط (581هـ).
- عمدة الأحكام عن سيد الأنام لعبد الغني المقدسي.

المحاضرة الرابعة:

الضوابط المنهجية في فقه الحديث:

من المسلَّمات المقرَّرة؛ أن الفهم الصحيح للنصوص النبوية – والنصوص الشرعية عموماً –؛ مسألة مهمة جداً وجوهرية؛ لا سيما لمن تصدَّى للفتوى والإخبار عن مراد الله تعالى ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم، وتزدادُ أهميتها لمن تقحَّمَ ميدانَ نقدِ السنَّة والكلام في صحة نصوصها إثباتًا ونفيًا، وكثير من مظاهر الانحراف العقدي والفكري إنما نشأت نتيجة الخلل في تحقيق هذا الأمر على وجهه التام الأكمل.

يقول ابن القيم: «صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبدٌ عطاءً بعد الإسلام أفضلَ ولا أجلَّ منهما، بل هما ساقا الإسلام، وقيامُهُ عليهما، وبهما باين العبد طريق المغضوب عليهم الذين فسد قصدهم، وطريق الضالين الذين فسدت فهومهم، ويصير من المنعم عليهم الذين حسنت أفهامهم وقصودهم، وهم أهل الصراط المستقيم الذين أُمِرْنَا أن نسأل الله أن يهدينا صراطهم في كل صلاة»41.

ولجلالة قضية (الفهم) وخطورتها، فقد أولاها الصحابةُ رضي الله عنهم عنايةً بالغةً، فنجد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في كتابه إلى أبي موسى الأشعري؛ يلح عليه في تحقيقها قائلاً: «الفهمَ الفهمَ فيما أدلي إليك مما ورد عليك؛ مما ليس فيه قرآن ولا سنة، ثمَّ قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله، وأشبهها بالحق»، وفي رواية: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك ويشكل عليك»42.

ونصوص السلف طافحة بالحثِّ على التفقه في معاني الأحاديث، وبذل الوسع في تفهمها.

قال سفيان الثوري: «تفسير الحديث خير من سماعه»43.

41– إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، ت: مشهور سلمان، 164/2.

42– أخرجه: الدارقطني في (السنن)، ، والبيهقي في (السنن الكبرى)، 65/6، 106/10، 119، 135، 182، 253، وابن عساكر في (تاريخ دمشق)، 72/32. وفي صحة رسالة عمر هذه أقوال كثيرة لأهل العلم، فصححها أكثرهم، كابن عبد البر، وابن تيمية، والزيلعي، وابن حجر، والبلقيني، ومن المعاصرين: أحمد شاكر والألباني، .. وغيرهم، وضعفها ابن حزم واشتهر عنه ذلك. انظر مزيد بسط حول تخريجها والتحقيق في ثبوتها وغير ذلك في حاشية المحقق "مشهور سلمان" على (إعلام الموقعين)، 159/2-163.

43– جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 1144/2، والجامع لأخلاق الرواي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، 111/2.

وكان وكيعٌ يقول: «يا فتيان تفهموا فقه الحديث، فإنكم إن تفهمتم فقه الحديث لم يقهركم أهل الرأي»44.

وقال ابن المديني: «التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم»45.

وتبعاً لذلك كلِّه؛ فقد كثرَ التصنيفُ في غريب الحديث وفقهه، حتى قال ابن حجر: «بل لو ادعى مدع أن التصانيف التي جمعت في ذلك؛ أجمع من التصانيف التي جمعت في تمييز الرجال، وكذا تمييز الصحيح من السقيم؛ لما أبعد، بل ذلك هو الواقع»46، وفي ذلك كله إشارة إلى أهميَّة هذه المسألة، وأنها الغايةُ والمقصدُ من عملية النقدِ برمَّتها، كما قال الحاكم النيسابوري في «معرفة علوم الحديث»: «النوع العشرون من هذا العلم – بعد معرفة ما قدمنا ذكره من صحة الحديث إتقاناً ومعرفة لا تقليدًا وظنًا –: معرفة فقه الحديث؛ إذ هو ثمرة هذه العلوم وبه قوام الشريعة»47.

ولقد امتاز المحدثون بميزات نفسية وعلمية جعلت فقههم للحديث وكلامهم في الإفصاح عن معانيه ودلالاته مقدما على كلام غيرهم ممن قصرت عنايته بجمع الحديث ونقده، فلا غروَ أن يعلو فقههم عند الاعتراك مع فقه أتباع المذاهب.

من أجل ذلك استفاضت نصوص العلماء في الإشادة بالمنهج الفقهي لأهل الحديث، وصدرت عنهم عبارات الاعتراف بقوة مسلكهم في الاستنباط والاستدلال.

قال الخطيب البغدادي: (وكل فئة تتخير إلى هوى ترجع إليه، أو تستحسن رأيا تعكف عليه، سوى أصحاب الحديث، فإن الكتاب عدتهم، والسنة حجتهم، والرسول فئتهم، وإليه نسبتهم، لا يعرجون على الأهواء، ولا يلتفتون إلى الآراء، يقبل منهم ما رووا عن الرسول، وهم المأمونون عليه، حفظة الدين وخزنته، وأوعية العلم وحملته، وإذا اختلف في حديث كان إليهم الرجوع فما حكموا به فهو المقبول المسموع، وأمنهم كل عالم فقيه، وإمام رفيع نبيه)[48].

وقال ابن قتيبة عن المحدثين: (ثم لم يزالوا في التنقير عن الأخبار والبحث لها حتى فهموا صحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، وعرفوا من خالفها من الفقهاء إلى الرأي، فنبهوا على

---

[44]– نصيحة أهل الحديث، أبو بكر بن ثابت الخطيب البغدادي، ت: عبد الكريم الوريكات، ص41، والطيوريات، المبارك بن عبد الجبار الطيوري، انتخاب: أحمد بن محمد أبو طاهر السلفي، ت: دسمان يحي معالي وعباس الحسن، 672/2-673.

[45]– المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، ت: محمد عجاج الخطيب، ص320، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، 48/11.

[46]– النكت على كتاب ابن الصلاح، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، ت: ربيع المدخلي، 230/1.

[47]– معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، ت: أحمد السلوم، ص246.

[48]– شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي، ص08.

ذلك حتى نجمَ بعد أن كان عافياً، وبسق بعد أن كانَ دارساً، واجتمع بعد أن كان متفرقا، وإنقاذ للسنن من كان عنها معرضاً، وتنبه عليها من كان عنها غافلاً)[49].

وقال اللكنوي: (ومن نظر بنظر الإنصاف، وغاص في بحار الفقه والأصول متجنباً الاعتساف؛ يعلم علماً يقينياً أن أكثر المسائل الفرعية والأصلية التي اختلف العلماء فيها؛ فمذهب المحدِّثين فيها أقوى من مذاهب غيرهم، وإني كلما أسير في شُعَب الاختلاف؛ أجد قول المحدِّثين فيه قريباً من الإنصاف، فلله دَرُّهم، وعليه شكرهم، كيف لا؛ وهم ورثة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حقاً، ونواب شرعه صدقاً؟! حشرنا الله في زمرتهم، وأماتنا على حبهم وسيرتهم)[50].

والناظر في المصنفات المرصودة للشرح الحديثي، وما صُنف في فقه السنة، يجدها قائمة على جملة من الضوابط، مستجمعة لعدد من الشرائط، يمكن تلخيصها في الآتي:

1/ تمام المعرفة باللسان العربي:

وذلك أن التفقه في معاني النصوص النبوية، لا تتم إلا للعالم باللسان العربي: نحوه، وصرفه، وغريبه، وبلاغته، فإن النبي صلى الله عليه وسلم عربيّ اللسان، وهو أفصح من نطق بالضاد، وأحاديثه المروية باللفظ هي من جوامع الكلم العربيّ، قال ابن الأثير: (وقد عَرفْت – أيدك الله وإيانا بلُطفه وتوفيقه – أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب لسانًا، وأوضَحَهُمْ بيانًا، وأعذَبَهم نُطقًا، وأسَدَّهم لفظًا، وأبيَنَهم لَهجَة، وأقومَهم حُجة، وأعرَفَهُم بمواقع الخطاب، وأهدَاهم إلى طُرق الصواب، تأييدًا إلهِيًّا، ولُطفًا سماويًّا، وعنايَةً رَبَّانية، ورعايَةً رُوحانية)[51].

وعليه فإنّ المفتقر لعلوم العربية، فاقدٌ لأهلية النظر في معاني نصوص السنة، محجوبٌ عن إدراك مقاصدها وغاياتها، «فإذا كان الأمر على هذا؛ لزم كل من أراد أن ينظر في الكتاب والسنة أن يتعلم الكلام الذي به أديت ... وأن لا يستقل بنفسه في المسائل المشكلة التي لم يحط بها علمه دون أن يسأل عنها من هو من أهلها؛ فإن ثبت على هذه الوصاة كان – إن شاء الله – موافقا لما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام».

قال الشافعي: «ورسول الله عربي اللسان والدار، فقد يقول القول عاما يريد به العام، وعاما يريد به الخاص، كما وصفت لك في كتاب الله وسنن رسول الله قبل هذا. ويسئل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه المخبر عنه الخبر متقصى، والخبر مختصرا، والخبر فيأتي ببعض

---

[49]– تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ص51.

[50]– إمام الكلام فيما يتعلق بالقراءة خلف الإمام، عبد الحي اللكنوي، ص228.

[51]– النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ت: طاهر الزاوي ومحمود طناحي، 03/1.

معناه دون بعض. ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة فيدله على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب»52.

ويتصل بما سبق، المعرفةُ بِلُغَةِ الخطاب النبوي، ولسنا نعني هنا مجرد المعرفة بلسان العربِ ومعاني الألفاظ في لغتهم؛ فإن ذلك وإن كان مهمًّا؛ غيرَ أنه – وحده – غير عاصمٍ من الوقوع في الزلل أثناء تفهّم كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك لأن الدلالات التي تحتملها الألفاظ النبوية كثيرة، ولا يصح أن يفسر كلامه إلا بالمعنى الذي أراده؛ فإن في الألفاظ ما هو مشترك المعنى، ومن العبارات ما يحتمل الحقيقة والمجاز، والكناية والتصريح، والفحوى والإشارة .. وغير ذلك53.

قال ابن العربي: «ليس كل محتمل للفظ مرادًا به فيه، وهذا من نفيس علم الأصول»54.

وقال الشاطبي: «فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض؛ إلا في موطن واحدٍ، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه؛ لا بحسب مقصود المتكلم»55.

كما تجب العناية بمعرفة معاني الألفاظ في زمن الخطاب، وبعُرْفِ المخاطبين؛ لا على الأوضاع الاصطلاحية التي ظهرت بعد ذلك، وقد نبَّه ابن تيمية إلى أنَّ الإخلال بذلك يوقع في تحريف المعنى؛ فقال: «ومن لم يعرف لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها ويخاطبهم بها النبي صلى الله عليه وسلم وعادتهم في الكلام؛ وإلا حرَّف الكلم عن مواضعه، فإن كثيرا من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعادتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله أو الصحابة؛ فيظن أن مراد الله أو رسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريده بذلك أهل عادته واصطلاحه، ويكون مراد الله ورسوله والصحابة خلاف ذلك، وهذا واقع لطوائف من الناس من أهل الكلام والفقه والنحو والعامة وغيرهم»56.

2/ العناية بفهم السلف للنصوص:

ما سبق ذكره يحتم على المتصدر لكشف معاني الأحاديث أن يكون مطلعا على فهم السلف – لا سيما الصحابة – للنصوص النبوية؛ فتفسيراتهم أرجح من تفسيرات غيرهم ممن جاء بعدهم،

52– الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، ص213.

53– انظر: ضوابط فهم السنة، محمد بن عبد الرحمن العمير، بحث مقدم لندوة فهم السنة النبوية الضوابط والإشكالات، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، 1430/4هـ، ص14-18.

54– أحكام القرآن، أبوبكر بن العربي، محمد عبد القادر عطا، 236/1.

55– الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: مشهور سلمان، 266/4.

56– مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 243/1.

وذلك من وجهين أبانَ عنهما الشاطبي في قوله: «أحدهما: معرفتهم باللسان العربي؛ فإنهم عرب فصحاء، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم؛ فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان؛ صح اعتماده من هذه الجهة. والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة؛ فهم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب، فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات؛ فالعمل عليه صواب»[57].

ولذلك نجد كتب الشروح الحديثية مشحونةً بآثار الصحابة وأقوالهم في جلِّ أبواب العلمِ، ويستعينون بها للترجيح عند الاختلاف في تحديدِ دلالات بعض النصوص النبوية[58].

3/ الإحاطة بالسنة النبوية والتوسع في تحصيل نصوصها

مع كثرة الممارسة لهذه النصوص، قال ابن تيمية: «فمن له اختصاص بالرسول، ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده؛ يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره»[59].

ولذلك كان أهل الحديث أعلم الناس بمعاني النصوص النبوية؛ وذلك لكثرة ممارستهم لها، وهذه قضية دلَّ عليها العقل والواقع، فإن كثرة الممارسة لشيءٍ ما تورث لدى صاحبه خبرةً وضلاعةً به؛ لا يدركه فيه غيره، ومن هنا قال ابن تيمية عن أهل الحديث: «وبكل حال فهم أعلم الأمة بحديث الرسول وسيرته ومقاصده وأحواله، ونحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه أو كتابته أو روايته، بل نعني بهم كل من كان أحق بحفظه ومعرفته وفهمه ظاهراً أو باطناً واتباعه باطناً وظاهراً ... ففقهاء الحديث أخبر بالرسول من فقهاء غيرهم»[60].

4/ معرفة السياق وسبب ورود الحديث:

من الأمور المعينة على فهم نصوص الأحاديث وألفاظها: مراعاةُ السياق الذي وردت فيه، فيربط النص –أو اللفظ – بسياقه، ولا يقطعه عما قبله وما بعده.

---

[57]– الموافقات، الشاطبي، 128/4.

[58]– انظر: فهم النص وفق فهم السلف، عبد الله بن وكيل الشيخ، ضمن بحث (ضوابط فهم السنة النبوية)، مقدم لندوة (فهم السنة النبوية الضوابط والإشكالات)، ص14.

[59]– درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، 102/1.

[60]– مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 95/4.

ويعدُّ جمعُ روايات الحديث الواحد، والوقوف على أوجهه وألفاظه؛ دليلاً لمعرفة سياق الورود، وذلك كلُّه مسهمٌ في إيضاح المعنى الصحيحِ للنص، ودفعِ ما قد يتبدى من إشكالٍ في دلالته. ولهذا كان التقصيرُ في هذا تحقيق هذا الأمر مجلبةً لسوء الفهمِ.

إنَّ جمع روايات النص النبوي لمَّا كان سبيلاً لمعرفة السياق والظرف الذي قيل فيه هذا النص، وطريقاً للوقوف على الزيادات والتتمات، التي كثيرًا ما تسهم في تكميل الفهم؛ فقد اعتني المحدثون منذ القرون الأولى بتأصيل هذه القضية والتنويه إلى أهميتها، والتنبيه إلى ضرورتها.

يقول أحمد بن حنبل: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضا»61.

وقال يحي بن معين: «لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجها ما عقلناه»62.

ويقول ابن المديني: «الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه»63.

ولا ريب أن جمع ألفاظ النصِّ النبوي من خلال النظر في جميع الوجوه التي روي بها، وإنعام النظر في أوله وآخره؛ يحصل للناظر به قراءة صحيحة لهذا النص، وفهمٌ دقيقٌ لحقيقة قصده عليه الصلاة والسلام من كلامه وفعله.

يقول الشاطبي: «فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض ...»64.

وقال ابن دقيق العيد: «السياق طريق لبيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه ... وهي قاعدة متعينة على الناظر»65.

ويقول ابن حجر: «المتعين على من يتكلم على الأحاديث أن يجمع طرقها ثم يجمع ألفاظ المتون إذا صحت الطرق ويشرحها على أنه حديث واحد فإن الحديث أولى ما فسر بالحديث»66.

61- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، 212/2.

62- المصدر نفسه، 212/2.

63- المصدر نفسه، 212/2.

64- الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، 266/4.

65- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، ت: محمد حامد الفقي وأحمد شاكر، 232/2.

66- فتح الباري، ابن حجر، 475/6.

ويبين ابن قيم الجوزية أهمية السياق في فهم النصّ فيقول: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته»67.

وفائدة الاطلاع على السياق كذلك أنَّ الحديث قد يُرْوَى مختصرًا، كأن يكتفي الراوي ينقل جواب النبي صلى الله عليه وسلم عن سؤال دون نقل المسألة، أو يكتفي بنقل محل الشاهد من نص طويل بما يناسب مقام أدائه الرواية، .. وغير ذلك؛ فيقع الخلل أحياناً من جهة أنَّ هذا الاختصار قد يؤثر في معنى الخطاب النبويِّ، وبجمع الروايات تعرف "قصة النص" وظروف وروده، فيستبين المعنى.

وقد نبَّه الإمام الشافعي إلى هذه الحيثية المهمة في (الرسالة)، فكان مما قاله: «ورسول الله عربي اللسان والدار، فقد يقول القول عاما يريد به العام، وعاما يريد به الخاص، كما وصفت لك في كتاب الله وسنن رسول الله قبل هذا. ويسئل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه المخبر عنه الخبر متقصى، والخبر مختصرا، والخبر فيأتي ببعض معناه دون بعض. ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة فيدله على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب»68.

5/ معرفة علم المشكل والمختلف:

وهذا العلم ضروري لحل التعارض الظاهري الذي قد يلوح بين بعض الأحاديث، وكذا دفع الإشكالات الدلالية عنها، ومن هنا كان إتقانه ضروريا لتفهّم نصوص السنة، وفك معضلات معانيها.

قال النووي: «هذا فن من أهم الأنواع، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف»69.

ولأهمية هذا العلم، لم يتأهل للكلام فيه إلا الأئمة الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه.

قال ابن الصلاح: «وإنما يكمل للقيام به الأئمة الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه، الغواصون على المعاني الدقيقة»70.

67- بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، ت: علي العمران، 1314/4.

68- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، ص213.

69- التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، يحي بن شرف النووي، ت: محمد عثمان الخشت، ص90. وانظر أيضا: الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، أحمد شاكر، 480/2، والمقنع في علوم الحديث، سراج الدين ابن الملقن، ت: يوسف الجديع، 480/2.

70- معرفة أنواع علوم الحديث، تقي الدين ابن الصلاح، ت: ماهر الفحل وعبد اللطيف الهميم، ص390.

وقال النووي: «وإنما يقوم بذلك غالبا الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه والأصولين، المتمكنون في ذلك، الغائصون على المعاني الدقيقة، الرائضون أنفسهم في ذلك، فمن كان بهذه الصفة لم يشكل عليه شيء من ذلك إلا النادر في بعض الأحيان»71.

6/معرفة الناسخ والمنسوخ:

وهذا العلم يكادُ يكون حكرا للمحدثين دون غيرهم، إذ هم العارفون بتاريخ الرواية، وفي ذلك يقول الزهري: (أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – من منسوخه)[72].

ولا يخفى على أحد أهمية هذا العلم وقيمته للفقيه والمفتي، إذ إن الجهل به طريق إلى إحداث أحكام وشرائع مخالفة لمراد صاحب الشريعة.

فهذه أهم الضوابط التي عمل بها المحدثون في تفهّم النصوص النبوية، والتي ينبغي الاعتناء بها وتحقيقها لمن يروم اقتفاء منهجهم في التفقه وطريقتهم في الاستنباط.

[71]– المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المقدمة، يحي بن شرف النووي، 35/1.

[72]– مقدمة ابن الصلاح، ص277.

المحاضرة الخامسة

الحديث والرأي عند تابعيي الحجاز والعراق ومن بعدهم

تقرر فيما مضى أن أصول الاستنباط والاستدلال لدى الصحابة كانت متفقة، حيث لم يكن بينهم نزاع في أن الكتاب والسنة هما أصل الأصول، وإليهما المصير عند التنازع والاختلاف، كما كانوا متفقين في الجملة في جواز استعمال الرأي لاسيما عند فقدان النص، إنما حصل التفاوت فيمن يتوسع في هذا الإجراء وفيمن يقتصد فيه.

وقد رأينا كيف أن التابعين من تلاميذ الصحابة ساروا على تلك الخطة، ومضوا على ذاك النهج لا يحيدون عنه، غير أن تفاوت الصحابة في استعمال الرأي – تبعا لقدر الحاجة إليه – كان له أثره في تفاوت التابعين أنفسهم في استعماله في الاستدلال والفتوى، فكانت كل جماعة منهم متأثرة بطريقة الصحابي الذي أخذت عنه العلم، وآل الأمر في الأخير إلى بداية تشكل اتجاهين متقابلين هما: أهل الحديث في الحجاز، وأهل الرأي في العراق، وكان أهل العراق معروفين بالتوسع في تعاطي الرأي، إذا ما قورنوا بأهل الحجاز[73]، وكان ذلك سمة لهم، يمتازون بها عن غيرهم من أهل الأمصار.

سأل ربيعة سعيد بن المسيب: كم في إصبع المرأة؟ فقال: «عشر من الإبل» فقال: كم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل، فقال: كم في ثلاث؟ فقال: «ثلاثون من الإبل» فقال: كم في أربع؟ قال: «عشرون من الإبل» فقلت: حين عظم جرحها، واشتدت مصيبتها، نقص عقلها؟ فقال سعيد: «أعراقي أنت؟»[74].

وكان التابعون في الحجاز يستقلون علم أهل العراق لقلة الحديث عندهم، وغلبة الرأي عليهم، قال إسحاق بن راشد: كان الزهري، إذا ذكر أهل العراق ضعف علمهم فقلت له: إن بالكوفة مولى لبني أسد يعني الأعمش يروي أربعة آلاف حديث قال: أربعة آلاف حديث؟! قلت: نعم إن شئت جئتك ببعض حديثه. أو قال: ببعض علمه. قال: فجئ به، فجئت به. فلما قرأه، قال: «والله إن هذا لعلم وما كنت أرى أن بالعراق واحدا يعلم هذا»[75].

---

[73]– ولذلك أسباب موضوعية سبق وتطرقنا إليها فيما سبق.

[74]– أخرجه مالك في الموطأ، ت: عبد الباقي، 860/2.

[75]– جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، ت: الزهيري، 780/1.

وقال القاسم بن محمد: «يا أهل العراق إنا والله لا نعلم كثيرا مما تسألونا عنه، ولأن يعيش المرء جاهلا إلا أنه يعلم ما افترض الله عليه خير له من أن يقول على الله ورسوله ما لا يعلم»[76].

وعن إسحاق بن طلحة بن أشعث قال: بعثني عمر بن عبد العزيز إلى العراق فقال «أقرئهم ولا تستقرئهم وحدثهم ولا تسمع منهم وعلمهم ولا تتعلم منهم»[77].

ولمالكٍ كلام كثير من هذا الضرب، منه قوله وقد ذكر عنده أهل العراق: (أنزلوهم عندكم بمنزلة أهل الكتاب لا تصدقوهم ولا تكذبوهم، وقولوا {آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد} [العنكبوت: 46] «الآية».

و(إنما كان إنكارهم على أهل العراق – في غالب الظن – تقديم الرأي على النص في بعض المسائل فضلاً عما فيه من الآراء المتطرفة في العقيدة، التي اعتنقتها الفرق السياسية والدينية المختلفة، والتي وجدت في العراق بيئة صالحة لنموها لما تعاقب عليه من حضارات وديانات متنوعة، وثقافات مختلفة وأجناس متباينة، حتى أصبح مأوى الخارجين على السلطة المركزية، وملتقى الأفكار الشاذة، منه نشأت معظم الفتن التي أجهدت المسلمين، وفيه نبتت جل الأفكار الغريبة عن فطرة الإسلام، حتى أصبح العراق عَلَمًا على المخالفات المتطرفة والبدع المضللة، وكل هذا يلقي ظلاله على الآراء الفقهية، يوضح هذا ما قاله ربيعة عندما عاد من العراق كارهًا له، مُؤْثِرًا العودة إلى المدينة، فقد سأله أهلها: كَيْفَ رَأَيْتَ العِرَاقَ وَأَهْلَهُ؟ فَقَالَ: «رَأَيْتُ قَوْمًا حَلَالُنَا حَرَامُهُمْ، وَحَرَامُهُمْ حَلَالُنَا، وَتَرَكْتُ بِهَا أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعِينَ أَلْفًا يَكِيدُونَ هَذَا الدِّينَ»[78].

وإذا كان أهل العراق على الصفة التي ذكرنا، فإن أهل الحجاز كانوا على الضد من ذلك، حيث استفاض عنهم التحذير من تعاطي الرأي وتشقيق المسائل، واشتهر عن أئمتهم تعظيم الحديث والآثار، والدعوة إلى الاستقلال بها عن غيرها، وكانوا في ذلك تبعاً لشيوخهم من الصحابة.

---

[76]– المصدر نفسه، 836/2.

[77]– المصدر نفسه، 1097/2.

[78]– الاتجاهات الفقهية عند المحدثين، عبد المجيد محمود، ص41. مع الإشارة إلى أن هذا الذم المنصب على العراقيين خلق لديهم ردة فعل ترجمت في إزراء بعض علمائهم بفقه أهل الحجاز، ومن شواهد قول حماد بن أبي سليمان في حق عَطَاءٍ وَعِكْرِمَةَ وَغَيْرِهِمَا مِنْ عُلَمَاءِ أَهْلِ الحِجَازِ: «قَدْ سَأَلْتُهُمْ فَلَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ شَيْءٌ، وَاللَّهِ لَصِبْيَانُكُمْ أَعْلَمُ مِنْهُمْ بَلْ صِبْيَانُ صِبْيَانِكُمْ»، انظر: جامع بيان العلم وفضله، 1093/2.

فقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: (إن أصحاب الرأي أعداء السنن أعيتهم أن يحفظوها وتفلتت منهم أن يعوها، واستحيوا حين سئلوا أن يقولوا: لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهم فإياكم وإياهم)[79].

قال عروة بن الزبير: «إن بني إسرائيل لم يزل أمرهم معتدلا حتى نشأ فيهم مولدون أبناء سبايا الأمم، فأخذوا فيهم بالرأي فضلوا وأضلوا»[80].

وقال سفيان: «إنما الدين بالآثار»[81].

وقال الزهري: «إن اليهود والنصارى إنما انسلخوا من العلم الذي كان بأيديهم حين استبقوا الرأي وأخذوا فيه»[82].

ومع كل ما سبق ذكره، فإنه – وإلى تلك الفترة – كان التابعون من كلا الاتجاهين يستعملون الحديث والرأي في الفتوى.

فالتابعون في العراق لم يكونوا في معزل عن استعمال السنن والآثار، ولا كان نظراؤهم في الحجاز في غنية عن الاسترشاد بالرأي الحسن، فالاختلاف – في بدية تلك الفترة – لم يكن في الأصول والمنهج بقدر ما كان في البيئة والعرف، ولو ألقينا نظرة في الوثائق التي تؤرخ للتاريخ الفقهي في تلك الفترة لوجدنا صدق ذلك.

وقد كان لأهل العراق رحلات إلى الحجاز أخذوا فيها الحديث عن كبار الصحابة في مكة والمدينة شأنهم في ذلك شأن نظرائهم من تابعي باقي الأمصار[83]:

– فهذا علقمة بن قيس النخعي (ت سنة 62 هـ) روى عن عمر، وعثمان، وَعَلِيٍّ، وابن مسعود، وحذيفة، وغيرهم.

– ومسروق بن الأجدع الهمداني (ت 61 هـ) روى عن عمر، وَعَلِيٍّ وعبد الله بن مسعود، وأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ، وابن عمر، وعائشة.

– والأسود بن يزيد (ت 74 هـ) روى عن أبي بكر، وعمر، وَعَلِيٍّ، وابن مسعود، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعري، وعائشة، وروى أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ: «مَا بِالعِرَاقِ رَجُلٌ أَكْرَمُ [عَلَيَّ] مِنَ

---

[79]– تاريخ المدينة لابن شبة، ت: فهيم شلتوت، 801/3، والدارقطني في السنن، 256/5، والبيهقي في (المدخل إلى السنن الكبرى)، ت: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، ص190.

[80]– جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 1052/2.

[81]– المصدر نفسه، 1049/2.

[82]– المصدر نفسه، 1051/2.

[83]– الاتجاهات الفقهية عند المحدثين، عبد المجيد محمود، ص34-35.

الأَسْوَدِ». كَمَا رُوِىَ أَنَّ «الأَسْوَدَ كَانَ يَلْزَمُ عُمَرَ. وَكَانَ عَلْقَمَةُ يَلْزَمُ عَبْدَ اللَّهِ. وَكَانَا يَلْتَقِيَانِ فَلَا يَخْتَلِفَانِ».

- وسعيد بن جُبير (ت 94 هـ) روى عن عبد الله بن عباس، وكان يأمره أَنْ يُحَدِّثَ مَع وُجُودِهِ، كما أخذ عن ابن عمر. يَقُولُ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ: «كُنَّا إِذَا اخْتَلَفْنَا بِالكُوفَةِ فِي شَيْءٍ كَتَبْتُهُ عِنْدِي حَتَّى أَلْقَى ابْنَ عُمَرَ فَأَسْأَلُهُ عَنْهُ». وَجَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ عُمَرَ فَسَأَلَهُ عَنْ فَرِيضَةٍ فَقَالَ: «ائْتِ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ، فَإِنَّهُ أَعْلَمُ بِالحِسَابِ مِنِّي، وَهُوَ يَفْرِضُ مِنْهَا مَا أَفْرَضَ».

- وعَامِرُ بنُ شَرَاحِيلَ الشَّعْبِيِّ (ت 102 هـ في أحد الأقوال) - روى عن كثير من الصحابة، وقال: «أَقَمْتُ بِالمَدِينَةِ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ثَمَانِيَةَ أَشْهُرٍ أَوْ عَشْرَةَ أَشْهُرٍ».

وما مما يؤكد هذا التقارب المنهجي بين أهل الحجاز وأهل العراق في تلك الفترة، أن كثيرا من أئمة التابعين في العراق وردت عنهم كلمات في ذم الرأي وأهله، فهذا الشعبيّ يقول: (والله لقد بغض هؤلاء القوم إلي المسجد حتى لهو أبغض إلي من كناسة داري» قلت: من هم يا أبا عمرو؟ " قال: الآرائيون[84]).

ويقول الربيع بن خثيم الكوفي: (إياكم أن يقول الرجل لشيء: إن الله حرم هذا ونهى عنه، فيقول الله: كذبت لم أحرمه ولم أنه عنه قال: أو يقول: إن الله أحل هذا وأمر به فيقول الله: كذبت، لم أحله ولم آمر به)[85].

وقال أيوب السختياني البصري لما سئل ما لك لا تنظر في الرأي؟: (قيل للحمار ما لك لا تجتر؟ قال: أكره مضغ الباطل)[86].

وهذا يدلك على أن التابعين في العراق والحجاز كان لهم نفس الموقف إزاء الرأي المذموم، المخالف للنص، أما الرأي الحسن، فقد كانوا يرخصون في الاستعانة به في تفسير نصوص الوحي، كما قال ابن المبارك: «ليكن الأمر الذي تعتمدون عليه هذا الأثر، وخذوا من الرأي ما يفسر لكم الحديث»[87].

وسئل الحسن البصري: أرأيت ما تفتي به الناس؟ أشيء سمعته أم برأيك؟ فقال الحسن: «لا والله ما كل ما نفتي به الناس سمعناه ولكن رأينا لهم خير من رأيهم لأنفسهم»[88].

---

[84]- المصدر السابق، 1074/2.

[85]- المصدر نفسه، 1075/2.

[86]- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 1073/2.

[87]- المصدر، 781/1.

[88]- المصدر نفسه، 854/2.

ويقول الزهري: «نعم وزير العلم الرأي الحسن»[89].

ولم يكن التابعون في الحجاز – دارة أهل الحديث – ليشكلوا استثناءً، فهذا سعيد بن المسيب كبير فقهاء الحجاز وصفه مترجموه بكونه (أَعْلَمُ النَّاسِ بِمَا تَقَدَّمَهُ مِنَ الآثَارِ وَأَفْقَهُهُمْ فِي رَأْيِهِ»[90].

قال يحي بن سعيد: «أَدْرَكْتُ النَّاسَ يَهَابُونَ الكُتُبَ وَلَوْ كُنَّا نَكْتُبُ يَوْمَئِذٍ لَكَتَبْنَا مِنْ عِلْمِ سَعِيدٍ وَرَأْيِهِ شَيْئًا كَثِيرًا»[91].

وكفى به دلالة على إكثار سعيد من استعمال الرأي في الفتوى.

بل يؤكد كل ما ذكرناه أن أكثر التابعين في الحجاز كانوا يقولون بجواز القياس وهو مما يدخل في دائرة الرأي، قال ابن عبد البر: (وممن حفظ عنه أنه قال وأفتى مجتهدا رأيه وقايسا على الأصول فيما لم يجد فيه نصا من التابعين فمن أهل المدينة سعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله بن عمر، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وعروة بن الزبير، وأبان بن عثمان، وابن شهاب، وأبو الزناد، وربيعة، ومالك، وأصحابه، وعبد العزيز بن أبي سلمة، وابن أبي ذئب، ومن أهل مكة واليمن عطاء ومجاهد وطاوس، وعكرمة، وعمرو بن دينار، وابن جريج، ويحيى بن أبي كثير، ومعمر بن راشد، وسعيد بن سالم، وابن عيينة، ومسلم بن خالد)[92].

وكما أسلف وبينا فإن ما تواتر عن التابعين في الحجاز بذم الرأي في تلك الفترة المبكرة فهم إنما يقصدون به الرأي المخالف لنصوص الشريعة، كما قال عمر بن عبد العزيز: « لا رأي لأحد مع سنة سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم»[93].

وقد فسر ابن عبد البر الرأي الذي ذمه أئمة السلف من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم، فقال: (الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه والتابعين هو القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع والنوازل بعضها على بعض قياسا دون ردها على أصولها، والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن تنزل وفرعت وشققت قبل أن تقع، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي

---

[89]- المصدر السابق، 854/2.

[90]- الطبقات الكبرى، ابن سعد، 90/5.

[91]- المصدر نفسه، 90/5.

[92]- المصدر نفسه، 856/2.

[93]- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 781/1.

المضارع للظن، قالوا: وفي الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل السنن، والبعث على حملها وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف عليه منها ومن كتاب الله عز وجل ومعانيه)[94].

فتحصل مما مضى أن التابعين في الحجاز والعراق كانوا يستعملون الحديث والرأي على حد سواء في الاستدلال والفتوى، ولم يكن ثمة خلاف جوهري بين الفريقين في جواز الاسترشاد بالرأي الحسن في فهم النصوص والتخريج عليها، بدليل قولهم جميعا بجواز القياس الذي هو ضرب من ضروب النظر الاجتهادي المرادف لاستعمال الرأي، إنما حصل التفاوت بين الحجازيين والعراقيين في مقدار تلك الاستعانة، ولذلك أسباب موضوعية لها صلة بالجانب الاجتماعي والثقافي والعلمي لكلا المصرين كما سبق بيانه.

[94]- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 1054/2.

المحاضرة السادسة:

المذهبية الفقهية عند المحدّثين (تصنيف المحدّثين حسب تمذهبهم).

لم ينتسب كثير من المحدثين إلى أي مذهب فقهي سائد، بل كانوا من أئمة الاجتهاد غير محتاجين لتقليد أحد من الفقهاء.

فالبخاري على سبيل المثال، لقبه بعض أهل زمانه ب"سيد الفقهاء"[95]، وقال فيه أبو مصعب أحمد بن أبي بكر المديني : (محمد بن إسماعيل أفقه عندنا وأبصر من ابن حنبل ، فلما اعترض عليه بعض جلسائه قائلا : جاوزت الحد ، قال أبو مصعب : لو أدركت مالكا ونظرت إلى وجهه ووجه محمد بن إسماعيل لقلت: كلاهما واحد في الفقه والحديث)[96].

وقال ابن تيمية: (أما البخاري، وأبو داود، فإمامان في الفقه من أهل الاجتهاد)[97].

وحتى من لم يبلغ درجة الاجتهاد المطلق من أئمة الحديث؛ فإنه لم يكن معروفا بتقليد واحد من الفقهاء تقليدا مطلقاً.

قال ابن تيمية: (وأما مسلم والترمذي، والنسائي، 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 كالشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي عبيد، وأمثالهم)[98].

ويقول الحافظ ابن حجر رحمه الله – في جواب من وصف سلوك البخاري في تراجمه بكونه تقليد- :(ولأنه لزم منه أن البخاري يقلد في التراجم، والمعروف الشائع عنه أنه هو الذي يستنبط الأحكام من الأحاديث، ويترجم لها، ويتفنن في ذلك بما لا يدركه غيره)[99].

ويقول الشيخ محمد أنور الكشميري رحمه الله تعالى (ت1352هـ): (البخاري عندي سلك مسلك الاجتهاد ولم يقلد أحدا في كتابه)[100].

---

[95] _ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 02/6.

[96] _ المصدر نفسه، 19/2.

[97] _ مجموع الفتاوي، ابن تيمية، 40/20.

[98] _ المصدر نفسه، 40/20.

[99] _ فتح الباري، 82/1.

[100] _ فيض الباري على صحيح البخاري، محمد أنور شاه الكشميري، ت: محمد بدر عالم الميرتهي، 438/1.

بيد أن كل ما سبق ذكره لم يمنع كثيرا من مؤرخي المذاهب من نسبة البخاري إلى مذاهبهم فذكره القاضي ابن أبي يعلى الفراء في "طبقات الحنابلة " (271/1)، والسبكي في " طبقات الشافعية " (3/2).

لكن كما ذكرنا فإن الصحيح عدم نسبة البخاري إلى أيٍّ من المذاهب الفقهية السيارة، فإنه رحمه الله كان حائزا أدوات الاجتهاد المطلق التي تؤهله لاستنباط الأحكام مباشرة من الأدلة الشرعية، مع الإفادة من اجتهادات أئمة عصره كأبي حنيفة والشافعي وتلاميذهما.

يقول نور الدين عتر: (أما البخاري فكان في الفقه أكثر عمقا وغوصا، وهذا كتابه كتاب إمام مجتهد غواص في الفقه والاستنباط، بما لا يقل عن الاجتهاد المطلق، لكن على طريقة فقهاء المحدثين النابهين، وقد قرأ منذ صغره كتب ابن المبارك وهو من خواص تلامذة أبي حنيفة، ثم اطلع على فقه الحنفية وهو حدث – كما أخبر عن نفسه –، واطلع على فقه الشافعي من طريق الكرابيسي، كما أخذ عن أصحاب مالك فقهه، فجمع طرق الاجتهاد إحاطة واطلاعا، فتهيأ له بذلك مع ذكائه المفرط وسيلان ذهنه أن يسلك طريق المجتهدين، ويبلغ شأوهم. وهذا كتابه شاهد صدق على ذلك، حيث يستنبط فيه الحكم من الأدلة، ويتبع الدليل دون التزام مذهب من المذاهب، والأمثلة التي ضمها بحثنا عن فقهه وما أوجزنا من القول في عمق تراجمهم وتنوع طرق استنباطه، يدل على أنه مجتهد بلغ رتبة المجتهدين، وليس مقلدا لمذهب ما، كما يدعي بعض أتباع المذاهب)[101].

هذا بالنسبة للبخاري وتلاميذه، أما من سبقه من أئمة الحديث فقد كانوا أبعد عن تهمة التقليد للمذاهب، مع ملاحظة أن عددا كبيرا منهم – لاسيما العراقيين –كانوا ظاهري الإفادة من مذهب أبي حنيفة إذ كانت اختياراته الفقهية هي السائدة في ذلك المصر.

وإليك شواهد ذلك:

• فهذا الإمام يحي بن معين (ت232هـ) إمام الجرح والتعديل في زمانه، كان ميالاً لرأي الكوفيين، ووصفه بعضهم بالتعصب لرأي أبي حنيفة!

قال الجنيد: (قلت ليحيى: ترى أن ينظر الرجل في رأي الشافعي وأبي حنيفة؟ قال: ما أرى لأحد أن ينظر في رأي الشافعي، ينظر في رأي أبي حنيفة أحب إلي)[102].

---

[101] _ الإمام الترمذي والموازنة بينه وبين الجامع الصحيح، عتر، ص391.

[102] – سير أعلام النبلاء، الذهبي، 88/11.

قال الذهبي تعليقاً: «كان أبو زكريا رحمه الله (ابن معين) حنفياً في الفروع. فلهذا قال هذا. وفيه انحراف يسير عن الشافعي»[103].

وقال في موضع آخر: «ابن معين كان من الحنفيّةِ الغُلاة في مذهبه، وإن كان مُحَدِّثاً»[104].

وقد جاء في تاريخ ابن معين (رواية الدوري)[105]: «قال يحيى: قال ابن وهب عن مالك بن أنس في المرأة يكون وليها ضعيفا أو يكون غائبا أو لا يكون لها ولي فتولي أمرها رجلا فيزوجها، قال: "جائز". وقال ابن وهب: "لا إلا بولي". قلت ليحيى: "هذا يوافق قول أبي حنيفة؟". قال: "نعم"، يعني قول مالك».

فهذا يدل على أن ابن معين كان عارفاً بمذهب أبي حنيفة حتى كانوا يسألونه عن ذلك.

وكان سيد الحفاظ الإمام يحيى بن سعيد القطان البصري، إمام المحدثين وشيخ الجرح والتعديل، يأخذ بأكثر أقوال أبي حنيفة، وهو القائل: «لا نكذب الله، ما سمعنا أحسن من رأي أبي حنيفة، و قد أخذنا بأكثر أقواله»[106].

وكان إمام أهل الحفظ في عصره وكيع بن الجراح الكوفي، يفتي برأي الإمام أبي حنيفة. قال يحيى بن معين عن وكيع: «ما رأيت أفضل منه، يقوم الليل ويَسرُدُ الصوم، ويُفتي بقول أبي حنيفة. وكان يحيى القطان يفتي بقول أبي حنيفة أيضاً»[107].

فالحاصل أن أكثر المحدثين من أصحاب المصنفات كالبخاري ومسلم وأبي داود والترمذي، وغيرهم، لم يلتزموا اتباع مذهب من المذاهب الفقهية السائدة في زمانهم، بيد أن هذا لا يمنع من موافقة اختياراتهم الفقهية لبعض الآراء المشهورة والمنسوبة لأئمة المدارس الفقهية كالشافعية والمالكية والحنفية.

أما من سبقهم من أئمة الحديث في العراق – تحديدا – فقد كان كثير منهم يميل لمذهب أبي حنيفة، إذ كان هو المذهب الغالب في بلادهم.

---

[103]- سير أعلام النبلاء، الذهبي، 88/11.

[104]_ الرواة المتكلم فيهم، الذهبي بما لا يوجب ردهم، الذهبي، ت: الموصلي، 30/1.

[105]_ تاريخ ابن معين، رواية الدوري، 461/1.

[106]- سير أعلام النبلاء، الذهبي، 402/6.

[107]_ تذكرة الحفاظ، الذهبي، 307/1.

المحاضرة السابعة: الاتجاهات الفقهية عند المحدثين[108]:

نتناول في هذه المحاضرة أهم الاتجاهات التي سار عليها فقهاء المحدثين في الاستدلال والفتوى، والتي تميزت بها مدرستهم عن غيرها من المدارس لاسيما أهل الرأي.

أولاً: الاتجاه الأثري عند المحدثين:

لقد امتاز فقه المحدثين بالاعتماد الكبير على آثار الصحابة والتابعين في مقارباتهم الفقهية، مقارنة بغيرهم من أصحاب الاتجاهات الفقهية الأخرى، ولقد وجدوا في هذه الآثار الكثيرة ما يغنيهم عن الالتجاء إلى القياس الذي كانوا يكرهونه، ومن هنا نرى مدوناتهم الحديثية والفقهية مشحونة بالنقول والأقوال في تعظيم اتباع الآثار والعمل بها.

قال ابْنِ سِيرِينَ، قَالَ: «كَانُوا يَرَوْنَ أَنَّهُ عَلَى الطَّرِيقِ مَا دَامَ عَلَى الْأَثَرِ».

وقال سفيان: «إِنَّمَا الدِّينُ بِالْآثَارِ»

وقال ابن المبارك: «لِيَكُنِ الَّذِي تَعْتَمِدُ عَلَيْهِ هُوَ الْأَثَرُ وَخُذْ مِنَ الرَّأْيِ مَا يُفَسِّرُ لَكَ الْحَدِيثَ»

وَعَنْ شُرَيْحٍ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ السُّنَّةَ سَبَقَتْ قِيَاسَكُمْ فَاتَّبِعُوا وَلَا تَبْتَدِعُوا فَإِنَّكُمْ لَنْ تَضِلُّوا مَا أَخَذْتُمْ بِالْأَثَرِ»[109].

وجدير بالذكر هنا أن المراد بالآثار ليس ما هو منسوب للصحابة والتابعين من الأقوال والنصوص فقط، بل يندرج ضمنها الأحاديث المرفوعة كذلك، وجمع الآثار بهذا المعنى الشامل لأقوال النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين كان هو تخصص المحدثين وصنعتهم التي لا يجاريهم فيها أحد. (فليس غريبًا أن يبينوا أهميتها، ويركزوا دعوتهم إليها، ويوجهوا همتهم إلى استخدامها، ويجعلوا الإكثار منها شرطًا لبلوغ درجة الفقه. فقد ذكر ابن القيم أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ: «إِذَا حَفِظَ الرَّجُلُ مِائَةَ أَلْفِ حَدِيثٍ يَكُونُ فَقِيهًا؟ قَالَ: " لاَ "، قَالَ: " فَمِائَتَيْ أَلْفٍ؟ " قَالَ: " لاَ "، قَالَ: " فَثَلاَثَ مِائَةِ أَلْفٍ؟ " قَالَ: " لاَ "، قَالَ: " فَأَرْبَعَ مِائَةِ أَلْفٍ "، قَالَ بِيَدِهِ هَكَذَا، وَحَرَّكَ يَدَهُ».

ولا شك أن في هذا العدد الضخم كثيرًا من أقوال الصحابة والتابعين، بدليل أن ابن القيم نفسه ذكر أن الأحاديث التي تدور عليها أصول الأحكام خمسمائة حديث، وفرشها وتفاصيلها نحو أربعة آلاف حديث)[110].

---

[108] – هذه المحاضرة ملخصة من كتاب: الاتجاهات الفقهية عند المحدثين، عبد المجيد محمود، ص 285-409

[109] _ انظر هذه الآثار في "جامع بيان العلم وفضله"، 2/1037-1052.

[110] _ الاتجاهات الفقهية، محمود، ص284.

وقد كان لهذه العناية اللافتة بالآثار جملة من الآثار والمظاهر على السلوك الفقهي للمحدثين، يمكن إبرازها في الآتي:

1- التوقف فيما لا أثر فيه:

ولهذا شاع استعمال المحدثين لعبارات: (لا أدري)، و(لا أعلم)، فيما لم يرد فيه أثر من مسائل الفقه التي كانوا يستفتون حولها، أو ترد فيها أسئلة الجمهور، بل إنهم كانوا لا يخفون الاحتفاء الشديد بمن يكثر استعمال أمثال هذه العبارات.

فعن أبي الدرداء قال: «قَوْلُ الرَّجُلِ فِيمَا لَا يَعْلَمُ: لاَ أَعْلَمُ نِصْفُ العِلْمِ»[111].

وعن ابن عباس: «إِذَا أَخْطَأَ العَالِمُ لَا أَدْرِي – أُصِيبَتْ مَقَاتِلُهُ»[112]، وَسُئِلَ ابْنُ عُمَرَ عَنْ شَيْءٍ فَقَالَ: «لَا أَدْرِي» فَلَمَّا وَلَّى الرَّجُلُ قَالَ: " نِعِمَّا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، سُئِلَ عَمَّا لاَ يَعْلَمُ فَقَالَ: «لَا عِلْمَ لِي بِهِ»[113].

وَكَانَ ابْنُ سِيرِينَ، إِذَا سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ، قَالَ: «لَيْسَ عِنْدِي فِيهِ إِلاَّ رَأْيٌ أَتَّهِمُهُ» فَيُقَالُ لَهُ: قُلْ فِيهِ عَلَى ذَلِكَ بِرَأْيِكَ فَيَقُولُ: «لَوْ أَعْلَمُ أَنَّ رَأْيِي يَثْبُتُ لَقُلْتُ فِيهِ، وَلَكِنِّي أَخَافُ أَنْ أَرَى اليَوْمَ رَأْيًا وَأَرَى غَدًا غَيْرَهُ، فَأَحْتَاجُ أَنْ أَتْبَعَ النَّاسَ فِي دُورِهِمْ».

وهذا الموقف نفسه يُرْوَى عن ابن شهاب الزهري، فقد سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ، فَقَالَ: «مَا سَمِعْتُ فِيهِ شَيْئًا وَمَا نَزَلَ بِنَا»، فقال السائل: إنه قد نزل لبعض إخوانك. قال: «مَا سَمِعْتُ فِيهِ بِشَيْءٍ وَمَا نَزَلَ بِنَا، وَمَا أَنَا بِقَائِلٍ فِيهِ شَيْئًا»[114].

هذا التوقف في المسائل التي لا أثر فيها، حتى وإن كانت هذه المسائل مما يعانيه الناس ويبتلون به، قد ورثه المحدثون عن السلف، فساروا على منوالهم، لا يفتون إلا عن علم، ويتحرجوا من الإفتاء بالرأي. والعلم في عرفهم هو العلم بالآثار[115].

---

[111]- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 54/2.

[112]- المصدر نفسه، 54/2.

[113]- المصدر نفسه، 52/2.

[114]- المصدر نفسه، 165/2.

[115]_ الاتجاهات الفقهية عند المحدثين، عبد المجيد محمود، ص285.

2- كَرَاهِيَةُ الفِقْهِ التَّقْدِيرِيِّ:[116]

وإذا كان موقف المحدثين فيما لا أثر فيه هو التوقف والتحرج، فإننا لا نتوقع منهم أن يرحبوا بالمسائل الافتراضية، التي يبتغي منها استنباط أحكام لأحداث لم تقع بعد، ولكن يفترض حدوثها.

وقد عنون البخاري بابًا بقوله: (بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْ كَثْرَةِ السُّؤَالِ وَتَكَلُّفِ مَا لاَ يَعْنِيهِ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ).

3- كَرَاهِيَةُ إِفْرَادِ الفِقْهِ بِالتَّدْوِينِ[117]:

وهذه أيضًا من نتائج اتجاه المحدثين إلى الآثار وحصرهم الحجة فيها، فالآثار هي الأصل، أما الآراء فليس فيها من الأصالة ما يتيح لها الدوام والاستقرار، فإن لم يكن بد من ذكر الرأي فليذكر متصلاً بالنصوص والآثار، حتى لا يطغى الرأي على النصوص أو يتخذ أصلاً دونها، وحتى يكون عند الناظر فيه فرصة للموازنة بين النصوص وما استنبط منها.

ولهذا لم نعثر على كتاب فقهي مستقل لأحد من المحدثين، تجمع فيه المسائل على حسب ما تندرج فيه من أبواب، بل نقل عنهم كراهية ذلك، فكان أحمد بن حنبل لا يستجيز التدوين بالنسبة للآراء الفقهية، ويرى أن من البدع تدوين آراء الناس، وكان يكره من أصحابه أن ينقلوا عنه فتاويه، أو فتاوى غيره، وينهى المحدثين عن أن يكتبوا كتب الشافعي وأبي ثور وكتب أهل الرأي.

وكراهية تدوين الآراء الفقهية يستمد اعتباره من صنيع السلف، إذ يروى أن أقوامًا سألوا زيد بن ثابت عن أشياء، فلما أجابهم عنها كتبوها من غير علمه، ثم أخبروه فقال: «لَعَلَّ كُلَّ شَيْءٍ حَدَّثْتُكُمْ خَطَأٌ، إِنَّمَا اجْتَهَدْتُ لَكُمْ رَأْيِي».

قِيلَ لِجَابِرِ بْنِ زَيْدٍ، إِنَّهُمْ يَكْتُبُونَ مَا يَسْمَعُونَ مِنْكَ فَقَالَ: «إِنَّا لِلَهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، يَكْتُبُونَ رَأْيًا أَرْجِعُ عَنْهُ غَدًا»[118].

---

[116]- المرجع السابق، ص288.

[117]- المرجع نفسه، ص288.

[118]- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 2/143-145.

4- كَرَاهِيَةُ القِيَاسِ[119]:

وإذا كان المحدثون يتوقفون فيما لا أثر فيه، لاتهامهم الرأي، فمن الطبيعي أن يرغبوا عن القياس، إذ هو أبرز سمات الرأي وأقوى دعاماته.

ولذلك لم يألل المحدثون جهدًا في أن يجمعوا الآثار الذامة للرأي والقياس، والمحذرة من استعماله. وقد ذكر البخاري رأيه في القياس في عدة تراجم، فذكر منها: (بَابُ مَا يُذْكَرُ مِنْ ذَمِّ الرَّأْيِ وَتَكَلُّفِ القِيَاسِ، {وَلاَ تَقْفُ} - لاَ تَقُلْ - {مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} [الإسراء: 36]، ومنها: (بَابُ مَا كَانَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُسْأَلُ مِمَّا [لَمْ] يُنْزَلْ عَلَيْهِ الوَحْيُ، فَيَقُولُ: «لَا أَدْرِي»، أَوْ لَمْ يُجِبْ حَتَّى يُنْزَلَ عَلَيْهِ الوَحْيُ، وَلَمْ يَقُلْ بِرَأْيٍ وَلاَ بِقِيَاسٍ ...)، ومنها: (بَابُ تَعْلِيمِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أُمَّتَهُ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ، لَيْسَ بِرَأْيٍ وَلاَ تَمْثِيلٍ).

ويرد البخاري على من يستدلون بالآيات والأحاديث في إثبات القياس، مبينًا أن هذه الأدلة لا حجية فيها، فيقول: (بَابُ مَنْ شَبَّهَ أَصْلاً مَعْلُومًا بِأَصْلٍ مُبَيَّنٍ، قَدْ بَيَّنَ اللَّهُ حُكْمَهُمَا، لِيُفْهِمَ السَّائِلَ)، وقد قال السندي في تعليقه على هذه الترجمة: «وَالْمَطْلُوبُ تَشْبِيهُ الْمَجْهُولِ عَلَى الْمُخَاطِبِ بِالْمَعْلُومِ عِنْدَهُ، مَعَ أَنَّ كُلًّا مِنْهَا مَعْلُومٌ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ بِدُونِ هَذَا التَّشْبِيهِ، وَإِنَّمَا يُشَبَّهُ لِتَفْهِيمِ السَّائِلِ الْمُخَاطِبِ، وَالتَّوْضِيحِ عِنْدَهُ لَا لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ كَمَا يَقُولُ بِهِ أَهْلُ الْقِيَاسِ، فَهَذَا جَوَابٌ عَنْ أَدِلَّةِ مُثْبِتِي الْقِيَاسِ، بِأَنَّ مَا جَاءَ مِنَ الْقِيَاسِ، كَانَ لِلْإِيضَاحِ وَالتَّفْهِيمِ بَعْدَ أَنْ كَانَ الْحُكْمُ ثَابِتًا فِي كُلٍّ مِنَ الأَصْلَيْنِ، وَلَمْ يَكُنْ لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ».

وقد روى البخاري في هذا الباب حديثين: أحدهما حديث الأعرابي الذي أنكر أن تلد امرأته غلامًا أسود، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟»، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَمَا أَلْوَانُهَا؟»، قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: «هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ؟»، قَالَ: إِنَّ فِيهَا لَوُرْقًا، قَالَ: «فَأَنَّى تُرَى ذَلِكَ جَاءَهَا»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، عِرْقٌ نَزَعَهَا، قَالَ: «وَلَعَلَّ هَذَا عِرْقٌ نَزَعَهُ»[120].

وثانيهما: حديث المرأة التي قالت لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَمَاتَتْ قَبْلَ أَنْ تَحُجَّ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ، حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ؟»، قَالَتْ: نَعَمْ، فَقَالَ:
«اقْضُوا اللَّهَ الذِي لَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ أَحَقُّ بِالوَفَاءِ»[121].

---

[119] - الاتجاهات الفقهية، عبد المجيد محمود، ص283.

[120] - أخرجه البخاري في (الصحيح)، رقم: 5305، ومسلم في (الصحيح)، رقم: 1500.

[121] - اخرجه البخاري في (الصحيح)، رقم: 1852، ومسلم في (الصحيح)، رقم: 7315.

وكذلك عقد ابن ماجه بابًا خاصًا للقياس، ترجمه بقوله: (بَابُ اجْتِنَابِ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ)، روى فيه أربعة أحاديث، بعضها ضعيف الإسناد، ومخالف للمشهور، كحديثه عن معاذ بن جبل قال: «لَا تَقْضِيَنَّ وَلاَ تَفْصِلَنَّ إِلاَّ بِمَا تَعْلَمُ، وإِنْ أَشْكَلَ عَلَيْكَ أَمْرٌ، فَقِفْ حَتَّى تَبَيَّنَهُ أَوْ تَكْتُبَ إِلَيَّ فِيهِ». فإن هذا الحديث فضلاً عن ضعف إسناده، مخالف للمشهور عن معاذ، عندما سأله الرسول: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، فَأَجَابَهُ: بِأَنَّهُ يَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ، فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ يَجْتَهِدُ رَأْيَهُ»، وقد أقره النبي على ذلك.

وقد كان أحمد بن حنبل يحصر القياس في نطاق ضيق، لا يلجأ إليه إلا بعد اليأس من العثور على أثر ولو ضعيف. وقد نقل عنه أنه سأل الشافعي عن القياس، فقال: «إِنَّمَا يُصَارُ إِلَيْهِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ»[122]. كما نقل عنه إنكاره على مَنْ يَرُدُّونَ الأحاديث لمخالفتها القياس، ويقول: «إِنَّمَا القِيَاسُ أَنْ تَقِيسَ عَلَى أَصْلٍ، فَأَمَّا أَنْ تَجِيءَ إِلَى الأَصْلِ فَتَهْدِمَهُ، ثُمَّ تَقِيسَ، فَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ تَقِيسُ؟!».

ثانياً: الاتجاه الظاهري عند المحدثين[123]:

الاتجاه إلى أهل الظاهر، معناه الوقوف عند حدود الألفاظ التي وردت من الشارع، دون عناية بالبحث عن عللها ومقاصدها، ودون اهتمام بالقرائن والظروف التي أحاطت بالألفاظ حين ورودها.

وقدر ظهر هذا الاتجاه بجلاء في سلوك المحدثين الفقهي، ويمكن التمثيل بمسألتين فقهيتين امتازت فيهما المقاربة الفقهية للمحدثين بالجنوح إلى الأخذ بالظاهر.

1- **حكم صلاة الجماعة:**

روى البخاري[124] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – قَالَ: «وَالذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبَ، ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلاَةِ، فَيُؤَذَّنَ لَهَا، ثُمَّ آمُرَ رَجُلاً فَيَؤُمَّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ، فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ، وَالذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ، أَنَّهُ يَجِدُ عَرْقًا سَمِينًا، أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ، لَشَهِدَ العِشَاءَ».

وقد ترجم البخاري لهذا الحديث بقوله: (بَابُ وُجُوبِ صَلاَةِ الجَمَاعَةِ، وَقَالَ الحَسَنُ: «إِنْ مَنَعَتْهُ أُمُّهُ عَنِ العِشَاءِ فِي الجَمَاعَةِ شَفَقَةً لَمْ يُطِعْهَا»).

---

[122] – إعلام الموقعين، ابن القيم، 35/1.

[123] – الاتجاهات الفقهية عند المحدثين، محمود، ص333.

[124] – رقم: 644.

واستنادًا إلى الحديث السابق ذهب عطاء، والأوزاعي، وأبو ثور، وابن خزيمة وداود إلى أن صلاة الجماعة فرض عين، بل ذهب داود إلى أنها شرط لصحة الصلاة.

وذهب الجمهور إلى أن الجماعة ليست فرض عين، ثم اختلفوا هل هي فرض كفاية أو سنة، واختار النووي أنها فرض كفاية، وعمدة الجمهور في عدم الوجوب الأحاديث التي فضلت صلاة الجماعة على صلاة الفرد فإنها تفيد صحة الصلاة المفضولة.

وقد ترجم الترمذي للحديث السابق بقوله: (بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ يَسْمَعُ النِّدَاءَ فَلاَ يُجِيبُ)، ثم علق عليه بقوله: «وَقَدْ رُوِيَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُمْ قَالُوا: مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ فَلَمْ يُجِبْ فَلاَ صَلاَةَلَهُ». «وقَالَ بَعْضُ أَهْلِ العِلْمِ: هَذَا عَلَى التَّغْلِيظِ وَالتَّشْدِيدِ، وَلَا رُخْصَةَ لأَحَدٍ فِي تَرْكِ الجَمَاعَةِ إِلاَّ مِنْ عُذْرٍ».

قَالَ مُجَاهِدٌ، «وَسُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنْ رَجُلٍ يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ، لَا يَشْهَدُ جُمُعَةً وَلَا جَمَاعَةً؟ فَقَالَ: " هُوَ فِي النَّارِ "».

ثم أَوَّلَ الترمذي كلمة ابن عباس بأنها «لِمَنْ يَتْرُكُ الجَمَاعَةَ وَالجُمُعَةَ رَغْبَةً عَنْهَا، وَاسْتِخْفَافًا بِحَقِّهَا، وَتَهَاوُنًا بِهَا».

وقد روى ابن ماجه حديث أبي هريرة السابق تحت (بَابُ التَّغْلِيظِ فِي التَّخَلُّفِ عَنِ الجَمَاعَةِ)، كما روي في هذا الباب أيضًا عن ابن عباس مرفوعًا: «مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ فَلَمْ يَأْتِهِ، فَلاَ صَلاَةَ لَهُ، إِلاَّ مِنْ عُذْرٍ». فكأنه يذهب إلى وجوبها. وقد علق السندي على هذا الحديث بقوله: «وَظَاهِرُ هَذَا الحَدِيثِ أَنَّ الجَمَاعَةَ [فِي المسْجِدِ الذِي سَمِعَ نِدَاءَهُ] فَرْضٌ لِصِحَّةِ الصَّلاَةِ حَتَّى لَوْ تَرَكَهَا بَطَلَتْ صَلاَتُهُ. وَهُوَ خِلاَفُ مَا عَلَيْهِ أَهْلُ الفِقْهِ فَلاَ بُدَّ لَهُمْ مِنْ حَمْلِ الحَدِيثِ عَلَى نُقْصَانِ تِلْكَ الصَّلاَةِ».

وقد ذكرنا أن داود بن علي الظاهري ذهب إلى أن الجماعة شرط لصحة الصلاة، ويقرر ابن حزم مذهب الظاهرية في حكم صلاة الجماعة فيقول: «وَلَا تُجْزِئُ صَلاةُ فَرْضٍ أَحَدًا مِنْ الرِّجَالِ، إذَا كَانَ بِحَيْثُ يَسْمَعُ الأَذَانَ أَنْ يُصَلِّيَهَا إلَّا فِي المسْجِدِ مَعَ الإِمَامِ، فَإِنْ تَعَمَّدَ تَرْكَ ذَلِكَ بِغَيْرِ عُذْرٍ بَطَلَتْ صَلاَتُهُ، فَإِنْ كَانَ بِحَيْثُ لَا يَسْمَعُ الأَذَانَ فَفَرْضٌ عَلَيْهِ أَنْ يُصَلِّيَ فِي جَمَاعَةٍ مَعَ وَاحِدٍ إلَيْهِ فَصَاعِدًا وَلَا بُدَّ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلاَ صَلاَةَ لَهُ إلاَّ أَنْ لَا يَجِدَ أَحَدًا يُصَلِّيهَا مَعَهُ فَيُجْزِئَهُ حِينَئِذٍ، إلَّا مَنْ لَهُ عُذْرٌ فَيُجْزِئَهُ حِينَئِذٍ التَّخَلُّفُ عَنْ الجَمَاعَةِ».

ويقول في موضع آخر: «وَأَمَّا نَحْنُ، فَإِنَّ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْ صَلاَةِ الجَمَاعَةِ لِغَيْرِ عُذْرٍ، لَكِنْ قِلَّةَ اهْتِبَالٍ، أَوْ لِهَوًى، أَوْ لِعَدَاوَةٍ مَعَ الإِمَامِ -: فَإِنَّنَا نَنْهَاهُ، فَإِنْ انْتَهَى وَإِلَّا أَحْرَقْنَا مَنْزِلَهُ، كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

2- النَّهْيُ عَنْ تَلَقِّي الرُّكْبَانِ:

إذا جاء أشخاص من خارج المدينة يحملون بضاعة لعرضها في سوق المدينة، فقد نهى المدني عن تلقي هؤلاء الأغراب الجالبين بضائع إلى سوقها، باعتراض طريقهم والانفراد بهم والشراء منهم قبل بلوغهم إلى السوق، لما في ذلك من احتمال الإضرار بأهل السوق، حيث يحتكر المشتري هذه البضاعة، ثم يبيعها بالثمن الذي يحدده، ومن احتمال الإضرار بالجالب وغبنه، حيث تفوت عليه فرصة المنافسة في الشراء وبخاصة عندما يكون جاهلاً بالسعر، فيبيع بأقل من السعر العادي.

وقد أخذ الجمهور بظاهر النهي عن تلقي الركبان فمنع من تلقي الجلب في كل الأحوال، حتى يبلغ بالسلعة إلى السوق. أما أبو حنيفة والأوزاعي فقد بحثا عن علة النهي، وأداهما البحث إلى أن يجيزا تلقي الركبان إذا لم يضر بالناس، فإن أضر بهم كره ذلك البيع ووقع صحيحًا مع الإثم.

والجمهور مع منعه من هذا البيع، يذهب إلى صحته لو وقع، مع إثم المخالف للنهي، أو على أنه يقع غير لازم فيكون للجالب الخيار إذا ورد السوق.

أما أهل الظاهر ومعظم المحدثين فقد ذهبوا إلى بطلان ذلك البيع المنهي عنه ووجوب فسخه، لأنهم لا يفرقون بين أن يكون النهي لصفة ملازمة أو لأمر خارج عن المنهي عنه مجاور له.

وقد ترجم البخاري لتلقي الركبان بقوله: (بَابُ النَّهْيِ عَنْ تَلَقِّي الرُّكْبَانِ وَأَنَّ بَيْعَهُ مَرْدُودٌ لِأَنَّ صَاحِبَهُ عَاصٍ آثِمٌ إِذَا كَانَ بِهِ عَالِمًا وَهُوَ خِدَاعٌ فِي البَيْعِ، وَالخِدَاعُ لَا يَجُوزُ).

ويقرر ابن حزم مذهب الظاهرية فيقول: «وَلَا يَحِلُّ [لِأَحَدٍ] تَلَقِّي الجَلَبِ، سَوَاءٌ خَرَجَ لِذَلِكَ أَوْ كَانَ [سَاكِنًا] عَلَى طَرِيقِ الجَلَّابِ، وَسَوَاءٌ بَعُدَ مَوْضِعُ تَلَقِّيهِ أَمْ قَرُبَ، وَلَوْ أَنَّهُ عَلَى السُّوقِ عَلَى ذِرَاعٍ فَصَاعِدًا، لَا لِأُضْحِيَّةٍ، وَلَا لِقُوتٍ، وَلَا لِغَيْرِ ذَلِكَ، أَضَرَّ ذَلِكَ بِالنَّاسِ أَوْ لَمْ يَضُرَّ.

فَمَنْ تَلَقَّى جَلَبًا – أَيَّ شَيْءٍ كَانَ – فَاشْتَرَاهُ فَإِنَّ الْجَالِبَ بِالْخِيَارِ إِذَا دَخَلَ السُّوقَ مَتَى مَا دَخَلَهُ وَلَوْ بَعْدَ أَعْوَامٍ فِي إِمْضَاءِ الْبَيْعِ، أَوْ رَدِّهِ»[125].

واستدل بما رواه مسلم عن أبي هريرة أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تَلَقَّوْا الجَلَبَ، فَمَنْ تَلَقَّاهُ فَاشْتَرَى مِنْهُ، فَإِذَا أَتَى سَيِّدُهُ السُّوقَ، فَهُوَ بِالخِيَارِ».

ويلاحظ أن البخاري لم يرو هذا الحديث، فلم يثبت الخيار للبائع لذلك.

ثالثا: الاتجاه التعليلي عند المحدثين:

ويقصد به عناية المحدثين بالنظر في علل الإحكام ومعانيها، وعدم جمودهم على ظواهر النصوص، وستأتي في أثناء هذه المذكرة نماذج من التطبيقات على هذا الاتجاه عند الكلام عن:

[125]- المحلى بالآثار، ابن حزم، 449/8.

- المصادر الفقهية عند المحدثين (القياس).
- عناية المحدثين بعلم المقاصد
- عناية المحدثين بسد الذرائع.

المحاضرة الثامنة: أعلام مدرسة الحديث الفقهية

قد يكون من العسير التمييز بين المحدثين والفقهاء في القرون الهجرية الأولى، لاسيما قبل تشكل المذاهب الفقهية، واكتمال بنيانها، واتضاح معالمها، وتميّز كل مذهب منها بأصولٍ، وقواعد، وأشياخ، وتلاميذ، يفارق فيها غيره.

فالعلماء في القرنين الأولين مثلاً – في زمن التابعين وأتباعهم –كانت لهم جميعا مشاركةٌ ضافية في التفسير والحديث والفقه، يصعب معها نسبة آحادهم إلى علم واحد من هذه العلوم دون غيرها، بحيث يحصر تخصصه فيها، ولذلك أسبابٌ عديدة سبقت الإشارة إليها عند الحديث عن الظروف التاريخية لظهور مصطلحي: أهل الحديث وأهل الرأي في مستهل هذه المذكرة.

ومع ذلك فإن هنالك **أسماء** اتفق المؤرخون ومن لهم عناية بتأريخ الفقه، على تصنيفها ضمن "المدرسة الفقهية الحديثية"، –لاسيما في الفترة ما بين منتصف القرن الثاني إلى مطلع القرن الرابع الهجريين –لاتفاق أصول الاستنباط والاستدلال والتنزيل لديها، وانسجامها مع أصول أهل الحديث، من حيث: العمل بالآحاد، والأخذ بالظاهر، والعناية بالآثار، والاقتصاد في استعمال الرأي والقياس، ونبذ التقليد، والحصانة عن التأثير المناطقي[126].

هذه الأسماء العلمية، سردها الحكام النيسابوري في كتابه "المدخل إلى الإكليل"[127]، وذكر أغلبها من جاء بعده من المؤرخين، وهم:

- محمد بن عبد الله بن مسلم ابن شهاب الزهري القرشي، أبو بكر المدني، (58-124هـ).
- يحي بن سعيد بن قيس الأنصاري، (قبل 70-143هـ)
- عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي الشامي (88-157هـ).
- سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي (107هـ-198هـ).
- عبد الله بن مبارك المروزي (118هـ-181هـ).
- يحي بن سعيد بن فروخ القطان التميمي أبو سعيد البصري (120هـ-198هـ).
- عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري البصري (135-198هـ).
- يحي بن يحي بن بكر التميمي الحنظلي النيسابوري (142-226هـ).
- أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني الذهلي (164-241هـ).

---

[126] – ونعني به أنهم كانوا في معزل عن مؤثرات المدارس الفقهية التي كانت منشرة في مختلف الأمصار.

[127] _ معرفة علوم الحديث للحاكم، ص63-85.

- علي بن عبد الله المديني أبو الحسن (161-234هـ).
- يحيى بن معين بن عون بن بسطام الغطفاني أبو زكريا البغدادي (158هـ-233هـ).
- إسحاق بن راهويه المروزي الحنظلي (161-238هـ).
- محمد بن يحيى بن عبد الله الذهلي النيسابوري (172-258هـ).
- محمد بن إسماعيل البخاري (194هـ-256هـ).
- أبو زرعة الرازي عبيد الله بن عبد الكريم القرشي المخزومي (200-264هـ).
- أبو حاتم الرازي محمد بن إدريس الحنظلي الغطفاني (195-277هـ).
- إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم الحربي البغدادي (198-258هـ).
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206-261هـ).
- عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي السجستاني (قبل 200-280هـ).
- محمد بن نصر بن حجاج المروزي (202-294هـ).
- أحمد بن شعيب النسائي (215-303هـ).
- محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري (223-311هـ).

وأنت إن قلبت نظرك في هؤلاء الأعلام وجدتهم من أمصار شتى، من الشام والحجاز والعراق وبلاد ما وراء النهر، وهم مع ذلك متفقون – في الجملة – في منهج الاستنباط الفقهي، وفي نظرتهم لمصادر التشريع، وفي ترتيب تلك المصادر من حيث الأولوية.

المحاضرة التاسعة: مذاهب المحدثين وموقف الصحابة في الأخذ بها:

كان الصحابة متفاوتين في الإفتاء بين مكثر ومقل ومتوسط، وقد عدد ابن حزم مائة ونيفاً وثلاثين مفتيا من الصحابة[128]، اشتهر منهم سبعةٌ عدُّوا سادة الفقه ورؤوس الفتيا، وعنهم أخذ الناس بعد ذلك، وانتشرت مذاهبهم في الآفاق.

وهؤلاء على الأشهر هم: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت، وعائشة أم المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين.

أما المتوسطون في الفتيا فهم كثرٌ وأشهرهم: أبو بكر، وأم سلمة، وأنس بن مالك، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وجابر بن عبد الله، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الله بن الزبير رضوان الله عليهم... وغيرهم[129].

وقد رأينا سابقا كيف كان لانتشار الصحابة في الأمصار أثر في تكون الأنوية الأولى للمدارس الفقهية في تلك البلدان، وإن أردنا نقف عند تأثير مذاهب الصحابة في المذاهب الفقهية بعد ذلك ومن جملتها مذهب المحدثين، فلنقرأ ما دونه الإمام علي بن المديني ت 232هـ في كتابه "العلل"، والإمام محمد بن شعيب النسائي ت 310هـ في آخر كتابه "الضعفاء والمتروكين"، حيث فصلا تفصيلا بديعا في انتقال الاختيارات الفقهية للصحابة إلى تلاميذهم من التابعين، ثم انتقالها إلى تلاميذ التابعين، ثم إلى من جاء بعدهم أئمة الفقه والحديث، وهكذا.

فمدرسة ابن مسعود رضي الله عنه في الكوفة، ومدرسة أبي موسى الأشعري وعمران بن الحصين في البصرة، ومدرسة ابن عباس في مكة, ومدرسة زيد بن ثابت وابن عمر في المدينة.

أخذ أهل الكوفة عن ابن مسعود، وعلي بن أبي طالب, منهم: علقمة بن قيس النخعي، والأسود بن يزيد النخعي، ومسروق بن الأجدع، وبعدهم: عامر الشعبي، وإبراهيم النخعي، ومنصور بن المعتمر، وعنهم: أخذ الثوري، وعن الثوري أخذ: ابن المبارك، ووكيع بن الجراح، وأبو إسحاق الفزاري، وعبد الرحمن بن مهدي، وأصحاب أبي حنيفة كزفر بن الهذيل, وأبي يوسف القاضي.

وأما مدرسة زيد بن ثابت في المدينة فقد ظهر فيها نخبة من الفقهاء منهم: الفقهاء السبعة كخارجة بن زيد والقاسم بن محمد وسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله بن عمر وغيرهم من

---

[128] _ الإحكام لابن حزم، 87/5، وانظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، 12/1-14.

[129] _ إعلام الموقعين، ابن القيم، 12-14، 18_20، وانظر: الشريعة والتشريع، فاطمة السباك، ص76-79.

الفقهاء، وقد جمع علم هؤلاء: الإمام الزهري، وأبي الزناد عبد الله بن ذكوان، ويحي بن سعيد الأنصاري، وعنهم: أخذ الإمام مالك، وعبد العزيز الماجشون.

وأما مدرسة مكة فقد اشتهر فيها: تلاميذ ابن عباس مثل: عكرمة، وعطاء، وطاووس، وسعيد بن جبير، وعنهم: أخذ عمرو بن دينار، وابن جريج، وعبد الله بن دينار، وهؤلاء من أشياخ الإمام مالك, كما أخذ عنهم سفيان بن عيينة، وعن مالك: أخذ الشافعي.

وفي البصرة أخذ عن أبي موسى الأشعري وعمران بن الحصين: حميد بن عبد الرحمن الحميري، ومطرف بن الشخير، وعن هذين: الحسن البصري وابن سيرين، وعن هؤلاء: أيوب السختياني، وبعده: حماد بن زيد وعبيد الله بن الحسن.

أما الشام فقد كانت منزل عدد من الصحابة مثل: عبادة بن الصامت، وسعد بن عبادة, وأبو الدرداء, وشرحبيل بن حسنة, والفضل بن العباس, ومعاوية .. وغيرهم رضي الله عنهم، ومن كان في الشام من التابعين فقد أخذ الحديث والفقه عن هؤلاء ومن أجلهم: مكحول الشامي، وبعده: سليمان بن موسى الدمشقي, وعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي[130].

وكان هؤلاء الصحابة على اختلاف محال نزولهم متفقين في منهج الاستنباط _ كما سبق وبيَّنَّا آنفا _ فقد تركهم النبي صلى الله عليه وسلم على البيضاء النقية، فكانوا لا يصدرون في الجملة إلا عن الوحيين (كتاباً وسنةً)، ويجتهد بعضهم فيما لم يرد فيه نصٌّ، أو يتوقف.

وشاهدُ ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثَ معاذا إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟»، قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟»، قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا في كتاب الله؟» قال: أجتهد رأيي، ولا آلو فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره، وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول، رسول الله لما يرضي رسول الله»[131].

وكان أبو بكر الصِّدِّيق إذا ورَدَ عليه حكمٌ؛ نَظَرَ في كتاب اللَّه تعالى، فإن وَجَد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب اللَّه نَظَر في سنة رسول اللَّه –رضي اللَّه عنه– فإن وَجَد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناسَ: هل علمتم أن رسول اللَّه –صلى اللَّه عليه

---

[130]_ ملخصا من: العلل، لعلي بن المديني، ت: بوقريص، ص42_47،

[131]_ أخرجه أبو داود في (السنن)، رقم: 3592، والترمذي في (السنن)، 1328، وضعَّفَ إسناده، وأحمد في (المسند)، 22061، وقد قال بصحته جماعة من المحقين كالخطيب البغدادي وابن تيمية وابن كثير وابن القيم .. وغيرهم، انظر تفصيل ذلك في كلام محقق مسند أحمد شعيب الأرؤوط، 444/5.

وسلم- قَضَى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القومُ فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سُنَّةً سَنَّها النبي -صلى اللَّه عليه وسلم- جَمَع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيُهم على شيء قضى به.

وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجدَ ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر فيه قَضاءٌ قضى به، وإلا جَمَعَ علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيُهم على شيء قضى به.

وقال ابن مسعود إنه قد أتى علينا زمان وَلَسْنَا نقضي، ولسنا هناك، ثم إن اللَّه بلَّغَنا ما ترون، فمن عُرِضَ عليه قضاء بعد اليوم فَلْيَقْضِ بما في كتاب اللَّه، فإن جاءه أمر ليس في كتاب اللَّه ولا قَضَى به نبيه -صلى اللَّه عليه وسلم-فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب اللَّه ولا قضى به نبيه -صلى اللَّه عليه وسلم ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه، ولا يقل: إنّي أرى، وإني أخاف؛ فإن الحلال بَيِّنٌ والحرام بيِّن، وبين ذلك مشتبهات، فَدَعْ ما يَرِيبُكَ إلى ما لا يريبك[132].

والسير على هذا المنهج كان محل اتفاق بين الصحابة الكرام في الفتيا والقضاء في الجملة مع تفاوت يسير فيما بينهم في مقدار استعمال الرأي بين موسع ومتوسط ومقتصد، مع الورع التام وخوف الفتيا، كما حرره ابن القيم في أعلام الموقعين.

ولعل هذا التفاوت الذي وصفناه باليسير هو الذي كان له الأثر بعد ذلك في رسم حدود ومعالم المدارس الفقهية التي ترأسها تلاميذ الصحابة من كبار التابعين، حيث تأثرت كل مجموعة من هؤلاء بنمط الفتوى ومقدار استعمال الرأي والقياس الذي كان يسلكه كل الصحابي.

فمدرسة الكوفة امتازت بالتوسع في استعمال الرأي تبعاً لابن مسعودٍ الذي كان معروفا بذلك، وقد مرَّ قريبا قوله حاثاً على الاجتهاد: (فليجتهد رأيه، ولا يقل: إنّي أرى، وإني أخاف؛ فإن الحلال بَيِّنٌ والحرام بيِّن)، وهو ممن تأثر بعمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي تميّز مذهبه بالتوسع في الاجتهاد، ومن أقضيته التي تدل على ذلك إلغاؤه سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، ووقف قطع يد السارق عام المجاعة، وقضاؤه بقتل الجماعة بالواحد، وإلزامه المطلق ثلاثا بلفظ واحد بما التزم به أي ثلاث طلقات وغير ذلك من القضايا التي تدل على دقة فهمه وشدة فطنته[133].

---

[132] _ إعلام الموقعين، ابن القيم، 115/2.

[133] _ انظر: تاريخ الفقه الإسلامي، إلياس دردور، 168/1.

وكان ابن مسعود يترك مذهبه وقوله لقول عمر بن الخطاب وكان لا يكاد يخالفه في شيء من مذاهبه ويرجع من قوله إلى قوله، وكان يقول: لو سلك الناس واديا وشعبا وسلك عمر واديا وشعبا؛ لسلكت وادي عمر وشعبه.

ومدرسة الحجاز كانت على العكس من ذلك معروفة بالتحفظ في استعمال الرأي، تبعاً لمن كان في المدينة ومكة من الصحابة الذين كان الإقلال من الرأي والمبالغة في تحفظ السنة وتتبع الآثار منهجا لأكثرهم.

فعبد الله بن عمر الذي كان إمام الناس بالمدينة بعد زيد بن ثابت، وأعلم الناس بالمناسك بعد عثمان بن عفان، عرفَ بالمبالغة في تتبع السنن، فقد أخرج البخاري[134] عن عبيد بن جريج، أنه قال: لعبد الله بن عمر يا أبا عبد الرحمن رأيتك تصنع أربعا لم أر أحدا من أصحابك يصنعها، قال: وما هي يا ابن جريج قال: رأيتك لا تمس من الأركان إلا اليمانيين، ورأيتك تلبس النعال السبتية، ورأيتك تصبغ بالصفرة، ورأيتك إذا كنت بمكة أهل الناس إذا رأوا الهلال ولم تهل أنت حتى كان يوم التروية. قال عبد الله: أما الأركان: فإني لم «أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يمس إلا اليمانيين»، وأما النعال السبتية: فإني «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعل التي ليس فيها شعر ويتوضأ فيها»، فأنا أحب أن ألبسها، وأما الصفرة: فإني «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبغ بها، فأنا أحب أن أصبغ بها»، وأما الإهلال: فإني «لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل حتى تنبعث به راحلته».

فهذا ملخص موجز عن مذاهب الصحابة في الفقه، وكيف أفاد المحدثون والفقهاء منها، وكما قال الدكتور مصطفى الزرقا: (وكان لكبار الصحابة كعمر وعثمان وابن مسعود وعلي ومعاذ رضي الله عنهم أثر توجيهي، فتكونت تبعا لشخصياتهم واجتهاداتهم مدارس الفقهاء المختلفة في البلدان على أيدي تلاميذهم من التابعين الذين أصبحوا قادة تلك المدارس وأئمتها ... فبهؤلاء وأمثالهم ومن تلاهم من تابعي التابعين دارت عجلة الفقه دورتها المذهبية، وكان كل منهم متأثرا بفقه من لازمه من الصحابة وطريقته الاجتهادية)[135].

---

[134] _ رقم: 166.

[135] _ المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، 1/185-186.

المحاضرة العاشرة: المصادر الفقهية عند المحدثين

1-القرآن

تجلت عناية المحدثين بالقرآن في جملة من المظاهر:

1- التقرير بمصدرية القرآن، وكونه أصل التشريع الأول.

قال الإمام أحمد: (قواعد الإسلام أربع: دال ودليل ومبين ومستدل، فالدال: اللَّه تعالى، والدليل: القرآن، والمبين: الرسول -صلى اللَّه عليه وسلم- ...)[136].

2-أن كثيرا من المحدثين كانوا من أئمة التفسير والقراءات[137]: مثل أبي عبيد القاسم بن سلام الجمحي (ت224هـ)، وهشام بن عمار السلمي (245هـ)، وأبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت385هـ)، الذي كان إضافة إلى إمامته في الحديث إماما في القراءات، أصولها ومسائلها، حتى إنه قال: (كنت أنا والكتاني نسمع الحديث، فكانوا يقولون: يخرج الكتاني محدث البلد، ويخرج الدارقطني مقرئ البلد، فخرجت أنا محدثا والدارقطني مقرئاً)[138].

وهو أول من وضع أبواب الأصول والفرش، قال الخطيب: (وسمعت من يعتني بالقراءات يقول: لم يسبق أبو الحسن إلى طريقته التي سلكها في عقد الأبواب المقدمة في أول القراءات وصار القراء بعده يسلكون ذلك)[139].

أما التفسير فالمحدثون هم أول من صنف فيه دواوين مستقلة، كعبد الرزاق الصنعاني، وابن ماجة، ومحمد بن جرير الطبري، وابن أبي حاتم.

3-كثرة الاستدلال بالقرآن في تراجم الأبواب وعند الاستنباط الفقهي، فالناظر في مصنفات الحديث يجدها مشحونة باستدعاء الشواهد القرآنية في المسائل الفقهية ، وهذا الاستدلال على أنواع:

فمنه ما يكون في تراجم الأبواب، ومنه ما يكون من كلام المصنف تعليقاً على الأحاديث، ومنه ما يكون فيه الاستدلال من صاحب الرواية، كاستدلال الصحابي أو التابعي بآية في القرآن على حكم ما، فإيراد المحدث لتلك الرواية ضرب من ضروب الاستدلال بالقرآن.

فمن النوع الأول قول البخاري:

---

[136]- العدة في أصول الفقه، 1/134-135.

- راجع في ذلك: عناية المحدثين بالقرآن، آسيا عمور، مقال منشور في مجلة المعيار، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، عدد: 39، ص385-434.

[138]- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، ت:محمد عطا ومصطفى عطا، 14/380.

[139]- تاريخ الإسلام، الذهبي، 8/579.

باب آكل الربا وشاهده وكاتبه وقوله تعالى: {الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا: إنما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون} [البقرة: 275].

باب إذا قال: فارقتك، أو سرحتك، أو الخلية، أو البرية، أو ما عني به الطلاق، فهو على نيته وقول الله عز وجل: {وسرحوهن سراحا جميلا} [الأحزاب: 49] وقال: {وأسرحكن سراحا جميلا} [الأحزاب: 28] وقال: {فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان} [البقرة: 229] وقال: {أو فارقوهن بمعروف} [الطلاق: 2] وقالت عائشة: «قد علم النبي صلى الله عليه وسلم أن أبوي لم يكونا يأمراني بفراقه».

وقول أبي داود: باب قوله تعالى:{لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ}.

وقول النسائي: كِتَابُ الْمِيَاهِ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: {وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا} [الفرقان: 48] وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: {وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ} [الأنفال: 11]، وَقَالَ تَعَالَى: {فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا} [النساء: 43].

وقوله: بَابُ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} [المائدة: 91].

ومن الثاني، قول الترمذي معلقاً بعد ذكر حديث فاطمة بنت قيس في السكنى: (وقَالَ بَعْضُ أَهْلِ العِلْمِ: لَهَا السُّكْنَى وَلَا نَفَقَةَ لَهَا، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، وَاللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ، وَالشَّافِعِيِّ. وقَالَ الشَّافِعِيُّ: إِنَّمَا جَعَلْنَا لَهَا السُّكْنَى بِكِتَابِ اللهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَاّ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ}.

أما الثالث فهو كثير، ومنه ما جاء عند أبي دواد، مثلاً:

عن هشامِ بن عُروة، عن أبيه، أنه قال:

قلتُ: لعائشةَ زوجِ النبيَّ – صلَّى الله عليه وسلم – وأنا يومئذ حديثُ السنِّ: أرأيتِ قولَ الله عز وجل: {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ} [البقرة: 158] فما أرى على أحدٍ شيئاً أن لا يطَّوَّفَ بهما، قالت عائشة: كلا، لو كان كما تقولُ كانت (فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما) إنما أُنزِلت هذه الآيةُ في الأنصارِ، كانوا يُهِلُّونَ لمناةَ، وكانت مَناةُ حَذْوَ قُدَيدٍ، وكانوا يتحَرَّجُون أن

يَطوَّفُوا بين – الصفا والمروةِ، فلمَّا جاء الإسلامُ سألوا رسولَ الله – صلَّى الله عليه وسلم – عن ذلك، فأنزلَ الله تعالى: {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ}.

وقول أبي داود أيضا: قال ابنُ عباس: نَسخت هذه الآيةُ عِدَّتَها عندَ أهلِها فتعتدُّ حيثُ شاءتْ، وهو قولُ اللهِ عزَ وجلَّ: {غَيْرَ إِخْرَاجٍ} [البقرة: 240] قال عطاء: إن شَاءت اعتدت عندَ أهله وسكنت في وصيتها، وإن شاءت

خَرَجَت؛ لقول الله عزَ وجلَّ: {فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ} [البقرة: 240] قال عطاء: ثم جاء الميراث، فنسخ السُّكنى، تَعْتَدُّ حيثُ شاءت.

ومنه كذلك ما ساقه النسائي عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ، قَالَ: دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ ابْنُ أُمِّ الْحَكَمِ يَخْطُبُ قَاعِدًا، فَقَالَ: " انْظُرُوا إِلَى هَذَا يَخْطُبُ قَاعِدًا، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: {وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا} [الجمعة: 11]".

2–السنة:

قد لا يسعفنا المقام لاستحضار الشواهد الدالة على حجية السنة عند المحدثين، إذ صنعتهم الأولى التي لا يباريهم فيها أحد، بها عرفوا، وبالاشتغال بنصوصها – رواية ونقدا — امتازوا واشتهروا.

ومع ذلك فلا بأس من إيراد جملة يسيرة من نصوص أئمة الحديث، تقرر حجية السنة، وتبين عظيم مقامها، وتحذر من رد نصوصها.

قال الإمام أحمد: (من ردَّ حديث رسول اللَّه –صلى اللَّه عليه وسلم– فهو على شفا هلكةٍ)[140].

وقال: (إذا كان الخبر عن رسول اللَّه –صلى اللَّه عليه وسلم– صحيحًا ونقله الثقات، فهو سنة، ويجب العمل به على من عقله وبلغه، ولا يلتفت إلى غيره من رأي ولا قياس)[141].

وقال الإمام مسلم (إذ الأصل الذي يعتمدون لأديانهم: السنن والآثار المنقولة من عصر إلى عصر، من لدن نبينا صلى الله عليه وسلم، إلى عصرنا هذا)[142].

وقد عقد جملة من المحدثين أبوابا ضمن مصنفاتهم في بيان تعظيم السنة وإثبات حجيتها، وفي وفي وجوب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، واتباع سنته وتحكيمها عند التنازع، مثل ابن ماجة

---

[140]– شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، 477/3.

[141]– المصدر نفسه، 477/3.

[142]– كتاب التمييز، مسلم بن الحجاج، ت: محمد مصطفى الأعظمي، ص218.

الذي استفتح سننه بكتاب سماه: (أبواب السنة)، اشتمل على أبواب كثيرة في ذاك المعنى، مثل: (باب اتباع سنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، باب تعظيم حديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – والتغليظ على من عارضه، باب التوقي في الحديث عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، باب التغليظ في تعمد الكذب على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ...).

وقال ابن رجب الحنبلي: (فأما الأئمة وفقهاء أهل الحديث، فإنهم يتبعون الحديث الصحيح حيث كان)[143].

3–الإجماع[144]:

تعريفه: اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته على حكم من الأحكام الشرعية[145].

وإليك شواهد من صنيع المحدثين وتصرفاتهم تؤكد احتجاجهم بالإجماع.

فقد بوب البخاري: (باب إذا قضى الحاكم بجور، أو خلاف أهل العلم، فهو رد).

وهذا يفيد أن البخاري يرى حجية الإجماع بدليل أنه حكم بردّ قضاء من خالفه، وهو في ذلك موافق لجمهور العلماء.

وبوب كذلك: (باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون. وهم أهل العلم).

وهو بهذا يقرر أن العبرة بإجماع أهل العلم لا العوام.

أما إسحاق بن راهويه فمن الأمثلة الدالة على احتجاجه بالإجماع والعمل به أنه ذهب إلى أن من نام وهو قاعد حتى استثقل في النوم فإن عليه الوضوء وحجته في ذلك الإجماع حيث قال: (لإجماع أهل العلم كلهم أن من أغمي عليه فقد زالت طهارته)[146].

وقال في شأن الصلاة: (ولقد أجمعوا في الصلاة على شيء لم يجمعوا عليه في سائر الشرائع)[147].

---

[143]– فضل علم السلف على علم الخلف، ابن رجب الحنبلي، ص57.

[144]– ينظر: آراء الإمام البخاري الأصولية من خلال تراجم صحيحه، سعد الشثري، ص13.

[145]– ينظر: المستصفى، الغزالي، 173/1.

[146]– مسائل أحمد وإسحاق، 825/2.

[147]– المصدر نفسه، 1377/3.

وقد اشتهر عن الإمام أحمد قوله: (ما يدعي فيه الرجل فيه الإجماع، هذا كذب من ادعى الإجماع فهو كذب. لعل الناس قد اختلفوا. هذا دعوى بشر المريسي والأصم، ولكن يقول: لا يعلم الناس يختلفون، أو لم يبلغه ذلك، ولم ينته إليه فيقول: لا يعلم، الناس اختلفوا)[148].

واحتج به قوم على أن الإمام أحمد لا يرى حجية الإجماع، والصواب خلاف ذلك، إنما رأى الإمام أحمد أن يتورع في التعبير عنه بهذه اللفظة، وأن الأفضل أن يقال: (لا يعلم الناس يختلفون)، فينسب العلم إلى نفسه لا إلى حقيقة الأمور تورعا، لذلك نقل عنه المروذي: (لكن يقول: لا أعلم فيه اختلافًا، فهو أحسن من قوله: إجماع الناس)[149].

فتعبير الإمام أحمد بلفظة الكذب في كلامه الآنف مراده منه الخطأ، وهو من إطلاقاته في اللغة.

ورغم هذا فإن أحمد نفسه قد احتجّ بالإجماع وسماه باسمه، فقد نقل الحسن بن ثواب عنه أنه كان يأخذ بالإجماع، فقال: أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام الشعراء، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ قال: بالإجماع، عمر وعلي وعبد اللَّه بن مسعود، وعبد اللَّه بن عباس)[150].

4–القياس:

تعريفه:

هو حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما أو إسقاطه عنهما، بأمر جمع بينهما من إثبات صفة وحكم لهما، أو نفي ذلك عنهما[151].

أما منزلته عند المحدثين، فإن عين في نصوص المحدثين وتصرفاتهم في مصنفاتهم لا تخطأُ ذمهم للقياس والرأي، وقد مرت معنا الإشارة إلى شيء من ذلك، عند الكلام عن الاتجاهات الفقهية للمحدثين، وكلامهم في تقرير هذا الأصل أكثر من أن يحصر، وقد اشتهر في هذا المضمار قول الإمام أحمد: (ليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال)[152].

قال المروذي سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل ينكر على أصحاب القياس، ويتكلم فيه بكلام شديد)[153].

---

[148] – مسائل عبد الله للإمام أحمد، 1587.

[149] – المسودة لآل تيمية، 616/1.

[150] – المصدر نفسه، 616/1.

[151] – البرهان في أصول الفقه، الجويني، 487/2.

[152] – شرح أصول أهل السنة، اللالكائي، 156/1.

[153] – إعلام الموقعين، ابن القيم، 257/1.

أما هذا البخاري[154] فقد عقد في صحيحه باباً بعنوان: (باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس)، وأورد تحته قول سهل بن حنيف: (اتهموا رأيكم على دينكم).

ويؤكده أن الإمام البخاري يرى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحكم بالقياس في المسائل التي وردت عليه ولا نص فيها، بل انتظر الوحي، فقال في بعض تراجمه: (باب ما كان النبي يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول: لا أدري، أو لم يجب حتى يترل عليه الوحي، ولم يقل برأيٍ ولا بقياس).

واستدل على ذلك بأن النبي عليه السلام سئل: كيف أصنع في مالي فلم يجب حتى نزل الوحي بآية الميراث.

واستدل على ما قرره من عدم الرجوع النبي صلى الله عليه وسلم للقياس بقوله تعالى: (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك االله) ولم يقل بما رأيت.

وحمل الإمام البخاري المسائل التي قيل فيها بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاس فيها على أنه أراد التقريب ليفهم الحكم، وليس لتقرير حجية القياس، فهو يقول: (باب من شبه أصلاً معلوماً، وقد بين حكمهما ليفهم السائل).

وهذا ابن ماجة أورد في إحدى تراجمه عبارة يفهم منها ذم الرأي والقياس، فقال: (باب اجتناب الرأي والقياس) كما أنه أورد في الباب السابق قول النبي صلى الله عليه وسلم: « إن الله لا يقبض العلم انتزاعا، ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، فإذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا ». فكأنه يرى أن القياس والرأي ليسا من العلم في شيء[155].

غير أن مراد ابن ماجة ومن قبله البخاري ومراد غيرهما من مشاهير المحدثين بالقياس هنا، إنما هو القياس المذموم الفاقد لشروط الحجية، كأن يكون مقابلاً للنص، أو قائما على التخرص المحض، بدليل أن ما أورده الإمام البخاري من ذم الرأي إنما يراد به المقابل للنص؛ كما في قول سهل: (اتهموا الرأي على دينكم)، أو الرأي المجرد الصادر من غير اجتهاد كما في حديث: (فيبقى ناس جهال يستفتون برأيهم)، قال ابن حجر موضحاً مراد الإمام البخاري: (قوله: باب ما يذكر من ذم الرأي، أي الفتوى بما يؤدي إليه النظر، وهو يصدق على ما يوافق النص وعلى ما يخالفه، والمذموم منه ما يوجد النص بخلافه، وأشار بقوله: (من) إلى أن بعض الفتوى بالرأي لا تذم، وهو

---

[154] – آراء الإمام البخاري الأصولية، سعد الشثري، ص15.

[155] – الآراء الأصولية للإمام ابن ماجة من خلال تراجم سننه، سعد الشثري، ص12.

إذا لم يوجد النص من كتاب أو سنة أو إجماع)[156]. كما أن الإمام البخاري يعنون بعض الأبواب بعنوان يتعلق بمحل معين ثم يورد في هذا الباب نصوصاً لا تتعلق بهذا المحل بنصها، وإن كان الحكم يفهم من خلال استعمال القياس، مما يدلنا على أن البخاري يرى صحة الاستدلال بالقياس[157].

ومن الأمثلة التطبيقية لاستعماله القياس:

ذهب الإمام البخاري إلى إثبات الحد واللعان بإشارة الأخرس فقال: (إذا قذف الأخرس امرأته بكتابة أو إشارة أو إيماء معروف فهو كالمتكلم) .

واستدل على ذلك بالقياس من جهتين الأولى: أن الطلاق معتبر بالإشارة، قال البخاري: (إن طلق بكتابة أو إشارة أو إيماء جاز، وليس بين الطلاق والقذف فرق، فإن قال :القذف لا يكون إلاّ بكلام، قيل له: كذلك الطلاق لا يكون إلاّ بكلام).

الثاني: قياس إشارة الأخرس في القذف على ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الإشارة المعتبرة في الأحكام الشرعية، قال البخاري: (إذا قذف الأخرس امرأته بكتابة أو إشارة أو إيماء معروف، فهو كالمتكلم؛ لأن النبي عليه السلام قد أجاز الإشارة في الفرائض)[158].

وقد صرح الإمام ابن حبان وهو من مشاهير المحدثين بجواز القياس فقال: (في هذا الخبر دليل على إباحة المقايسات في الدين)[159].

أورد هذه العبارة بعد حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (مثل الجليس الصالح ومثل الجليس السوء، كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إما أن يحذيك وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيبة، ونافخ الكير إما أن يحرق ثيابك وإما أن تجد منه ريحا خبيثة)[160].

فتحصل مما سبق أن المحدثين يجيزون القياس بتحفظ شديد، وللضرورة، كفقدان النص من كتاب أو سنة أو إجماع أو قول صحابي، ومن هنا نفهم قول إسحاق بن راهويه في مسألة الشفعة: (والشفعة حق جعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو أصل في حدته، لا يعقل بالمقاييس، إنما هو استسلام وتعبد)161، رغم أنه استعمل القياس في بعض المسائل، حين ذهب

---

[156] – فتح الباري، ابن حجر، 282/13.

[157] – الأراء الإمام البخاري الأصولية، سعد الشثري، ص16.

[158] – المرجع نفسه، ص25.

[159] – صحيح ابن حبان، 321/2.

[160] – أخرجه البخاري، رقم 5214، ومسلم، رقم: 2628.

[161] – مسائل أحمد وإسحاق، 3084/6.

إلى أن من أكل ظانًا بأن الشمس قد غربت، ثم تبين أنها لم تغرب، فإن صيامه صحيح، ولا يلزمه القضاء، وحجته في ذلك القياس على من أكل ناسيًا فإن صيامه صحيح[162].

قال إسحاق: (كلما ظن أن الشمس قد غربت فأفطر، ثم تبين له أنها لم تغرب، لم يكن عليه القضاء؛ لأنه كالأكل ناسيًا، حكمهما واحد)[163].

وكذلك قال أحمد بن حنبل: (لا يستغني أحد عن القياس، وعلى الحاكم والإمام يردُ عليه الأمر أن يجمع له الناس، ويقيس، ويشبه، كما كتب عمر إلى شريح أن قس الأمور)[164].

وقال: (سألت الشافعي عن القياس، فقال: عند الضرورة وأعجبه ذلك)[165].

فما سبق إيراده من النصوص عن أئمة الحديث يكشف اللبس عن موقفهم إزاء القياس.

---

[162]- الآراء الأصولية للإمام إسحاق بن راهويه، العمري، 194.

[163]- مسائل أحمد وإسحاق، 1237/3.

[164]- المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، 717/2.

[165]- المصدر نفسه، 710/2.

المحاضرة الحادية عشرة: عناية المحدثين بعلم المقاصد[166]

1/تعريف مقاصد الشريعة:

الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد[167].

2/أقسامها:

قسم العلماء المقاصد باعتبار شمولها إلى ثلاثة أقسام[168]:

-مقاصد عامة: وهي التي جاءت الشريعة بحفظها ومراعاتها في جميع أبواب التشريع من عبادات ومعاملات وجنايات .. وغيرها، مثل: الضرورات الخمس.

-مقاصد خاصة: وهي التي راعتها الشريعة في باب معين، أو في أبواب متقاربة من أبواب التشريع، كالقضاء مثلا.

-مقاصد جزئية: وهي ما يقصده الشارع في كل حكم شرعي على حدة، كمشروعية الطلاق مقصوده وضع حد للضرر المستمر.

3/ موقف المحدثين من علم المقاصد:

لعله من غير الدقيق القول بأن علم المقاصد – في صورته الناضجة الآن –كان محل عناية من قبل المحدثين لاسيما في القرنين الثاني والثالث، وذلك لأن مقاربتهم في فهم النص أو نقده كانت قائمة على التمسك بظواهر النص ما أمكن – بدون مبالغة –، ولأن المقاصد هي من الدوائر التي يلعب فيها الرأي والنظر العقلي الدور الأبرز.

ومع ذلك فإن عين الراصد لتصرفات المحدثين لا تخطأ بعض اللمحات المعبرة عن استعمالهم لهذا العلم بصورة ضيقة في استنطاق دلالات بعض النصوص النبوية بل حتى في نقدها.

أ/ مراعاة مقصد التشريع:

لو نظرنا إلى صنيع مالك إمام المحدثين، الذي يصفه الشاطبي بـ(أنه استرسل في [المقاصد] استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية مع مراعاة مقصود الشارع، أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله)169.

---

[166]_ للتوسع ينظر: علاقة علم مقاصد الشريعة الإسلامية بعلوم الحديث، عبد الحميد مجيد إسماعيل، مقال منشور في مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، مجلد:8، عدد:2، سنة 2019، وأثر مقاصد الشريعة في فقه الحديث، عبد الله محمد جربكو وفاطمة حافظ إرشاد الحق وقاسم علي سعد، مقال منشور في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، مجلد: 16، عدد: 01، شوال 1440هـ، يونيو 2019م.

[167]_ نظرية المقاصد عند الشاطبي، أحمد الريسوني، ص19.

[168]- ينظر: مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، 3/165-194.

وقرر القاضي عياض بأن (الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها)170 من المرجحات في منهجه الفقهي.

أقول: لو تأملنا صنيع مالك مع حديث: (البيعان بالخيار)171، هذا النص النبوي يفيد بظاهره إثبات خيار المجلس، غير أنّ مالكاً رواه في موطئه ولم يعمل به، بل قال بعد إيراده له: (وليس لهذا عندنا حَدٌّ معروفٌ، ولا أمرٌ معمولٌ بهِ فيهِ)[172].

فلماذا لم يأخذ مالك بهذا النص النبوي الذي رواه في موطئه؟ وما هو مستنده في ردّه وعدم العمل به؟ هل هو وجود نصٍّ معارضٍ له؟ أمْ أنه مخالف للقواعد الشرعية ؟

بيّن ابن عاشور أنّ مالكاً وجد هذا النص وارداً في أمرٍ تَعمُّ به البلوى، ووجدَ مَحْمَله غير بَيِّنٍ، بسبب عدم انضباط المجلس، وشأن التشريع في الحقوق هو الانضباط حتى تُمَكِّن المتعاملين من المطالبة بالحقوق، ويتيسّر للقضاة فصل النزاع، فلما جاء هذا النص عن غير ضبطٍ كان ذلك عائقاً عن التوصّل إلى المراد منه فكان مجملاً، ولم يصحبه عمل يبيّنه، ولهذا قال مالك: ولا أمرٌ معمولٌ بهِ. والأدلة الإجمالية لا تكون أدلّةَ تَفقُّهٍ فيجب التوقّف، فوجب الرجوع فيه إلى القواعد الشرعية، وهي أنّ الأصل في البيوع الانضباط وطرح الغرر[173].

كما أنّ مَحْمل الافتراق عند مالك هو الافتراق بالقول، وهو صدور صيغة البيع من إيجابٍ وقبولٍ، وعلّلوا ذلك بمنافاته لمقصد الشرع من بَتِّ العقود[174].

فابن عاشور أرجع ترك مالكٍ العمل بحديث الخيار على الرّغم من روايته له إلى كونه يتنافى مع مقصد التشريع من البيوع، وهو بَتّ العقود والانضباط وطرح الغرر، ضماناً لحقوق المتعاملين، وتيسيراً على القضاة فصل النزاع عند التخاصم والتشاحن، فهذه المقاصد حَكَمٌ في ترك مالك العمل بحديث الخيار، وهذا فضلاً عن كونه ورد في قضية مما تعمّ به البلوى، ولكن لم يَرْوِه عن النبي إلاّ ابن عمر وحكيم بن حزام، وهذا إشارة إلى أنه خبر آحادٍ عارض قواعد الشرع العامة، ممثّلةً في قاعدة الغرر والجهالة.

---

[169] – الاعتصام، الشاطبي، 132/2-133.

[170] – ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، 92/1.

[171] – أخرجه البخاري، رقم: 2079، ومسلم، رقم: 1532.

[172] – الموطأ، رقم: 1411.

[173] – كشق المغطى، ابن عاشور، ص284.

[174] – مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص72.

وقد بيّن الشاطبي ذلك؛ حيث إنّ مالكاً لم يعمل بهذا النص بناءً على قاعدة معتبرة، وهي: أنّ (مخالفة الظنّي لأصلٍ قطعيٍّ تُسقِط اعتبار الظنّي).

وقول مالك: وليس لهذا عندنا حَدٌّ معروفٌ، ولا أمرٌ معمولٌ بهِ فيهِ، إشارةٌ منه إلى جهالة مدّة المجلس، ولو اشترط أحدٌ الخيار مدة مجهولة لبطل بالإجماع، فكيف يثبت بالشرع حكمٌ لا يجوز شرطاً بالشرع؟ فقد رجَعَ إلى أصلٍ إجماعيّ. وأيضاً فإنّ قاعدة الغرر والجهالة قطعيّة، وهي تعارض هذا الحديث الظنّي[175].

ب/ الاستحسان:

من أبواب المقاصد الاستحسان176، وهو (هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى يقتضي هذا العدول)، فإذا كان في اطراد القياس تعطيل للعدل أو إهدار للمصلحة أو إلحاق للعنت بالمكلف عدل المجتهد إلى غيره تحقيقا لمقصد الشارع في جلب مصلحة المكلفين أو درء المفاسد عنهم.

وقد كان أحمد وهو رأس أهل الحديث في زمانه يعتد به، ومثاله قوله: (أستحسن أن يتيمم لكل صلاة، ولكن القياس أنه بمنزلة الماء حتى يُحْدِث، أو يَجِدَ الماء)[177].

وقوله: (الزرع لرب الأرض وعليه النفقة، وليس هذا بشيء يوافق القياس، أستحسنُ أن يدفع إليه نفقته)[178].

وممن قال به كذلك إسحاق بن راهويه[179]، ومن شواهده:

ذهابه –رحمه الله– إلى جواز إعادة الصلاة جماعة في المسجد الذي قد جمع فيه.

وحجته في ذلك الاستحسان الراجع إلى أصل مقرر في السنة، وهو فعل أنس بن مالك رضي الله عنه وغيره من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.

والأصل عدم إعادة الجماعة في المسجد الواحد، إلا أنه ترك هذا الأصل لورود ذلك عن بعض الصحابة.

قال الإمام إسحاق: (وأما إعادة الجماعة في مسجد الجماعة بعد ما صلي فيه مرة فحسن جميل، فقد فعل ذلك أنس بن مالك وغيره من أصحاب النبي)[180].

---

[175]– النقد المقاصدي وأثره في فهم النص النبوي، منير يوسف، ص55–56.

[176]– ينظر: الاستحسان ودوره في تحقيق مقاصد الشرع، أبو بكر يحي عبد الصمد عبد الباقي،

[177]– كتاب الورع،

[178]– المسودة لآل تيمية، 834/2.

[179]– الآراء الأصولية لإسحاق بن راهويه، ص227 وما بعدها.

وذهب إسحاق إلى أن الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا فهو على صومه، ولا قضاء عليه، وحجته في ذلك الاستحسان الراجع إلى أصل مقرر في السنة، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (إذا أكل أحدكم، أو شرب ناسيًا، فليتم صومه، فإنما أطعمه اللهُ وسقاه)[181].

والأصل أن الصيام يفسد بالأكل والشرب؛ لأن الشيء لا يبقى مع ما ينافيه إلا أنه ترك هذا الأصل لورود النص بالصحة.

[180]- مسائل أحمد وإسحاق، 609/2.

[181]- أخرجه البخاري، رقم: 1933، ومسلم، رقم:1155.

المحاضرة الثانية عشرة: عناية المحدثين بسد الذرائع

تعريف الذرائع:

هي ما ظاهره الإباحة، ويتوصل به إلى فعل محظور[182].

بالنظر إلى تصرفات المحدثين، نجد أنهم كان يعتبرون سد الذرائع من أصول التشريع عندهم، وكانوا يحتجون بها، فهذا إسحاق بن راهويه إلى ذهب إلى أن الجماعة تقتل بواحد، عملا بسد الذرائع، إذ لو لم تقتل الجماعة بالواحد لكان عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء، وفي ذلك يقول: (يقادون بواحد لو اجتمع على قتل واحد مائة، وأكثر)[183].

كما ذهب الإمام إسحاق إلى تحريم بيع العينة، وإنما ذهب إلى ذلك عملا بقاعدة سد الذرائع، وفي ذلك يقول-رحمه الله-: (فالاحتياط للمسلم الوقوف عند الشبهات نحو هذه العينات التي احتال الناس لها، أو الصرف حيث يدخلون بين الدنانير فضة، أو بين الدراهم ذهبًا ليحلوا الحرام، والحِيل لا تحِلُّ حرامًا ولا تحرم حلالا، وكذلك كل ما أشبه ذلك من نحو المسكر والأشربة الخبيثة)[184].

وممن احتج بالذرائع الإمام أحمد، ومن المسائل التي أفتى فيها، معتمدًا عل أصل سد الذرائع:

- أنه يكره الشراء ممن يرخص السلع، ليصرف الناس عن الشراء من جار له. قصدًا إلى الإضرار به، لأن الشراء منه إغراء له بمضارة جاره. وقد يؤدي فعله إلى الاحتكار، بأن نزول منافسة غيره، فيستبد فيما بعد بالأسعار، والامتناع عن الشراء منه ذريعة عن الشراء منه ذريعة إلى امتناعه عن إنزال الضرر بجاره.
- حرم أحمد بيع العصير ممن يعتقد أنه يتخذه خمرًا، والبيع باطل إذا علم البائع قصد المشتري ذلك. وإذا كان الأمر محتملاً فالبيع جائز. وحكى ابن المنذر عن الحسن وعطاء والثوري: أنه لا بأس ببيع التمر لمن يتخذه خمرًا. قال الثوري: «بِعْ الحَلاَلَ مِمَّنْ شِئْتَ».
- كما حرم أحمد بيع السلاح عند الفتنة، لأنه ذريعة إلى الشر، وإعانة على المعصية. وفي معنى هذا البيع عند أحمد كل بيع أو إجارة أو معارضة تعين على معصية. كبيع السلاح لمن يحاربون المسلمين، أو للبغاة، أو لقطاع الطريق، وكإجارة الدور والحوانيت لمن يقيم فيها سوقًا للمعاصي،

---

[182]- الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، 199/4.

[183]- مسائل أحمد وإسحاق، 3261/7.

[184]- المصدر نفسه، 4746/9.

كالمراقص والملاهي المحرمة. قال في " المغني ": «وَهَكَذَا الحُكْمُ فِي كُلِّ مَا يُقْصَدُ بِهِ الْحَرَامُ ...»[185].

أما البخاري، فقد نقل ابن حجر عن ابن المنير قوله: (اتسع البخاري في الاستنباط، والمشهور عند النظار حمل الحديث [يشير إلى حديث الأعمال بالنيات] على العبادات، فحمله البخاري عليها وعلى المعاملات، وتبع مالكاً في القول بسد الذرائع واعتبار المقاصد، فلو فسد اللفظ وصح القصد ألغي اللفظ وأعمل القصد)[186].

فكل ما سبق سرده يعد من الشواهد القوية الدالة على اعتداد المحدثين بسد الذرائع، واعتبارهم له كأصل من أصول النظر الفقهي.

[185]- انظر: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث، محمود، ص446.

[186]- فتح الباري، 290/12.

المحاضرة الثالثة عشرة: عناية المحدثين بعلم أصول الفقه

نحاول في هذه المحاضرة إيراد جملة من المباحث الأصولية مع بيان عناية المحدثين بها، من خلال نصوصهم النظرية الكاشفة عن اعتدادهم بتلك المباحث واعتبارهم لها، ومن خلال تطبيقاتهم الدالة على استعمالهم لها في مقامات الاستنباط والفتوى.

1/ عمل أهل المدينة:

فقد أشار الإمام البخاري إلى هذا المبحث في بعض تراجمه، كقوله: (باب صاع المدينة، ومد النبي صلى الله عليه وسلم وبركته، وما توارث أهل المدينة من ذلك قرنا بعد قرن).

وأورد تحته جملة من الآثار.

2/ قول الصحابي:

يقرر إسحاق بن راهويه بأن قول الصحابي حجة مقدمة على القياس، حيث يقول: (كل شيء قد حكم فيه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فهو ما حكم فيه إلى قيام الساعة)[187].

ومن تطبيقاته لذلك ذهابه إلى تجويز الصلاة المكتوبة على الراحلة بعذر المطر، واحتجاجه بفعل أنس رضي الله عنه حيث إنه صلى على دابته في ماء وطين[188].

3/ العرف

بوب البخاري: (باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجازة والكيل والوزن).

وهو دليل على اعتباره العرف كأصل من أصول التشريع، وهو بذلك موافق للجمهور، كما قال القرافي: (وأما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرخون بذلك فيها)[189].

وقد استدل البخاري على حجية العرف بجملة من الأدلة منها[190]:

- قول الله تعالى: (ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف).
- أن أبا طيبة حجم النبي صلى الله عليه وسلم دون شرط سابق فأمر له النبي صلى الله عليه وسلم بصاع من تمر.
- وقوله صلى الله عليه وسلم لهند رضي الله عنها: خذي ما يكفيك بالمعروف.

---

[187] – مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، 2237/5.

[188] – ينظر: الآراء الأصولية للإمام إسحاق بن راهويه جمعا وتوثيقا ودراسة، وليد بن علي بن محمد القليطي العمري، ص213.

[189] – الذخيرة، شهاب الدين القرافي، ت: محمد حجي وآخرون، 152/1.

[190] – الآراء الأصولية للإمام البخاري، الشثري، ص19.

وممن احتج بالعرف كذلك من المحدثين إسحاق بن راهويه، فقد ذهب إلى أن أقل الحيض يوم وليلة.

واحتج لذلك بالعرف السائد بين النساء.

كما ذهب الإمام إسحاق إلى أن المبتدأة تنظر إلى عادة نسائها كُأمها، وخالتها، وعمتها، وتعتد بمقدار ذلك.

وفي ذلك يقول الإمام إسحاق: (وأما التي ترى الدم أول حيض فيستمر بها الدم، فإنها تقعد مثل أمها وخالتها وعمتها، فإذا جاوزت ذلك الوقت اغتسلت وصلت، وإن كانت لا تعرف وقت الأم، أو الخالة، أو العمة، فإنها تجلس سبعة أيام...)[191].

5-الأمر يفيد الوجوب والنهي يفيد التحريم:

بوب البخاري: (باب نهي النبي صلى الله عليه وسلم على التحريم إلا ما تعرف إباحته وكذلك أمره).

وهو بهذا يقرر أن الأصل في الأوامر أن تكون للوجوب.

وبوب أيضا: (باب نهي النبي صلى الله عليه وسلم على التحريم إلا ما تعرف إباحته).

وهو صريحٌ في هذا المعنى.

أما ابن ماجه[192] فقد أورد صيغة النهي وبوب لها بالكراهة في عدد من المواطن في سننه ، فاستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم: « لا يبولن أحدكم في مستحمه ». كراهة البول في المغتسل، ومن قوله: « إذا بال أحدكم فلا يمس ذكره بيمينه ولا يستنج بيمينه » : كراهة مس الذكر باليمين والاستنجاء باليمين، ومن قوله صلى الله عليه وسلم: « إذا تنخم أحدكم فلا يتنخمن قبل وجهه ولا عن يمينه » استفاد كراهة النخامة في المسجد.

فقد يظن بأن ابن ماجه يرى أن النهي لا يفيد إلا الكراهة، وهذا غير صحيح، بل ابن ماجه يوافق الجمهور في أن النهي يفيد التحريم. بدليل ما يأتي :

أولا: أن ابن ماجه يعبر بلفظ الكراهة وهو يريد التحريم كما سبق بيانه، والكراهة قد تطلق ويراد بها التحريم .

---

[191]- مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، 3/1332-1333، وينظر: الآراء الأصولية للإمام إسحاق بن راهويه، وليد العمري، 246.

[192]- ينظر: آراء ابن ماجة الأصولية، ص17.

ثانيا: أن ابن ماجه عبّر بلفظ النهي فيما ورد تأثيم فاعله مما يدل على أنه يرى أن النهي للتحريم، لأن الإثم إنما يلحق فاعل الحرام فهو يقول: (باب النهي أن يستلج الرجل في يمينه ولا يكفر)، ويستدل عليه بحديث:

« إذا استلج أحدكم في اليمين فإنه آثم له عند الله من الكفارة التي أمر بها ».

فعبر بالنهي فيما فيه إثم مما يدل على أنه يرى أن النهي مفيد للتحريم .

6-مدلولات الكراهة والرخصة:

من أمثلته تبويبات الإمام ابن ماجة في مدلولات لفظ الكراهة[193]: كقوله: (باب كراهية لبس الحرير)، واستدل عليه بحديث : « نهى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن الديباج والحرير ».

ومن تراجمه قوله : (باب كراهية المعصفر للرجال)، واستدل عليه بحديث : « نهى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن المفدم ».

وبوب ابن ماجة كذلك : (باب ما يكره من الأسماء)، وأورد فيه أحاديث صريحة في النهي عن عدد من الأسماء.

ثانيها : أنه أطلق لفظ الكراهة على أفعال في مسائل استدل عليها بأحاديث وردت بترتيب العقوبة على فاعل هذه الأفعال ، وهذا مما يدل على تحريم هذا الفعل، ومن أمثلة ذلك : قوله : (باب كراهية الخلع للمرأة)، واستدل عليه بحديث : « لا تسأل المرأة زوجها الطلاق في غير كنهه فتجد ريح الجنة »، وحديث : « أيما امرأة سألت زوجها الطلاق في غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة ».

ومن أمثلته : قول ابن ماجه : (باب ما جاء في كراهة الأيمان في الشراء والبيع)، واستدل عليه بحديث :« ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم » الحديث .

ومن أمثلته : قول ابن ماجه : (باب كراهية لبس الحرير)، واستدل عليه بحديث : « من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة ».

وقد عبر في كل ما سبق عن التحريم بلفظ الكراهة، وهو في ذلك موافق لأكثر الأصوليين الذين يرون أن من تعبيرات التحريم لفظة (الكراهة).

ومن مباحث دلالات الألفاظ الأصولية التي يمكن استخراجها من سنن ابن ماجة تعبيره بالرخصة عن الإباحة، فهو يطلق لفظ الرخصة على أدلة الإباحة، ومن أمثلة ذلك : قوله : (باب

[193] – ينظر: آراء الإمام ابن ماجة الأصولية من خلال تراجمه، سعد الشثري.

الرخصة بفضل وضوء المرأة)، ومن أمثلة ذلك أيضا : أنه لما عقد بابا بعنوان : (الوضوء من مس الذكر)، قال بعده : (باب الرخصة في ذلك)، وأورد فيه الأحاديث التي تدل على عدم إيجاب الوضوء من مس الذكر، وبعد هذا الباب مباشرة (باب الوضوء مما غيرت النار)، أورد فيه أحاديث توجب ذلك، وبعده (باب الرخصة في ذلك)، أورد فيه ابن ماجه أحاديث تدل على عدم وجوبه.

المحاضرة الرابعة عشرة: دراسات في مناهج بعض أئمّة الحديث في فقه الحديث

سبقت الإشارة ضمن هذه الدروس إلى بعض الاختيارات الفقهية لعدد من أئمة الحديث، وتمّ هناكَ إبراز معتمدهم في تلك الاختيارات، ومدى تأثرها بالاتجاهات الفقهية التي ساروا عليها.

ونحن هنا نضيف جملة من النماذج تزيد تلك الاتجاهات إيضاحاً، وتسلط الضوء أكثر على تفاصيل المقاربة الفقهية لأئمة الحديث من خلال مصنفاتهم.

أولا: منهج الإمام البخاري في فقه الحديث

لا يخفى أن أحد أهم الأغراض التي توخاها البخاري من تصنيف كتابه الجامع، هو إبراز اختياراته الفقهية في المسائل التي اشتهر فيها النزاع بين الناس، من أجل ذلك تجلت الصناعة الفقهية في كل زاوية من زوايا صحيحه، في انتقائه للأحاديث، وفي طريقة ترتيبها، وفي عناوين الكتب، وفي التراجم التي عقدها للأبواب، وفي الآيات والآثار التي يستظهر بها في عناوين تلك التراجم ... وفي غير ذلك مما يطول سرده.

وإليك عددا من المسائل الفقهية التي تناولها البخاري في صحيحه، نحاول تأمل صنيعه في عرضها.

1/ الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً[194]

عقد البخاري هذا الباب في كتاب الصيام من صحيحه، وأورد تحته حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «إذا نسي فأكل وشرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه».

وأورد ضمن عنوان الترجمة جملة من الآثار وهي:

قول عطاء: «إن استنثر، فدخل الماء في حلقه لا بأس إن لم يملك».

وقول الحسن: «إن دخل حلقه الذباب فلا شيء عليه».

وقول الحسن، ومجاهد: «إن جامع ناسيا فلا شيء عليه».

ومراد البخاري أن أكل الصائم وشربه ناسيا لا يؤثر على صيامه في شيء، ويلحق بذلك ما لو استنثر فغلبه الماء ودخل في حلقه، وكذلك إذا دخل الذباب في حلقه، وأيضا إذا جامع ناسيا.

وقد ساق البخاري آثارا ثلاثة تضمنت القول بهذه الأمور السالفة الذكر.

أما موضوع الباب فقد استدل له بالحديث، وهو بالتالي دليل على جواز ما ورد في الآثار.

---

[194]- انظر: فقه الإمام البخاري من جامعه الصحيح: الصيام، نزار الحمداني، ص85-91.

أما أثر عطاء الأول فيمن دخل الماء إلى حلقه عند الاستنثار، فوجه مطابقته للترجمة من حيث إن حكم دخول الماء في حلق الصائم بعد الاستنثار، ولم يملك دفعه كحكم شرب الماء ناسيا في عدم وجوب القضاء.

وبعد القضاء قال ابن عباس وقتادة، وفرق إبراهيم النخعي بين المضمضة للمكتوبة أو للتطوع، فحكم بالقضاء للثانية، وهو قول سفيان الثوري[195].

وذهب مالك وأبو حنيفة إلى إفطار من دخل الماء جوفه من غير مبالغة[196].

وقال الشافعي وأحمد: لا يفطر[197].

أما أثر الحسن: «إن دخل حلقه الذباب فلا شيء عليه».

فوجه مطابقته للترجمة (من جهة أن المغلوب بدخول الذباب لا اختيار له في ذلك)[198].

وقد قال بقول الحسن كل من ابن عباس والشعبي، ونقل ابن المنذر الإجماع عليه[199].

أما أثر الحسن ومجاهد: (إن جامع ناسيا فلا شيء عليه).

فوجه مطابقته للترجمة أن حكم الجماع ناسيا كحكم الأكل والشرب ناسيا في عدم وجوب شيء عليه.

وذهب عطاء والأوزاعي والليث ومالك وأحمد وأحد القولين عن الشافعي إلى أن عليه القضاء، وفرقوا بين الأكل والجماع لندور نسيانه[200].

ثم استدل البخاري لترجمته ولما ساق من الآثار بحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا نسي فأكل وشرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه).

ووجه الدلالة منه أن قوله عليه السلام: إنما أطعمه الله وسقاه مما يستدل به على صحة الصوم إشعاره بأن الفعل الصادر منه مسلوب الإضافة إليه، فلو كان أفطر لأضيف الفعل إليه، وتعليق الحكم بالأكل والشرب للغالب، لأن نسيان الجماع نادر بالنسبة إليهما، وذكر الغالب لا يقتضي مفهوما[201].

---

[195]- انظر فتح الباري، ابن حجر، 155/4.

[196]- انظر: المدونة، 100/1، وبدائع الصنائع، الكساني، 91/2.

[197]- الأم، للشافعي، 82/2، والمغني، لابن قدامة، 123/3.

[198]- فتح الباري، ابن حجر، 155/4.

[199]- المصدر نفسه، 155/4.

[200]- انظر: فتح الباري، ابن حجر، 156/4، والمغني، ابن قدامة، 135/3.

[201]- فتح الباري، ابن حجر، 156/4.

كما أن الحديث جاء بالأمر بإتمام الصوم، وسماه صوما (فليتم صومه) فهوم باق على أصله، وظاهره حمله على الحقيقة الشرعية فيتمسك به حتى يدل دليل على أن المراد بالصوم هنا، هو الصوم اللغوي لا الشرعي[202].

والقول بعدم البطلان هو مذهب البخاري وأبي حنيفة والشافعي، وقال أحمد: يبطل بالجماع دون الأكل، وقال مالك: يبطل بهم جميعا، وعليه القضاء.

فيتجلى هنا تمسك البخاري بظاهر الحديث، حيث لم يرتب قضاءً ولا كفارةً، وسمى الذي يُتَمُّ (صوماً)، وقوى مذهبه باستدعاء جملة من الآثار، تطابق مذهبه.

2/تعذيب الميت ببكاء أهله عليه[203]

روى البخاري عن عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة، قال: (توفيت ابنة لعثمان رضي الله عنه بمكة، وجئنا لنشهدها، وحضرها ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم، وإني لجالس بينهما – أو قال: جلست إلى أحدهما، ثم جاء الآخر فجلس إلى جنبي فقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لعمرو بن عثمان: ألا تنهى عن البكاء فإن رسول الله – صلى الله عليه وسلم قال: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: قد كان عمر رضي الله عنه يقول بعض ذلك، ثم حدث، قال: صدرت مع عمر رضي الله عنه من مكة، حتى إذا كنا بالبيداء إذا هو بركب تحت ظل سمرة، فقال: اذهب، فانظر من هؤلاء الركب، قال: فنظرت فإذا صهيب، فأخبرته فقال: ادعه لي، فرجعت إلى صهيب فقلت: ارتحل فالحق أمير المؤمنين، فلما أصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول: وا أخاه وا صاحباه، فقال عمر – رضي الله عنه –: يا صهيب، أتبكي علي، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه؟»، قال ابن عباس رضي الله عنهما: فلما مات عمر رضي الله عنه، ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها، فقالت: رحم الله عمر، والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه»، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه»، وقالت: حسبكم القرآن: {ولا تزر وازرة وزر أخرى} [الأنعام: 164]. قال ابن عباس رضي الله عنهما: «عند ذلك، والله هو أضحك وأبكى» قال ابن أبي مليكة: «والله ما قال ابن عمر – رضي الله عنهما – شيئا».

---

[202]– المصدر السابق، 156/4.

[203]– مستفاد من: الاتجاهات الفقهية عند المحدثين، محمود، ص154-156.

وهكذا تنكر السيدة عائشة أن يكون الرسول – صلى الله عليه وسلم – قال هذا الحديث بهذا اللفظ، وتعزو روايته هكذا إلى الخطأ والنسيان، فقد روت عمرة بنت عبد الرحمن، أنها سمعت عائشة، وذكر لها أن عبد الله بن عمر، يقول: إن الميت ليعذب ببكاء الحي، فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما إنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على يهودية يبكى عليها، فقال: «إنهم ليبكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها»، والذي نريد أن نبرزه أن السيدة عائشة استندت في دعواها إلى ظاهر القرآن الذي يقرر أصلا ثابتا في الإسلام، وهو أن الإنسان مجازى عن عمله لا عن عمل غيره: {ولا تزر وازرة وزر أخرى} [الأنعام: 164].

على أن البخاري يميل إلى عدم الوهم في رواية عمر وابنه ويحمل ما جاء عنهما إلى نوع خاص من البكاء هو الذي فيه أصوات عالية وترديد لعادات الجاهلية في ذلك، إذا أوصى به الميت أو كان ذلك من عادة أهله فأقرهم عليه ولم ينكره وحينئذ يكون البكاء عليه من كسبه، فهو محتمل وزره لا وزر غيره. ولهذا ترجم البخاري لحديث عمر بقوله: (باب [قول] النبي صلى الله عليه وسلم: «يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه» إذا كان النوح من سنته " لقول الله تعالى: {قوا أنفسكم وأهليكم نارا} [التحريم: 6] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع ومسؤول عن رعيته» فإذا لم يكن من سنته، فهو كما قالت عائشة رضي الله عنها: {لا تزر وازرة وزر أخرى} [الأنعام: 164] " وهو كقوله: {وإن تدع مثقلة} [فاطر: 18]- ذنوبا - {إلى حملها لا يحمل منه شيء} [فاطر: 18] وما يرخص من البكاء في غير نوح» وقال النبي – صلى الله عليه وسلم: «لا تقتل نفس ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها»[204] وذلك لأنه أول من سن القتل. ومما يؤيد ما ذهب إليه البخاري أن عمر كان لا ينكر البكاء مطلقا، وإنما كان ينكر منه عادات الجاهلية فقد نقل البخاري أن عمر رضي الله عنه قال: «دعهن يبكين على أبي سليمان ما لم يكن نقع أو لقلقة»، والنقع: التراب على الرأس، واللقلقة: الصوت. فلعل عمر أنكر على صهيب رفع صوته بقوله: «وا أخاه وا صاحباه».

وأصل القصة في حديث عمر وابنه ينفي الوهم والخطأ في روايته ويدل على أن حديث عائشة وابن عمر حديثان متغايران، قيلا في ظرفين مختلفين، فقد روى البخاري بسنده عن ابن عمر – رضي الله عنهما –، قال: اشتكى سعد بن عبادة شكوى له، فأتاه النبي – صلى الله عليه وسلم – يعوده مع عبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن مسعود – رضي الله عنهم

[204]– أخرجه البخاري، رقم 3335، ومسلم، رقم 1677.

-، فلما دخل عليه فوجده في غاشية أهله، فقال: «قد قضى؟» قالوا: لا يا رسول الله، فبكى النبي صلى الله عليه وسلم، فلما رأى القوم بكاء النبي صلى الله عليه وسلم بكوا، فقال: «ألا تسمعون إن الله لا يعذب بدمع العين، ولا بحزن القلب، ولكن يعذب بهذا - وأشار إلى لسانه - أو يرحم، وإن الميت يعذب ببكاء أهله عليه» وكان عمر رضي الله عنه: «يضرب فيه بالعصا، ويرمي بالحجارة، ويحثي بالتراب».

ثانيا: منهج الإمام الترمذي في فقه الحديث

حكم وضع الثوب أو القطيفة تحت الميت في القبر[205]:

أورد الترمذي تحت هذه الترجمة جملة من الأحاديث الآثار:

قال رحمه الله: حدثنا زيد بن أخزم الطائي البصري، قال: حدثنا عثمان بن فرقد، قال: سمعت جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: الذي ألحد قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو طلحة، والذي ألقى القطيفة تحته شقران مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قال جعفر: وأخبرني عبيد الله بن أبي رافع قال: سمعت شقران يقول: أنا والله طرحت القطيفة تحت رسول الله صلى الله عليه وسلم في القبر.

وفي الباب عن ابن عباس: حديث شقران حديث حسن غريب، وروى علي بن المديني، عن عثمان بن فرقد هذا الحديث[206].

وقال: حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا يحي بن سعيد، عن شعبة، عن أبي جمرة، عن ابن عباس قال: جعل في قبر النبي صلى الله عليه وسلم قطيفة حمراء[207].

وقال محمد بن بشار، في موضع آخر: حدثنا محمد بن جعفر، ويحيى، عن شعبة، عن أبي جمرة، عن ابن عباس، وهذا أصح.

ثم قال معلقا: هذا حديث حسن صحيح، وقد روى شعبة، عن أبي حمزة القصاب: واسمه عمران بن أبي عطاء، وروي عن أبي جمرة الضبعي: واسمه نصر بن عمران وكلاهما من أصحاب ابن عباس.

وقد روي عن ابن عباس أنه كره أن يلقى تحت الميت في القبر شيء.

وإلى هذا ذهب بعض أهل العلم.

---

[205]- فقه الإمام الترمذي من جامعه في كتاب الجنائز دراسة فقهية مقارنة، محمد بن مطر السهلي، ص341 وما بعدها.

[206]- سنن الترمذي، رقم1047.

[207]- المصدر نفسه، 1048.

يرى الترمذي جواز وضع الثوب تحت الميت في قبره مستندا على الآتي:

-إيراده لحديث شقران رضي الله عنه وتحسينه له.

-إيراده لحديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وتصحيحه له.

-إيراده لقول ابن عباس رضي الله عنهما الدال على الكراهة تعليقا بدون إسناد، مما يدل على ضعفها عنده.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الترمذي مخالف لجمهور الفقهاء: الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[208]، الذين ذهبوا إلى كراهة وضع الثوب أو القطيفة تحت الميت في قبره.

واستدلوا بجملة من الأدلة منها:

أن هذا الفعل لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم.

إذا حصل فهو خاص بالأنبياء لأنهم أحياء في قبورهم فلا يجوز لنا ذلك.

واستدلوا بجملة من الآثار منها، ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: (إذا أنزلتموني في اللحد فأفضوا بخدي إلى الأرض)، وهذا لا يتحقق إذا وضع تحته ثوب، وما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه (كره أن يلقى تحت الميت في القبر شيء).

أما الترمذي وغيره من أهل الحديث وكذا الظاهرية، فقد استدلوا بما ذكرناه آنفا مما خرجه الترمذي في سننه، ووجه الدلالة منه، أن الرسول صلى الله عليه وسلم معصوم من الناس، ولو كان في الأمر مانع شرعي لصرف الله هذا الفعل عن نبيه.

كما أن عدم إنكار الصحابة للأقاء الثوب تحت جسده الشريف صلى الله عليه وسلم فيه إجماع منهم على الجواز[209].

أما آثار الصحابة فقد وردت في سياق الزهد والإعراض عن علائق الدنيا، فلا تعارض الجواز.

وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في كراهته له لا يصح من جهة الصناعة الحديثية[210]، ولذلك ذكرها الترمذي بدون إسناد إشارة إلى ضعفها[211].

---

[208]- انظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الحطاب الرعيني، 228/2، وحاشية ابن عابدين، 234/2، والمغني، ابن قدامة، 428/3.

[209]- المحلى بالآثار، ابن حزم، 164/5.

[210]- إرواء الغليل في في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، 196/3.

[211]- فقه الإمام الترمذي من جامعه في كتاب الجنائز دراسة فقهية مقارنة، محمد بن مطر السهلي، ص344-346.

قائمة المصادر والمراجع

1. اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني، رسالة دكتوراه، سليمان محمد علي الدقور، إشراف: أ.د. فضل عباس، كلية الشريعة، جامعة اليرموك، 1426هـ- 2005م.
2. اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد بن عبد الرحمن الرومي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط3: 1418هـ-1997م.
3. الاتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الفضيلة – الرياض، ط1: 1422هـ – 2001م.
4. الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، محمد عبد الرزاق أسود، دار الكلم الطيب – دمشق، ط:1، 2008م.
5. الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، محمد عبد الرزاق أسود، دار الكلم الطيب – دمشق، ط:1، 2008م.
6. اجتهاد التابعين، وهبة الزحيلي، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 2010م.
7. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، طبعة قوبلت على النسخة التي حققها أحمد شاكر، قدم له: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة – بيروت، (د، ط)، (د، ت).
8. الآراء الأصولية للإمام ابن ماجة من خلال تراجم سننه، سعد الشثري، (د،ت)، (د، ط).
9. الآراء الأصولية للإمام إسحاق بن راهويه جمعا وتوثيقا ودراسة، وليد بن علي القليطي العمري، إشراف: عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، العام: 1428هـ-1429هـ.
10. آراء الإمام البخاري الأصولية من خلال تراجم صحيحه، سعد الشثري، (د، ت)، (د، ط).
11. الاستحسان ودوره في تحقيق مقاصد الشرع، أبو بكر يحي عبد الصمد عبد الباقي، مقال منشور في مجلة جامعة الأزهر، العدد: 3، المجلد: 33، يوليو 2018م.
12. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور سلمان، شارك في التخريج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، جار ابن الجوزي – السعودية، ط1: 1423هـ.
13. الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث – القاهرة، والمكتبة العتيقة – تونس، ط:1، 1970م.
14. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية – بيروت، ط2: 1424هـ- 2003م.
15. بدائع الفوائد، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، إشراف: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد – السعودية، 2008م.
16. تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان، مكتبة وهبة – مصر، ط5: 2001م.

17. تاريخ التشريع، الخضري محمد بك، دار الفكر – بيروت، ط8: 1387هـ-1967م.
18. تاريخ الفقه الإسلامي دراسة تاريخية، نظرة تحليلية، مقاربات نقدية في تاريخ الفقه ومؤلفاته ورجاله ورصد لحركة نشاطه وتطوره وتنوع مناهجه ومدارسه عبر مختلف الأدوار والمراحل، إلياس دردور، دار ابن حزم – بيروت، ط1: 2010م.
19. تاريخ بغداد وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها وواردیها، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، حققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط:1، 2001م.
20. تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق: محمد محي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي – بيروت، ط2: 1419هـ – 1999م.
21. تذكرة الحفاظ، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، دائرة المعارف العثمانية - حيد أباد الدكن (الهند)، 1955م.
22. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، أبو الفضل عياض بن موسى البحصبي، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة – المحمدية (المغرب)، ط1: 1981م.
23. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف النووي، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار الهدي – عين مليلة (الجزائر)، (د، ط)، (د، ت).
24. جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي،- الرياض، ط1: 1414هـ-1994م.
25. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، أبو بكر الخطيب البغدادي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط3: 1416هـ-1996م.
26. درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية – الرياض، (د، ط)، 1391هـ.
27. الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد بوخبزة وسعيد أعراب ومحمد حجي، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط1: 1994م.
28. الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي – مصر، ط1: 1358هـ – 1940م.
29. الرواة المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، شمس الدين الذهبي، ت: محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط1: 1412هـ-1992م.
30. سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط3: 1405هـ-1985م.
31. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم هبة الله اللالكائي، ت: أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة – السعودية، ط8: 1423هـ.

32. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط4: 1990م.
33. ضوابط فهم السنة، محمد بن عبد الرحمن العمير، بحث مقدم لندوة فهم السنة النبوية الضوابط والإشكالات، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية.
34. العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسين ابن الفراء، ت: أحمد بن علي سير المباركي، السعودية، ط2: 1410هـ-1990م.
35. العلل، علي بن عبد الله بن المديني، ت: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت، ط2: 1980م.
36. علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، عبد الوهاب خلاف، مطبعة المدني – مصر، (د، ط).
37. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، قرأ أصله تصحيحا وتعليقا: عبد العزيز بن باز، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف: محب الدين الخطيب، دار المعرفة-بيروت، 1379م.
38. فضل علم السلف على علم الخلف، أبو الفرج عبد الرحمن ابن رجب الحنبلي، ت: أبو مصعب طلعت الحلواني، ط1: 1425هـ-2004م.
39. فقه الإمام البخاري من جامعه الصحيح: الصيام، نزار الحمداني، .
40. فقه الحديث بين أصول المتقدمين وآراء المحْدثين، صالح عومار، ورقة بحثية ضمن أعمال المؤتمر الدولي: الحديث الشريف وتحديات العصر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، 18-20 صفر 1426هـ الموافق لـ 28-30 مارس 2005م.
41. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1: 1416هـ – 1995م.
42. فهم النص وفق فهم السلف، عبد الله بن وكيل الشيخ، ضمن بحث (ضوابط فهم السنة النبوية)، مقدم لندوة (فهم السنة النبوية الضوابط والإشكالات).
43. فيض الباري على صحيح البخاري، محمد أنور شاه الكشميري، تحقيق: محمد بدر الميرتهي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1: 1426هـ – 2005م.
44. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط8: 1426هـ – 2005م.
45. لسان العرب، أبو الفضل جمالدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف – القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
46. مجموعة الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، ت: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء-السعودية، ط3: 2005م.

47. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر – بيروت، ط1: 1391هـ-1971م.
48. المحلى، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، تحقيق: محمد منير الدمشقي، مطبعة النهضة – مصر، ط1: 1347هـ.
49. المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، دار القلم – دمشق، ط2: 1425هـ-2004م.
50. المدونة الكبرى، مالك بن أنس، رواية سحنون، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1: 1415هـ – 1994م.
51. مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – بيروت، ط1: 1401هـ – 1981م.
52. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، إسحاق بن منصور الكوسج، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1: 1425هـ-2002م.
53. المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1: 1413هـ-1993م.
54. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، دار الكتب العلمية – بيروت، (د، ط)، (د، ت).
55. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر العربي، (د، ط)، 1399هـ-1979م.
56. معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، بتعليقات الحافظين المؤتمن الساجي والتقي ابن الصلاح تحقيق: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم – بيروت، ط1: 1424هـ – 2003م.
57. مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الحبيب ابن خوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر، ط: 1425هـ – 2004م.
58. منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه، محمد مصطفى الأعظمي ويليه كتاب التمييز للإمام مسلم، مكتبة الكوثر – السعودية، ط3: 1410هـ-1990م.
59. الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه: مشهور حسن سلمان، تقديم: بكر أبو زيد، دار ابن عفان للنشر والتوزيع – الخبر – السعودية، ط1: 1417هـ-1997م.
60. نصيحة أهل الحديث، أبو بكر بن ثابت الخطيب البغدادي، ت: عبد الكريم الوريكات، مكتبة المنار – الزرقاء، ط1: 1408هـ.
61. نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية، وانتشارها بين عند جمهور المسلمين، أحمد تيمور، تقديم: محمد أبو زهرة، دار القادري للطباعة والنشر – بيروت، ط1: 1411هـ-1990م.

62. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2: 1412هـ-1992م.
63. النكت على مقدمة ابن الصلاح، أبو الفضل أحمد ابن حجر العسقلاني، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية – المدينة المنورة، ط1: 1404هـ-1984م.
64. النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، مؤسسة التاريخ العربي-بيروت، ط1: 1383هـ – 1963م.
65. يحي بن معين وكتابه التاريخ ، دراسة وترتيب تحقيق: أحمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة بجامعة الملك عبد العزيز – السعودية، ط1: 1399هـ-1979م.
66. كتاب الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء – مصر، ط1: 1422هـ-2001م.
67. المغني شرح مختصر الخرقي، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة، (د، ت)، (د، ط)..
68. فقه الإمام الترمذي من جامعه في كتاب الجنائز دراسة فقهية مقارنة، محمد بن مطر السهلي، إشراف: عبد الرحمن بن عبد القادر العدوي، رسالة ماجستير في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة أم القرى، السعودية، 1420هـ.
69. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط:2، 1985م.