

جامعة القاهرة
كلية دار العلوم

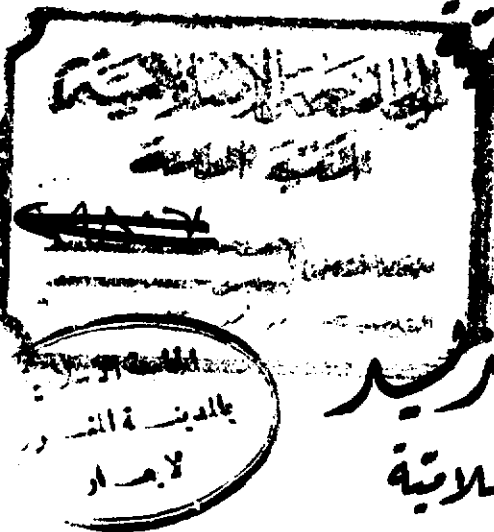
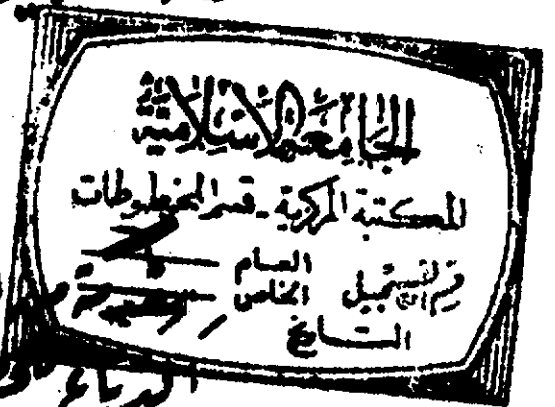
د ج ١٤٩

الحسين بن زياد

وفيه بين معاصرة من الفقهاء

رسالة

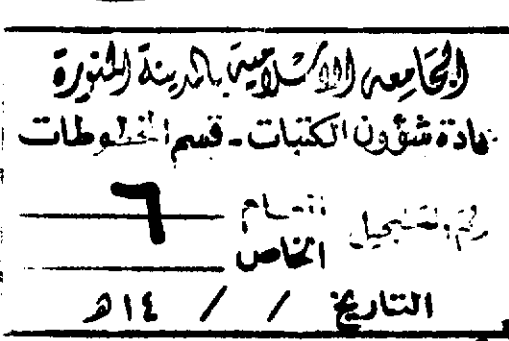
الطالب عبد التارحامد
الحصول على درجة الدكتوراه
الدفاع في الشريعة الإسلامية



تحت إشراف

الأستاذ الدكتور مصطفى رشيد

رئيس قسم الشريعة الإسلامية
بالكلية



سنة

١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م

- 1 -

اعتماد لجنة المتحسين

فهرست الموضوعات

تقدیم

(تمهید)

الحياة الفقهية منذ نشأتها حتى عصر الحسن

(١ - ٥٤)

الصفحة

٢ - ٣	حالة العرب قبل الإسلام
٤	المكي والمدني وما يشتقان عليه من أحكام
٥ - ٦	بدء الحياة الفقهية وما مرت به من أدوار
٧ - ١٣	اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم واختلاف العلماء فيه
١٣ - ١٤	وجوب اتباع اجتهاده في الأحكام الشرعية
١٥	بعض ما اجتهد فيه من أمور دينوية صححها الرعي
١٦ - ١٨	الاختلاف في اجتهاد الصحابة في عصر النبوة
١٩ - ٢٥	مصادر التشريع في عصر النبوة
٢١	اتساع الفتوحات وانتشار الإسلام في عهد الصحابة
٢٢ - ٢٣	اجتهاد الصحابة
٢٤ - ٣٢	منهج الصحابة في التشريع
٢٣ - ٣٤	أسباب اختلاف الصحابة
٣٥	ميزات الحياة الفقهية في عصر الصحابة
٣٦	انتشار الصحابة في عهد هسان
٣٧	تشبهت كل قطر بفتاوى من نزل فيه منهم
٣٧	أهم المدارس الفقهية التي نشأت في الأمصار
٣٨ - ٣٩	مدرسة المدينة
٤٠ - ٤١	مدرسة الكوفة

الصفحة

٤٢	أصول مذهب مدرسة الكوفة
٤٣ - ٤٤	عبد الله بن مسعود أعظم الصحابة أثرًا في مدرسة الكوفة
٤٤ - ٤٥	إبراهيم النخعي وأثره في مدرسة الكوفة
٤٥ - ٤٧	منهج مدرسة الكوفة
٤٧ - ٤٨	الخلافا بين مدرسة الكوفة والمدينة
٤٨ - ٤٩	أثرهاتين المدرستين في الحياة الفقهية
٤٩ - ٥٤	طبيعة الحياة الفقهية في دور التدوين والفتوح والكمال

الباب الأول

عصر الحسن بن زياد وحياته

(٥٥ - ٦٥)

الفصل الأول

عصره من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية

(٥٦ - ٧٥)

٥٦	العراق هو البيئة التي نشأ فيها
٥٦ - ٥٧	استعداد خلفاء بني العباس في سياستهم كالأيوبيين
٥٧ - ٥٨	اضطهاد بعض الفقهاء بسبب مقاومتهم لسياسة بني العباس
٥٨ - ٥٩	موقف الحسن أمام الرشيد في أمان يحيى الطالبين
٦٠ - ٦١	عناصر المجتمع في العصر الأموي والعلاقة بينها
٦١ - ٦٢	أهم المظاهر الاجتماعية في العصر الأموي
٦٢ - ٦٤	أهم المظاهر الاجتماعية في العصر العباسي
٦٤	تأثير الحسن ببعض المظاهر الاجتماعية وشاركته في بيان أحكامها
٦٥	اقتران حياة الحسن بنهضة المسلمين الثقافية
٦٥ - ٦٨	النهضة الثقافية شملت العلوم الإسلامية كلها
٦٨ - ٧٥	الأسباب التي دعت المسلمين إلى النهوض بالحياة الثقافية

الصفحة

الفصل الثاني

حياة الحسن

(٧٦ - ١٠٨)

٧٧	ولادة الحسن في حضان أسرة فقيرة من الأنباط
٧٨	نهز الحسن بكونه من الأنباط
٧٨	الحسن عراقي أصلاً نبطي نسبا أنصاري ولاء
٧٩	كون الحسن من الأنباط لا يفض من قدره في نظر الإسلام
٨٥	مكان ولادته ووطن أسرته
٨١	تاريخ ولادته تقرها لا تحد يدا
٨٢	اتصاله بالإمام أبي حنيفة
٨٣	طلبه العلم قبل من الثامنة
٨٤	ملازمته أبا حنيفة
٨٦ - ٨٥	مكانة الكوفة العلمية
٨٧ - ٨٦	منهج أبي حنيفة في تفتية تلاميذه
٨٨	تلمذته للإمام زفر بن الهذيل
٨٩	تلمذته للإمام أبي يوسف
٨٩	شهادته الحسن لأبي يوسف بأنه أوسع صدرا في التعليم من زفر
٩١ - ٩٠	هدف الحسن بطلب العلم أربعين سنة
٩٣ - ٩٢	براعته في تحصيل العلم بوائه مكانة كريمة في نفس أستاذه أبي يوسف
٩٦ - ٩٤	رحلاته إلى الحجاز
٩٧ - ٩٦	اعتلاؤه كرسى الأستاذية وحرصه الشديد على تفتية تلاميذه
٩٨ - ٩٧	انتقاله من الكوفة إلى بغداد
٩٩ - ٩٨	شهرة ببغداد دعوت الرشيد إلى أن يضمه إلى مجلسه
١٠١ - ٩٩	نظام حياته اليومي
١٠٢	تعيينه قاضيا للكوفة

الصفحة

١٠٤ - ١٠٣
١٠٧ - ١٠٥
١٠٨ - ١٠٧

استحفاؤه من القضاء
تفنيده بعضهم من أكاذيب
وفاتسه

الفصل الثالث

الحسن

بن شيوخه وأصحابه وتلاميذه
(١٥٧ - ١٥٩)

١١١ - ١١٠

اتصال الحسن بعلماء عصره

١١٢

شيوخ الحسن

١١٣

أبو حنيفة وأقوال بعض العلماء فيه

١١٤

جملة من مزياها أبي حنيفة

١١٥

اهتمام أبي حنيفة بتربية تلاميذه

١١٥

نصيحة للحسن بالتزامه الفقه

١١٩ - ١١٦

طلاقة الحسن بأبي حنيفة ومدى تأثيره به

١٢٣ - ١١٩

زفر بن الهذيل وأقوال بعض العلماء فيه

٢٥ - ١٢٤

طلاقة الحسن بزفر ومدى تأثيره به

١٢٩ - ١٢٦

أبو يوسف القاضي

١٣٠ - ١٢٩

جمعه بين طريقة أهل الرأي وأهل الحديث

١٣١ - ١٣٠

شهرة الفقهية بوائه منصب قاضي القضاة

١٣٣ - ١٣٢

طاقة الحسن بأبي يوسف ومدى تأثيره به

١٣٥ - ١٣٤

داود الطائفي

١٣٨ - ١٣٥

مد الملك بن جرير

١٣٩

مالك بن مقنول

الصفحة	
١٤١ - ١٤٥	وكيع بن الجراح
١٤٢	أصحاب الحسن بن زياد
١٤٦ - ١٤٣	أفقه أصحابه محمد بن الحسن الشيباني
١٤٧	تولية محمد قضاة الرقة ثم عزلته
١٤٩ - ١٤٧	طلاق الحسن بمأخذه محمد بن الحسن الشيباني
١٤٩	تلميذ الحسن
١٥٢ - ١٥٠	محمد بن شجاع الكلابسي
١٥٣ - ١٥٢	موقف ابن شجاع بن ترعيجه للقضاة
١٥٣	كثرة عماليقته
١٥٤	وفاته
١٥٥ - ١٥٤	محمد بن سماعة
١٥٧ - ١٥٦	إسحق بن بهلول

الفصل الرابع

مكونات شخصيته

(١٥٨ - ٢٥٤)

١٥٩	همن أخلاق الحسن
١٦٥	صبره في طلب العلم ورحابته صدره في تعلمه
١٦١	ورحمته
١٦٦ - ١٦٢	حبه للسنة وحرابته ما لصق بها من يدع
١٦٧ - ١٦٦	شجاعته في قول الحق
١٦٩ - ١٦٨	علمه بالحد يسهل
١٧١ - ١٧٠	فزاره مروياته من الحد يث
١٧٢	اهتمام أهل العلم بأحاديثه حتى صرفوا الحاضر
١٧٣	مسند الحسن عن الإمام لا يختلف عن الوطأ من حديث المنهج
١٧٤ - ١٧٣	تغارب أقوال الفقاد في الحسن بن زياد بين مؤيد ومجرح

الصفحة

١٧٧ - ١٧٥	اتهام الحسن بالكذب وضعف الحدیث
١٨٠ - ١٧٧	الرد على ما اتهم به الحسن من أكاذيب
١٨٣ - ١٨٠	كلمن اتهم الحسن يدور أمره بين كذاب أو ضعيف أو مشغل أو مجسم أو متعصب
١٨٧ - ١٨٣	مشكلة خلق القرآن سببت بعض الطمن في الحسن بن زياد
١٨٩ - ١٨٧	حدة التوتر بين أهل الحديث وأهل الرأي وسمت الطمن فيه
١٩١ - ١٩٠	كرما اتهم به الحسن كان صدى لخلافات كلامية مذهبية
١٩٢	لا اعتماد بتجريح الحسن عند جمهور المحدثين لانه غير مفسر
١٩٣ - ١٩٢	الذين وثقوا الحسن لم يتجاوزوا الواقع
١٩٦ - ١٩٣	فهم الحسن لعلم الكلام وأصول الجدل والمناظرة
١٩٧ - ١٩٦	ثقافته بعلوم القرآن
١٩٨ - ١٩٧	كذب ما يحزى إليه من تراجم مروية عن أبي حنيفة .
٢٠٠ - ١٩٩	إتقانه طوع صره من نحو وصرف وجماب
٢٠٣ - ٢٠٠	آثاره
٢٠٤ - ٢٠٣	منهجه في التأليف

الباب الثالث

الحسن بن زياد الفهسي

(٢٠٥ - ٣١٢)

الفصل الأول

أصوله الفقهية

(٢٠٦ - ٢٤٦)

٢٠٦ - ٢٠٤

الأصول التي فهم كلخقيه بصورة أساسية

٢١٠ - ٢٠٩

الأصول لدى أئمة الأحناف المتقدمين

٢١٥ - ٢١١

الأمر التي جعلت معرفة أصول الحسن أمرا صعبا

الصفحة	
٢١٥	أصوله الكلية هي أصول الإمام أبي حنيفة
٢١٨ - ٢١٦	بعض المسائل المتعلقة بالأصل الأول ه هل البسطة آية من الفاتحة
٢٢١ - ٢١٨	هل يجوز تخصيص العمل بمضمون قوله تعالى : وأحل الله البيع وحرم الربا
٢٢٣ - ٢٢٢	بعض المسائل التي أجرى فيها الحسن العمل بمعام القرآن
٢٢٣	الأصل الثاني : السنة النبوية
٢٢٩ - ٢٢٤	أنواع السنة ووقف الحسن عليها
٢٣٠ - ٢٢٩	منهج الحسن في العمل بالسنة
	الخلاف الناشئ بينه وبين شيوخه في بعض المسائل يرجع إلى تطبيق
٢٣١ - ٢٣٠	هذا المنهج
٢٣١	الأصل الثالث : أقوال الصحابة
٢٣٢ - ٢٣١	أقوال الصحابة عنده أولى من الاجتهاد
٢٣٣ - ٢٣٢	اختياره من أقوالهم عند تمددها
٢٣٤ - ٢٣٣	أخذها بأقوالهم إذا لم تعدد
٢٣٤	قول الصحابيين عنده حجة واجبة الاتباع
٢٣٤	الأصل الرابع - الإجماع
٢٣٤	إجماع الصحابة
٢٣٧ - ٢٣٤	أخذها بالإجماع الصريح والسكري
٢٣٧	الأصل الخامس : القياس
٢٣٨	منهجه في القياس
٢٣٩	الأصل السادس : الاستحسان
٢٣٩	معنى الاستحسان عند أصوليين الأحناف
٢٤٢ - ٢٤٠	أنواع الاستحسان عند الحسن
٢٤٤ - ٢٤٣	الأصل السابع : العرف
٢٤٤	مراعاة الحسن للمصلحة
٢٤٦ - ٢٤٤	مراعاته لسد الذرائع

الفصل الثاني

منزله بين مجتهدى عصره
(٢٤٧ - ٢٩٦)

- ٢٥٢ - ٢٤٨ . اختلاف الفقهاء في تقسيم المجتهدين إلى طبقات .
- ٢٥٥ - ٢٥٢ . شروط المجتهد المطلق ومدى انطباقها على الحسن بن زياد .
- ٢٥٥ . اختلاف الحسن مع الإمام وأصحابه في بعض المسائل الأصولية .
- ٢٥٢ - ٢٥٥ . في تخصيص المسلم .
- ٢٥٨ - ٢٥٧ . مخاطبة أهل الذمة بالمعقوبات الشرعية .
- ٢٦٢ - ٢٥٨ . في الواجب المؤقت .
- ٢٦٦ - ٢٦٢ . هل يجب القضاء بما وجب به الأداء أو بخطاب جديد .
- ٢٧١ - ٢٦٧ . الجهل الذي يصلح شبهة أصح أن يكون عذراً .
- ٢٧١ . اختلاف الحسن مع الإمام وأصحابه في بعض القواعد الأصولية .
- ٢٧٢ - ٢٧١ . إيجاب الحق لله تعالى في حق الأمير ينزل ملك المالك .
- ٢٧٣ - ٢٧٢ . إن مالا يتجزأ لا يكون وجوده بمعنى وجود كله .
- ٢٧٤ - ٢٧٣ . يجوز أن يتوقف الحكم في العقود وغيرها المعنى بطراً عليها .
- ٢٧٥ - ٢٧٤ . القليل من الأشياء معفو عنه .
- ٢٧٦ - ٢٧٥ . العبرة بما يتعلق به الحكم لا بما يظهر به الحكم .
- ٢٧٦ . نفى ابن حزم التقليد عن الحسن ومن عصره من الفقهاء .
- ٢٧٧ . حث الإمام أبي حنيفة تلاميذه على الاجتهاد وعدم التقليد .
- ٢٨١ - ٢٧٨ . عوامل اختلاف الحسن بن زياد مع الإمام وأصحابه .
- ٢٨٥ - ٢٨٢ . ثناء الكثير من الفقهاء والنقاد والمؤرخين لهفته الحسن .
- ٢٩٠ - ٢٨٥ . مكانة الحسن في الإنشاء .

ذهاب بعض الفقهاء إلى أن تكون الفتوى على قول الإمام ثم أيس
يوسف ثم محمد غير شديد
الصحيح اختيار الرأي للفتوى يكون بقوة الدليل
بعض المسائل التي يفتى بها في المذهب بقول الحسن

٢٩٠
٢٩١
٢٩٢ - ٢٩٦

الفصل الثالث

أشهر في الفقه الحنفي
في الرواية والتخريج والتفريع
(٢٩٧ - ٣١٢)

٢٩٨ - ٣٠٠
٣٠٠
٣٠٠
٣٠١
٣٠١
٣٠١
٣٠٢
٣٠٢ - ٣٠٣
٣٠٤ - ٣٠٦
٣٠٦ - ٣٠٨
٣٠٨ - ٣١٠
٣١٠ - ٣١١
٣١١ - ٣١٢

أشهر في الروايات مع بعض الراجع منها
جواز المزارعة المفروطة بشرط لا ينفعه فيه لأحد
من صام تطوعا يصير ضالما ما نوي
يجب على المطلقة أن ترضع طفلها في مدة العدة
يستحب تأخير الصلوات في اليوم الغائم
وجوب نفقة خادم الزوجة على الزوج إذا كان موسرا
جواز حج المرأة إذا قدرت على نفقة محرمها
أشهر في التخريج
تزامن الوصايا مع التمثيل عليها
ترجيح بعض المسائل التي خرجها الحسن
أشهر في التفريع
براهينه في التفريع
شهادة السرخس له بذلك

الباب الثالث

دراسة مقارنة لصور من فقهه في أبواب
الفقه الإسلامي
(٣١٣ - ٥٢٢)

٣١٤	أهمية الدراسة المقارنة
٣١٤	عصر الحسن عصر مداس فقهية
٣١٥ - ٣١٤	طريقة الإمام في تلقيه تلاميذه
٣١٦	الحسن بن زياد أحد أركان الجمع الفقهي الذي كان يرأسه الإمام
٣١٧	اشترائه في تدوين الفقه المراتي
٣١٩ - ٣١٨	غزارة فقهه
٣٢١ - ٣١٩	طبيعة فقهه

الفصل الأول

صور من فقهه في باب العبادات
(٣٢٢ - ٣٨٠)

٣٢٦ - ٣٢٣	غسل الجمعة لليوم لا للصلاة
٣٢٩ - ٣٢٦	هل يقضى الذائحة أو السورة في الأخرين من فاتها في الأولين ؟
٣٣١ - ٣٢٩	متى يكبر الإمام في صلاة الجمعة ؟
٣٣٥ - ٣٣١	إذا عجز الصلي عن الإيماء برأسه لا تصح منه الصلاة
٣٤٢ - ٣٣٥	الاختلاف في مقدار الفروض في مسح الرأس
٣٤٧ - ٣٤٢	لوقت السلم ماء أو طعاما سلقه أكله لا ينتقض وضوءه
٣٥٠ - ٣٤٧	إذا علم المسافر أن مع أحد الرفقاء ماء فلا يطلبه ويتم

٣٥٥ - ٣٥١

ليس في العمل و الثمار الجبلية زكاة
إعطاء ما تبقى دوزهم من مال الزكاة إلى صنف واحد جكر إذا لم

٣٥٩ - ٣٥٦

يخرجه إلى الضيق

٣٦١ - ٣٥٩

لا زكاة في الدين إذا كان على محسر

٣٦٤ - ٣٦٢

من لم يقف بمعرفة حتى مطلع فجر اليوم العاشر فعليه دم

٣٦٦ - ٣٦٤

إذا اضطر الحرم فوجد صيدا أو بيعة أكل الصيد

٣٦٨ - ٣٦٦

لو طاف الحاج طواف الوداع ثم امتثل بحمل وجب عليه الإعادة

٣٧٣ - ٣٦٨

الأضحية أهي واجبة أم سنة

لو أخبر رجل أهله بأن ينحوا عنه فهل يعتبر موضع الذبيح أو موضع

٣٧٥ - ٣٧٣

الذبيح منه ؟

٣٧٦ - ٣٧٥

إذا عاد الحاج إلى عرفة بعد غروب الشمس سقط عنه الدم

لو صلى النحر والعشاء قبل أن يأتي مزدلفة لم يجزه وعليه

٣٧٩ - ٣٧٧

إعادتهما ما لم يطلع الفجر

٣٨٠

بعض الملاحظات حول فقه الحسن في باب العبادات

الفصل الثامن

صور من فقهه في باب الصلوات

(٣٨١ - ٤٣٨)

٣٨٢

ما المقصود من السمالات ؟

البيع بشرط البرائة من كل لبيب هل يدخل فيه العيب الحادث بعينه

٣٨٤ - ٣٨٢

العقد أولا ؟

٣٩٠ - ٣٨٥

الاختلاف في خيار التباين

٣٩٤ - ٣٩٠

إذا كان الرجل أعمى فهل يثبت له خيار الرؤية ؟

٣٩٧ - ٣٩٥

ضمان البيوع عند الاستحقاق

- لو اعترى أحد الشريكين بماله وذلك مال الآخر فهل الشركة شركة
عقد أو ملك ؟ ٣٩٧ - ٤٠٠
- لو اختلف المضارب ورب المال في العموم والخصوص والإطلاق
والتقييد فما الحكم ؟ ٤٠٠ - ٤٠١
- إذا قال المالك للغاصب اعمل بما في يدك مضاربة أصح المضاربة
أم لا ؟ ٤٠١ - ٤٠٢
- لا يصح الرهن إلا مقبوضا
انتفاع الراهن برهنه أيجوز أم لا ؟ ٤٠٢ - ٤٠٤
- انتفاع المرتهن بالمرعون أيجوز أم لا ؟ ٤٠٤ - ٤٠٧
- لو شرط الراهن بيع الرهن للمرتهن عند حلول الأجل فالرهن جائز
الاختلاف في الشفعة للجار ٤٠٧ - ٤١٥
- إذا غش المشتري المشفوع فيه ثم حكم به للفضح فما الحكم ؟ ٤١٥ - ٤١٨
- إذا اشترى الرجل دارين صفقة واحدة فهل للفضح أخذ أحدهما ؟
الانتفاع بالمال المخصوب قبل أداء الثمن جائز فهاذا . ٤١٨ - ٤٢٥
- إذا هلكت العارية بدون تعد من المستعير فلا ضمان عليه .
لا تتم هبة الدين إلا بالقبول . ٤٢٥ - ٤٢٦
- زيادة قيمة الهبة دون زيادة مئنتها لا يمنع الرجوع فيها . ٤٢٦ - ٤٣٨

الفصل الثالث

صود من فقهه في أحكام الأسرة

(٤٣٩ - ٥٠٢)

- ٤٤٠ مكانة الأسرة في الإسلام
- ٤٤٠ - ٤٤٣ إذا اقرنت صيغة عقد النكاح بشرط فاسد فما حكمه ؟
- ٤٤٣ - ٤٤٧ في النكاح المؤقت

- إذا شُبِّهَت المرأة زوجها بمحرم لها أو شُبِّهَت نفسها بمحرم له
٤٤٧ - ٤٤٩ أيعد نذا ظهارا أم لا ؟
- الفرقة باللمان أهى فرقة بتطبيقه بائنة أو هى حرمة مؤبدة ؟
٤٤٩ - ٤٥١
- الاختلاف فى زمن الطلاق بعد الرجعة إذا كانت الموطوءة حائضا
٤٥٢ - ٤٥٥
- الاختلاف فى متاع البيت بين الزوجين
٤٥٥ - ٤٥٨
- الاختلاف فى أقل المهر
٤٥٨ - ٤٦٢
- إذا أصر الزوج وطلبت زوجته النفقة أمرها القاضي بالاستدانة
ولا يفرق بينهما
٤٦٢ - ٤٦٢
- خيار المرأة فى الكفاة الزوجية
٤٦٧ - ٤٦٨
- الاختلاف فى ميراث الجددة الصحيحة إذا أدلت إلى الميت بجهتين
٤٦٨ - ٤٧٣
- الاختلاف فى ميراث الجد مع الإخوة الأشقاء أو الأب
٤٧٣ - ٤٧٧
- الاختلاف فى مقدار ما يوقف للحمل من الميراث
٤٧٨ - ٤٧٩
- الاختلاف فى الوقت الذى يحكم فيه القاضي بموت المفقود
٤٧٩ - ٤٨٠
- إلى من يرجع المال الموقوف للمفقود من مورثه الذى مات نفسى
مدة الانتظار
٤٨٠ - ٤٨١
- الاختلاف فى ميراث المرتد بعد رده
٤٨١ - ٤٨٤
- الاختلاف فى قضاء ديون المرتد
٤٨٤ - ٤٨٥
- إذا كان الشخص بعضه حرا فإنه يرث ويمورث
٤٨٥ - ٤٨٦
- الاختلاف فى ثبوت النسب فى حق الميراث بإقرار وارث واحد
٤٨٦ - ٤٨٨
- الاختلاف فى كيفية توريث ذوى الأرحام
٤٨٨ - ٤٩١
- فى توريث أمهم الأب لأم وعماته وأخواله وخالاته من ذوى الأرحام
٤٩١ - ٤٩٢
- رجل قذف زوجته فى صحته ولا عنها فى مرضه ثم مات أثرته أم لا ؟
٤٩٢ - ٤٩٣
- الاختلاف فى صحة الوصية بمثل نصيب وارث غير معين
٤٩٣ - ٤٩٤
- الاختلاف فى زمن إجازة الوثية للوصية بالثلث فأكثر
٤٩٤ - ٤٩٦

- الاختلاف في توزيع الغلة بين الموقوف عليهم إذا كانوا فقراء
ومساكين
٤٩٦ - ٤٩٩
- إذا ادعى الوصي بعد بلوغ اليتيم أنه قد دفع المال إليه
أبصدق أم لا ؟
٤٩٩ - ٥٠١
- ملاحظتان في فقه الحسن حول أحكام الأسرة
٥٠١ - ٥٠٢

الفصل الرابع

صور من فقهه
في الحدود والقصاص والسنن
(٥٠٣ - ٥٣٧)

- الهدف الأساسي من إقامة الحدود والقصاص
٥٠٤
- أنواع الجرائم في الشريعة الإسلامية
٥٠٤ - ٥٠٥
- ١- إذا لم تقبل شهادة الشهود بزنى متقدم حد واحد القذف
٥٠٦ - ٥٠٧
- ٢- الاختلاف في نصاب القطع في جريمة الحراية
٥٠٧ - ٥٠٩
- ٣- الخلاف في استتابة المرتد ومدتها وهددها
٥٠٩ - ٥١٢
- ٤- الاختلاف في قتل المسلمة المرتدة
٥١٢ - ٥١٥
- ٥- لو أن رجلا مع رجلا موضحة فأذهب عقله أو غير ذلك فهل
يدخل رأسه الموضحة مع العدة أو لا ؟
٥١٥ - ٥١٨
- ٦- لو قطع أصبع رجل فهلقت إلى جنبها أخرى أوجب القصاص
أم لا ؟
٥١٩ - ٥٢٠
- ٧- لو قتل رجلان رجلين كل واحد منهما ابن الآخر عدا أو كل
منهما وارث الآخر فهل يجب القصاص ؟
٥٢٠ - ٥٢٢
- ٨- ومن دخل الحرب راجلا فاشترى فرسا أو وهب له فقاتل
عليه أله سهم فارس أم راجل ؟
٥٢٢ - ٥٢٣

- ٥٢٦ - ٥٢٤ ١- الاختلاف في عدد أسهم الفارس
- ٥٢٨ - ٥٢٦ ١٠- الاختلاف في الإسهام لأكرم من فارس
- ٥٢٩ - ٥٢٨ ١١- لو حاصر العدو المسلمين وطلب المودعة على مال أيد نفسه
المسلمون إليه أم لا ؟
- ٥٢٣ - ٥٢٩ ١٢- إذا تترس الأعداء بأسرى المسلمين أثناء الحرب أيجوز
رهبهم أم لا ؟
- ٥٣٥ - ٥٣ ١٣- لا غيبة إلا لمن لقي قتالا وحضر الواقعة
- ٥٢٧ - ٥٢٦ أهم الملاحظات على فقه الحسن في هذه المسائل
- ٥٤٥ - ٥٣٨ الخاتمة
- ٥٧٠ - ٥٤٦ المراجع
الملخص

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم الهداة والمرسلين
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبع هد به إلى يوم الدين محمد :

فإن الإسلام دين سماوي خالد ، عالج شؤون المسلم في كل نواحي
الحياة ، من بدء تكوينه إلى حين وفاته ، وجمع له بين مطالب الروح والجسد ،
لأن المطالب الروحية لا تقل في ضرورتها للحياة عن المطالب المادية ، وهباً
له - إن تمسك به - الميث الكرم ، والحياة السميدة في الدنيا والآخرة ،
بما وضعه من أسس سليمة ومناهج جديدة للسلوك القويم ، ونظم شؤون الجماعات ،
وأوضح ما بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم من علاقات ، ولهذا لم يفسن
عليه أجدادنا الأوائل بالمناية والرعاية ، بل تصدوه بالبحث والدراسة ،
حتى تمخض عن ثروة فقهية ضخمة ، تميزت بالموضوعية والسمة والشمول ،
وبالرفق من قيام هذه الثروة على الكتاب والسنة أصلاً ، فإن الفضل فس
تعدد ألوانها ، وما اتسمت به من مرونة وعمول ، يرجع إلى جهود الأئمة
المجتهدين من أبنائها وتلاميذهم الذين أسهبوا في فأصيل المبادئ الفقهية
والقواعد القانونية التي سار عليها المسلمون في حياتهم حينذاك حتى بلغت
هذه الثروة على أيديهم من العظمة والكمال حداً لا تدانيها فيه أية ثروة فقهية ،
ولا يصل لسوها أي قانون آخر ، فكانت هي النور الذي أضأ سبيل المسلمين ،
وهداهم إلى طريق الحق والعدل .

ولقد كان من حسن حظ الأمة العربية أن عملت بها حينذاك فسعدت
وصعدت ، وسارت قدماً إلى ذرا المجد حتى دان لها معظم العالم بالطلعة
والولاء ، وطبقت هذه الفريضة على البلاد المفتوحة شرقاً وغرباً ، وما ضاقت
هذه الفريضة ذراها بحاجات الأمم التي دخلت في دين الله . وقد أدرك
المخلصون من رجال القانون المعاصرين من يمتد بأرائهم ما للفقهاء الإسلاميين

من قيمة ، فراحوا يحملون على أن يكون هو الصدر الأول لتشريعاتنا
ويعنون أنفسهم بإيجاد قانون مدني مستمد منه تأخذ به الأمة المرهبة
المسلمة ، وتطبيقه في حياتها فهذا الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري
- رحمه الله - يقول في مقدمته الرائعة لكتابه الوسيط ما يلي : (جعل
الشريعة الإسلامية هي الأساس الأول الذي يبنى عليه تشريعنا لا يزال
أمنية من أعز الأمنى التي تختلج بها الصدور وتتطوى عليها الجوانح " (١)
ويقول الدكتور السميد مصطفى السميد : (إننا أضيأ بفقهنا عن
أن نستعين بخبره من مستحدثات القوانين ، وإن الشريعة الإسلامية
التي وسعت العالم الإسلامي في أزهى عصوره ، وقضت حاجة بلادنا
من التشريع مئات السنين لا تقصر عن أن تكون أصلح للمشرع بأخذ منه
أحكام قانون مدني موحد (٢)

أما سبب اختياري لهذا الموضوع فيرجع إلى أمرين :
أولهما أن الحسن بن زياد لم يدرسه أحد دراسة شاملة تعرض حياته
وتكشف فقهه ، وتبين مكانته ، مع أنه جدير بالدراسة .

وثانيهما : القيام بواجب الوفاء تجاه فقيه من فقهاءنا الأملاء
وعرض صور من فقهه أمام الدارسين عرضا يكشف النقاب عن سماته التي
امتاز بها ، وما حفلت به حياته من مبادئ ، ومثل نحن في أمس الحاجة
إليها في عصرنا الحاضر . وكل ذلك أمر لا بد منه إذا كان هدفنا خدمة
الشريعة وإظهار مكانتها بين الشرائع الأخرى .

وهذا أكون قد أسهمت ببعض الواجب تجاه فقهنا وخدمة فقيه
من فقهاءنا الأبرار ، وإضافه من ينتصونه .

وفي رأي أن هذا العمل أمر ضروري إذا أردنا أن نحيا تراثنا
الفقهي ، وأن نطلع الباحثين والفكرين على ما خلفه فقهاؤنا من آراء وآثاره

(١) الوسيط شرح القانون المدني الجديد ٢٨/١ هامش طبع دار النشر للجامعات المصرية

سنة ١٩٥٢ م

(٢) في مدى استكمال حقوق الزوجية وما تنقيد به في الشريعة الإسلامية وللقانون
المصري الحديث ص ٦٨ وهي دراسة في نظرية سودا استكمال الحقوق مطبوعة الإعتاد

فمس هذا أن يحمل شبابنا على احترام أئمتهم ، والاعتزاز بأشخاصهم
وأن يكون حافظا لهم على الاهتمام بالتراث المتوارث عن أئمتنا الأعلام ،
ولا يمزب عن بالنا أن معرفة هؤلاء ، ونشر آرائهم خير نموذج
نقدمه لأئمتنا ، وأهم عمل يشدها إلى ماضيها ، كما يهبها طاقات
جسة من العزة والكرامة والحرية الفكرية ، ولعل ذلك - إن حدث -
يحميها على تخطى كل الصعوبات ، ثم إن دراسته بجد وإخلاص
ستكون الباعث على صنع الحاضر والمستقبل الذي يليق بنا كاحفاد
لأولئك الفقهاء الذين أبدعوا هذا التراث الفقهى ، وأضافوا إليه طريق
الإنسانية بنهضتهم الفكرية ، ووعيمهم الصادق ، كما أنها ستكون الباعث
على قيام ثورة تشريعية تقضى على القوانين الدينية الوضعية فى
بلادنا وتحرره من المبودية الفكرية لوضعها ، لأن تحرير الوطن من الاستعمار
الخارجى لا يقضى ما لم يصحبه ثورة تشريعية تبنى حياتنا الدينية على
قوانين من فقهنا ، ومبادئ من شريعتنا ، وعندما أقدمت على الدراسة
لم أكن أجهل أن البحث فى مثل هذا الموضوع شاق وعسير ، لأن البحث
فى سير أئمة الفقه ، والعمل على بحث ما انطس من أقوالهم ، وجمع
ما تشتت من آرائهم من الصعوبة بمكان ، وبخاصة إذا لم يكن هذا
الإمام قد كتب لنفسه ترجمة حية يراه ، أو لم يكن قد عثر الباحث
على مؤلف فقهى من مؤلفاته أودعه نتاج عقله ، وشارتفكيره
وخصائرفقهه ، وإذا أضفنا إلى ذلك كله أن الذين تناولوا
حياته وفقهه بالترجمة والدراسة عدد جده قليل ، إذ أن كل
ماكتبه القدامى والمحدثون عنه لا يمدو كلمات موجزة فى كتب
التراجم وتاريخ التشريع الإسلامى ، ثم رسالة صغيرة للمرحوم
الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، وهى ليست دراسة علمية ، وإنما هى

جمع ليمضى ما كتبه الأقدمون عن الحسن بن زياد - نجده
أن هذه الصموية قد بلغت أقصاها ، وبدا أقرب إلى
الاستحيل أن يحشر الباحث على صورة حية دقيقة لكل
جانب من جوانب حياته وفقهه .

وبالرغم من كل ذلك فقد آثرت الإسهام في التمهيد
بهذا الفقيه الجليل ما عرضته من ترجمة لحياته ودراسة
لفقهه ، وقد بذلت كل ما في الميزنة من طاقة لتحقيق
هذا الهدف المنشود .

وأما المنهج الذي نهجته في كتابة هذا البحث فيقوم
على تمهيد وثلاثة أبواب تفتتح على أحد عشر فصلا
وخاتمة .

أما التمهيد فقد عرضت فيه للحياة الفقهية - بإيجاز -
منذ ظهورها في عصر البصرة إلى ما بعد منتصف القرن
الثاني بقليل ، حيث بينت الاجتهاد في زمن الرسول والصحابة
والتابعين ، وأوضحت المدارس الفقهية حينذاك مع اهتمام خاص
بمدرسة الكوفة وأعلام فقهاها منذ دخلها ابن مسمود إلى
أن ظهر الحسن بن زياد في حلقة الإمام
أبي حنيفة .

وعقدت الباب الأول لدراسة عصر الحسن وحياته في أربعة فصول
تناولت في الفصل الأول منها دراسة عصر الحسن من النواحي السياسية
والاجتماعية والثقافية ، مقتصرًا في ذلك على بيان أهم الظواهر العامة التي
تأثر بها الحسن ، لأن الإنسان ابن بيئته ، دون الاهتمام بالجزئيات الفرعية .

وفي الفصل الثاني - تحدثت عن نشأة الحسن ، وتطور نظام حياته
حتى وفاته ، وقد أوضحت فيه أنه عراقي أصلاً نهط نسبا أنصاري ولا ، وأظهرت
الرأى الراجح في نظري بالنسبة لتاريخ مولده ووفاته .

وتناولت في الفصل الثالث علاقة الحسن بشيوخه من فقهاء وحدثيه
وهدى تأثره بهم ، وكذلك عرضت لعلاقته بأصحابه وتلاميذه وهدى تأثره فيهم .

وأما الفصل الرابع فقد أبرزت فيه أهم جوانب شخصية الحسن الخلقية
والعلمية ، وأوضحت أن هذه الشخصية قد جمعت بين صفات الهز والوفاء
والشجاعة والإباء والتواضع والصدق في القول والإخلاص في العمل ، والاعتزاز
بالكرامة والسمو بالنفس عن كل ما يدنسها ، ويهبط بها إلى الهابطة .

أما من حيث علمه وثقافته فقد أثبت أنه ألم بأهم العلوم التي يحتاج
إليها كل عالم من فقه وحديث وقرآنة وعلم كلام ، ويؤكد هذا ما ذكرته من آثار
ينسبها المؤرخون إليه ، لكن - مع الأسف الشديد - لم يصلنا شيء منها .

وأما الباب الثاني فقد خصصته للحديث عن الحسن بن زياد فقيهما ،
وقسمته إلى ثلاثة فصول :

تناولت في الفصل الأول منها بيان أصوله ، وقد استخلصتها من فروعها
الفقهية ، لأنها لم تدون ، بل كانت مكروسة في عقله ، شأنه في ذلك شأن

معظم معاصريه من الفقهاء ، وقد أوضحت أن هذه الأصول هي عين أصول
شيخه أبي حنيفة .

وتكلمت في الفصل الثاني عن مكانة الحسن بين مجتهدى عصره ، فبينت
أنه لم يكن مقلدا ، بل كان مجتهدا منتسبا لمذهب إمامه أبي حنيفة ، ولهذا
فإن من عده مجتهدا في المسائل ، أو مجتهدا في حفظ الروايات عن الإمام
فقط كما حدث من بعض الكتاب أخيرا - لم ينصفه ، ودليلي على ذلك هو ما كان
يدور بينه وبين أبي حنيفة وأصحابه من خلافات ذكرت أهم أسبابها .

وجاء الفصل الثالث لبيان أثر الحسن في الفقه الحنفي ، إضافة إلى
ما انفرد به من آراء ، وافق عليه من مسائل تخضت عن اجتهاده ، حيث
إن له آثارا أخرى لا تقل في أهميتها عن ذلك ، وقد تجلت هذه الآثار
في أمور ثلاثة هي الرواية والتخرُّج والتفريع .

أما الباب الثالث فقد عقدته لدراسة صور من فقهه مقارنة بفقهاء
معاصريه ، لكن أتيج الاطلاع لمن يريد على ما لهذا الرجل من أثر ، بمسند أن
نسيه الناس ، وقد جملته في أربعة فصول :

- قدمت في الأول منها صوراً من فقهه في باب الصلوات .
- وفي الثاني صوراً من فقهه في باب المعاملات .
- وفي الثالث صوراً من فقهه في أحكام الأسرة .
- وفي الرابع صوراً من فقهه في الحدود والمعوقات والسير ، وسلكي
في هذه الدراسة عوياً آراء الحسن ومعاصريه من الفقهاء في المسائل
المختلفة فيها ، مع ذكر مستند كل فقيه فيها ذهب إليه ، ثم تحييص كل ذلك بدقة
وفي حيدة تامة ، حتى أخلص إلى ترجيح ما يؤيده الدليل ، أو تشهد لسه

الحجة ، ويتفق مع روح الشريعة وأغراضها ومراسيها .

ومعد الأبوأب الثلاثة جاءت الغاتمة لتسجل أهم نتائج البحث ، ومقترحات الباحث ومعد ، فهذا هو المنهج الإجمالي الذي سلكته في دراسة الحسن ابن زياد اللؤلؤي ، راجيا أن يكون قد حقق الغاية التي تهدف إليها هذه الدراسة وأما المصادر التي اعتمدت عليها فهي كما يلي :

أولا : كتب الفقه الحنفي ، ومن أهمها المبسوط للسرخسي ، وهو أوسع شرح لكتب ظاهر الرواية لإمام محمد ، ويقع في ثلاثين جزءا من القطع الكبير ، وكل جزء لا يقل عن مائتي صفحة .

ومن أهمها أيضا الهداية في شرح الهداية للصيني ، وهو من أحسن شروح الهداية في استيفاء أدلة الأحكام ، وقد طبعت في الهند قدما لكتبها في غاية السقم ، مما اضطررت إلى الاعتماد على النسخة المخطوطة بمكتبة الأزهر الشريف ، لوضوح خطها ، ويقع في تسع مجلدات ضخمة ، وقد استغرق مسير مراجعتها مني زهاء ثلاثة أشهر كت أتورد فيها يوصيا تقريرا على المكتبة الأزهرية ، وكذلك رجعت إلى أمهات كتب الفقه الحنفي كدائع الصنائع للكاساني ، وشرح فتح القدير لابن الهمام وتكملة لقاضي زادة ، والبحر الرائق شرح كرا الدقايق لابن نجيم وتكملة ، وتبيين الحقائق للزيلعي ، وأحكام القرآن للجصاص ، وفتاوى قاضيخان ، والفتاوى الهندية وغير ذلك من الكتب الفقهية الأخرى التي ذكرت في قائمة المراجع ، وبعضها لا يزال مخطوطا .

ثانيا - كتب أصول الفقه ككتاب كشف الأسرار على أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري ، وأصول السرخسي وفيروهما من المؤلفات التي كتبها المحدثون كأصول الفقه للشيخ الخضري ، وعللها أصول الفقه للأستاذ عبد الوهاب خـلافه وأصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة وأصول التشريع الإسلام للأستاذ علي حسب الله وأصول الفقه للأستاذ زكي الدين شعبان .

ثالثا - كتب التاريخ والطبقات والسير ، ومن أهمها كتاب الإمتاع
بسيره الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع للكوثري ، وتاريخ بغداد
للخطيب البغدادي ، ومضى هذه الكتب لا يزال مخطوطا بمكتبة دار الكتب
والمكتبة الأزهرية .

هذه هي أهم المصادر التي رجعت إليها - برجه عام - في دراستي
للحسين ، ولا أود أن أتحدث هنا عما كابدته من المشقات في العثور على
آرائه الفقهية المبثوثة في ثنايا الكتب هنا وهناك ، بل سادع ذلك للمساعدة
المناقشين ، لأنهم أدري بها .

وكل أمل أن تكون هذه الدراسة قد حققت الهدف المنشود منها ،
راجيا الله أن ينفع بها من يقرأها ، وأن يجعلها علا خالصا لوجهه الكريم ،
وأن يهبنا السداد في القول ، والتوفيق في العمل ، وأن يهبني لنا -
أمرا رهدا ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

شكراً وتقدير

أرى لزاماً على أن أتوجه بعميق شكري ، وخالص امتثاني إلى أستاذي
الجليل الدكتور مصطفى زيد أستاذ الشريعة الإسلامية ورئيس قسمها بكلية
دار العلوم ، الذي شملني برعايته ، وأسبغ علي من فضله ما تمجذ الكلمات
أن تمبرهه ، أو توفيه حقه ، والذي كان لتوجيهاته العاتية أبلغ الأثر في
إخراج هذا البحث إلى حيز الوجود على هذه الصورة ، حفظه الله ، وجراه
عن العلم وطلابه خير الجزاء .

كما أقدم بخالص شكري ووافر تقديري إلى أستاذي الجليلين عضوي
لجنة الحكم

على تفضلهما بالموافقة على مناقشة هذا البحث ، وعلى ما بذلاه من جهد كبير
في قرأته وتقويمه ، داعياً الله عز وجل أن يجعلهما على أفضل الجزاء ، وأن
يوفقني في الإفادة من ملاحظتهما الرشيدة

كما لا ينوتني أن أشكر مدبر مكتبة كلية دار العلوم والعاملين بها على
ما قدموه لي من عون وساعدة سائلاً المولى عز وجل أن يسبغ على الجميع نعمه
ظاهرة وباطنة ، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم ، إنه سميع مجيب .

- تمهيد -

الحياة الفقهية
منذ نشأتها حتى عصر الحسن

لقد عاش العرب قهبل بمئة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر
ساد فيه الكفر والضلال ، وعبد فيه الناس الأشجار والأحجار ، لا يعرفون
لهذا الكون إلها واحداً ، ولا مديراً موجداً ، ولسان حالهم يقول :
” وما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ” عصر
ضل فيه الناس طريقهم إلى الله ، وحيث فيه أهدى الجنة برسالات
الأنبياء ، فحرفوها عن طريق الحق ، وقد جرت سنة الله في خلقه أن
يشرع لهم الشرائع كلما هاموا في الضلالة ، وذلك بأن يبعث فيهم الرسل
من أنفسهم يشرّونهم بالفلاح في الدنيا والآخرة إن اتقوا وآمنوا ،
وينذرونهم بالخسران وسوء العاقبة إن عصوا أو كفروا ، لذلك من الله
على العرب والناس جميعاً ، بأن يبعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو
عليهم آياته ويذكّهم ، لأنهم كانوا في أمس الحاجة إلى من ينير لهم
طريق الفلاح في الدنيا والآخرة ، وإذا كان النبي عليه السلام قد بعث
في العرب فقد بعث للناس كافة ، الذين تمثرت بمسيرهم الخطى ،
فانحرفوا عن السبيل القويم ، وتردوا في الهوة السحيقة هوة الكفر
والضلال والطغيان والانحلال ، ومن هنا كانت رسالة محمد صلى الله
عليه وسلم عالمية ، ودعوة إلهية لكل الناس على اختلاف أجناسهم وألوانهم
وتباين لغاتهم وأحرفهم فكانت نبوته لذلك خاتمة النبوات ، ورسالاته
آخر الرسالات .

أما العرب الذين اصطفى الله منهم محمداً صلى الله عليه وسلم
ونزل القرآن بلغتهم فقد كانوا أمة أمة لا يقرأونها ولا يكتب إلا العدد
القليد ، وليس لها ما يجيرانها من الروم والقوس من العلوم والمصارف
ومع ذلك فقد كانوا على شئ من العلم بما يحتاج إليه مجتمعهم حينذاك
وفي ذلك يقول الشاطبي : ” ومن هذه العلوم علم النجوم وما يختص
بها من الاهتداء في البر والبحر ، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها ،

وتحرف منازل سير النيران وما يتعلق بهذا المعنى • وهو معنى ذكره القرآن في مواضع كثيرة •

ومنها • علوم الأنواء • وأوقات نزول الأمطار • ونشوء السحاب وهبوب الرياح المثيرة لها • وهنا نجد الفرق قد جاء ببيان حقها من باطلها •

ومنها • علم الطب الذي كان يقوم على التجارب • لا على الأصول التي عرفها الأوائل من حكماء اليونان • إلى آخر ما قال فيما يتصل بعلوم التاريخ ومعارف أخرى (١) •

كما أن عنايتهم بعلوم اللسان واللفظ والأدب شعرا ونثرا قد فاقت معاصريهم من الأمم الأخرى •

كذلك كان لديهم من التواعد ما يوجب أن نسيبه قانونا- وإن لم يكن له مقومات القانون- قام عليها مجتمعهم • وكان لهم من النظم ما تنقضى به الضرورات الاجتماعية كنظام الأسرة وما يتعلق بها من زواج وطلاق وظهار وإيلاء وميراث وكنظام القصاص والديات وعقوبات على الزنا والسرقه • وغير أن هذه النظم في جملتها لم تكن صالحة لإقامة مجتمع سليم • وإنما أمة صالحة للحياة الطيبة • لأنها لم تكن مبنية على شريعة منظمة بـل كانت خاضعة لمعادن وتقاليد تختلف باختلاف القبائل فهي غير مدونة ولا ملزمة لكل القبائل العربية •

(١) الموافقات للشاطبي ٧١/٢ وما بعدها وعليه شرح جليل بقلم

الشيخ عبد الله دراز طبع مطبعة الفرق الأدنى •

من أجل هذا وغيره جاء محمد عليه الصلاة والسلام بالإسلام ليحور
العرب والبشرية ، من عقيدة الشرك والوثنية ، ويحل محلها عقيدة التوحيد
لأنها الأساس الذي يبنى عليه مبادئ من القواعد والنظم التي تكفل
للبشرية حياة الفضيلة والسعادة والاستقرار .

وفي مكة المكرمة شرع محمد صلى الله عليه وسلم يدعو إلى الإسلام
ويصدع بتوحيده الله ، وقد نزل عليه من الآيات في تلك الحقبة ما يرسى
على نصف القرآن ، ولم تعرض هذه الآيات من التشريع الفقهي إلا ما كان
له أساس بحماية العقيدة كتحريم الميتة والدم وبالم يذكر اسم الله عليه
أو ما كان من عبادة عملية تربط العبد بخالقه كالصلاة ، إذ كان الهدف
الأول من نزولها هو الدعوة إلى الله وإفراجه بالعبادة ، وببذ ما كان
يعبد العرب قبل الإسلام ، وإقامة الأدلة على ذلك بدعوتهم إلى التدبير
في ملكوت الله ، والنظر والتأمل في مخلوقاته ليهتدوا إلى وجوده ، ويؤمنوا
بملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر كما كان من أهدافها حث الرسول على
الصبر ، وضرب الأمثال له بقصص السابقين من الأنبياء والمرسلين ، وبالاقوة
في سبيل الدعوة من ضروب الاضطهاد والتمذيب .

أما الآيات التي تشمل التشريعات الفقهية التفصيلية فقد نزل القسم
الكبير منها في المدينة المنورة ، وهن بالنسبة لمجموع القرآن تزيد على
الثلاث بقليل^(١) .

(١) انظر تاريخ التشريع الإسلامي للمعصومي ص ١٥ المطبعة الأولى دار إحياء
الكتب العربية سنة ١٩٢٠ م وانظر الفقه الإسلامي مدخل لدراسته
للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٩ - المطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧ هـ

ولما كان كثير من الأحكام الفقهية في تشريعات القرآن منوطاً بأحداث وقعت، أو بسؤال كان يوجع، إلى الرسول من بعض الصحابة، فقد بدأت الحياة الفقهية متأجرة، وذلك بعد أن تم للوصول النصره ودخل الناس في دين الله أفواجا، فقد آن للوحى حينئذ أن ينزل بالتشريعات الفقهية المفصلة التي لا بد منها لتنظيم حياة المسلمين وتسيير معاملاتهم وبنائهم مجتمعهم على هدى الله، وعلى ما فيه صلاحهم، وكان محل هذا كله بالمدينة، فالإسلام إذن ليس مجرد عقيدة دينية فحسب، وإنما هو نظام يشمل الدين والدولة معا، وأن أبرز ما يميزه بين الأديان هو طبيعته الاجتماعية الإصلاحية. ولكن الرسول عليه الصلاة والسلام حين هاجر إلى المدينة لم يتصحب معه " قانوناً تاماً كامل المواد، فسيان العرب أسلموا وهم يعيشون طبقاً لمعاداتهم الأولى، ولم يكن لدى الرسول ما يدعو إلى نقض هذه العوائد دفعة واحدة إذ كان غرضه إدخال الناس في الإسلام، وأن يؤمنوا بالله واليوم الآخر ويحملوا بمصالح الأعمال، وعلى ضوء هذا المبدأ الديني الجديد، أخذت تتطور الأمور وتتغير، حتى تتناسب مع الدين وبنائه، وكلما اتسعت دائرة التعامل الجديدة كانت الحاجة تنس إلى جعل الحياة الاجتماعية على توافق وتناسق معها^(١). ومن هذا ندرك أن الحياة الفقهية قد تدرجت على عهد الرسول، وأن التشريعات التي سنها كانت كافية للأحوال البسيطة التي كان عليها المجتمع حينذاك، ثم تطورت بعد الفتح الإسلامي حينما دخل الناس في دين الله أفواجا، ولذلك ذهب معظم علماء التشريع الإسلامي إلى أن

(١) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر
ص ١١ - الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥م بمطبعة السمادة بمصر
نشر دار الكتب الحديثة.

الحياة النقية قد مرت في أدوار أوجه على الأقل وهي : دور النشأة
ودور الشباب ، ودور النضج والكمال ، ودور الهرم . . .

فأما دور النشأة فقد كان في أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ،
وقد انتهى بوفاته عام (١١) فاستمر اثنين وعشرين عاماً وضعة أشهر .
وأما دور الشباب فقد كان أيام الصحابة وكبار التابعين ، وقد
استمر إلى ما بعد القرن الهجرى الأول بقليل .

وأما دور النضج والكمال فقد بدأ بانتهاج الدور الثالث ، وانتهى
في منتصف القرن الرابع وقد دون فيه الفقه وظهر الأئمة المجتهدون .

وأخيراً يجيء دور الهرم وهو دور التقليد ولا يزال مع الأسف الشديد
مستمراً إلى يومنا هذا (١) وإن كان لم يدخل من مجتهد مطلقاً أو خاص
بذهب من الفذاهب يظهر من حين إلى آخر .

ففي الدور الأول وهو عصر النبوة كان الرسول صلى الله عليه وسلم
إلى جانب مهمته في تبليغ دعوة ربه بوضوح ماجاه مبهما في كتاب الله
تمالى ، وبفصل ماجاه مجملاً ، وعلم الناس أمور دينهم ، وفتيهم فيما
يحدث لهم من مشكلات ، ويحسم ماينجم بينهم من خلافات ، ويقض بينهم
في الخصومات ، فكان صلى الله عليه وسلم مصدراً لكل السلطات التشريعية
والقضائية والتنفيذية ، وقد تجلى هذا كله في مجتمع المدينة حيث تكونت
الدولة الإسلامية الأولى إذ كان صلى الله عليه وسلم هو الذي يشـرع

(١) انظر الفقه الإسلامى مدخل لدراسته : للدكتور محمد يوسف موسى
ص ١٨٠ - ١٩٠ ، الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م بمطابع دار

الأحكام التي تنظم شؤون الفرد والجماعة في كل نواحي الحياة ومن هنا شرع أنواع العبادات ، ووضع المبادئ الحكيمة في الأخلاق ، كما نظم الزواج وما يتعلق به ، ووضع نظام الميراث على أسس سليمة ، وبين أحكام المعاملات التي يتطلبها العصر وتقتضيها حاجات الأمة ، ونظم الحدود والمعصيات ، وكون نظاماً فقهياً يعتبر الأساس للحياة الفقهية في جميع أدوارها قبل أن يلتحق بالرفيق الأعلى .

وكان اعتماد المسلمين في هذا الدور على كتاب الله وسنة رسوله قولية أو فعلية أو تقريرية ، فإذا نزلت بالمسلمين نازلة أو ألمّ بهم أمر يقتضيه بيان الحكم التجأوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره المرجع الوحيد لبيان ما ألمّ بهم ، وكان الرسول ينتظر نزول الوحي من الله تعالى لبيان حكم ما سئل عنه أو عرض عليه ، فإذا نزل الوحي بالحكم متضمناً جواب ما سأله عنه أو عرضوه عليه أخبر به ، لكنه كان أحياناً لا ينتظر الوحي ، يسأل يجتهد فيما عرض عليه من المسائل فيجيبهم برأيه فإن وافق اجتهاده الصواب أقره الله على اجتهاده بالألّ ينزل في المسألة حكماً ، وإن لم يوافق اجتهاده الصواب نزل الوحي بغير ما حكم به أو رآه كما حدث فسي بعض القضايا فيترك ما قضى به ، ويستقبل ما قضى به القرآن ، ومن ذلك ما جاء في مسند الإمام أحمد بن حنبل أنه لما فتح الله على المسلمين يوم بدر وأسروا كثيراً من المشركين ، استشار الرسول أبا بكر وعمر وعلياً وسائر الصحابة فيما يصنع بالأسرى . فقال أبو بكر : " يا نبي الله هؤلاء بنو العم والحضيرة ، فأرى أن نأخذ منهم الفدية فيكون مأخذنا منهم قوة لنا على الكفار ، وعسى الله أن يهديهم فيكونوا لنا عضداً " . وقال عمر : " والله ما أرى ما رأى أبو بكره ولكني أرى أن تمكنني من فلان (شخص من أقاربه) فأضرب عنقه ، وتمكن علياً من عقيل - وهو أخوه - فيضرب عنقه ، وتمكن

حزوة من فلان أخيه فيضرب عنقه ، حتى يعلم الله أنه لم يست في قلوبنا
هوادة للمشركين ، هؤلاء صناديدهم وأئمتهم وقادتهم " ثم يمضى عمر في
رواية الحديث فيقول : " فهوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر
ولم يهو ما قلت ، فأخذ منهم الفداء . فلما أن كان من الغد غدوت
إلى النبي صلى الله عليه وسلم فإذا هو قاعد وأبو بكر ، وإذا هما يتكلمان
فقلت يا رسول الله أخبرني ماذا يتكلم أنت وصاحبك ؟ فإن وجدت بكاء
بكيت ، وإن لم أجد بكاءً تكلمت بكلامهما " . فقال النبي - كما جاء في
رواية أخرى - : " أبكى للذي عرض لأصحابي من أخذهم الفداء ، لقد
عرض على عذابهم أدنى من هذه الشجرة " يشير إلى شجرة كانت قريبة
منه ثم قال : " إن كاد لمسنا في خلاف عمر بن الخطاب عذاب عظيم
ولو نزل العذاب ما أفلت إلا صر " (١) .

وأنزل الله تعالى في صدد هذه المسألة هاتين الآيتين : " ما كان
لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ، يريدون عرض النبي
والله يريد الأحرار ، والله عزيز حكيم " لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما أخذتم أي من الفداء بدل الأسرى - عذاب عظيم " (٢) .

نستدل من هذا أن الرسول قد اجتهد في هذه المسألة واستشار
بعض أصحابه ثم أخذ بما أدهاء إليه اجتهاده ، ولكن الله لم يقره على ما رآه
ونزل في هذا ما يدل على أن الحق خلاف ما رأى .

-
- (١) المسند للإمام أحمد بن حنبل ٢٤٤/١ - ٢٤٥ . نشر الشيخ أحمد
محمد شاكر . طبع دار المعارف سنة ١٩٤٨ ، وافقه الإسلامى مدخل
لدراسته للدكتور محمد يوسف موسى ص ٢٢ . ط ٣ سنة ١٣٧٧ - ١٩٥٨م
(٢) سورة الأنفال آية ٦٧ و ٦٨ .

وقد دار الخلاف حول اجتهاده صلى الله عليه وسلم وهو الذى ينزل عليه الوحي ليجوز له الاجتهاد أم لا ؟

اختلف الفقهاء والأصوليون فى جواز ذلك له فى بعض الأمور، واتفقوا فى البعض الآخر فمما اختلفوا على جوازه اجتهاده فى الأمور الدينية وفى هذا يقول الشوكانى : أجمع العلماء على أن الرسول صلى الله عليه وسلم - وكذا سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام - له أن يجتهد فى أمور الحرب وسائر أمور الدنيا يترفع به ذلك فضلا عما فى الصالحة فطفايان مقابل ثمار المدينة ، ولم تثن هذه الصالحة بمخالفة رؤساء أهل المدينة وفى تأبير النخل بعد قدومه المدينة^(١) ، ولما اختلفوا فى اجتهاده فى الأمور الشرعية ، فذهب الأصمعة وكثير من المعتزلة إلى أنه ليس له أن يجتهد ، لأنه مأثور باتباع الوحي ، ولم ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ، ولأنه لو كان له أن يجتهد ما انتظر الوحي للإجابة على ما كان يوجه إليه من أسئلة ، ولأن الاعتماد على الاجتهاد أضعف من الاعتماد على الوحي لجواز الخطأ فى الأول دون الثاني^(٢) .

وذهب جمهور الأصوليين إلى أنه يجوز له أن يجتهد ، وأنه قد وقع منه فعلا ، وردوا على المذاهب بأن الرسول كان ينتظر الوحي فيما ليس فيه مجال للاجتهاد ، أو فيما أشكل وجه الحكم فيه مما لا يعرف إلا بالوحي ، فأما ما يعرف حكمه بالاجتهاد من غير إشكال فإنه لا يتوقف فيه ، ويعرف هذا من تتبع أقضية وأحكامه صلى الله عليه وسلم .

(١) انظر إرشاد الفحول للشوكانى ج ٢٥ . الطبعة الأولى سنة ١٣٥٦ هـ .

١٩٣٧ وانظر كشف الأسرار ولعمري العزيز البخارى ١٩٣٨/٢ - ١٢٦ هـ .
طبع تركيا سنة ١٣٠٢ هـ .

(٢) انظر أصول التشريع الإسلامى للشيخ على خبب الله ص ٨٧ - ٨٨ ط ٤
وأصول السرخسى ١١/٢ طبع مطابع دار الكتاب العربى سنة ١٣٢٢ هـ .

أما استدلاله بالآيتين (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) (١) فربما حمل الكلام في الأول على القرآن بدليل الآية الثانية التي لا يصح حملها على غيره لأنها لو كانت عامة لكان كل كلامه وحياً لا يحتمل الخطأ وقد شهد القرآن بخير هذا حيث عاتبه الله على إعطاء وحيها .

أما أن الاعتماد على الاجتهاد أضعف من الاعتماد على الوحي فيرد ما وقع من اجتهاده صلى الله عليه وسلم ، وأن الوحي ليس خاضعاً لإرادته فلا يكون في مقدوره ، على أنه لو اجتهد وأخطأ فإن الوحي كقيل برده إلى الصواب ، ويكون اجتهاده حينئذ ملحقاً بالوحي ، ولهذا سُمِّى الحنفية الوحي الهاطن (٢) .

والرأي الراجح فيما يبدو هو قول جمهور الأصوليين في جواز اجتهاده مطلقاً حتى فيما فيه نص من الوحي ، ويؤيد ذلك الواقع ، وأن اجتهاده عليه السلام لم يكن خاصاً بموضوع معين فقد أمره الله تعالى في كتابه الكريم بالمشاورة بقوله " وعاورهم في الأمر " (٣) وهذه المشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد ، لأنها يحكم فيه بطريق الوحي (٤) ، وأنه عليه الصلاة والسلام لا مانع لديه من أن يستند في اجتهاده على جميع الوسائل التي توصله إلى فهم الحكم كالتعميل والقياس .

(١) سورة النجم آية ٥٣ ، ٤ .

(٢) انظر أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حبيب الله ص ٩١ ط ٤
وكشف الأسرار: لعبد العزيز البخاري ١/٣ ، ٢٥٠ هـ . طبع في تركيا سنة
١٣٠٧ .

(٣) سورة آل عمران : ١٥٩ .

(٤) انظر الإحكام في أصول الأحكام للأسيدي ٢٢٣/٤ طبع المعارف
سنة ١٣٣٢ هـ .

أما التعليل فقد ورد هذه أنه صلى الله عليه وسلم كمال كثيرا من الأحكام ، والتعليل موجب لترتيب الحكم على العلة أيها كانت ، وذلك بطريق تطبيق النص ، وهو يحتاج إلى اجتهاد لا ينكر ، مثل قوله تعليلا لنهيه عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها : " إتكم إن فملمت ذلك قطمت أرحامكم " ، وقوله تعليلا لنهيه عن تغطية رأس المحرم الذي وقصته ناقته وتقريبه الطيب : " فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا (١) " .

ولما القياس فقد روى عنه أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرب الأحكام إلى أمته بذكر نظائرها وأسبابها ، وضرب الأمثال لهن ، فهذا عمر رضي الله عنه يذهب إليه صلى الله عليه وسلم ليقول له : " صنمست اليوم يا رسول الله أمرا عظيما قبلت وأنا صائم إلا وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول له : " أرايت لو تفضضت بما ، وأنت صائم ؟ فيقول عمر : لا بأس بذلك ، فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : " نعم (٢) " . ولولا أن الشئ يحط حكم مثله ، وأن المعنى والمثل مؤثرة في الأحكام نفيا وإيجابا لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى ،

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ١٩٨/١ طبعة جديدة سنة ١٣٨٨ -

١٩٦٨ مراجعة طه عبد الرؤوف سعد .

(٢) المصدر السابق ١٩٩/١ وانظر أقيسة النبي المصطفى ص ١٦١ -

١٩٢ فإن فيه عشرات الأقيسة له صلى الله عليه وسلم لا يسمن

الحنبلي الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م ، طبعة السمادة

تحقيق وتقديم أحمد حسن جابر وعلى أحمد الخطيب .

فذكره ليدل به على أن النظر يعطى حكم نظيره ، وأن نسبة القبلة التي هي وسيلة إلى الوطء كسبة وضع الماء في القم الذي هو وسيلة إلى الشرب ، فكما أن هذا لا يضر فكذا الآخِر (١) .

وروى ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أتأجج عنها ؟ فقال : حجى عنها ، أرأيت لو كان علي أمك دين أكنيت قاضيته ؟ فدين الله أحق بالوفاء (٢) . فقد قسطن النبي في هذا الحديث دين الله على دين المباد ، كما قاس قبله القبلة على النضضة ، والقياس كما هو معلوم أقوى مظهر من مظاهر الاجتهاد ، فضلاً عن هذا فالرسول بشر ذو عقل ناضج وفكر نير ونظر شديد يعرف دلالة النصوص على الأحكام عن طريق مباشر وغير مباشر ، وهو أعلم العلماء بفهم شريعته وأدراكهم بمقاصدها ، وأمرار أحكامها فالقول بعدم جواز اجتهاده وهو في أعلى درجات العلم ، وفهم الدين من نصوصه التي تلقاها حجر عليه ، وهذا لا يهلك بشيء (٣) . وإذا كان اجتهاد غيره ممن توافرت فيهم شروط الاجتهاد أمراً واجباً حين يتمين - فالرسول الذي كان في حياته هو المرجع الوحيد للناس في شئون دينهم هو أول المسلمين بالاجتهاد ، وهو خير من توافرت فيهم الشروط التي تؤهل للنظر والاعتبار ، إذ هو إمام الأمة ، وقادة العلماء ، فضلاً عن أن الاجتهاد منصب شريف رفيع الدرجات ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم أحق بالتمسك به إذ لا يعقل أن يمنع هو منه

(١) إعلام الموقعين ١/١٩٩ .

(٢) أئمة الرسول ص ٩٨ .

(٣) انظر أصول السرخسي ١٤/٢ - ٩٥ طبع دار الكتاب العربي ١٣٧٢ .

وتتاله أدناه (١) .

لخلص ما مضى إلى أن اجتهد الرسول صلى الله عليه وسلم
جائز في جميع الأمور الشرعية كانت أو دنيوية ، عند من يقر بعمل
الرسول بالقياس في أمور الحرب ، ومعرفة أحكامها الشرعية ، والواقع
أهد هذا وأثبتته من غير شك فيما ذكرت من أمثلة ، وفي ذلك يقول
السرخسي : " وفخادة الأسير بالمال جوازها ، وفسادها من أحكام
الشرع وما هو حق الله تعالى ، وقد شاور فيها أصحابه وعمل فيها
بالرأى إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه ، فصرفنا أنه كان يشاورهم
في الأحكام الشرعية كما في الحروب وقد شاورهم فيما يكون جامعاً لهم
في أوقات الصلاة ليؤدوها جملة ، ثم لما جاء عبد الله بن زيد رضى
الله عنه وذكر ما رأى في المنام في أمر الأذان أخذ به وقال : " ألقها
على بلال " ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأى دون وحى ، ألا ترى
أنه لما أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك قال : الله أكبر هذا
أثبت ، ولو كان قد نزل عليه الوحي به لم يكن لهذا الكلام معنى .
ولاشك أن حكم الأذان من حق الله ثم قد جوزوا العمل فيه بالرأى " .
لا مجال لإذن لتقييد اجتهاده بأمر دون أمر ، فلذا كان اجتهاده
منوطاً بالأحكام الشرعية كبيان الحلال والحرام - وجب اتبعه ؛ لأن
طاعة الرسول واجبة فيما يبلغ عن ربه ، وفيما يأمر به لقوله تعالى :
" من يطع الرسول فقد أطاع الله " (٣) وهذا ما أضفى على اجتهاده

-
- (١) انظر تيسير التحرير لأبي رباح محمد أمين ٤/ ١٨٧ طبعة الحلبي .
(٢) أصول السرخسي ٢/ ٩٣ - ٩٤ طبع دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢
حقيق أصوله أبو الوفاء الأصفهاني ضمت بنشره لجنة إحياء المصنفات
التعمانية بحيدرآباد الدكن بالهند .
(٣) سورة النساء آية : ٨٠ .

قدسية لا يصل إليها اجتهاد سواه . فالرسول في هذا الاجتهاد واجب الاتباع ، ولا يقرب الله تعالى على خطأ ، لأنه في الحقيقة حكم إلهي ، يبرّ عنه الرسول بقوله أو فعله ، فإذا قرر حكماً في مسألة دون أن ينبهه الله إلى موضع الخطأ فيه أصبح حكماً عمرها يجب اتبعه ، وعدم الخروج عليه ، لأن أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته جزء من التشريع ، أما إذا كان اجتهاده في أمور دينية ليست منوطة بحل أو حرمة كما حدث له فيما رواه رافع بن خديج رضي الله عنه فقال : " قدم نبي الله المدينة وهم يؤذون النخل فقال : ماتصنعون ؟ قالوا : كما نأقحه أو نؤبره . قال : لو لم تعملوا لصلح فتركوه فنفضت (نفضت) قال : فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم : فقال : " إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر " (١) فالرسول في هذا النوع من الاجتهاد ليس واجبا أن يتبع وليس الخطأ مستحيل فيه ، لأن الاجتهاد يخضع لتجارب الإنسان وخبراته المكتسبة ، ولهذا افترض عليه السلام وقوعه في الخطأ حين يقضي بين خصمون ، فقال : " إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فنأخذ له على نحو ما سمع منه ، فمن قضيت له من حق أخيه شيء فلا يأخذ منه شيئا ، فإنما أقطع له قطعة من النار " (٢) لأن الرسول كان يحكم بالظاهر والله سبحانه يتولى السرائر ، وهذا يؤكد أن قضاءه كان اجتهادا في تطبيق المبادئ التي جاءت بها الشريعة لا وحيا ، لأن القضاء ليس تشريعا ، وروى عنه أنه قال :

(١) صحيح مسلم ٨٧/٤ طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي .
(٢) سنن أبي داود ١٤٨/٣ طبع مطبعة السعادة بمصر ، وانظر أصول التشريع الإسلامي ص ٨٦ للاستناد على حسب الله ط ٤ .

"إني أقتض بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحسب" (١) ولهذا افتراض صلى الله عليه وسلم الخطأ في قضائه وهو افتراض ليس بأيدينا ما يدل على أنه وقع منه ، وإن كان غير مستحيل الوقوع .

أما الوقائع التي اجتهد فيها الرسول وصحبها له الوحي ، فقد أشار إلى بعضها القرآن الكريم ، ومن ذلك ما حدث من افتداء أسرى بدر فيما سلف ، ومنها إذنه لمن اعتذر وتخلف عن غزوة تبوك ، وهي آخر غزوة غزاها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد استأذنه ببعض المنخفين في التخلف ، متقدمين بأخبار واهية ، كما تخلف بعض المؤمنين ، وأذن الرسول لهؤلاء وأولئك في التخلف ، ولكن الله الذي يعلم الغيب في السموات والأرض ويعلم خائفة الأعين وما تخفي الصدور أعلم رسوله صلى الله عليه وسلم بما تكفه ضمائرهم وتخفيه نفوسهم من نيات ، ولم يرض منه عليه الصلاة والسلام هذا الإذن ، حيث كان الأولى به أن يترتب حتى يعلم المنخفين منهم والصادقين ، وفي ذلك أنزل قوله تعالى : " لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك ولكن بحدت عليهم الشقة ، وسبحاقون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم ميهلكون أنفسهم والله يعلم لهم لكاذبون " عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين (٢) . فقول الله تعالى : " عفا الله عنك لم أذنت لهم " ينطوي على أن الرسول لم يحالفه التوفيق في اجتهاده وإذنه لمن استأذنه في التخلف ، وفيهم

-
- (١) أصول التشريع الإسلامي لعلي حنب الله ص ٦٥ طبعة رابعة سنة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .
(٢) انظر تاريخ الازاهب الإسلامية : لمحة أمين زهرة ١٠ / ٢ - ١١ هـ .
طبع ونشر دار الفكر العربي .
(٣) سورة التوبة آية ٤٢ / ٤٣ .

المنافق والمؤمن وذلك لم يقره الله على هذا الاجتهاد (١) .

نستنتج من هذا أن التصريح الفقهي في عصر النبوة كان إلهياً كله لأن مصدره إما وحى الله في القرآن ، وإما اجتهاد الرسول الذي هو تعبير عن إلهام إلهي وإما اجتهاد نبوي كان ملحوظاً برعاية الله له فإن جاء صولها أقره الله عليه ، وإلا رده الله إلى الصواب فيه وهذا يشير إلى أن الرسول لم يكن يستغنى عن بذل الجهد وإعمال الفكر في اجتهاده ، وإن كان نصيبه من هذا البذل بالنسبة إلى غيره قليلاً لأنّه مخوف بعناية الله وتصدده ، ولما كان اجتهاد الرسول هذا شأنه كان من الطبيعي عدم البحث عن اجتهاد مأثور عن الصحابة عندما كان الرسول لا يزال بين أظهرهم يلفهم ما أوحى إليه ، وفتيهم فيما يستفتونه فيه ، ويبين لهم ما ينهض أن يسلكوه ، وكان شأنه معهم عليه الصلاة والسلام الطلعة والاستماع ، وبناءً على هذا اختلف الفقهاء الأصوليون حول اجتهاد الصحابة في عصر النبوة (٢) ، فذهب بعضهم إلى أنه لا ينبغي للصحابة أن يجتهدوا مادام الرسول بين أظهرهم ، وذهب بعضهم إلى جواز اجتهاد الصحابة في زمن الرسول مقبداً ذلك

(١) انظر علم أصول الفقه لمصنف الوهاب خلاف ص ٢٨٦ الطبعة

الرابعة سنة ١٣٦٩ هـ - ١٦٥٠ م بمطبعة النصر .

(٢) انظر الأحكام في أصول الأحكام للأدهي ٢٣٥/٤ وتيسير التحرير

١٩٣/٤ ، وأصول الفقه د للغزالي ص ٤١٠ ، الطبعة الرابعة .

بيد الشقة بينهم وبينه ، أو عند الخوف من فوات الفرصة (١) ، ولكن
الرأى المختار هو جواز اجتهادهم وأنهم قد اجتهدوا في حضرة
النبي وفي غيبته ، وأنه صلى الله عليه وسلم كان يأذن لهم فيه ، بل
كثيراً ما كان يأمرهم به وقرهم عليه .

ويبدو أن اجتهادهم صلى الله عليه وسلم وإذنه لأصحابه بالاجتهاد
وأمره لهم به - مع أن الوحي كان ينزل عليه من ربه - لم يكن عبثاً
وإنما كان صادراً عن حكمة إلهية تتجلى في أن يفرس في عقولهم قوة
النظر والاستدلال ، وأن يعلمهم طرق الاستنباط وأن يهيئ لهم كيفية
أخذ الأحكام من أدلتها التفصيلية ، حتى إذا ما انتقل النبي صلى
الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى لم يبقوا أمام ما يجد من الحوادث
مكتوفين الأيدي ، عاجزين عن إدراك ما يجب عليهم ، واستطاعوا أن
يجدوا لكل أمر مخرجاً ، ولكل حادثة حكماً ، وكل ذلك كان سهيلاً
الاجتهاد حيث لانس .

ونظراً لعدم حضور الرسول مع الصحابة في كل وقت كانت تحدث
لهم حوادث فكانوا يجتهدون في إيجاد حكم صحيح لها ، ثم يروون
ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم عندما يلتقون به لكن يسموا تصويبه
أو تخطئته . ومن الوقائع الشاهدة على ذلك ما روى عن أبي سعيد
الخدري أن رجلين خرجا في سفر فحضرت الصلاة ، وليس معهما ماء
فتيمما وصليا ، ثم وجدا الماء في الوقت فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة ،
ولم يعد الآخر ، ولما ذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

(١) انظر تاريخ التشريع الإسلامي ص ٣١ للأساتذة محمد علي السابح

والسبكي والبهري - طبع مطبعة وادي الملوك .

"لذى لم بعد أصبت السنة وأجزائك صلاتك ، وقال لذى نوضاً وأعاد لك الأجر مرتين^(١) " فأقر كلا منهما على اجتهاده فى موضع لانص^(٢) .

ومن هذا القبيل أيضا قوله لأصحابه حينما أمره الله بفزرو بنى قريظة " من كان سامما مطيما فلا يصلين العصر إلا فى بنى قريظة " فخرج المسلمون سراها وأدركتهم صلاة العصر فى الطريق فقال بعضهم : لقد نهينا عن الصلاة حتى نصل بنى قريظة ، فصلوا هناك ليلا ، وقال الآخرون : لم يرد الرسول منا تأخير الصلاة حتى نأتى بنى قريظة وإنما أراد سرعة التنهوض ، فصلوا فى الطريق . ولما علم الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك لم يوجه إلى أحد منهم لوما ، فقد اجتهد كل من الفريقين مع وجود النص ، فعمل فريق بالتحفظ ومنطوقه ، وعمل الفريق الآخر بمنزاه ، وأقر الرسول صلى الله عليه وسلم^{كلا} منهما على اجتهاده .

ولما تم فتح مكة واتسعت رقعة الدولة الإسلامية بحيث شطت معظم الجزيرة العربية ، وكثرت المهام الملقاة على عاتقه عليه الصلاة والسلام اضطر إلى أن ينهب عنه بعض الصحابة المشهورين بدقنة الاستتباط ، وفهم أمور الشرع ليحكموا بين الناس فيما يجد بينهم من مشكلات ، ويقصل بينهم فى الخصومات كالخلفاء الراشدين ، ومعاذ بن جبل الذى أرسله إلى اليمن ليعلم الناس القرآن ومبادئ الإسلام ، ويقضى بالحق ، وعتاب بن أسيد الذى ولاه الرسول أمر مكة وقضاها

(١) سبل السلام ٢٨/١ طبعة البابى الحلبي سنة ١٣٤٩ .

(٢) أصول التشريع الإسلامى لعلى حسب الله ص ٩٠ ط ٤ .

بعد فتحها ، ولم يزل يقول ذلك في خلافة أبي بكر رضي الله عنه حتى مات يوم أن علم بوفاة الخليفة (١) .

ولاشك أن هؤلاء الصحابة الأجلاء كانوا قد اجتهدوا في بعض الأمور التي جدت ، والتي لم يرد فيها حكم مفصل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكنهم كانوا حينما يحدون بمرضون عليه اجتهداتهم ، فيبين لهم وجه الحق فيها ، بأن يصوب الصيب ويخطئ المخطئ ، وفي هذا إشارة إلى أن اجتهدهم كان ثانوا ، وأنه لم تكن له حينذاك قيمة تشريعية إلا إذا اقترن بتصويب الرسول صلى الله عليه وسلم .

وبالرغم من هذا كله ، فإن الاجتهاد في هذا العصر لم يكن له دور هام ، لأن الوحي كان ينزل على قلب محمد صلى الله عليه وسلم ، لمعالجة الأحداث والوقائع ، ومن ثم لم يكن هناك مجال للخلاف في حكم من الأحكام ، ولذا لا يعد مصدرا مستقلا من مصادر التشريع في هذا العصر لأنه كان يرجع إما إلى الوحي كاجتهاد الرسول المحض بتسديد الله ، وإما إلى السنة كاجتهاد الصحابة المعروف عليه صلى الله عليه وسلم لإقراره .

بعد هذا أستطيع أن أقول إن الحياة الفقهية في هذا العصر تعتبر الأساس القوي لما بعده من صور حيث كمل فيه الدين بإتصاف نزول القرآن المبين ، وما اهتمل عليه كل من القرآن والسنة من الأمور المقاعدية والأصول الشرعية والمبادئ الفقهية والأحكام الكلية القبلية للتوسع في التطبيق ونلاحظ أن الفقه المستمد من هذه الأصول والقواعد

(١) انظر القضاء في الإسلام للإمام محمد سلام به كسور ص ٢٣ - ٢٤

طبع المطبعة العالمية ، نهر دار النهضة العربية .

كان واقعا لانظريها ، ومجارية أوضع أن الناس كانوا يبحثون عن حكم
الحادثة ويسألون عنها بعد وقوعها فكان الرسول يجهيهم عنها بما يوحى
إليه من آيات تنزل بمناسبةاتها غالبا ، أو بما يبينه عليه الصلاة والسلام
لهم بقوله أو فعله أو تقريره ، فهو إذن لم يترك لهم فقها مدونا ، على
حين ترك الأصول والقواعد العامة والأحكام الكلية التي منها يستنبط
ما يحقق مصالح العباد ، ويلائم الحاجات المختلفة في كل زمان ومكان .

ولقد صدق الأستاذ مصطفى الزرقاء في وصف هذه القواعد والأحكام
التي أشتمل عليها القرآن والسنة بأنها تتسم " بالمرونة والعموم
والاستيعاب لفتى الفاهيم الكبرى التي يدعها العقل الصحيح وتؤديها
المصالح الناطقة ، وفيها من قابلية التكيف في التطبيقات الجزئية على
الحوادث الخاصة والتفرد فيها من فهم إلى فهم صحيحين مختلفين
ما يمكن أن يتولد منه فقه عجيب السعة ، لا يحد ولا ينضب (١) " .

وجملة القول : أن هذا الدور قد انتهى بالتحاق الرسول صلى
الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى ، بعد أن خلف للمسلمين الكتاب والسنة
وما زخرا به من أصول وقواعد كلية صالحة للبناء والتفريع في كل زمان
ومكان .

بعد عهد الرسالة حظيت الحياة الفقهية بكبار الصحابة وكبار
التابعين ، وتابعيهم ، كما حفلت باجتهاد الفقهاء من الصحابة
والتابعين فيما لائن فيه ، وظهر الخلاف بينهم في كثير من الأحكام
بسبب اتساع الفتوحات الإسلامية ، ودخول أمم مختلفة وشعوب متباينة
في دين الله ، فبعد أن استخلف المسلمون أبا بكر رضي الله عنه

(١) الفقه الإسلامي في ضوء الجديد للاستاذ مصطفى الزرقاء ١٢٥/١ -
١٢٦ الطبعة السادسة سنة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م مطبعة جامعة دمشق .

اتجهوا إلى موطنه مبادئ الرسول صلى الله عليه وسلم من تثبيت دعائم الإسلام وتبليغ دعوته إلى الناس كافة ، ومن أجل هذه الرسالة المقدسة حملوا أرواحهم على أكفهم ، وانساحوا في سمرق الأرض وغيرها لينشروا دين الله ، ولبحرروا البشرية من الشرك والظلم والظلمانيان ، ولهدموا الظلم وينصروا العدل ، ولحقوا الحق فتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى .

ومعد أن قضى المسلمون على حروب الردة أرسل أبو بكر الجيوش لفتح بلاد فارس والروم ، ولكنه توفي قبل أن تحقق تلك الجيوش أغراضها فولى المسلمون الخلافة أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه فأتم الله على يديه فتح الشام ومصر وفارس والعراق ، وأسست في عهده كبرى المدن الإسلامية كالقسطاط والكوفة والبصرة ، وأقام بها عدد كبير من المسلمين كان من بينهم كثير من الصحابة^(١) ، ثم توالى الفتوحات على العهد الأموي ، ولم يك ينتهي القرن الأول الهجري حتى كانت الجيوش الإسلامية قد فتحت شمال أفريقيا ، ثم عبرت إلى الأندلس غربا كما وصلت إلى سمرقند شرقا ، وانتشر الإسلام في كل هذه الممالك المختلفة الثقافات والتهابئة المادات ، وخضع أهلها تحت حكم المسلمين وهم أم وعصوب كان بعضها يتمتع بحضارات عريقة تمتد جذورها إلى أقدم العصوره وكان لها من النظم في شؤون المال والادارة والزراعة مالم يكن معروفا لدى العرب .

ومن المتفق عليه بين العلماء أن القرآن الكريم والسنة النبوية لم ينصا على كل المسائل الجزئية في كل ماكان وماهو كائن ، " لأن

(١) انظر تاريخ التشريع الإسلامي للمفتي محمد عفيفي ص ١٠٢ — الطبعة الخامسة .

النصوص - كما يقول الشهرستاني - متاهية والوقائع غير متاهية ، وصلاً
يتناهى لا يضبطه ما يتناهى (١) ، ومن هنا لم يكن بد من الاجتهاد
والقياس .

وكان على الصحابة الفقهاء أن يجدوا الحلول الملائمة لكل ما جد
من قضايا ، وما حدث من وقائع ، فأتمموا فيها النظر حتى استنبطوا
الأحكام الفقهية التي تتفق مع مبادئ الإسلام ونظمه وأخلاقه ، ولا عجب
في ذلك ، فإن الصحابة كانوا أقدر الناس على الاجتهاد ، لصاحبهم
للرسول واستمدادهم منه واستشارتهم بهديه ، ولأنهم اجتهدوا في
حياته صلى الله عليه وسلم برأى منه وسمع مع إمكان معرفة الحكم
حينذاك من الوحي ، فقد أقرهم صلى الله عليه وسلم على الاجتهاد في
حياته فأولى اجتهادهم من بعده ، إذ لم يكن ثمَّ سبيل لمعرفة حكم
الشارع في القضايا الجديدة التي لانش فيها غير الاجتهاد .

ومن الجدير بالذكر أن الصحابة لم يكونوا متساوين في معرفتهم
الفقهية ، بل إن الذين شهبوا بمقدرتهم الفقهية ودقة استنباطهم
لا يتجاوزون مائة وثلاثين ، وكان منهم المقل في الفتوى والمتوسط
فيها ، والمكثر أيضاً ، لكن الكثيرين كانوا قليلاً ، وفي ذلك يقول
ابن القيم : " والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله

(١) الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٤٩ الطبعة الأولى بمطبعة

الأزهر - خرَّجه وحقق نصوصه محمد بن فتح الله بدران .

وانظر تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص ٣٢

طبع سنة ١٩٥٨م .

صلى الله عليه وسلم مائة ونيف وثلاثون نفسا ما بين رجل وامرأة
وكان الكُفَرَاء منهم سبعة : عمر بن الخطاب ، زعل بن أبي طالب ،
وعبد الله بن مسعود ، وعائفة أم المؤمنين ، وزيد بن ثابت ، وعبد الله
ابن عباس ، وعبد الله بن عمر رضوا الله عنهم جميعا . قال أبو محمد
ابن خزم : ويمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم سفر ضخم ،
والتوسطون منهم فيما روى عنهم من الفتيا - أبو بكر ، وأم سلمة
وأنس بن مالك ، وأبو سعيد الخدري ، وأبو هريرة ، وثمان بن عفان ،
وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وعبد الله بن الزبير ، وأبو موسى
الأشعري ، وسعد بن أبي وقاص ، وسلمان الفارسي ، وجابر بن عبد الله
ومعاذ بن جبل رضوا الله عنهم ، فهؤلاء ثلاثة عشر يمكن أن يجمع
من فتيا كل واحد منهم عدد صغير جدا والباقيون منهم مقلون
في الفتيا لا يروى عن الواحد منهم إلا السألة والسألتان .

ويبدو أن قلة الصحابة المشهورين بالفتيا ترجع إلى عدة
ورغمهم ، وخوفهم من الله في أن يعطوا بفتياهم فيما ليس فيه نص ،
لهذا نجدهم يكرهون التسرع في الفتيا ، ويود كل منهم أن يكتبه
إياها غيره ، وفي ذلك يقول عبد الله بن المبارك : " حدثنا سفیان
ابن عطاء بن السائب ، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، قال :
أدرت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
- أراه قال في المسجد - فما كان منهم محدث إلا ود أن أخاه
كلاه الحديث ، ولا مفت إلا ود أن أخاه كلاه الفتيا (٢) " ولكن

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ١٢/١ طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة
سنة ١٩٦٨م .

(٢) الصدر السابق ٣٤/١ .

بالرغم من قلة عدد المفتين منهم ، وعدة ورعهم في الإفتاء - نجد أنهم قد قاموا بجهود كبيرة في الحياة الفقهية في عصرهم ، والدليل على ذلك ما حفلت به كتب الفقه من آرائهم التي تعبر عن مدى أثرهم في التشريع ، على أساس من الكتاب والسنة والرأى .

أما منهج الصحابة في التشريع فقد كانوا إذا عرضت لهم حادثة أو نزل بهم أمر رجعوا أولاً إلى كتاب الله يبحثون فيه عن الحكم ، فإن وجدوا فيه نصاً تمسكوا به وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه ، وإن لم يجدوا فيه فتزوا إلى السنة ، وسألوا الناس هل فيهم من يحفظ في هذا الأمر حديثاً أو قضاءً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلقد روى لهم في ذلك خبر أمضوه ، فإن أحياءهم ذلك اجتهدوا في تصريف حكمه مستنيرين بالكتاب والسنة ، ومستلهمين ما عرفوه منهما من أسرار وحكم ، حتى يستنبطوا الحكم الموافق لمقاصد الشريعة وقواعدها العامة . هذا ما أقرهم عليه الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه في حديث معاذ حينما أرسله إلى اليمن . فالصحابه إذ اجتهدوا في حدود الكتاب والسنة ، ويبدو أن طرق اجتهداتهم قد اختلفت ، فمنهم من كان يجتهد في حدود الكتاب والسنة لا يمدوهما آخذين بدلالة النصوص التي توصلهم إلى الفهم الصحيح ، ومنهم من كان يعدر تلك الحدود إلى القياس إذا لم يمتروا على نص صريح ، فكانوا يقيمون المسكوت عن حكمه على النصوص عليه متى اتفقا في علة الحكم ، ويؤيد هذا ماورد في رسالة عمر المشهورة إلى أبي موسى الأعمري رضي الله عنهما حيث يقول : " الفهم الفهم فيما أدلى إليكم ما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قاييس الأمور عند ذلك ، واعرف الأمثال ، ثم لخصه

فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأحبها بالحق " . وهذا المزنى (١) يقول : " الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا وهم جرا ، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم قال : وأجمعوا على أن نظير الحق حق ، ونظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد إنكار القياس ، لأنه التشبيه بالأمر والتشبه عليهما (٢) " .

وقال ابن القيم : " فالصحابة (الفقهاء منهم) رضوا الله عنهم مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها ، وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها ، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد ، ونهجوا لهم طريقه ، وبينوا لهم سهيله (٣) " . وقال ابن خلدون : " إن كثيرا من الواقعات لم تندرج في النصوص الثابتة ، فقامها الصحابة بما ثبت وألحقوها بما نص عليه ، بشروط في ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبهين أو الشلين حيث يندرج على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد ، وصار ذلك دليلا هرميا بإجماعهم عليه وهو القياس (٤) " .

(١) المزنى هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل أبو إبراهيم المزنى صاحب الشافعي كان عالما إماما وجهته مناظرا قوي الحجته قال الشافعي في حقه ، المزنى ناصر مذهب وهو الذي ألّف الكتب التي عليها مدار المذهب الشافعي أخذ عنه كثيرون من علماء خراسان والعراق والشام توفي سنة ٢٤٠ . انظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ٢٦ ، طبعة أولى .

(٢) إعلام الموقعين ٢٠٥/١ .

(٣) الصدر السابق ٢١٢/١ .

(٤) المقدمة ص ٤٩٦ لابن خلدون طبع التقدم .

فمن هذه الأقوال يتأكد لنا أن القياس كان أحد طرق الاجتهاد عند فقهاء الصحابة ، ومن طرق اجتهادهم أيضا مراعاتهم المصلحة ، ولأجل التأكد من ذلك لابد من الوقوف عند بعض المسائل الاجتهادية :^(١) للتحقق من ذلك ، ومن هذه المسائل ما يأتي :

١ - تزوج حذيفة بن اليمان يهودية بالبدائن فكتب إليه عمر ابن الخطاب أن يغلى سبيلها ، فكتب حذيفة إليه : أحرام هـس بأمر المؤمنين ؟ فكتب إليه عمر : " لعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تغلى سبيلها فإنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن ، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين " .^(١)

والذى يفهم من هذا الحوار أن حذيفة لم يكن يرى حرمته نكاح الكتابيات بنص القرآن الكريم ، وكذلك عمر لم يقل له إنه حرام ، ولم يذكر أى دليل صريح من الكتاب والسنة ، بل إن الذى دفعه إلى قول ما قال هو رغبة مصلحة نساء المؤمنين ودفع الفسدة عنهن .

٢ - ومن اجتهاد على رضى الله عنه أنه أفتى بضمير الصناع كالنساج والخياط والتجار ، بخلاف ما كان عليه زكّن الرسول وأبى بكر وعمر وثمان ، الذين كانوا يعتمدون على قوله صلى الله عليه وسلم (لا ضمان على مؤتمن)^(٢) ففى هذا الحديث دليل على أن من كان أميناً على عين من الأمان كالوديع والمستمير لا ضمان عليه إذا ملك مئى يده إلا إذا فرط فى حفظ ماؤتمن عليه ، ويبدو أن

(١) الآثار لمحدثين العنصن ص ٤٤-٤٥ ، طبع الهند ، وتاريخ الفقه

الإسلام ص ٨٧ للدكتور محمد يوسف موسى طبعة سنة ١٣٢٨هـ ١٩٥٨

(٢) أخرجه الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . نيل الأوطار

للسوكانى الطبعة الثانية سنة ١٣٤٤ هجرية . نشر إدارة الطباعة
المنيرية .

حالات جديدة حدثت بسبب ميل بعض المسلمين الذين إلتفتوا إلى الخيانة فترك على رضى الله عنه العمل بظاهر قوله صلى الله عليه وسلم " لا ضمان على مؤتمن " وأوجب تضييق الصباغ والفسال ، وقال : " لا يصلح الناس إلا ذللك (١) " .

نستنتج من هذين المثالين أن فقهاء الصحابة في اجتهادهم قد توخوا صالح الناس ، وأيقنوا بأن الأحكام قابلة للتغير حسب الزمان والمكان وذلك تبعا للمقاصد والأهداف المعنية من تشريعها .

ويبدو أن هذه الطرق الاجتهادية الماثورة عن فقهاء الصحابة لم تكن جماعية بل كانت صادرة عن تفكير شخصي ، ومحارة أخرى بمسأل أحدهم عن حادثة جزئية فيجيب صاحبها ، ورأيه في هذا آحادى جزئى ، لم يشاركه غيره فيه ايجابها ، لأن موضوع السؤال جزئى ، وقد يكون شخصا من كل الوجوه (٢) .

وفي بعض الأحيان كانت تجد في الدولة أمور عامة لها أثر خطير في نظام الأمة ، وهذه الأمور من المسائل المعقدة التي تحتاج إلى تبادل الآراء ، ولا يمكن لفقهاء من فقهاء الصحابة أن يبت فيها برأيه وحده ، لذلك كان الخلفاء يلجئون حينئذ إلى الاستشارة فهذا " أبو بكر الصديق رضى الله عنه كان إذا لم يجد في الكتاب نصا ولا عند الناس سنة يجمع الصحابة ويستشيرهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى (٣) " .

(١) السنن الكبرى للبيهقى ١٢٢/٦ وتاريخ الفقه الإسلامى دعوة قوية

لتجديده ص ٩٢ للدكتور /محمد يوسف موسى .

(٢) انظر تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبى زهرة ٢٢/٢ .

(٣) تاريخ التشريع الإسلامى للشيخ محمد الخضرى ص ١٠ ط ١ سنة ١٩٢٠ .

وكذلك كان يفعل عمر في كثير من الأحوال التي تتصل بالسياسة العامة للدولة فيجمعهم ويستشيرهم ويهد لهم الرأي ، فلذا اجتمعوا على أمر معين سار عليه في سياسته ، وإن اختلفوا تجادلوا حتى ينتهوا إلى أمر تفرقه جماعة العلماء فيهم ، كما كان الشأن في أرض سواد العراق عندما استقارهم في إبقائها بيد أهلها ، والاكتفاء بأخذ الجزية بدل تقسيمها بين الغزاة لتكون للذراري ، وليحصن بفدلتها الثغور ، ويتفق منها على المقاتلين ، وكان المعارضون يعتمدون على قوله تعالى : "واعلموا أن ما ضمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل" (١) . وعلى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم حين قسم غنائم خيبر بين الفاتحين ، واستمرت المجادلة بينهم يومين جمعهم فيها مرتين وانتهى الخلاف بالاتفاق على بقائها في يد أهلها فكان ذلك أمراً مجعماً عليه لا يجوز لهم (٢) خلافه من هذا يتبين أن الصحابة كانوا يختلفون في اجتهادهم ، ويتناقشون في آرائهم ، ثم لا يلبثوا أن ينتهوا إلى رأي يرتضونه فيستقرون عليه ، ويكون ذلك إجماعاً منهم . ويؤيد هذا ماورد في إلهام الواقفين قال : " كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى ، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به ، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ، فإن وجد فيها ما يقضى به قضى به ، فإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاً

(١) سورة الانفال آية : ٤١ .

(٢) انظر أبو حنيفة للشيخ محمد أمين زهرة ص ٣١٠ ط ٢ وانظر تاريخ

التشريع الإسلامي للخضري ص ١١٤ - ١١٦ ط ١ والفقهاء الإسلاميين

مدخل لدراسته ص ٣٦ - ٣٨ للدكتور محمد يوسف موسى ، وتاريخ

الذاهب الإسلامية ١٤/٢ .

فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه هكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سننها
النبي صلى الله عليه وسلم جئ رؤساء الناس فاستشارهم، فإن اجتمع رأيهم
على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك، فإن أعياء أن يجد ذلك في
الكتاب والسنة سأل، هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان
لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع
رأيهم على شيء قضى به، وورد في كتاب عمر بن الخطاب إلى شرح
" فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولم يمن رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاقض بما أجمع عليه الناس (١) " ولا شك أن الرأي الذي ينتج عن
تبادل الآراء واختلاف أوجه النظر، ووافق عليه المجتمعون يكون أقوى من
الرأي الفردي لأنه بمثابة خلاصة للموضوع من كل جوانبه .

من هذا نستدل على أن فقهاء الصحابة عرفوا الإجماع، واعتدوا
عليه في حل كل أمر خطير من أمور الدولة وفي كل مسألة عامة تهتم
المسلمين، ولكن هذا الإجماع لا يمتنى موافقتهم جميعاً من غير أن يكون
هناك مخالفة، بل المراد من الإجماع اتفاق أكثر الحاضرين من أولى العلم
على حكم الواقعة، وهذا ما كان يحدث فعلاً، وقد رأينا فيما مضى أن
أبا بكر كان يجمع رؤوس الناس وخيارهم، فإن أجمعوا على رأي أمضاه،
وكذلك كان يفعل عمر، وما لا يرب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين
كان يجمعهم أبو بكر وعمر رضوا الله عنهما وقت عرض الحادثة، ما كانوا
جميع رؤوس المسلمين وخيارهم، فقد كان عدد كبير منهم في ساحات
الوض وميادين الجهاد ينشرون الإسلام، ويملكون المسلمين من أهل البلاد،
الفتوحة أحكام الدين، وماورد قط أن أبا بكر أو عمر أجل النظر في

(١) إعلام الموقعين ١/٦٢ .

الحادثة المعروضة أو الفصل فيها حتى يقف على آراء جميع مجتهدى الصحابة فى مختلف البلدان ، بل كان يرضى ما تحقق عليه الحاضرون منهم لأنهم جملة ، ورأى الجملة أقرب إلى الحق والصواب من رأى الفرد وهذا ماساء الفقهاء الإجماع^(١) .

وأما المتأخرون فقد عرفوا الإجماع * بأنه اتفاق مجتهدى امسة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته فى عصر من المصور على أمر من الأمور^(٢) . وسقتض هذا التصريف ذهب طائفة من العلماء منهم النظامه ومضى الشيعة إلى أن الإجماع لا يمكن اتعقده^(٣) . سادة والصحيح أنه مع تباين آراء العلماء حول إجماع الصحابة وإنكار بعضهم له ، فإن هذا الإجماع قد تحقق فى زمن أبى بكر وعمر ، لأن عدد الصحابة المجتهدين كان قليلا ، ولم يكونوا بعد قد انتشروا فى البلاد ، لأن عمر أسس كبار الصحابة فى المدينة فلا يتحولون عنها إلا لحاجة عديدة ، فكانت دعوتهم أو دعوة بعضهم مكة ومكة^(٤) . وفى هذا يقول الشيخ محمد الخضرى من الإجماع ووقوعه " للسلف عمران متمايزان أولهما عصر

-
- (١) انظر علم أصول الفقه للاستاذ عبد الوهاب خلاف ص ٥٢ - ٥٣ .
 - (٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ٧١ ، الطبعة الأولى بسطمة مصطفى البابى الحلبي .
 - (٣) انظر علم أصول الفقه ص ٥٠ لعبد الوهاب خلاف ، وأصول الفقه للخضرى ص ٣٥١ ط ٢ ، وانظر أصول التشريع الإسلامى ص ١١١ للاستاذ على حسب الله .
 - (٤) انظر الرأى فى الفقه الإسلامى الدكتور مختار القاضى ص ١٧٠ ط أولسى .

الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة ، والمسلمون أمرهم جميع وفقهاؤهم معروفون وإمامهم شعوري لا يستبد دونهم بالفتوى ، ويمكنه استطلاع آرائهم جميعا فيسهل أن نتصور إجماعهم ويقف هذا السؤال ، وهو هل أجمروا فعلا على الفتوى في مسألة عرضت عليهم ، وهي من المسائل الاجتهادية ؟ ويمكن الجواب عن ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا المصرد وهذا أكثر ما يمكن الحكم به ، أما دعوى العلم بأنهم جميعا أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالف غير دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها .

وبعد ذلك المصرد - أي في عصر اتساع الملكة ، وانتقال فقهاءها إلى أصار المسلمين ، ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد ، مع الاختلاف في المنازع السياسية والأهواء ، فلا تظن دعوى وقوع الإجماع إذ ذاك منا يسهل على النفس قبوله^(١) ، فإجماع الصحابة إذن متصور بل هو واقع وصحيح ، وهو حجة شرعية يجب العمل بها^(٢) من أكثر المسلمين خلافا للشبهة والخوارج والنظام من المعتزلة .

والحقيقة أن إجماع الفقهاء من الصحابة لا يمكن انكاره أو الشك فيه ، لأنه صادر عن عابثوا التنزيل وصحبوا الرسول صلى الله عليه وسلم ، وشاهدوا أفعاله وسمعوا أقواله وانضموا بتوجيهاته ، وهم الذين بلغوا الرسالة ، ونقلوها إلى الأجيال من بعده ، فكان إجماعهم وبخاصة فيما يتعلق بكليات الشريعة ، وهيئات الصلاة والحج واجبا أن يحمل به ،

(١) أصول الفقه للمخضرمي ص ٣٥٣ ط ٢ .

(٢) الأحكام في أصول الأحكام للأعدى ٢٨٦/١ ، مطبعة المعارف ، وانظر

أصول السرخسي ٢٩٥/١ وأصول التشريع الإسلامي ص ١١٢ ط ٤ .

كما يجب العمل بالكتاب والسنة والتمسك بما نصا عليه وعدم مخالفته ، وفي
هذا قال الشهرستاني في الملل والنحل * يجب على من أتى بعد الصحابة
* الأخذ بمقتضى إجماعهم ، والفتاوى ، والجرى على مناهج اجتهادهم ،
وربما كان إجماعهم على حادثة إجماعا اجتهاديا ، وربما كان إجماعا مطلقا
لم يصرح فيه باجتهاد^(١) . وعلى الوجهين جميعا فالإجماع حجة شرعية ؛
لإجماعهم على التمسك بالإجماع ، ونحن نعلم أن الصحابة الذين هم الأئمة
الراشدون لا يجتمعون على الضلال ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم :
" لا تجتمع أمتي على ضلالة " وذلك يقتض أن مصادر التشريع في
عهد الصحابة هي الكتاب والسنة والإجماع ، كما لاحظنا في منهج أبي بكر
وعمر أنهما كانا يقضيان بما أجمع عليه رؤساء الناس وخيارهم ، وكذلك
الرأى بفرعيه القياس والصلحة كما مر ، لذلك أستطيع أن أقول إن اجتهاد
الصحابة كان فسيح المجال ، وإنيهم استطلعوا عن طريقه أن يقتنوا لجميع
شئون حياتهم وأن يندطوا بأحكامهم كل ما جد من حوادث في مجتمعاتهم
ولاشك أن الجهود الكبيرة التي بذلها الصحابة في اجتهادهم ونقدوها
في زمانهم كانت محل تقدير كل من جاء بعدهم من الفقهاء ، ومن الجدير
 بالذكر أن الصحابة في اجتهادهم هذا كانوا قد تنازوا في كثير من الأحكام
ونشبت بينهم محاورات ومناقشات حول بعض القضايا ، وكان رائدهم في ذلك
كله الإخلاص في طلب الصواب والوصول إلى الحق الأبلج ، أي كان ، وبهذا
مهدوا للناس الطريق القويم للاجتهاد وشحذوا عقولهم في اختلافهم
وفئاتهم ، وأقادهم فوائد جليلة بما خلفوه من تركة مشرية في الفقه تدعوهم

(١) الملل والنحل ص ٤٤٢ - ٤٤٨ الطبعة الأولى بمطبعة الأزهر .

سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م بحرجه وحقق نصحه محمد بن فتح الله .

إلى البحث وتنهاهم عن الجمود وتفتح باب التيسير . ومن هنا كان اختلافهم رحمة
للأمة وفي هذا يقول عمر بن عبد العزيز : " ما أحب أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم
لا يختلفون لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق وأنهم أئمة يقتدى بهم فليس
أخذ رجل بقول أحدهم كان سنة . ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد
وجوار الاختلاف فيه لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق . . . فوسع الله
على الأمة بوجود الخلاف في الفروع . فكان فتح باب للأمة للدخول في هذه الرحمة
وترجع أسباب الخلاف إلى ما يلي :

أولاً - اختلافهم في فهم نصوص القرآن . إما بسبب احتمال اللفظ لعنيين كما في لفظ
القرء . ولما بسبب تعارض ظواهر النصوص كما في آية عدة الرخاة وعدة الحامل .
رأيا بسبب احتمال اللفظ للحقيقة والمجاز كما في إطلاق لفظ الأب على الجد .

ثانياً - اختلافهم في العلم بالسنة . إذ من الثابت أن السنة لم تجمع في هذا العصر
ولم تتوافر لها فيه دراسة شاملة تبحث في صحة أسنادها وأحوال روايتها ومعرفة ما يتعلق
بها من أبحاث خشية أن يختلط كلام الرسول بما يوحى إليه من قرآن . ولا شك
أن عدم جمع السنة مبكراً قد أثر في اختلافهم في العلم بها فكان منهم القليل وقليل
منهم الكثير . بالإضافة إلى اختلافهم في فهمها . وفي هذا يقول ابن حزم " ووجدنا
الساحب من الصحابة رضی الله عنهم يبالغ في الحديث في تأويل به تأويل يخرج عن ظاهره .
ووجدناهم يعترفون بأنهم لم يبالغ في كثير من السنن (٢) " كما مر ابن عمر للنساء

(١) الاعتصام للشاطبي ١٢٠ / ٢ - ١٢١ تصنف محمد رشيد رضا نشر المكتبة
التجارية . وانظر تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبي زهرة ٢٦ / ٢ .
(٢) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١٢ / ٢ الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥ .

إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن ؛ ورد عائشة رضی الله عنها بقولها ما أزد عليس
أن أفرغ على رأس ثلاث إفراغات .

هذان السببان كان لهما كبير الأثر في اختلاف الأحكام عند الصحابة (١) ؛ ومنذ
من تأثر بهم في العصر التاليه حيث ظهرت لوائح لشجت من تقدير أصحابها للصحابة
محين وتأثرهم بفقهاء فيما يراه من حلول جزئية ؛ وبالرغم من وجود هذا الاختلاف بينهم ؛
وتوافر أسبابه ؛ فإن دأثره لم تتسع لمعظم الصحابة المجتهدين في المدينة في خلافة
أبي بكر ورضي الله عنهما ؛ لسهولة جمعهم للتشاور ؛ حيث كان هذا التشاور
سببا في توحيد وجهات النظر ؛ وحسم الخلاف في الغالب . على أن الأحكام التي
استندوا فيها إلى الرأي قليلة جدا لسببين في نظري :

الأول - أنهم لم يكونوا يلجئون إلى الرأي إلا عند فقدان النص الصريح من الكتاب
والسنة حتى لو غاب نص من السنة عن ذهن بعضهم سأل الآخريين حيث لم ينبغ
ذهنهم جميعا .

والثاني - أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكونوا يفرضون الفروض ؛ وقصدون
المسائل ليستنبطوا حكمها بل كانوا يكرهون التحدث فيها لم يقع ولا يفتون فيه ؛ وسرون
ذلك من التحمل في الدين (٢) .

فقد روى عن زيد بن ثابت أنه كان إذا استفتى في مسألة ؛ فإن كانت قد حدثت
فملا أفتى وإلا قال : "دعوها حتى تقع" وجاء عن عسر أنه كان يلعب من فوق المنبر ممن
يسأل عما لم يكن (٣) . كما كانوا يتخرجون من القول بالرأي ؛ خشية القول في دين الله

(١) من أراد التوسع في أسباب هذا الاختلاف فليرجع إلى تاريخ التشريع للخضري ص ٦٦
ص ١٢٠ ؛ والإنصاف في بيان سبب الاختلاف للدهلوي ص ٣٠٠ طبع سنة
سنة ١٣٨٥ بالمطبعة السلفية .

(٢) انظر الفكر المسمى للخضري ٢٩/٢ طبع إدارة المعارف بالرياض عام ١٣٤٠ هـ .

(٣) انظر إسلام الموقمين ٦٩/١ .

بغير علم ، فأبو بكر رضى الله عنه كان يقول : إذا اجتهد برأيه : " هذا رأى فإن يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى وأستغفر الله (١) " وكذب كاتب لعمر : (هذا ما رأى الله رأى عمر) فقال له : بمسما قلت ، هذا ما رأى عمر ، فإن يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمن عمر . وقال : السنة ما سنه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، لا تجعلوا أخطاء الرأى سنة للأمم (٢) . على حين أن الرأى الذى عملوا به كان عملا بمقول النص ولى كل حال فإن فتاوى الصحابة ليست بالشئ الكثير كالذى حدث بمسند عصر الصحابة بين الفقهاء ، لأن الفقه فى هذا العصر ظل واقعا وعلما حيث تلتصق فيه أحكام الحوادث بعد وقوعها (٣) كما كان فى عصر الرسالة ، وهذه إحدى الميزات التى امتازت بها الحياة الفقهية فى هذا العصر كما امتازت أيضا بأن الفقه لهدون بل كسنان محفوظا فى الصدور كما كان فى عصر الرسالة ، وإمكانه أن يحرر عن الواقع الإنسانى بإيجاد الأحكام لكل ما يحدث فى نواحي المجتمع ، لأن الفقهاء إذ ذاك لم يكنوا بمهزل عن المجتمع وما يجد فيه من شئون الحياة ، ولأن سياسة الدولة كانت صدى لآراء الفقهاء وانحكما لأفكارهم ، ولكنهم لم يحدوا والتزام غيرهم بآرائهم ، بل إن بعضهم كان يرجع إلى رأى بعضهم الآخر إذا تبين له وجه الحق أو عثر معه على النص ، وهما يكن من أمر فإن ما تركه الصحابة من آراء اجتهادية تعتبر ثروة فقهية اقتضتها طهيمة التدج وانتشار الدعوة وواجهة الواقع ، وإن هذه الآراء كان لها منزلتها فى الحياة الفقهية وأثرها فى اختلاف المجتهدين فيما بعد حيث اعتبرها بعضهم حجة يجيب اتباعها على اختلاف بينهم فى الأخذ بقول الصحابي حيث كان من التابعين من يستبهم الخروج على أقوال بعض الصحابة الذين لم يأخذوا عنهم (٤) وقد توجت هذه الثروة بمولود جديد هو الإجماع ولعل هذا أهم ما حظيت به الحياة الفقهية فى عصر الصحابة ،

(١) إعلام المجمعين ١/٥٤١ .

(٢) المصدر السابق ١/٥٤١ - ٥٥٥ .

(٣) انظر الفقه الإسلامى فى ضوء الجديد لمطعمى الزرقاء ١/١٣٥ ، الطهيمة السادسة ، جامعة دمشق .

(٤) انظر تاريخ المذاهب الإسلامية للمحمد أبى زهرة ٢/٧٣ .

فقد كانوا يتشاورون وخاصة في زمن أبي بكر وهم رضى الله عنها حيث لم يكونوا قد تفرقوا في البلاد فكانت دعوتهم للتشاور مكنة وواقعة فعلا ، ولما تولى الخلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه أذن للصحابة بالهجرة إلى البلاد المفتوحة والسكن فيها وخاصة حينما زادت الفتوحات توسعا في زمنه ما بعده (١) وكان قد سبقهم إخوان لهم ممن المشهود لهم بالفقه والاجتهاد في أثناء الفتح الإسلامي زمن الرسول وأبي بكر وهم كعب بن لؤي بن جهم الذي أرسله الرسول صلى الله عليه وسلم إلى اليمن وهذا الله بن مسعود الذي أرسله عمر بن الخطاب إلى الكوفة وقد كتب إلى أهلها قائلا لهم " إني بعثت إليكم بعبد الله بن مسعود معلما ووزيرا وقد آثرتمكم به على نفس فخذوا عنه " (٢) .

فهؤلاء وأمثالهم كانوا في الحقيقة ولاية وسل ثقافة ، وكان على عاتقهم مهمة تعليم الناس وتفتيحهم في الدين ، والحكم بينهم بما أنزل الله ، ونشر السنة النبوية بينهم ، وهذا نجحوا في أن يحدثوا حركة علمية في كل مكان ذهبوا إليه ، وكان لهذه الحركة أعمق الأثر في تكوين المدارس الفقهية ، كما أن تفرق الصحابة في زمن عثمان وما بعده للاستيطان في البلاد المفتوحة ، وسع الحركة العلمية فيها (٣) ، وخاصة بعد أن أقبل أهل كل قطر على من نزل به من الصحابة ينهلون من معارفهم ، ويقتضونهم فسيروا حكم ما ينزل بهم ، وتعلمون منهم أحكام الدين الجديد التي كان كثير منها غير معروفة في تلك البلاد ، ويروون عنهم ما حفظوا من سنة الرسول وأخيه أبي بكر وهم ، وليس أيدي هؤلاء الصحابة تخرج تلاميذهم (٤) وسوا التابعين بتسمية القرآن لهم إذ قال سبحانه " والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان " (٥) . ومن الطبيعي أن هؤلاء الصحابة لم يكونوا في مستوى واحد من العلم والفهم والإحاطة بنصوص الشريعة ، إذ ليس كل ما يحفظه أحدهم يحفظه الآخر ، وكانوا متفاوتين فسي

(١) انظر تاريخ التشريع الإسلامي ص ٤٠ للأستاذة محمد السامح والسبكي والهرسري .

(٢) تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢١ لمحمد الخضري الطبعة الأولى .

(٣) انظر الفكر السامي للحضري ص ٤٠/٢ - ٤١ طبع إدارة المعارف بالرباط عام ١٣٤٠ هـ .

(٤) انظر تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهرة ٢/٢٨ .

(٥) سورة التوبة / ١٠٠ .

الأخذ بالرأى ، أضف إلى ذلك اختلاف كل مصر من الأمصار التي نزلوا بها فـ
المادات وانظم ، تبعاً لاختلاف الحضارة والثقافة ، وكان من أثر هذا الاختلاف
أن تشعبت الآراء واختلفت الفتيا وجمدت الروايات عند العراقيين والحجازيين وغيرهم ،
وأدى بهم هذا إلى أن يتشبث أهل كل قطر بفتاوى علماءهم ، وأن يعتمدوا ما جرى
عليه عملهم وحكم به قضاتهم (١) .

ولقد قال الحجوي في هذا المقام : "إذا اختلفت أقوال الصحابة والتابعين
فالمختار عند كل عالم مذهب أهل بلده وشيوخه ، لأنه أعرف بالصحيح من أقوالهم
والسقيم وقلبه أميل إلى فضلهم : وأوهى للأصول المناسبة لها" (٢) ولما كان أكثر
الصحابة الذين رخص لهم عثمان في الانتشار في الأوطان لم يكنوا من الفقهاء ، ولا من
كبار الصحابة إلا من كان قد خرج في عهد الخليفة عمر رضي الله عنه بإذن منه ، كعبدالله
ابن مسعود ، وأبي موسى الأشعري ، وغيرهما - لذا فقد حظى بعض هؤلاء الصحابة
بمنزلة عالية كعبرة ، وشهزوا بكثرة التلاميذ الذين أخذوا عنهم كعبدالله بن مسعود
بالمراق وغيره من الخطاب وابنه عبدالله وزير بن ثابت وغيرهم بالمدينة .

لقد التف حول هؤلاء الصحابة طلاب العلم والمعرفة فوثقوا علمهم ، وحفظوا
أقوالهم ، وتقتبوا طرائقهم في البحث والاستنباط ، وجمعوا ما روه من أحاديثهم
وترسموا خطاهم فيما ذهبوا إليه ، وفي اجتهادهم وفهمهم وكنهجة لهذا الإقبال الشديد
من التابعين على العلم كثر الفقهاء والمفتون في عديد من الحواضر الإسلامية ، وجمدت
المدارس النقفية ، نفس المدينة مدرسة ، وفي الكوفة مدرسة أخرى ، وكذلك في مكة
والشام والبصرة وصر ، وهذا أكبر دليل على النضج الفقه والنشاط الفكري الذي
اتسمت به الحياة النقفية في عصر التابعين ، وأهم هذه المدارس مدرستا المدينة
والكوفة ، ولهذا سأخصهما بالبحث دون سائر المدارس لما لهما من أثر كبير في الحياة
النقفية .

(١) انظر تأريخ التشريع الإسلامي لمحمد علي السامح ولغوانه ص ٥٤ .

(٢) الفكر السامي للحجوي ٢/٢٦ - ١٧٠ طبع إدارة المعارف بالرباط عام ١٣٤٠ هـ .

مدرسة المدينة

لقد كان في المدينة مجموعة من انقهاء الذين حفظوا فقه من كان فيها من السابقين الصحابة وفتاويهم ، وأقضيتهم ، وقد تأسست على أيديهم أول مدرسة فقهية كانت مادتها الأولى هي فتاوى عبد الله بن عمر واثمة رضى الله عنهم ، فقد جمع قضاء المدينة من ذلك ما يسهه الله لهم ، ثم نظروا فيها نظر اعتبار وتفحص فما كان مجمعا عليه بين علماء المدينة فإنهم يحضون عليه بنواجذهم ، وما كان فيه اختلاف عندهم فإنهم يأخذون بأقوى أوجهه وأرجحها ، إما لكثرة من ذهب إليه منهم ، أو لموافقته لقياس قوى أو تخريج صريح من الكتاب والسنة ، أو نحو ذلك ، وإذا لم يجدوا فيها حفظا منهم جواب المسألة خرجوا من كلامهم ، وتبعوا الإيحاء والافتضاء فحصل لهم مسائل كثيرة في كل باب (١) وتقدم الزمن آل الأمر إلى أن تسكوا بما تلقوه ، وحضوا لكل ما وثقه ، واستمسكوا بطريقتهم ، لأنهم يرون فيها العصمة من الفتن التي تفشت واشتدت ، ولا يخرج لهم إلا في الأخذ بالسنة ، فاشتهروا بأنهم فقهاء ، وصيت مدرستهم مدرسة أهل الحديث ، وكانوا يرون أنهم أثبت من غيرهم في الفقه ، وفيما يقررونه ، يقول الدهلوى : "كان سعيد بن المسيب وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس فقههم في الفقه" (٢) .

ومن أشهر فقهاء هذه الفترة من يعرفهم التاريخ باسم الفقهاء السبعة الذين آلت إليهم مقاليد القضاء والإفتاء وقد أثروا فيمن جاء بعدهم تأثيرا كبيرا على حين أن فقهاءهم لم يكن معروفا كله ، وسأكتفي بذكر هؤلاء السبعة كما ذكرهم ابن العماد الحنبلى (٣) ، وهم :

-
- (١) انظر الإنصاف في بيان سبب الاختلاف للدهلوى ص ١٠ نشره في محب الديلمين الخطيب سنة ١٣٨٥ هـ .
 - (٢) الصدر السابق .
 - (٣) شذرات الذهب ١/١٤١ تحقيق وطبع أونس كوزوغرانير - بيروت .

- ١- أبو بكر عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المقرئ عام ١٤ هـ .
- ٢- القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق المقرئ سنة ١٠٧ هـ .
- ٣- عروة بن الزبير بن العوام الأُسدي المقرئ عام ١٤ هـ .
- ٤- سميد بن المسيب المقرئ عام ١٤ هـ .
- ٥- سليمان بن يسار المقرئ عام ١٠٤ - أو ١٠٧ هـ (١) .
- ٦- خارجة بن زيد بن ثابت المقرئ عام ١٠٥ هـ .
- ٧- عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود المقرئ عام ١٨ هـ .

هؤلاء هم الروماء الذين عبروا عن مدرسة المدينة ، وكان الطابع الغالب على فقههم هو الوقوف عند النصوص والآثار ، لا يجهدون عنها ولا يعمدون إلى الرأي إلا عند الضرورة ، فكانوا إذا استفتوا في مسألة عرضها على كتاب الله وسنة رسوله ، فإن لم يجدوا الجواب فهما عرضها على آثار الصحابة ، فإن لم يجدوا في شيء من ذلك أصلوا رأيهم ، واجتهدوا بناء على ما تقتضيه الصلحة ، وصحابة أخرى أن اجتماعهم كان يهجر على منهاج الصلحة كما يقول المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة (٢) . وربما يرجع وقوف هذه المدرسة عند النصوص والآثار واعتمادهم على الرأي إلى أمرين :

- الأول : كثرة ما لديهم من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وآثار الصحابة ، لأن المدينة موطن الرسول وصحابته الكبار .
- الثاني : قلة ما يمرض لهم من الحوادث التي لم يسبق لها نظير من الصحابة ، لأن بيئة الحجاز على عهدهم لم تتغير كثيرا عما كانت عليه زمن الرسول والصحابة .

(١) تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى عيسى ص ٤١ .

(٢) انظر تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/٢٧٢ وص ٤٦ .

مدرسة الكوفة

لقد عاصرت هذه المدرسة مدرسة المدينة بالعراق ، وكان لها منزلة تقهية لا تقل عن المنزلة التقهية التي كانت لمدرسة المدينة . وإذا كانت المدينة قد تفتتت بميزات بأن كانت مهد السنة ووطن حملتها من الصحابة الأولين - فإن الكوفة لم تحرم هذه الميزات ، فعند تأسيسها في عهد عمر سنة ١٧ هـ أصبحت هي والبصرة قاعدة الجيوش الإسلامية ، ومنها فتحت سائر الأقطار من خراسان فما وراءها ، ولا بد أنه قد نزل فيها ضمن هذه الجيوش عدد كبير من الصحابة ومن السابقين في الإسلام يقول إبراهيم النخعي " هيئ الكوفة ثلاثمائة من أصحاب الشجرة وسبعون من أهل بدر " (١) ومنهم على سهيل المثال عبد الله بن مسعود ، ولى بن أبي طالب ، وهجران بن حصين ، وأنس بن مالك ، وأبو موسى الأشعري ، وسعد بن أبي وقاص ، وطار بن ياسر ، والمغيرة بن شعبة ، وحذيفة بن اليمان ، وابن عباس ، وكثير من الصحابة الذين كانوا يؤيدون علياً رضي الله عنهم أجمعين .

ورغم هذا العدد من الصحابة الذين هبطوا الكوفة فقد كان ابن مسعود هو الشخصية الفذة اللامعة التي كان لها الفضل الأول في إنشاء مدرسة الكوفة ، لأن مهمته الأولى التي أوفدها عمر من أجلها هي تعليم الناس وتفتيهم ، ومن هنا وقف كل جهوده على ذلك ، ولم يشغله غيرها شيء آخر . ولما كان أهل كل بلد يأخذون بأقوال من نزل به من الصحابة فإن عبد الله بن مسعود لما سار إلى الكوفة واستوطنها عول أهل الكوفة على رأيه ورأى أصحابه ، وكان لديهم أثبت الناس في الفقه كما قال علقمة : " لا أحد أثبت من عبد الله " (٢) .

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد ٩/٦ طبعة بيروت ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٢ م طبع وشر دار صادر .

(٢) الإنصاف في بيان سبب الاختلاف ص ٩ وتاريخ المذاهب الإسلامية ٣٣/٢ لمحمد أبي زهرة ، وفنارة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي .

ولهذا كان معظم أهل العراق في أفضيتهم وفتاوتهم يعجبون عبد الله بن مسعود في فتاوه ؛ وهى بن أبى طالب رضى الله عنه في أفضيته ؛ وظهرها ممن مكتوا في العراق ؛ وقد كان عبد الله بن مسعود من أكبر علماء الصحابة وأجلهم قدرا ؛ وأفقههم بالكتاب والسنة ؛ وكانت مجالسه العلمية التى يعقدها بالكوفة خيرا وبركة ونجاحا مبينا إذ تمكن فى فترة إقامته بالكوفة منذ تشييدها سنة ١٧ هـ حتى وفاته سنة ٣٢ هـ أن يؤسس مدرسة فقهيية ؛ بفضل ما فرسه فى تلاميذه من علم وحرية اجتهاد ؛ وحيث كان يعلم أهلها القرآن ؛ وحفظهم السنة ؛ وفقهم فى الدين ؛ وفتيهم فيما يسألون عنه ؛ وقضى بينهم بما يحكم الإسلام ؛ فزخرت الكوفة بالفقهاء حتى إن الإمام عليا كرم الله وجهه حين قدم الكوفة بعد موت عبد الله بن مسعود وكان أصحابه يفقهون الناس فى مسجد ها سر من كوفة ما رأى من فقهائها ؛ وقال رجم الله ابن أم عبد ؛ فقد ملأ هذه القرية علما ؛ وقال سعيد بن جبهر عن تلاميذ عبد الله كان أصحاب عبد الله سرح هذه القرية (يعنى الكوفة) (١) وقال محمد ابن جرير الطبرى ؛ " لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرروا نقياه وهذا هو فى الفقه غير ابن مسعود " (٢) وأما بقية الصحابة الذين استوطنوا الكوفة واتخذوها مستقرا وقاما والذين يبلغ عددهم ألفا وخمسة مائة صحابى ؛ فقد كسان لهم تأثير بالغ فى ازدهار الحياة الفقهية فى الكوفة ولكنه لم يبلغ المستوى الذى بلغه ابن مسعود حتى على بن أبى طالب الذى كان من كبار فقهاء الصحابة المجتهدين فإنه لم يكن له تأثير كتأثير عبد الله بن مسعود ؛ والسبب فى ذلك - فيما يبدو - كثرة انشغاله بالسياسة وإدارة شئون البلاد . فعبد الله بن مسعود إذ ان استطاع بتأثيره الراسخ فى نفوس تلاميذه أن يطبع الاتجاه الفقهى فى الكوفة بطابعه بوجه عام ؛ وهى هذا يقول ابن الصلاح ؛ (إنه لم يكن من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أحد يقولون بقوله فى الفقه إلا ثلاثة عبد الله بن مسعود ؛ وزيد بن ثابت ؛ وعبد الله بن عباس رضى الله عنهم - وكان لكل منهم أصحاب يقولون بقوله ويتقون الناس) (٣) .

-
- (١) فجر الإسلام لكثير أحد أمين ص ٢١٧ الطبعة الثانية سنة ١٩٣٣ .
(٢) إعلام الموقعين لابن القيم ٢٠/١ .
(٣) عبد الله بن مسعود لكثير ص ٨٦ طبع دار الشعب .

أما أصل مذهب هذه المدرسة فهو فطري واجتهادات ثلاثة من الصحابة الكبار هم عمر بن الخطاب ، ولى ، وعبد الله بن مسعود ، وقد تجلى تأثيرهم فيها بما أسسوه أو بالواسطة . فأما على فقد ظهر تأثيره فيهما حينما اتخذ الكوفة مقراً للخلافة حيث تفقه عليه ، وأخذ عنه بعض أهل الكوفة ، غير أن قصر العدة التي أقامها ، وانشغاله بالقضاء على الزنن والانقسامات ، جعل أثره الفقهي غير ظاهر ، فضلاً عن أن أصحابه قد تشيعوا فلم يكونوا محل ثقة في نقلهم لأقواله ، اللهم إلا ما نقله عنه أصحاب ابن مسعود (١) .

أما عمر بن الخطاب فكان تأثيره في هذه المدرسة عن طريق تأثيره في ابن مسعود الذي ترسم خطى عمر ، وسلك مسلكه في الأخذ بالرأى ، فهو يتفق مع عمر في سلوك هذه الطريقة ، ويتشابه معه تماماً ، ولهذا عده بعضهم مقلداً له ، واستناداً إلى بعض أقوال قالها ابن مسعود نفسه في عرضي الله عنهما : كقوله : لو سلكت الناس واديًا وشعبًا لسلكت وادي عمر وشعبه (٢) ، وكقوله : "إني لأحسب عمر ذهب بتحنة أئمة (٣) العلم" ، وقوله : "لو أن علم عمر وضع في كفة الميزان ، ووضع علم أهل الأرض في كفة لرجح علم عمر" (٤) .

والحقيقة أن عبد الله بن مسعود لم يكن مقلداً لأن اتفاقه مع عمر في الأخذ بالرأى والتوسع فيه هو الذي أدى إلى ذلك لأن هذا الاتفاق لم يكن صادراً إلا عن علم واجتهاد لا عن جهل وتقليد ، ومن أدرك ما يحمله ابن مسعود من كتوز القرآن والسنة والفقه يرقن أنه مجتهد تقارب منزلته إلى حد ما منزلة عمر رضي الله عنهما بدليل ما أحدهم فسي الكوفة حتى كان موضع إعجاب كبار فقهاءها وطوائفها ، وهذا ينزهه عن الاتباع ، وهو بسببه

(١) انظر إعلام الموقعين ١/٢١١ .

(٢) إعلام الموقعين ١/٢٠٠ .

(٣) المصدر السابق ١/١٦٦ .

(٤) المصدر نفسه .

عن النزول إلى مرتبة التقليد ، فلم يبق إلا أن تعمل هذه الأقوال التي قالها فمستبص
عمر بن الخطاب علو التقدير والإعجاب ، لأن كلا منهما كان معجبا بالآخر ، وهذا كعبه
عمر لأهل الكوفة حينما أرسله إليها أوضح دليل على إعجاب عمر بابن مسعود ، وتقديره
لاجتهاده وعلوه وهذا مما يوكد أن الشاهدي في التصحيح والائتاق فيه لا يعد تقليدا ،
بل هذا ما يحدث غالباً بين المجتهدين الذين توافق لهم ظروف ثقافية متشابهة .

ومن المناسب أن أذكر ما قاله ابن حزم في نفي التقليد عن ابن مسعود - وهو -
شديد على التقليد - يقول : " إن هذا - تقليد ابن مسعود لعمرو - باطل ، لأن خلاف
ابن مسعود لعمرو أشهر من أن يتكلف إيرادها ، وإنما وافقه كما يتوافق أهل الاستدلال فقط .
وما نعرف رواية أن ابن مسعود رجع إلى قول عمرو إلا في رواية ضعيفة لا تصح في مسألة
واحدة ، وهي في مقاسمة الجد الإخوة مرة إلى الثلث ومرة إلى السدس ، ولعل نظائرها
هذه الرواية لو تضمنت لم تبلغ أربع مسائل ، وإنما جاء فيها أيضا أن ابن مسعود أنقذ هسبا
يقول عمرو ، لأن عمر كان الخليفة وابن مسعود أحد عماله ، وأما اختلافهما فلو تضمنت
لبلغ أربع من مائة مسألة (١) .

ومن بين هذه المسائل على سهول المثال ، أن ابن مسعود يقول في الحرام
هي يمين ، وهو يقول هي طلقة واحدة . وأن ابن مسعود يقول في رجل زنى بامرأة
ثم تزوجها لا يزالان زانيين ما اجتمعا ، وهو يأمر الزاني أن يتزوج التي زنى بها

ومن هنا يتضح لنا أن أعظم الصحابة تأثيراً في هذه المدرسة هو عبد الله بن مسعود
مسعود ، وإن اتفق في منهجه مع عمر بن الخطاب من حيث التوسع في الرأي المبنى على فهم
النصوص وإدراك عللها ، وتوجيه المصلحة التي تتفق مع مقاصد الشريعة ، وأنه كان فقيهاً
مجتهداً ، وجهوده الكبيرة تم إنشاء مدرسة الكوفة التي عنيت بأراءه الفقهية بخاصة ،
وأراء غيره من الصحابة بعامة .

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٦١/٦ - الطبعة الأولى - سنة ١٣٤٧ هـ -
تصحیح أحمد محمد شاکر - نشر مطبعة النهضة .

وقد تخرّج على يديه كثير من فقهاء الكوفة وكان من أشهرهم الفقهاء الستة وهم :

- ١- هاشم بن عيسى بن عبدالله الطوسي عام ٦٢ هـ .
- ٢- مسروق بن الأجدع الهمداني الطوسي عام ٦٣ هـ .
- ٣- القاضي شريح بن الحارث بن قيس الطوسي عام ٧٨ هـ وقيل عام ٨٠ هـ .
- ٤- سعيد بن جبير الوالبي مولاهم الطوسي عام ٩٥ هـ .
- ٥- الشعبي أبو عمرو عامر بن مراحيميل الهمداني الطوسي عام ١١٤ هـ .
- ٦- حبيب بن أبي ثابت الكاهلي مولاهم الطوسي عام ١١٩ هـ (١) .

بعد وفاة ابن مسعود انتقل الأمر إلى هؤلاء الثلاثة ؛ وشرفوا بحلمة من الناس علوم القرآن ؛ وفتنهم في مشكلاتهم ؛ ونشروا فقه ابن مسعود ؛ ولم يكتفوا بذلك بل ضموا إليها ما في حصيلتهم من فقه وأحاديث الأئمة الأخرى ؛ وخاصة فقه الحجازيين الذين أخذوه عن طريق الحج ؛ فحكوا من حفظ فقه سائر الصحابة ؛ وروا عنهم ؛ فكان فقههم يجمع بين فقه أهل الرأي وفقه أهل الحديث ؛ وفي هذا يقول ابن القيم : " والدهن والفقه والملم انتشر في الأمة عن أصحاب عبدالله بن مسعود وأصحاب زيد بن ثابت ؛ وأصحاب عبدالله بن عمر ؛ وأصحاب عبدالله بن عباس ؛ فعلم الناس عامة عن هؤلاء الأربعة " (٢) .

بعد أن قضى معظم هؤلاء المفتين من أصحاب ابن مسعود نحبهم انتقلت مهممة الإفتاء إلى شخصية فقهية كبيرة كان لها كبير الأثر في فقه هذه المدرسة هو إبراهيم النخعي الذي يعتبر بحق أعظم أهل الكوفة بهذا ذهب ابن مسعود وأصحابه ؛ فقد جعل لها روافدها ورفع شأنها حتى أصبح إمام الكوفة وفقهها ؛ ولقد كان لهذه المدرسة أثر كبير

(١) تاريخ الفقه الإسلامي لكثير محمد يوسف جوين ص ٤٤ .

(٢) إعلام الموقعين ١/٢١١ .

في الحياة الفقهية ؛ حيث إن ضج فقهاها كان يقوم على أساس أن أحكام الشريعة
معقولة المعنى ؛ وأنها مشتملة على مصالح وحكم مقصودة ترجع إلى العباد ^{وعلى} وكل ضابطه
لتلك المصالح والحكم فكانوا يبحثون عن الملل لكي يجمعوا الحكم داترا مع علله ووجودا
هدما ؛ وهذه الطريقة - بالطبع - كانت أساسا للاستنباط فيها لم يروا فيه نصا من كتاب
أوسدة صحت عندهم ؛ ولم يعيبروا القياس على هذا الأساس ؛ لأن الحوادث القيسية
جذت ولا نص فيها زادت زيادة كبيرة ؛ ما كان له أكبر الأثر في تطوّر هذه الطريقة ؛
وخاصة على يد الإمام إبراهيم النخعي الذي توسع في القياس ؛ وأخذ بهدا تعليل
النصوص أكثر من أي إمام سابق من أئمة هذه المدرسة .

لقد كان هذا الإمام يفتخ بملكة فقهية خصبة جمعت بين فقه عبد الله بن مسعود ؛
وتضايها على وثاقه ؛ وفقه الصحابة الذين استوطنوا العراق ؛ وعلى هذا كله خرج أحكام
القضايا التي جذت .

ولما كانت هذه الآثار لا تكفي في فطية هذه الوقائع ؛ وجد في نفسه أن لا ينصرف
من الالتجاء إلى الاجتهاد بالرأى ؛ وتوسع دائره في تفهم النصوص وتبع الملبس ؛
لأن الشريعة معقولة المعنى ؛ ولأن أصولها العامة معللة تدور مع الأحكام ووجودا هدماء ؛
كما أنه كان فقه أثر ورن كان الرأي لديه هو الغالب هو عرف ؛ فقد أثر عنه أنه قال :
" لا يستقيم رأى بلا رواية ؛ ولا رواية بلا رأى " ؛ وقول الأعمش : " إنه كان صيرفسي
الحديث ؛ وأنه يحد بحق أول شخصية جعلت لفقه الرأي معنى مقبولا حتى زعم الدهلسوي
أن فقه أبي حنيفة لا يختلف عن فقه إبراهيم ؛ وأن شخصية المتأخر فقيها في شخصيته
المتقدم ؛ غير هذا الزعم باطل لا خلافه ^{أن} أبي حنيفة عن إبراهيم من عدة نصوص
ذكرها المرحوم ^(١) طه أبو زهرة بالتفصيل . ولعل امتياز مدرسة الكوفة بهذا
المنهج يرجع إلى ثلاثة عوامل :

(١) انظر (أبو حنيفة) ص ٢٢٤ - ٢٢٧ ط ٢ .

الأول - أخذ أهل الكوفة العلم والفقه والحديث عن الصحابة الذين استوطنوا الكوفة كعلي بن أبي طالب وهد الله بن عباس و معاذ بن جبل وغيرهم من المجتهدين بالرأى إلى جانب ما اقتبسوه من معلمهم الأول وهد الله بن سمود و من الخطأ أن نحصر استيراد أهل العراق عن ابن سمود فقط كما جاء في إعلام الموقعين و فأما أهل المدينة فقد أخذوا علمهم عن أصحاب زيد بن ثابت و وهد الله بن عباس و أما أهل الكوفة فعلمهم عن ^{أصحاب ابن سمود} ~~أصحاب ابن سمود~~ (١) فها أخذهم عن هؤلاء جميعاً استطاعوا أن يوجدوا الأحكام لمعظم القضايا التي جرت في مجتمعهم و بقياسها على ما كان لديهم من قضايا الصحابة .

الثاني - أنه كان للظروف الاجتماعية والثقافية التي مر بها العراق في هذا العصر أثر فأسسنا انقسام المسلمون إلى فرق وأحزاب و وأن هذا أدى ذلك إلى اتساع المجال لدخول بعض أعداء الإسلام ففتنوا سمومهم و نشروا أباطيلهم و لكي يتمكنوا للفرقة بين المسلمين و يهزئوا أركان دينهم الذي كان السبب الأكبر في الإطاحة بحكمهم و إزالة ملكهم و فرض سلطان العرب عليهم و فتقووا على الرسول ما لم يقبله كراهة وحقدا و وأمنوا في الكذب والوضع و متخذين التقرب إلى بعض الأحزاب ذريعة لتحقيق أهدافهم الخبيثة و وأطمعهم الدنيا (٢) .

من أجل ذلك اهتمت فقهاء هذه المدرسة بخاصة علماء العراق بحماية - برواية السنة وحفظها وتنقيتها مما نسب إليها هؤلاء الرضاة زوا وهتانا و واشترطوا لقبول الحديث شروطا شديدة لا يسلم معها إلا القليل فاكثروا بأحاديث من مبط العراق من الصحابة و فكان ما لديهم من الأحاديث التي يمول عليها في نظرهم قليلا نسبيا إذا قيس بأحاديث مدرسة المدينة و موطن الوحي و وقر الرسول وأصحابه و فلا مندوحة لهم حينئذ من الاجتهاد بالرأى . وقد ترتب على هذا التشدد اعتقاد البعض بأن أهل

(١) إعلام الموقعين ١/٢١٠ . طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة سنة ١٣٨٨ هـ .

(٢) انظر السنة قبل التدوين للدكتور محمد حجاج الخطيب ص ١٨٢ الطبعة الأولى .

سنة ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ م .

الكوفة أقل اهتماماً بالحديث ، وأضال حفظاً له ، وقد اتخذت هذه الدعوى - فيما بعد - ذريعة للنيل من الفقه الحنفي ، والطمع في أمته ، لرفضهم بعض الأحاديث التي لم تخضع لمقاييسهم الخاصة .

الثالث - قد مر أن العراق قطر مشهور بثقافته القديمة ومذاهبه المتعددة ، ومعروف بحضارته التليدة ، وحد الفتح الإسلامي كان لهذه المذاهب والثقافات التي نتجت عن امتزاج العقليات اليونانية والفارسية والرومانية والعربية والهندية أثرها الكبير ، وخاصة بعد قتل عثمان رضي الله عنه ، وما تمخض عن ظهور فرق مختلفة ذات أفكار وآراء متباينة ، فكان من الواجب على الفقهاء أن يضعوا كل هذا نصب أعينهم ، وأن يجتهدوا لبيان أحكام هذه الأحداث المتجددة ، ما دامت النصوص لا تحيط بكل ما يقع من أحداث ووقائع ، فهذه العوامل الثلاثة فيما أرى هي التي غذت البذرة التي أودعها عبد الله بن مسعود المعلم الأول لهذه المدرسة ، في هذه التربة الصالحة فتمت وثمرت على يد رئيسها وحامل لوايتها إبراهيم النخعي ، الذي يعتبر بحق إمام الكوفة وفقهها .

ومرر الأيام زادت هذه المدرسة نمواً وازدهاراً حتى غدت في القرن الثاني على يد الإمام أبي حنيفة وأصحابه دوحة متفاتيكة الأفتان أشرفت أطيب الثمرات .

وسأنا قد يسأل بعض الناس هل هناك فرق بين المدرستين على الرغم من تناقضهما الشديد ، وإدعاء مدرسة أهل الحرمين مكة والمدينة أنهم أثبت الناس في الفقه ، وأوثقهم في الرواية ، وإدعاء مدرسة الكوفة أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه والحديث ؟

والحقيقة أنه ليس هناك اختلاف بين المدرستين في مصادر التشريع ، حيث إن رعاها لم يخرجوا إلا على أيدي الصحابة أو تلاميذهم ، وأنهم لم يستقوا إلا ممن معينهم ، ولذلك لم يختلف منهج هاتين المدرستين عن منهج الصحابة إلا في بعض الأمور التي جرت بسبب تغير البيئة والعرف ، وقد لاحظنا قبل قليل كيف أن البيئة الراقية

كانت تزخر بسختك القضايا والفتاوى التي فجدت كل يوم ؛ ولما كانت التصور لا تكف عن
بمباراتها وصرح دلالاتها للفتية كل ما جد وجد من القضايا والأحداث كان يستحسن
الطبيخ اللجوء إلى الاجتهاد بالرأى ؛ وتوسيع دائرته حتى أصبح هذا المنهج طابع
مدرسة الكوفة .

أما مدرسة المدينة فهي لم ترفض العمل بالرأى على الإطلاق ؛ لأن العمل بالرأى
والاجتهاد قد جرى منذ عصر الرسالة كما مر ولكن علماءها لم يتوسموا فيه ؛ لعدم وجود
ما يدعو إلى ذلك ؛ من حيث إن بيعة الحجاز تختلف عن بيعة العراق ؛ وهذا أمر
واقعي ؛ لا يستطيع أحد أن يجحده ؛ وفي هذا يقول الدكتور عبد المجيد محمود :
"إن الاختلاف بين المدرستين لم يكن اختلافا في مصادر التشريع أو المنهج ؛ بقدر
ما كان اختلافا في التلقى وتبعا في الأساتذة وجهان في البيعة والمصرف (١) .
فضلا عن أنه كان من بين أهل الحجاز من يفتى بالرأى ؛ وتوسع فيه كرهبة بن فرخ
شيخ الإمام مالك ؛ الذي كان يسمى ببيعة الرأي من كثرة استدعائه للرأى (٢) . كما
وجد في العراقيين من يأخذ بطريقة أهل الحديث ورفض الأخذ بالرأى كما مر بن سراج
المعروف بالشصبي ؛ فقد كان فقيها من فقهاء الأثر ؛ وكان من كبار شيخ الإمام
أبي حنيفة (٣) .

ومن هنا يتضح أن قصر الحديث على أهل الحجاز وقصر الرأى على أهل العراق
غير دقيق ؛ وأن الصواب أن جمهرة أهل الحديث كانوا بالحجاز ؛ وجمهرة أهل الرأى
كانوا بالعراق .

وهما يكن من أمر فإن المهم هو أمرهاتين المدرستين في الحياة الفقهية ؛ وفي الحقيقة
أن هاتين البيعتين هما اللتين قامت عليهما هذا العصر على اختلاف نواحيهما كان لهما

(١) الاتجاهات الفقهية عند المحدثين و / ١٢ رسالة الدكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية
دار العلوم .

(٢) انظر تاريخ التشريع الإسلامي للعقري ص ١٤٨ طبعة أولى .

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٢ .

كبير الأثر في نهضة الحياة الفقهية وازدهارها ، فقد بذلتا جهودا كبيرة في استنباط أحكام لجميع المسائل والقضايا التي واجهتها ، وطبيعة الحال اجتمع عند أهل المدينة وأهل الكوفة مسائل كثيرة في كل باب ، صار لكل عالم من التابعين مذهب معين ، مثل سعيد بن المسيب بالمدينة ، وهطاء بن أبي رباح بمكة ، وإبراهيم النخعي بالكوفة ، والحسن البصري بالبصرة ، وطاوس باليمن ، وكحول بالشام (١) .

— دور التدوين والنضج والكمال —

بدأ هذا الدور بقيام الدولة العباسية سنة ١٣٢ هـ ، واستمر إلى منتصف القرن الرابع الهجري تقريبا ، حين دب الضعف في جسم الدولة العباسية ، وانتقل الأمر فيها إلى يد الموالى من الفرس والترك فمزقوا أوصالها ، وقطعوا إلى دويلات لا سلطان لخلفاء بني العباس فيها إلا مجرد الاسم .

وفي هذا الدور أخذ الفقه يتقدم بخطى سريعة نحو الرقي والكمال ، وازداد نصرا وازدهارا حتى بلغ الغاية من النضج والشمول ، فاستمرت رحابه لكل ما جدد من الوقائع ، واشتمل على كل متطلبات الحضارة الحديثة ومقتضيات العمران ، ولم يقف نشاطه وانساعه عند هذا الحد ، بل أخذ بعض الفقهاء يقترضون مسائل لم تقع ، ويتسرون باجتهادهم لكل مسألة حكما ، وكثر المجتهدون أصحاب الرأي المطلق والبحث الواسع العميق ، وأصبح الفقه على أيديهم "علما ذا قواعد وأصول بعد أن كان مسائل مبعثرة لا ألفة بينها ولا ارتباط حتى إن الذين كانوا يفتنون عند العروى من السنة ، وهابون التكلم بالرأي انتهى الأمر بكثير منهم إلى الأخذ بالرأي تحت اسم القياس والمصالح المرسله" (٢) ، كما استطاع الفقه أن ينتظم كل عادات الناس في تشريعه ، ويقتن أحوالهم ، بالرغم من تعدد أممهم واختلاف أعرافهم ، وقد حفل هذا الدور بنهاج الفقهاء ، وكثرت فيه المذاهب الفقهية الكسبرى

(١) انظر الإيضاح في بيان سبب الاختلاف ص ٩ .

(٢) علم أصول الفقه لمحمد الوهاب خلاف ص ٢٣١ ، الطبعة الرابعة سنة ١٣٦٩ هـ .

التي لا تزال قائمة حتى عصرنا هذا ؛ كما ظهر نوايح القراء والمحدثين وعلما اللغوية والمتكلمين ؛ ودُرُجت فيه علوم القرآن والسنة والفقه والأدب واللغة ؛ وسائر الفنون ولم تكن هذه النهضة العلمية المباركة مقصورة على العراق والحجاز بل شملت جميع الأقطار الإسلامية ولكن بدرجة دونهما ومعتبر هذا الدور من أهم الأدوار التي مرت بها الحياة الفقهية ؛ وأكثرها نشاطا ؛ وأغزرها اجتهادا ؛ وأعظمها تقدما وازدهارا .

وسيد وأن الفضل فيما امتاز به هذا الدور يرجع إلى عدة أمور منها :

١- عناية الخلفاء العباسيين بالدين ؛ واهتمامهم إلى صبح دلتهم بالصيغة الدينية ؛ حيث قامت دلتهم باسم الدين وشأت عليه ؛ فلا عجب أن يهتموا بالديانة ؛ وأن يعملوا على تقدم حياة الناس جميعا وفق قانون مستمد من صميم الفقه الإسلامي ؛ ومن أجل ذلك قربوا الفقهاء ؛ وأنزلوهم منازل سامية لم تكن لسواهم من رجال الفكر ؛ واختصوهم بكثير من ولائهم ؛ ونحوهم كل إجلال وكرام ؛ وكانوا مواطن ثقتهم في علمهم ؛ وخير شاهد على ذلك ما كان يحقده الرشيد من مجالس في ليالى رمضان يحضرها أبو يوسف والحسن بن زياد وغيرهما من الفقهاء لمذاكرة العلم (١) ؛ كما كانوا مواطن ثقتهم في تعلم أبنائهم ؛ وتفقيههم في الشريعة ؛ فقد روى الصيمري أن هارون الرشيد كان يسمي الحسن بن زياد اللؤلؤى إلى ابنه المأمون أيام أن كان بالرقعة في كل أسبوع يوما ؛ ليدكره الفقه ؛ وسأله عن الحديث واختلاف الناس فيه (٢) .

وكذلك كان يرسل ابنه الأمين والمأمون إلى الإمام مالك ليسمعا منه حديث الرسول مع سائر من يحضر مجلسه من المسلمين (٣) ؛ حيث كان يجلس لرواية الأحاديث

(١) انظر الإمتاع للكوثري ص ١٧ وحسن التقاضى ص ٦٣ - ٦٤ ؛ طبع دار الأتوار سنة

١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م .

(٢) لطائف مناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان رقه / ٦٢ مخطوط بدار الكتب

المصرية تحت رقم ٣١٠ / تاريخ / تيمسور وانظر الإمتاع ص ١٧ .

(٣) انظر الفقه الإسلامي مدخل لدراسته ص ٤٩ - تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٦٣ .

وشرحها واستنباط الأحكام الفرعية منها . ومن أكثر مظاهر هذه العناية جعلهم الدين هو المحر الذي تدور عليه أمور الدولة ، ولذلك نجدهم يحنون الفقهاء على وضوح القوانين المستمدة من الفقه الإسلامي ، فهذا أبو جعفر المنصور يطلب من الإمام مالك أن يجعل كتابه الموطأ دستورا تشريعية الدولة وأخذ الناس به فرفض الإمام مالك ، وهذا هو الرشيد يريد أن ينظم الري والضرائب ، وجباية الأموال ونظام الدواوين فيندب أبا يوسف قاضي قضاء وحلمه برغبته (في إقامة سياسة الدولة المالية) وما يتصل بها على أساس عادل من شريعة الله وسنة رسوله ، وطلب منه أن يكتب له في ذلك كتابا جامعاً ، فيلبي أبو يوسف الطلب وضع كتاب الخراج ، وكتب في مقدمته نصيحة بليغة يحث فيها على السهر لرعاية شؤون الدولة ، ورد الحقوق إلى أهلها ، ويؤمن له وهو أقوى سلطان في ذلك العصر ، أن ظلم الراعي هلاك للرعية (١) .

٢- والأمر الثاني الذي يرجع إليه الفضل فيما امتثل به هذا الدور هو حرية الرأي في الاجتهاد ، فقد حظى بحرية واسعة في الاجتهاد ، وكثر فيه عدد الفقهاء المجتهدين بكثرة لا نظير لها في أي دور آخر ، فكان لكل من استكمل أدوات الاجتهاد ، وتوافرت له أسبابه أن يجتهد ، وكان لكل مجتهد إذا جدت واقعة أن يقضي بحسب ما يورث إليه اجتهاده ، من غير أن يقيد في قضائه برأي معين ، أو يلزم برأي غيره دون معرفة لأدلة واقتناع بحجته ، وأئمة الفقهاء كانوا يحضون على ذلك ، ومنهم من يفتي الذين يقلدوهم ، فهذا الحسن بن زياد يروي عن أبي حنيفة أنه قال : (علمنا هذا رأي ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بأحسن منه قبلنا منه (٢)) وهذا معن بن عيسى يروي عن مالك أنه قال : إنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيي كل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه (٣) .

(١) انظر الفقه الإسلامي مدخل لدراسته ص ٥٠ ط ٣ تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٦٤-١٦٥ .

(٢) أعلام الموقعين ١/٢٥٠ .

(٣) المصدر نفسه .

وهذا الشافعي يقول : (ما صح عن النبي أولى بالاتباع ، فإذا صح خبر يخالف مذهبي فاتبعوه واعلموا أنه مذهبي .

وهذا الإمام أحمد بن حنبل يقول : لا تقلدني ولا مالكا ولا الشافعي ولا الثوري ، وخذ من حيث أخذوا .

ومن أجل هذا كانت الواقعة الواحدة يقضى فيها في بلد برأى ، وقضى فيها في بلد آخر برأى آخر ، وكذلك كان الشأن في الفتاوى ، فكان لهذه الحرية ، أشهر كبير في الحياة الفقهية حيث سملت بوضع أبواب الفقه من فتاوى وعاملات وأحاديث شخصية ، مما أدى إلى نمو الفقه وازدهاره ، ولكن هذه الحرية الواسعة في الاجتهاد التي تروعت ، وازدهرت في كنف بني العباس كانت مشروطة بالهدم من ميدان السياسة ، والخوض في مسائل الخلافة ، فإذا صدر عن مجتهد رأى يمس الخليفة ، أو ينال منه ، أو يتعارض مع مهله السياسية ، كان جزاؤه الضرب والتعذيب بغض النظر عن منزلته العلمية كالتعذيب الذي انصب على الإمامين أبي حنيفة ومالك ، لأنهما يعتبران نفسيهما رجلى حكم وسياسة وهين (١) وكان من ثمرات هذه الحرية أن اتسع باب الخلاف بين الفقهاء ، وبلغ أشده حتى تركت مدرسة المدينة في الإمام مالك ، ومدرسة الكوفة في الإمام أبي حنيفة ، وكثر الجدل حول المسائل المختلف فيها ، ووضى كل فريق يدافع عما يراه صوابا ، وتحددت مصادر الاجتهاد حيث ظهر القبول بالاستحسان وسد الذرائع والمصالح المرسله ، وهل أهل المدينة ، وهل الصحابة والقياس ، وتحددت مفاهيمها نتيجة للمناقشات والمناظرات التي دارت بين الفقهاء ، بل إن هذه المناظرات والمجادلات كما يقول الدكتور أحمد أمين هي التي دفعت كبار الأئمة كالشافعي إلى وضع أصول الفقه (٢) .

(١) انظر ضحى الإسلام ١٦٣/٢

(٢) المصدر نفسه ١٦٨/٢ .

ولقد كان مجال هذه المناظرات حلقات الدروس في المساجد والمنازل ، وبواسم
اجتماعهم للحج وفيه ، إذ كانوا يرحلون ولتقون اتفاقا فمتناظرون وتجادلون ، لا مشافهة
فقط ، بل بالكتابة أيضا ، كما في رسالة الليث بن سعد إلى الإمام مالك في شأن
الاحتجاج بعمل أهل المدينة (١) .

وهذه المناظرات كان لها أكبر الأثر في الحياة الفقهية حيث وسعت نطاقها ،
وأوجدت آراء مختلفة ألجأت الكثير من الفقهاء إلى أن يتسلحوا بأسلحة مناظرتهم
فالقياسون يتسلحون بالحديث ، والمحدثون يتسلحون بالرأي ، وقد أدى هذا إلى
تقارب أوجه النظر المتباعدة ، وربما كان أقرب مثال لهذا بين الأئمة ما حدث بين
الإمامين محمد بن إدريس الشافعي ومحمد بن الحسن الحنفى ، فكلاهما اطلع على
الناحيتين وتسلح بالسلاحين (٢) .

وكذلك أثرت هذه المناظرات على الكتب المؤلفة في ذلك العصر وما بعده أثرا كبيرا ،
فهذا كتاب الأمام الشافعي يغلب على أسلوبه الحوار والمناظرة كقوله قال كذا فقلت أرايت
إن زعم كذا ، وكثيرا ما يعرض لآراء المخالفين وذكر حججهم ثم ينفذها بحججه ،
وذكر فصلا يمتونه وكتاب الرد على محمد بن الحسن ، وفصلا يمتونه (كتاب اختلاف
المراقبين) ، وهكذا الحنفية في التأليف (٣) .

٣- ونظرا للتأثر بتقافات الأمم المختلفة :

لقد ذكرت فيما سبق أن الدولة الإسلامية في العهد المباس أصبحت
مترامية الأطراف تضم شعوبا مختلفة ذات ثقافات متنوعة ، وحضارات ^{متباينة} مختلفة ،
وأن هذا أثر في الحياة الفقهية فوسع دائرة التشريع ، فذاه بضروب جديدة من
أحكام الحوادث والمعاملات التي لم يعهد لها العرب من قبل ، مما حمل أهلها

(١) انظر اعلام الموقعين ٨٣/٣ .

(٢) ضحى الإسلام بتصرف في العبارة ١٢٠/٢ ط ٠٢ .

(٣) انظر ضحى الإسلام ١٢٠/٢ ط ٠٢ .

على اندخول في الإسلام أفواجا ، ولى التمسك بمبادئه ، والعمل بشريعته .

٤- ثم كان للتدوين بعد هذا دوره في تقدم الحياة الفقهية وإزدهارها مخصصة تدوين السنة النبوية التي تعتبر المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد القرآن ، ثم تدوين التفسير وأصول الفقه وفروعه . وقد اشترك في حركة التدوين هذه العرب والموالي ، وكان لأولئك الذين دخلوا في الإسلام من الفرس والسرور وغيرهم من أصحاب الحضارات القديمة - وهم الموالي - أثرهم الكبير في ذلك .

هذه هي أهم المواطل الجوهرية التي كان لها الفضل في أن يكون هذا العصر أزهي عصر الفقه الإسلامي ، وإنه بلغت فيه الحياة الفقهية مسنظمة والمظامة والاتساع ما لم تبلغه في عصر آخر ونجح فيها فقهاء مجتهدون لهم شخصياتهم المستقلة وآرائهم المتميزة . وفي هذا الجوالملى الذى اجتمع فيه كبار الفقهاء والسعدنين كان رجلا الحسن بن زياد اللؤلؤى يطلب العلم ، وقد استقر في تلمذته للإمام أبى حنيفة مدة تيسف على المشرفين عاما ، ولما توفي الإمام سنة ١٥٠ هـ انتقل إلى تلمذته على يد أستاذة الثانى وهو بن الهذيل الذى تولى رئاسة الحلقة بمسده ولكنه لم يستمر في تلمذته له سوى بضع سنين حيث لى زفر نداءه سنة ١٥٨ هـ فأكمل طأبه لتعلم على يد أبى يوسف حتى صار فقيها كبيرا .

وفي الأبواب الآتية نحاول إن شاء الله أن ندرس الحسن دراسة مستفظة .

الباب الأول

عصر الحسن بن زياد وحياته

وشتمل على أربعة فصول

الأول : عصره من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية

الثاني : حياة الحسن .

الثالث : الحسن بين شيوخه وأصحابه وتلاميذه

الرابع : مكونات شخصيته .

—

الفصل الأول

عصره من التواحي السياسية والاجتماعية والثقافية

لما كان للبيئة التي يعيش فيها الإنسان أثر كبير في حياته ، وتكوين شخصيته العلمية ، وتفتح مواهبه ، و بروز موهبه - كان من الضروري أن ندرس البيئة التي تكثر بها الحسن بن زياد من جوانبها السياسية والاجتماعية والثقافية .

لقد ولد الحسن بن زياد في الكوفة حوالي سنة ١١٦ هـ ، ولقى حتفه فيها سنة ٢٠٤ هـ ، وتنقل بينها وبين بغداد ، ومن هنا نعلم أن المراق هو البيئة التي قضى الحسن بن زياد جل حياته فيها ، بعد أن ولد في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك الذي ولى الخلافة منذ سنة ١٠٥ هـ إلى سنة ١٢٥ هـ (١) . وأنه عاصر عددا من الخلفاء الأمويين والمباسبين ، وأنه شاهد أقوال شمس الدولة الأموية وسنه إذ ذاك لاتزيد على ست عشرة سنة ، كما شاهد بزوغ شمس الدولة العباسية التي قضى معظم حياته في ظلالها فقيها ومفتيا ومحدثا .

وقد كان خلفاء بني العباس مستبدين في سياستهم كالأمويين ، لذلك لقوا مقاومة مسلحة من العلويين وغيرهم من منافئهم ، ولكن

(١) انظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي للدكتور حسرت ابراهيم جبران ٣٥٦/١ الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٣م نشر مكتبة النهضة ، ومحاضرات تاريخ الأمم الإسلامية للحضري ١٩٥٢/٢ الطبعة الخامسة سنة ١٣٦٦ هـ بمطبعة الاستقامة .

المباسبين بالفوا في التكيل بهم بالعق وبالباطل ، ما دعا بمسئ
الفتهاء أن يكيل لهم الاتهامات بحقك الدماء ونقض المهود ، فهذا
الإمام مالك يفتي ببهايمة محمد بن عبد الله لما خرج على أبي جعفر
بالديلة سنة ٤٥ هـ فقبل له ؛ إن في أفعالنا بيعة لأبي جعفر فقال ؛
إنما بايعتم مكرهين ، وليس على مكره يمين ، فأسرع الناس إلى محمد ،
ولزم مالك بيئته^(١) وأذى بسبب هذه الفتوى أذى عديدا لأنه بهذه
الفتوى يبطل صحة البيعة مع الإكراه ، ويشير إلى أن حكم المباسبين
حكم جائر ، فالخروج عليهم حق وواجب ، وكذلك كان أبو حنيفة ناقما
على المباسبين بطشهم بالملويين الخارجين على الدولة ، وأنه كان ينقد
سياسة أبي جعفر المنصور في دروسه بمسجد الكوفة نقدا صريحا ، فقد
قال زفر بن الهذيل ؛ وكان أبو حنيفة يجهر بالكلام ضد المنصور أيام
إبراهيم بن عبد الله أخى محمد النفس الزكية ، جهارا شديدا ، فقلت له
والك ما أنت بمنته حتى توضع الأحبال في أعناقنا^(٢) .

لقد كان مهل أبي حنيفة للملويين وآل البيت إذن هو السبب
فيما ناله من أذى ، وفي غذا يقول الدكتور محمد يوسف موسى : والسبب
الحقيقي لهذا الأذى الذي ناله أيام الأمويين والمباسبين على السواء

(١) تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ٤٢٤/٣ ط ٢ سنة

١٩٦٦ م دار المعرفة .

(٢) زفر بن الهذيل أصوله وفقهه ورقة ٨٢ ، وضعه الإسلام لأحمد

أبو بكر / ط ٢ سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م والإنتقاء لابن عسند

البيروت ٢١٢٠ . نشر مكتبة القدس سنة ١٣٥٠ هـ

هو ما كان معروفًا من مهله لآل البيت بعامة زمن الأمويين ثم للملوسيين
بخاصة زمن أبناء عموئهم المباسيين^(١) وهو ما ذهب إليه الخضرى
كذلك^(٢) ، فالسبب فى هذا التحذير إذن سبب سياسى ليس غيره
والدليل على ذلك أن بعض العلماء امتنع عن قول القضاة فلا يمسّه
أحد بمذاب ، فقد أراد المنصور أن يولى الليث بن على القضاة فأبى
فتركه ولم يعذب^(٣) .

والحقيقة أن موقف الخلفاء المباسيين من هؤلاء الأئمة لا ينفى اهتمامهم
بالدين ، وعنايتهم بالتشريع ، وتكريمهم أهل العلم ، والتحكيم لهم فى
المناصب العليا ، كما فعل الرشيد مع أبى يوسف ، وكذلك ازدعرت
الحياة الفقهية فى عهدهم ، وأكثرت أطيب الثمرات بسبب رعيتهم للفقه
والفقهاء ، بل رغب الرشيد أن يجعل سياسة الأمة طوعاً لأحكام الدين
الحنيف ، وطلب من أبى يوسف أن يكتب له كتاباً جامعاً للأحكام المالية
وما يتصل بها ، فلبى أبو يوسف ذلك وألف كتاب العراج .

هذه بعض الملامح التى ألفت الضوء على الظروف السياسية التى
شب فيها الحسن بن زياد ، وتفرغ فى ظلها حتى صار من أعلم
الفقهاء ، يفقه الناس فى دينهم ، ويفقههم فى أمورهم ، ولم يكن رائد
إلا الحق والمدل وإعزاز دين الله ، ولهذا كان صريحاً لا يمسرف

-
- (١) تاريخ الفقه الإسلامى للدكتور أحمد يوسف موسى ٤١/٣ ط ٢ .
(٢) انظر تاريخ التشريع الإسلامى للخضرى ص ٢٠٠ ط ٥ مطبعة
الاستقامة بالقاهرة .
(٣) انظر ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين ٨١/٢ ط ١ . المطبعة
الثانية .

البداجاة ولا الداهنة في اتصالاته بالعقلاء ، والدليل على ذلك قوله الحق أمام الخليفة هارون الرشيد حينما أراد أن يفضح الصمد مع يحيى النملوى بعد أن أمنه^(١) فقد كان لا يهيمه في قوله الحق أو افق رغبة الخليفة أم عارضها لأن الظروف التي عاشها عليه أن الظلم عاقبته ومهينة .

(١) يقول الصيرى في قصة هذا الأمان ووقف محمد بن الحسن والحسن ابن زياد منه حين استفتاهم الرشيد : (حدثنا محمد بن سماعة قال : بحث هارون الرشيد إلى محمد بن الحسن فأحضره مجلسه ، ثم بحث إلى الحسن بن زياد وأحضره مجلسه ، ولحضر يحيى بن عبد الله بن الحسن وأحضر كتاب أمان فدفعه إلى محمد بن الحسن فقرأه وقال له : ما تقول فيه ؟ قال : هذا أمان صحيح ورفع صوته وقال : يا أمير المؤمنين هذا أمان صحيح ، ودم هذا الرجل الذي كتب له هذا الكتاب حرام ، فأمر بالكتاب فلُخذ من يده وأن يدفع إلى الحسن بن زياد فلُخذه وقرأه وقال : هذا أمان صحيح ، ففضب هارون ، ودخل أبو البخترى وهب بن وهب القاضي فمد يده فلُخذ الكتاب ولم يؤمر بذلك فقرأه ، ثم أخرج سكيناً فقطعه نصفين ، ثم رمى به وقال هذا كتاب مفسوخ وليس بأمان ، بل هو أمان فاسد ، اقتل هذا الرجل ودمه في عنق ، فلُخذ هارون ودواة كانت بين يديه رمى بها محمداً فشجه . . . قال وقال الطائي يومئذ لهارون : اتق الله تقول : لفتيها الأرض ما لم يريا في أمائك سفك الدماء ، وقال لك تدع هذه النسمة تموت بأجلها وتتمم عليها ، وتقبل قول رجل مشهور أنه ادعى نسبة لم يقر أبوه الذي ادعى به فأخرج أبو البخترى يومئذ من نسبه الذي ادعى) لطائف مناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان ورقة ٦١ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٠ تاريخ / تبوير .

أما من الناحية الاجتماعية فإن من ينظر إلى المجتمع الإسلامي في القرن الثاني الهجري يجد مؤلفاً من عناصر متباينة من حيث الجنس واجتهيدة ، لأنه يضم جميع الشعوب التي انتشر فيها الإسلام في تلك البلاد المفتوحة المترامية الأطراف ، وهي مختلفة الأصول والتقاليد والعادات فهناك العرب الفاتحون ، وهناك البواليا الذين أظلمهم الإسلام في ظله وعاشوا تحت لوائه ، وهم أخلاط من عناصر شتى إذ فيهم الفارسيين والروسيين والتركيين من سائر الأجناس التي دخلت الإسلام وصارت تحت حكمه . وقد استطاع الإسلام ببهائه السمحة أن يحو المصبية الجنسية ، وأن يرسى قواعد المساواة بين الناس جميعاً ، وأن يذيب القوارق ، فلا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى .

غير أن الأمويين - فيما يبدو - لم يتخلصوا تماماً من موارثهم العقلية والاجتماعية ، التي كانت قبل الإسلام ، فقد هراخوا بتفلسفهم بأصولهم وتفلخفرون بأحسابهم بعد أن اختفت هذه النزعة في حياة الرسول وفي عهد خلفائه الراشدين ، وقد ساعد على ظهورها في المصير الأموي سياسة بعض الحكام الذين عملوا على تفريق وحدة الأمة وتمزيق شملها ، بالاستمئانة ببعض أبنائها على محاربة بعضها الآخر ، وبخاصة بين المضربين واليمنيين^(٢) ، وبين العرب والبواليا الذين كان الأمويون ينزلون إنهم بموؤها الأزدراء ، ويبدو أن المصبية التي نشأت بين العرب والفرس كانت أكثر وضوحاً وأشد عنفاً وأقوى أثراً في حياة

(١) انظر تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ١٢/٣ الطبعة الثانية .

(٢) انظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ١/٣٦٥ .

المجتمع وتاريخه وثقافته ، حتى لقد ولدت هذه المصيبة لونا من المقاومة عند الفرس ، فثاروا في زمن^{من} عبد الملك بن مروان ، فأرسل إليهم الحجاج ابن يوسف الثقفي فصددهم صدأً عنيفاً وأنزله بهم أمد المقاب^(١) .

يتضح مما مضى أن المجتمع الإسلامي في عصر بني أمية كان مكوناً من طبقتين متمايزتين :

الأولى : غنية مترفة مرفهة تمشي في المواسم والمدن الكبرى وتشمل الخلفاء والأمراء والقادة والوزراء كما تضم التجار والصناع الذين كانوا يضمنون لهذه الطبقة ما تحتاج إليه من وسائل اللهو والترف ، وتضم غيرهم من أنصار الأمويين ومؤيديهم .

الثانية : فقيرة محتاجة تضم الفلاحين وأهل الأرياف من الموالى الذين سخروا في أعمال الزراعة ، كما تضم عامة الشعب من غير الأمويين^(٢) . وكان المرب في عصر بني أمية لا يزالون يحافظون على التقاليد المربية ، ويرعون حمايتها كل الرعاية .

وعلى الرغم من هذا كله - أقبل المرب على التزوج بالأعجيات على نطاق واسع ، بحد أن كان مكروها عند المسلمين في زمن الخلفاء الراشدين لأن فيهن خلابة^(٣) ، ولما كن يتعمن به من حسن وجمال ، ولهذا كان كثير من الخلفاء من أبناء الإمام كيزيد بن الوليد ، وأبي جعفر المنصور ، والهادي ، والرشيد ، والأمين ، والمعتصم ، والمتوكل^(٤) .

(١) انظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ٤/ ٣٦٥ ط ٤ .
(٢) انظر: المصدر نفسه ٥٧١/١ .
(٣) انظر تاريخ الفقه الإسلامي من ٨٧ للدكتور محمد يوسف طهمة
جديدة ١٩٥٨ م .

(٤) انظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ٢/ ٣٦٥ ط ٤ .

وقد حذا الناس خذو ملوكهم فاقبوا الجوارى وأولدوهن ، ونتج عن
هذا التزاوج نسل له قدم راسخة في الملوك ، فأزاد الإقبال على التسرى
وفي هذا يقول الأصمعي : " كان أكثر أهل المدينة يكرهون الإمام ^{حتى}
نشأ منهم علي بن الحسين ، والقاسم بن محمد ، وسالم بن عبد الله ،
ففاقوا أهل المدينة فقهاً وعلماً وورعاً ، فغضب الناس في السمرقند ^(١) والحق
إن أبناء الإمام كانوا صنفاً ممتازاً جمعوا بالوراثة خصائص العرب والفرس
ومنهم من سبيل المثال - الفقيه الوهوب زفر بن الهذيل أشهر أصحاب
أبي حنيفة في زمانه وأبهرهم في القياس ، فقد كانت أمه أمة فارسية ،
ولذا قيل في وصفه : " ورث وجهه من أمه ولسانه من أبيه " ، ومن
ذلك أيضاً ما تجده في المساجد وقصور الخلفاء والأمراء من أبهة وروعة
وجمال حيث زخرفت جدرانها وازدانت سقفها بأجمل النقوش المطليمة
بالذهب ، ومن ذلك أيضاً ما تجده من تهاون بعض الخلفاء بالتقاليد
المرسية الإسلامية ، وتقليد أهل البلاد المفتوحة في أنواع اللهو واللعب ،
من ضرب بالسيوف ، ورمى بالشباب ، وصيد ، وسباق ^(٢) الخيل ، وحبابة
كلها بذخ وترف وتعمير ، وكان لهذا كله أثره الكبير في سقوط دولتهم .

(١) المقدم الفريد لابن عبد ربه ٢٩٦/٣ ، طبع سنة ١٢٩٣ هـ ، وبهامشه

زهر الآداب وثمر الألباب لأبي إسحاق إبراهيم بن علي .

(٢) زفر بن الهذيل ورقة ٩ ، وضع الإسلام ٢٢٥/٢ ط ١٣٥٧ هـ -

١٩٣٨ م .

(٣) انظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ١/٣٦٨

- ٣٦٩ -

" أما المظاهر الاجتماعية في العصر المباسي الأول فقد تغيرت تغيرا كبيرا عما كانت عليه في العصر الأموي ، تبعا للظروف السياسية الجديدة التي نشأت في ظلها الدولة المباسية .

ومن أهم هذه المظاهر تقليد الفرس ، واتباعهم في حياتهم وعاداتهم مما يدل على تأثيرهم بالذوق الفارسي ، وقد تم هذا التحول تحت تأثير البرابطة وغيرهم من الحاقدين الذين يحدون هذا التحول نصرالهم على العرب الذين أزالوا ملكهم ، لأنهم يعتقدون أن غزو الماديات والتقاليد أعظم أثرا في حياة الأمة ، ولقد خطرا على كيانها من الغزو المسلح ، ولهذا كان جل همهم أن تسود هذه التيارات ، وأن تسمى هذه الماديات التي كادت تؤدي بالحياة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي حينذاك لولا وجود عنصر الإيمان الكامن في صدور أهل التقوى والصالح من أهل العلم .

ومن أهم هذه المظاهر أيضا الإغراق في البذخ والترف والبعثون حيث كان لاغداق الخلفاء المال على فئات ممينة من العلماء والأطباء والصمراء والفنانيين أثر كبير في اندفاعهم إلى الإسراف والتبذير ، فاتخذوا القصور المشاهدة ذات الفرس الوثيرة ، وارتدوا الثياب الأنيقة ووفروا لأنفسهم وسائل الراحة ، وراحوا ياتمسون كل وسائل اللذة والاستمتاع بالحياة ، وكان من الطبيعي أن يشيع في مثل هذا الجو المترف التفتن في الأزياء ، وبخاصة النساء ، حرائر كن أم إمامة " فكان يرفلن في الثياب الحريرية ، ويختلن في الحلي والجواهر ، تتخذات منها تيجانا وأقراطا وخلائيل وفقودا وقلائد وقد ينظنها على شمرهن أو على عصاباتهن (١) " ولكن مع هذا كله لا يميز بيننا وبيننا وجود المحافظ والزهاد الذين كانوا يضرهون للناس أمداق الأمثلة في

(١) انصبر المباسي الأول للدكتور شوقي ضيف ص ٥٠ الطبعة الرابعة

التبتل والزهد ، فكانوا يشدون المجتمع بجملي الإسلام وفضائله ، ويمملون على وقلية من كل فساد ، ويحجزونه عن الانسياق في تيار تلك الموجة الضالة المضلة في هذا العصر .

ومن أهمها أيضا بروز الرقيق على نطاق واسع حتى زخرت بهمهم تصير الخلفاء والأمراء وسائر الناس في أغلب الأحيان ، والسبب في بروز هذه الظاهرة - فيما يبدو - هو كثرة الفتوحات ، حيث تمخضت عن أعداد كبيرة من الأرقاء ، وبالرغم من إباحة الإسلام للمسلم أن يمتلك من الرقيق ما يشاء ، غير أنه يكره الرق ، ويعد امتهانا لكرامة الإنسان ، لأنه دين الحرية والأخوة والمعادلة ، لذلك عمل على فك الرقاب في كثير من تشريعاته ، ودعا إلى تحرير الإنسان من استعباد أخيه الإنسان ، من أجل ذلك فهو لا يعترف بمصادر الرق إلا إذا كانت عن طريق الحرب المشروعة .

وقد عاش الحسن بن زياد في خضم هذه الحياة ، وشاهد ذروة الصراع بين العرب أنفسهم من أمويين وعباسيين وعلويين ، وبين العرب والموالي ، كما شاهد موجة البدخ والترف التي شملت معظم الأمة ، وكل الحركات التي كادت تصف بكيان الأمة وتودي بحياتها . وقد تأثر الحسن بهذه الظروف التي اعترت المجتمع الإسلامي سلبا وإيجابا ، وليس أدل على ذلك من مشاركته الفقهاء في بيان أحكام الرقيق من عتق ومكاتبة وتدبير ، ومن يقرأ أي كتاب فقهى يلاحظ أن ذكر الرقيق لا يخلو من غالب أبوابه ، كباب الشهادة ، والولاية ، والزواج والطلاق ، والمدة ، والجنائيات والبيع وغير ذلك من البحوث التي اشتمت على عناية الفقهاء بها ، وهذا يؤكد أن الرقيق كان يشكل طبقة لها تأثيرا في حياة المجتمع الإسلامي في العصر العباسي الأول .

أخلص من هذا إلى أن المجتمع في العصر المباسي الأول كان مركزاً من طبقتين متمايزتين كالطبقتين اللتين تكون منهما المجتمع في العصر الأيوبي:

الأولى : تتمتع بالحياة المترفة الناعمة إلى أبعد حد ، وتشمل الخلفاء والوزراء والقواد ، ومن يمشون في كتفهم ، ويلوذون بهم ، ويدورون في فلكهم من العلماء والأطباء والشمراء والفنانيين .

والثانية : شقية بائسة وتشمل عامة الشعب .

أما من الناحية الثقافية فقد اقترن ميلاد الحسن بن زياد بظهور نهضة فكرية واسعة ، تنوعت فيها المعارف ، وتمددت فيها العلوم ، بفضل التابعين من رجال الفكر الإسلامي حينذاك .

وقد كان هؤلاء الرجال دوائر معارف لكل علم ^{وقد} في عصرهم ، من تفسير وعلومه ، وحديث وعلومه أيضاً ، وفقه وأصوله ، وقراءات ، وتاريخ وسر ، وعلم كلام ، ونحو وبلغة وأدب على وجه المصنوع ، إذ أن أغلبهم كانوا يتقنون معظم هذه العلوم التي شهدتها حركة الفكر الإسلامي في القرن الثاني ، وهذا ما يتفق وطبيعة الأمور في هذا العصر الذي لم تجنح فيه المعرفة بعد إلى التخصص الدقيق ، ويتفق كذلك وطبيعة العلوم الإسلامية ذاتها من ناحية أخرى ، حيث ترتبط العلوم في كثير من مباحثها ارتباطاً وثيقاً ، بما يقصد ، المالم من بحثه ، وهذا يحتم عليه الإلمام بأكثرها ، فطالب الفقه مثلاً لا يستغنى عن العلم بالحديث وطرق روايته ، ولا يستغنى كذلك عن دراسة تفسير القرآن وعلومه ، ومعرفة أسباب نزوله وغريب ألفاظه ومجازاته ، وناسخه ، ومنسوخه . ثم هو محتاج قطعاً لأن يلمّ بشئ من علوم البلاغة واللغة ، ليتسنى له فهم التصوص ومعرفة ما يراد بكل منها .

ومع الإلمام الواسع بضروب المعرفة المتعددة لدى الأئمة وغيرهم
من فطاحل العلماء - نجد كلا منهم قد اشتهر بجانب من جوانب
المعرفة هو الذي بذل معظم جهوده في تحصيله ، إذ كان يمتسببه
الهدف الأساس من دراسته . وما سواه من ألوان المعرفة وسائل تحصيله
إليه .

وأرى أن أجتزئ بذكر بعض هؤلاء العلماء وما اشتهروا به على
سبيل المثال . فمن الفقهاء يوهيعة بن عبد الرحمن المشهور بربيعه الرأي
(المتوفى سنة ١٣٦ هـ)^(١) ، وعبد الله بن شبرمة القاضي أحد فقهاء الكوفة
(المتوفى سنة ١٤٤ هـ)^(٢) ، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى فقيه الكوفة
(المتوفى سنة ١٤٨ هـ)^(٣) ، وجعفر الصادق بن محمد الباقر (المتوفى سنة
١٤٨ هـ)^(٤) ، وأبو حنيفة (المتوفى سنة ١٥٠ هـ)^(٥) ، وسفيان الثوري
(المتوفى سنة ١٦١ هـ)^(٦) ، والليث بن سعد (المتوفى سنة ١٧٥ هـ)^(٧) .
وبالك بن أنس (المتوفى سنة ١٧٩ هـ)^(٨) ، ومحمد بن الحسن الشافعي
(المتوفى سنة ٢٠٤ هـ)^(٩) .

(١) عذرات الذهب لابن الصمد الخليل ١٩٤/١ طبع بيروت .

(٢) المرجع السابق ٢١٥/١ .

(٣) المرجع السابق ٢٢٤/١ .

(٤) المرجع السابق ٢٢٠/١ .

(٥) المرجع السابق ٢٢٧/١ .

(٦) المرجع السابق ٢٥٠/١ .

(٧) المرجع السابق ٢٨٥/١ .

(٨) المرجع السابق ٢٨٩/١ .

(٩) المرجع السابق ٩/٢ .

ومن المفسرين مقاتل بن سليمان الأزدي الخراساني (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) الذي قال فيه الشافعي : " الناس عمال على مقاتل في التفسير " وإن كان كثير من العلماء مثل وكيع والنسائي وغيرهما قد اتهموه في روايته (١).

ومن المحدثين الذين اشتهروا بحفظ الحديث وتاريخ روايته ، ونقد أسانيد هـ وأصول علم الجرح والتمديد : أبو محمد سليمان بن مهسران الأسدي الأصبهاني محدث الكوفة (المتوفى سنة ١٤٨ هـ) (٢) ، وسعيد بن أبي عروبة المدوني عالم البصرة الذي قيل عنه أنه أول من دون الحديث بها (وقد توفي سنة ١٥٦ هـ) (٣) . وعصبة بن العجاج شيخ البصرة ومحدثها وأمير المؤمنين في الحديث الذي قيل عنه إنه أحد أنباء الله على علم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، والذي كان أكثر معاصريه بالمراق تدقيقاً في تحمل الحديث وقبوله ، وروايته ، (وقد توفي سنة ١٦٠ هـ) (٤) وعبد الرحمن بن مهدي البصري أحد أركان الحديث بالمراق (المتوفى سنة ١٩٨ هـ) (٥) .

ومن المتكلمين وأصل بن عطاء هـ (المتوفى سنة ١٢١ هـ) وعمرو ابن عبيد (المتوفى سنة ١٤٤ هـ) وهما اللذان أسسا مذهب المعتزلة هـ

-
- (١) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٢٢٧/١ طبع بيروت - لبنان .
 - (٢) المرجع السابق ٢٢١/١ .
 - (٣) المرجع السابق ٢٣٩/١ - ٢٤٠ .
 - (٤) شذرات الذهب ٢٤٧/١ وحلية الأولياء ١٤٤/١ وراجع دراسات فلسفي السنة ٤ لاستاذنا الدكتور مصطفى زيد ص ٢٩ - ٣٢ .
 - (٥) انظر شذرات الذهب ٣٥٥/١ ودراسات في السنة ص ٢٣ - ٢٧ .
 - (٦) انظر ضحى الإسلام ٩٠/٣ .

وغيرهم ممن شألق نجههم فى عالم التفسير والحديث والفقہ وعلم الكلام والتاريخ والرواية وغير ذلك من العلوم ، وقد تتلمذ الحسن بن زياد على أيدي بعضهم كما سيجوز . .

ويبدو أن الذى دفع المسلمين إلى النهوض الفكرى والتقدم الحضارى هو الإسلام ذاته ، لأنه دين العلم والتفكير والتدبر والنظر حتى لقد كانت أول آية نزلت فى دستور الكريم " اقرأ باسم ربك الذى خلق " وهى تمد مفتاحاً لسائر العلوم الدينية والدنيوية التى يحتاج إليها كل إنسان ، ثم إن من مبادئه التى قررها كتاب الله وسنة نبيه ، أن المرء كلما ازداد علماً ازداد من الله خفية " إنما يخشى الله من عباده العلماء " وأنه كلما ازداد علماً ازداد رفعة وسواً عند الله " يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات " .

وليس هنا مجال للكلام عن تفهيم الإسلام للعلم والمعلم ، فحسبنا هذه الإشارة إلى أن الإسلام فتح نوافذ الفكر الانسانى ، ووجه المقل البشرى نحو مجالات البحث والعلم ، وليس فى أحكام هذا الدين ما يشل حركة المقل فى سيره أو يمنع الأخذ عن الآخرين ، ولا غرو فى ذلك لأن من سمات هذا الدين العظيم " الحكمة ضالة المؤمن يَشدها أنى وجدها " ولهذا كان من أهداف الإسلام انتقاد البشرية من الخرافات والأمية ، وانتقالها من وهدة العرك ، وضلالات الجاهلية .

(١) سورة الملق آية / ١

(٢) سورة فاطر آية / ٣٨

(٣) سورة المجادلة آية / ١١

ولما كان الإسلام يدعو إلى العلم والنظرة وحده طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة - فقد أقبل المسلمون منذ العصر الأول على دراسة كل ما ينفعهم في دينهم ودنياهم ، ففي عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم اهتم المسلمون بدراسة القرآن والسنة ؛ ليكونوا على بينة من أحكام دينهم ، ولدى العصر الأموي اهتمت هذه الدراسة ، ولاحق في الأفق تباين نهضة فكرية كانت تدور حول العلوم العقلية التي تشمل في علوم القرآن ، وعلوم الحديث ، وأصول الفقه وفروعه وأصول العقيدة ، ولعل الخليفة الأموي عمر بن عبد المنذر رحمه الله هو أول من أحس ببولدر هذه النهضة ، وأدرك معالمها حينما أمر بتدوين الحديث^(١) ثم كان هذا التدوين هو أساس النهضة الفكرية فيما بعد ، وكان بداية طيبة للتقدم في مضمار الثقافة والحضارة ، كما بدأت في هذا العصر المحاولات الأولى في الترجمة على يد خالد بن يزيد بن معاوية^(٢) ، وكذلك نشأت الفرق على اختلافها ، وامتد الصراع بينها حتى المصير المباسي .

ولما كان انتشار الإسلام في بلاد متباينة الحضارة والثقافة والمزاج والمادة ، فقد أدى هذا إلى الاجتهاد الفقهي فيما جد من الحوادث ،

(١) انظر فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين ج١ ص ٢٢١ ط ١ وتاريخ الفقه

الإسلامي للدكتور محمد يوسف ج١ ص ١٤٦ طبعة جديدة سنة

١٣٢٨ هـ مطابع دار الكتاب العربي .

(٢) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/٢ تحقيق الشيخ محمد محيى

الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية .

وإلى الصراع المعقّد بين الإسلام وغيره ^{في} أديان البلاد المفتوحة ،
فالحياة الفكرية في المجتمع الإسلامي تدرجت شيئاً فشيئاً حتى وصلت في
المصر المباسي الأول إلى درجة كبرى ^{من} الازدهار والقوة والمسبق
والشمول ، فهي لم تكن وليدة عصر واحد فحسب بل كانت في كثير
من مظاهرها امتداداً للحياة الفكرية في مصر الأموي .

لقد أجمع المؤرخون على أن الحياة الفكرية في مصر المباسي
الأول كانت قوية مزدهرة ، وأن المراق كان أهم مراكز الحياة العقلية في
فروع العلم المختلفة من تفسير وحديث وفقه ، ومن لغة ونحو وصرف وترجمة
لكتب فلسفية ومن مذاهب كلامية ، وعلوم طبية ورياضية . كما كان يزخر
بمختلف الفنون من غناء وموسيقى ونقش ونحت وتصوير ^{وصدق القديسي} حين قال عنه
" هذا إقليم الظرفاء ومنبع الملأ ، لطيف الماء عجيب الهوا ،
مختار الخلفاء ، أخرج أبا حنيفة فقيه الفقهاء ، وسفيان سيد القراء ، ومنه
كان أبو عبيدة والقراء ، وأبو عمرو صاحب القراء ، وحمزة والكسائي ، وكل
فقيه ومقرئ ، وأديب وسريّ وحكيم وذاهية وزاهد ونجيب ، وظريف ولبيب
أليس به البصرة التي قولت بالدنيا ويندلد المدوحة في الوري ، والكوفة
الجليلة ، وسامرا^(٢) .

(١) ضحى الاسلام ٧٧/٢ - ٧٨ الطبعة الثانية نقلا عن احسن التقاسيم ص

(٢) سامرا بلد على دجلة فوق بغداد بثلاثين فرسغا يقال لها (سر
من رأى) فخففها الناس وقالوا سامرا وبها سرداب
المصروف في جامعها الذي تزعم الشيعة أن مهديهم يخرج منه
وقد بناها المحتصم ، ونزلها في سنة ٢٢١ هـ . انظر معجم البلدان
لياقوت الحموي ١٣/٥ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م بطبعة
المحادة بمصر .

وهو "المباكرة الذين تألق نجمهم في سما المراق ، وفيرهم ممن
مر ذكرهم أدوا أجلّ الخدمات للإنسانية بما حققوه من آثار علمية شهدت
لهم بالسبق والفضل ، وأكدت أن هذه النهضة كانت الأساس الراسخ
لثقافة الإسلامية في عصورها المختلفة (١) الحديثة حتى ذهب بعض
المستشرقين إلى أنه " لو لم يكن العرب لما ظهرت الحضارة الأوروبية
الحديثة أبداً " (٢) حيث لانجد علماء إسلامها نشأ بعد إلا قد وضعت
أسسه في العصر المباس الأول . فهذه النهضة الفكرية الواسعة لم
تحدث اعتباطاً وإنما ترجع إلى أسباب عتي لم يكن معظمها موجوداً في
العصر الأموي فهي التي مهدت للحياة الفكرية هذا التطور الكبير، وهي
كثيرة ومتنوعة ويمكن بيانها في نوعين :

الأول : أسباب ترجع إلى عامل/واستبحار العمران والأخذ بأسباب
الحضارة أكثر مما كان في العصر الأموي (٣) .

والثاني : أسباب ترجع إلى أثر الثقافات الأجنبية في الفكر الإسلامي .
ويتجلى عامل الزمن في امتزاج الأمم التي دخلت في الإسلام أو
استظلت بظله فاختلطت الحياة فيها وتفاعل بعضها مع بعض فأنجج جيلاً

-
- (١) انظر ضحى الإسلام ١٣/٢ الطبعة الثانية .
 - (٢) أثر الثقافة الإسلامية في تكوين الإنسانية ص ١١٣ الطبعة الأولى
بمطبعة ميسس الباهن الحلبي للأستاذ روبرت لبريفال (ترجمة السيد
أبو النصر أحمد الحسيني) .
 - (٣) انظر تاريخ الفقه الإسلامي ١٥/٣ الطبعة الثانية ١٩٦٦ م - بدار
المعرفة .

جديدا من الموالى يجيد العربية كأهلها مضيها إلى هذا ثقافته بلفظة
آبائه ولذلك كان لهذا الجيل أثر واضح في تقدم الحياة الفكرية وهنئها
واتساع أفقها ، لأنه نقل معظم المعارف الفارسية والرومية عن طريق الكتابة
إلى اللغة العربية ثم أنشأ بهذه اللغة ما كان يكتبه آباؤه بلفظاتهم من
تراث فكري وتقدم حضارى ، إذ كانوا قد قطعوا شوطا بعيدا في العلوم
والمعارف فكان هذا الامتزاج الثقافى بمثابة لقاح جديد أخصى على الحياة
الفكرية خصوية وعقا ، ثم شرعوا في النهوض بالعلوم نهضة ساروا فيها
على ضوء ما كان متبعا في دولهم قبل الإسلام وما زلنا في الأثر العالِم
لهذا الجيل من الموالى الضمور بالفتوى أمام العرب القاصحين من ناحية
والرغبة في استعادة الأمجاد القديمة من ناحية ثانية . من أجل هذا
جدوا في طلب العلوم ، وأكبوا عليها في حرص بالغ ونهم عديد في كل
مجال حتى نهغ كثير من الفرس في العلوم ، وكانت لهم قدم ولسعة
فيها ، بحيث صار أكثر حملة العلم في الإسلام من الموالى ، وهذا
ما ذهب إليه ابن خلدون من أن حملة العلم في الأمة الإسلامية أكثرهم
من المجمع سواء في هذا العلوم الشرعية والعلوم العقلية ، وإن وجد
من العلماء عربى في نسبه فهو أجنبي في لغته وعقده ومشيخته ، وقد
علل هذا بأن العلوم في جملة الصناعات ، والصناعات من خصائص الحضرة
والمرب كانوا بدوا فكانت العلوم من نتاج الحضرة والحضرة في ذلك العهد
هم المجمع ، ومن في مملكتهم من الموالى ، وقال في ذلك " فكان صاحب
صناعة النحو سيويه والفارس من بعدهم والزجاج من بعدهما وكلهم عجم
في أنسابهم وإنما ربوا في اللسان العربى فآكسبوا في العربى والمخالطة
وصيروه قوانين وفنا لمن بعدهم ، وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن
أهل الإسلام أو مستمعون باللفظة والعربى ، وكان علماء أصول الفقه

كلهم عجم ، وكذا حملة علم الكلام ، وكذا أكثر المفسرين ، ولم يبق بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم^(١) ، ويبدو أن السبب الذي ذكره ابن خلدون لم يكن السبب الوحيد في استحواذ الموالى على العلم وإنما الذي دفعهم كما قلنا ما يمشرون به أمام العرب الفاتحين من نقص ، فكان من الطبيعي أن يميلوا على تمويض هذا الشعور بالتسابق لاكتساب العلم الذي تهمرت لهم أسبابه .

كما يجب ألا ننسى تأثير الصحابة في نبوغ هؤلاء ، فقد كان الصحابة يخالط مواليه وكان هؤلاء يمينون ساداتهم ويأخذون عن المحدثين والمفسرين والفقهاء منهم علومهم ومن هنا مع حسن اعتمادهم - كان نبوغهم . ومن أمثلة ذلك نافع مولى عبد الله بن عمر ، وعكرمة مولى عبد الله بن عباس ، وكثير غيرها .

فهذه أهم الأسباب التي جعلت الموالى يتبوؤون هذه المكائنة العلمية العالية وبخاصة في العصر المباسي حيث تمتعوا بما لم يتمتعوا به في زمن الأمويين من حرية وتقدير ومشاركة في كل فروع الحياة حتى صاروا أئمة الثقافة الإسلامية في شتى فروعها ، وقد أشرنا في الحياة الفكرية بما ألفوا من كتب عربية اللغة في مختلف العلوم والفنون ، لأنهم أقدر على التدوين والتأليف بما ورثوه من مدينة عربية .

(١) تاريخ الإسلام السياسي والديني والاجتماعي والثقافي للدكتور حسين

أبراهيم حسيب ٢٧٩/٢ ط١/٤٠٠ ، نقلا عن المقدمة ، وانظر تاريخ

الفكر الإسلامي للدكتور محمد يوسف عيسى ٢٤/٣-٢٥ .

أما العرب فلم يمكن في ذلك الزمن بتقصيم شيء من أسباب الجاه والمجد ، فهم السادة ، ومنهم الخلفاء والأمراء وال^(١)سلالة ومع ذلك نبغ منهم كثيرون كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل في الفقه ، والخليل بن أحمد الفراهيدي في اللغة والصروض ، وليس كل علماء أصول الفقه عجماء كما يقول ابن خلدون ، فأول من ألف فيه الشافعي ، وهو عربي كما هو معروف .

وما يتصل بحمل الزمان أيضا طور تميز العلوم وتنظيم تدوينها فإن الأمة الإسلامية كانت قد مرت بطور المسائل الجزئية البعثرة ، فكان لزاما أن يسلمها ذلك إلى طور آخر هو طور تميز العلوم وتنظيم تدوينها ، غير أن هذا الطور لم يشمل غير العلوم العقلية ، من علوم دينية ولفوسفة وأدبية . أما العلوم العقلية من طب ومنطق ورياضيات ونحوها فقد بدأت في الأمة الإسلامية منظمة لأنها قد عبرت طور المسائل الجزئية من أزمسة بعيدة في أممها كالليونان والهند والفرس وكانت قد وصلت إلى مرحلة التنظيم والقديون والتبويب فلما نقلت في مصر المباشي إلى اللغسة العربية نقلت بتهيئتها الكاملة ، ولم تحتج إلى أن تمر بالراحل الأولى من جديد ^(٢) ولما كان العراق قطرا غنيا ذا ثروة واسعة كان الميش فيه ميسورا والحياة في جوانبه رغبة من أجل هذا كان العمران قد استبحر في كل مكان ، ولاشك أن قطرا هذا شأنه يتيح لسكانه حياة أكثر استقرارا ويوفر لهم من الوقت ما ينفقونه في الإقبال على العلوم وتدوينها والكتابة فيها .

(١) تاريخ الفقه الإسلامي ٢٧/٣ الطبعة الثانية ١٩٦٦م دار المعرفة

(٢) ضحى الإسلام ١٥/٢ بتصرف يسير .

ومن الأسباب الهامة التي عملت على تطور الحياة الفكرية وبلوغها غايتها حينذاك استخدام الورق الذي كانت صناعته مظهرا من مظاهر الحضارة في العصر المباسي الأول حيث أنشأ الرشيد مصنعا للورق ببغداد فيسرت هذه الصناعة آلاف الكتب وتداولها ، وسهلت الانتفاع بها ، وكان الناس قبل ذلك يكتبون في الجلود وأوراق البردي المصنوع في مصر ، ولم يكن من السهل الحصول عليها ، لذلك فسدت الكتابة في الورق لخشفه ، وقد اتسمت صنعة الورق لتنافس الناس في نسخ المصنفات الكثيرة واقتناء الكتب واتخاذ المكتبات ، وقد أقامت الدولة منذ عصر الرشيد مكتبة ضخمة تضم آلاف الكتب وسمتها دار الحكمة ، وعينت بترميمها بالكتب المترجمة التي تحمل كوز الثقافات الأجنبية وقد كانت بمثابة جامعة كبرى يفت إليها طلاب العلم من كل مكان (١) .

هكذا كان العراق في العصر المباسي مسرحا مثلت فوقه مختلف الثقافات وقد عايشها الحسن بن زياد وتأثر بها لأن الإنسان - كما يقولون - ابن بيئته ولكن أيها كان أبعد أثرا في حياته المليمة ؟ هذا ما سأتناوله عند الكلام على ثقافته في الفصل الرابع من هذا الباب بإذن الله ..

(١) انظر العصر المباسي الأول ص ١٠٣ الطبعة الرابعة .

الفصل الثاني

—
« حياة الحسن »
—

الفصل الثاني حياة الحسن

من المعلوم أن دراسة أي فقيه لا تتم على الصورة المثلى إلا إذا عرفنا نشأته ، ونظام حياته حتى وفاته ، وقد كنت أتمنى أن أرسم صورة دقيقة لحياة الحسن الخاصة والمامة لولا ندرة المادة التاريخية ونقصانها حول هذا الفقيه ، وبخاصة فيما يتعلق بنشأته الأولى ، ويرجع ذلك في رأينا إلى أن العصر الذي عاش فيه لم يكن المؤرخون فيه قد حملوا بعد أقلامهم ليكتبوا كل شيء عن حياة أئمة الملم والدين ، حيث ولد في الربع الأول من القرن الثاني ، ولم يمض بعدُ على حركة تدوين الملم بضع سنين ، وكان المؤرخون فيه مشغولين بتسجيل تفسير القرآن الكريم ، وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما يتعلق بهما من علوم اللغة منصرفين عن تسجيل تاريخ المواليد ، ولهذا كان الاختلاف في مواليد الأسلاف كبيرا ، والاضطراب فيها عظيما ، لتأخر تدوين كتب الوفيات إذ لا يوجد من عني بالتراجم قبل الواقدي المتوفى سنة ٢٠٢ هجرية ، وحتى هؤلاء الذين عتوا بالتراجم ، لم يكونوا يهتمون إلا بالشخص المترجم له فقط ، أما أسرته التي تربطه بها أوثق الصلات والتي تأثرت حياته الخاصة بعلاقته بها أبلغ تأثير - فلم يكن لها نصيب - أي نصيب - من اهتمامهم على أن الحسن بن زياد ولد في حضن أسرة فقيرة مغمورة من الأنباط " والأنباط في الأصل جيل من المصم ، ينزلون بالبطائح بين العراقيين ، وقيل سموا بذلك بكثرة التهبط عندهم وهو الماء ثم استعملوا " (١) قال

(١) أقرب الوارد في فصح المربية والشوارد ١٢٦٤/٢ لسعيد الخوري

الشرتوني ، طبع بيروت سنة ١٨٨٩ م وانظر القاموس المحيط ٣٨٧/٢

لمجد الدين الفيروزآبادي ، الطبعة الرابعة مطبعة دار المأمون

خالك بن الوليد لمهد المسيح بن بريقة : أعرب أنتم أم نبيط ؟ فقال :
عرب استبتطنا ونبيط استمرينا . ومنه قول أبي العلاء الممرى :
أين امرؤ القيس والمذارى إذ مال من تحتسه النبيط
استبتط العرب في المواصي بمدك وأسكتمرب النبيط^(١)

وكثيرا ما كان ينبز الحسن بكونه من الأنباط من قبل حساده ،
والمتمصبين من غير مذهبه ، فقد جاء في كتاب الضمفان للمقيلي : "حدثني
انفضل بن عبد الله الجوزجاني حدثنا قتيبة بن سعيد أبو رجاء قال :
كما عند شريك وهو يملئ علينا إذ جاء الحسن بن زياد اللؤلؤي فقمده
في آخر المجلس ، وغطى رأسه فبصر به شريك ، فقال : إني أجده ربيح
الأنباط ، ثم رمى ببصره نحوه ، قال : فقام الحسن بن زياد فذهبت^(٢) .

والأنباط شعب نشيط معروف بالحذق في الزراعة وعمارة الأرض .

فالحسن بن زياد عراقي أصلا ، نبطي نسباً ، أنصاري ولاء .
لأن والده كان من موال الأنصار ، ولكن الإسلام بمبادئه القيمة أهدر
المصيبة وتمازجها بالأباء ، وأحل محلها الأخوة الدينية التي عبرت ولا تزال
تعتبر أصدق تعبير عن وحدة المسلمين وأخوتهم ، فكون الحسن من
الأنباط لا يفض من قدره ، ولا يحط من شأنه ، ولا يخفض من منزلته ، قال

(١) أساس البلاغة للزمخشري ٤١٥/٢ طبع دار الكتب المصرية بالقاهرة

سنة ١٣٤١ هـ - ١٩٢٣ م .

(٢) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع

للشيخ محمد زاهد الكوشري (٤) ت ١٣٧١ هـ طبع مطبعة

الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٦٨ .

ابن عباس رضى الله عنهما : " نحن معاشر قريش من النبط من أهل
كوشن^(١) " وفى قول على كرم الله وجهه : " من كان سائلا عن نسبنا
فإننا قوم من أهل كوشن^(٢) " وهذا منه تبرؤ من الفخر بالأنساب ، وتصديق
لقوله تعالى : " إن أكرمكم عند الله أتقاكم^(٣) " ولقوله تعالى : " إنما
المؤمنون إخوة^(٤) " . وتحقيق لقوله صلى الله عليه وسلم : " المسلم أخو
المسلم لا يظلمه ولا يمسكلمه^(٥) " فانظر إلى على الصحابى الجليل ذى المجد
الأثيل ، والشرف الأصيل ، كيف لم يحمله نسبه على المجرفة والكبرياء
وكيف يمد الإخاء الإسلامى فوق كل إخاء .

إن مبادئ الإسلام الخالدة جاءت للناس كافة ، فمحت المصيبة ،
وأزالت آثارها من النفوس ، وجملت الناس سواسية كأسنان المشط ،
وأقامت التفاضل بين المسلمين على أساس من التقوى والعمل الصالح ، لا
على أساس من الأنساب والأحساب والأجناس . ومن هنا . . . لم يضيع
من قدر الحسن بن زياد كونه نبطياً من موالى الأنصار مادام قد استظل
بلواء الإسلام ، وصار من فقهاءه .

(١) النهلية فى غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٣٩/٤ الطبعة الأولى

بالمطبعة الخيرية بمصر ومعها فى الصليب تلخيص نهلية ابن الأثير .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) سورة الحجرات آية / ١٣ .

(٤) سورة الحجرات آية / ١٠ .

(٥) سنن أبى داود ٥٧١/٢ الطبعة الأولى سنة ١٢٧١ هـ - ١٩٥٢ م

تعليق الشيخ أحمد سعد على طبع ونشر مصطفى البلبى الحلبي .

على أنه لم ينفرد بهذا ، فإن أشهر الفقهاء بعد موت المبالغة
كانوا من الوالى .

هذا فقيه مكة عطاء بن أبى رباح كان من الوالى ، وهذا فقيه أهل
اليمين طلوس بن كيسان كان من الوالى ، وهذا فقيه أهل الشام مكحول كان
من الوالى ، وهذا فقيه البصرة ؛ الحسن البصرى وابن سيرين كانا من
الوالى (١) ، فالأخوة الدينية فلبت إذن كل صلة سواها حتى صلة النسب ،
وربطت بين قلوب المسلمين حتى أصبحوا كالأسرة الواحدة ، وجملت التقوى
هى الميزان المادل ، وهى من أعلى الأنساب كما أن العلم المقرون بالعمل
هو من أقوى أسباب الأجر ونيل الثواب والله سبحانه قد وهب للحسن من
الذكاء النادر ، والحافظة القوية ، والمقلبة الخصبة ما جعله فقيها مجتهدا
كبير القدر ، ومحدثا جليل الشأن .

أما مكان ولادته فهى الكوفة ، لا خلاف فى ذلك ، لأن معظم كتساب
التراجم ينسبونه إليها ، فهى موطن أسرته ، ومقر نفاثته - فيما يبدو - ولهذا
يقول صاحب النجوم الزاهرة : (وكان أصله من الكوفة وتنزل بغداد) . (٢)

-
- (١) انظر تاريخ الفقه الإسلامى للدكتور مصطفى يوسف موسى ٢/٢٦٦ ، الطبعة
الثانية ١٩٦٦ طبع دار المعرفة بغير معهد الدراسات العربية المالیه .
(٢) النجوم الزاهرة للشمس بن عبد الملك الأتوكى ٢/٨٨ ، الطبعة الأولى بمطبعة
دار الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٤٩ هـ / ١٩٢٠ م . وانظر لسان
الميزان لابن حجر العسقلانى ٢/٨٠٨ ، الطبعة الأولى بمطبعة حيدر
آباد الدكن ١٣٣٠ هـ ، وشذرات الذهب ٢/١٢ لابن العماد الحنبل
طبع مكتبة القدسى بالقاهرة سنة ١٣٥٠ . ومناقب الكردى ٢/٢٠٨
طبع الهند ١٣٢١ هـ ، والفوائد البهية ص ٦١ للكوى ط أولس
١٣٢٤ ، مطبعة السمادة بالقاهرة ، والجواهر المشية ١/١٩٣ ط أولس
بالهند سنة ١٣٣٢ هـ .

أما تاريخ ولادته فقد أظله كل من أرنج لحياته ، غير أن برهان الإسلام
الزرنوجي - تلميذ صاحب الهداية - قد ذكر في كتابه تعليم المتعلم : " أن
الحسن بن زياد دخل في التفقه وهو ابن ثمان ، ولم يبيت على القسراة
أربعين سنة ، فأفتى بعد ذلك أربعين سنة أخرى " (١)

(٢)
من هذا القول نستنتج أن الحسن بن زياد دأب على تحصيل العلم
(٤٠) سنة واستمر على تعليم العلم والإفتاء (٤٠) سنة أخرى فمجموع
هاتين الدتين (٨٠) سنة وقد كان ابتدأه في التعلم في أغلب الاحتمالات
في الثامنة من عمره ، وهي السن التي تمكده من ذلك على أقل تقدير .

ولما كانت وفاته سنة ٢٠٤ هـ فيكون مولده بناءً على هذا سنة ١١٦ هـ
تقريباً لتحديد ا ، وهذا ما ذهب إليه كذلك الشيخ محمد زاهد الكوثري في
ترجمة الحسن بن زياد حيث قال : والذي حملني على القول بذلك
هو ما جاء في تعليم المتعلم للزرنوجي تحت عنوان فصل في وقت التحصيل (وهو
القول الذي ذكرته آنفاً ، ويبدو أن صاحب مجمع المؤلفين قد ذهب هذا
الذهب أيضاً ، حيث أرنج لولادة الحسن فجعلها سنة ست عشرة ومائة (٣)

أما أسرته فلم تذكر المراجع التي بين يدي عنها شيئاً ، وكل ما أفدته
منها هو اسم والده ، ويبدو أنه كان رقيق الحال ، لا أرض له ولا مال ، وقد
تزوج فأنجب هذا الإمام الجليل بجانب إناجابه عدة بنات ، وكان فيما يبدو
رجلاً عادياً ، لم يؤثر في تربية ابنه أو تعليمه ، غير أنه كانت له رغبة فطرية
في تعليم ابنه ليكون شيئاً مذكوراً ، ولذلك سمح له بالتردد على الإمام
أبي حنيفة ، ليخرف من علمه ، ويرتوي من نبعه ، راجياً من الإمام أن يشهر

(١) تعليم المتعلم للزرنوجي ، ص ١٢١ ط أولي . مطبعة التقدم العلمية ١٣١٩ هـ

(٢) الإمتاع بنعيم ^{سنة} الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع ص ٥٤

لكوثري طبع مطبعة الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ .

(٣) مجمع المؤلفين لغمرزها كماله ١٣١٢ مطبعة الترقى بدمشق سنة

١٣٢٦ هـ - ١٩٥٢ م .

على ابنه بما ينغمه ، قال أبو عبد الله الحسين بن علي الصيمري : أخبرنا عمر
ابن إبراهيم القرني قال : حدثنا مكرم قال : حدثنا أحمد بن عطية قال :
حدثنا مليح بن وكيع قال : حدثني أبي قال : كان الحسن بن زياد يلزم
أبا حنيفة فقال له أبوه : لي بنات وليس لنا غيره فأمر عليه بما ينغمه ، فقال
له وقد جاء : إن أباك قال كبت وكبت ، فالزم مجلسنا ، فإني لم أرفقيها
قط فقيراً ، وكان يجري عليه حتى استقل^(١) ، وقد ورد مثل هذا الخبر
في مناقب الوراق المكي إلا أن فيه (حتى اشتغل^(٢)) بدل حتى استقل .

من هذا الخبر نستدل على أن والد الحسن كان فقيراً ، محتاجاً إلى
المال ، وأن الحسن بن زياد كان ممن ينفق عليهم الإمام ويتمهدهم بمطاياهم
ليتمكنوا من الانصراف إلى العلم ، والانتكباب عليه حتى ينفقوا فيه ، ويبدو أنه
ظل فترة طويلة يمشي في كنف الإمام أبي حنيفة ، ومقتات ما يجري عليه من
لأعطيات حتى اشتغل واستقل .

ولست أعرف من مهنته التي اشتمها شيئاً مفصلاً ، لأن المراجع التي
أرخت له لم تذكر ذلك وكل ما أئده مستمد من لفظ اللؤلؤي فقد ذكر
ابن الأثير في كتابه اللباب في تهذيب الأنساب أن اللؤلؤي - بضم اللامين
بينهما ولو ساكنة وفي آخرها واو ثانية - هذه النسبة لجماعة يبيعون اللؤلؤ
منهم الحسن بن زياد أبو علي اللؤلؤي^(٣) ومن هذا الخبر يتبين لنا أيضاً
أن الحسن كان وحيد أبويه حينما بدأ يتردد على الإمام أبي حنيفة ، ثم من
الله عليهما بعد ذلك بأن وهب لهما ابناً آخر سمياه حمداً ، ثم كسان

(١) لطائف ومناقب حسان من أخبار أبي حنيفة النعمان للشيخ المصنف في ورقه / ٦٦

مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٠ / تلخ .

(٢) مناقب الإمام الأعظم للوراق المكي ١٦٤٧ / طبع الهند سنة ١٣٢١ هـ .

وانظر مناقب الإمام الأعظم للوراق ١١ / ٥٧٧ مع اختلاف في اللفظ .

(٣) اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير ٣ / ٧٢ . مطبوعة

السعادة ١٣٦٩ هـ نشر مكتبة القدس .

لحماد هذا ابن يحيى الوليد ، كانت له منزلة بين فقهاء عصره ، فقد ذكرت
المراجع أنه تتلمذ على عمه الحسن بن زياد ، وأنه قد روى عنه . (١)

أما زواج الحسن فلم تثور المراجع عنه بشيء سوى أنه كان يكنى أبا علي ،
ثم من الله عليه بإبني أخوه علي بن سناه أحمد ذكر الصيرى هذا في
إسناده ، لإحدى الروايات عن فتيا الحسن . (٢)

كذلك سكت المصادر التاريخية التي اطلعت عليها ، فلم تمدنا بشيء
عن زوجه ومماثلتها له ، ولكن الذي يبدو وهو أن الإمام الحسن عاش حياة
زوجية هادئة مستقرة ، خالية من الشقاق والخلاف ، وأن هذا الاستقرار
كان هو السبب في تمتعه بصحة جيدة طيلة حياته التي ناهزت التسعين سنة ،
وفي تمكنه من الاضطلاع برسالة المقدسة التي عاش من أجلها ، كما كان
هو السبب في مكانته التي استحقتها بين فقهاءنا .

الأعلام .

نشأ الحسن في الكوفة فقيراً لم يذق بحبوحة الميش ، وتلقى دروسه
الأولى فيها قبل أن يحظى بالتلمذة على الإمام أبي حنيفة ، وقد كان فيه

(١) مناقب الإمام الأعظم للكردي ١٨٧/٢

(٢) النجوم الزاهرة ١٨٨/٢ ، ومسالك الأبصار ج ٣ ق ٣ ورقة / ٤٧٧

لابن فضل الله العمري مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥١٥

معارف عامة ، والقهرست لابن التديم ٢٠٣/١ ، ومراة الجنان وعسيرة

البيضان للياقص ٢٩/٢ من مشهورات مؤسسة الأعلی للمطبوعات

بيروت ، وتاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام للذهبي المجلد ١١

ق ١ ورقة / ٣ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٣ .

(٣) لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان ورقة / ٦٦ .

ومناقب الكردي ٢١٠/٢ ، وتاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام

المجلد ١١ القسم الأول ورقة / ٥٣ .

من الطموح ما حفزه على أن يتقبل على حلقة الإمام قبل أن يبلغ الثامنة من عمره
ليرتوى من نبعها الفياض ولسان حاله يقول : " وقل رب زدني علماً " (١)
وقد لازم الإمام مدة طويلة يأخذ منه الفقه ، ويحفظ مسائله وفتاويه ، كما يحفظ
ما يرويه من أحاديث حتى اجتمع لديه منها الكثير ، وما هذا التهم الشديد
في طلبه للملم إلا لإدراكه شأنه ، إذ إن أول آية نزل بها الوحي على محمد
صلى الله عليه وسلم تأمره بالقراءة والتعليم : " اقرأ باسم ربك الذي خلق *
خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان
ما لم يعلم " (٢) كما نوه القرآن في مواطن كثيرة بالملم والعلماء فقال :
" شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط " (٣) فبدأ
سبحانه بنفسه وثنى بالملائكة وثالث بأولى العلم ، ونهايك بهذا شرفاً وفضلاً ،
كذلك جاء في آية أخرى : " يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا
الملم درجات " (٤) فبالها من منزلة رفيعة للملم ، ومكانة سامية للملماء
تحمل المسلم على أن يؤمن بأن طلب الملم أفضل من التفرغ للمهارة ، وهو
ملبقرة صلى الله عليه وسلم بقوله : (فضل العلم أحب إليّ من فضل المهارة ،
وخير دينكم الورع) (٥) وقوله : (أفضل المهارة الفقه ، وأفضل الدين الورع) (٦)

-
- (١) سورة طه آية / ١١٤ (٢) سورة الملق آية / ١ - ٤ .
(٣) سورة آل عمران آية / ١٨ (٤) سورة المجادلة آية / ١١ .
(٥) أخرجه الترمذي فقال : حدثنا أبو المصعب محمد بن يعقوب ثنا
الحسن بن علي بن عفان المامري ثنا خالد بن مخلد القطواني ثنا
حمزة بن حبيب الزباد عن الأعشى عن الحكم بن مصعب بن سعد بن
أبي وقاص عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
(فضل الملم أحب إليّ من فضل المهارة وخير دينكم الورع) .
وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وكسب
من الحكم والحسن بن علي بن عفان ثقة ، وقد أقام الاسناد وقد أجهجه
بكر بن بكارة ، وفي تلخيص المستدرك للذهبي جملة مرفوعة .
انظر المستدرك وذيله ١ / ٩٢ - ٩٣ ط مطابع النصر الحديث بالرياض .
(٦) رواه الطبراني في المعجم الصغير عن ٢٣٠ وقال فيه : لم يروه عن الشمسي
إلا ابن أبي ليلى القاضى ، وتفرد به خالد الأزرق ، طبع الهند .

هكذا كان انكباب الحسن على الملم انكباباً مقطوع النظر في بلدة
كان لها إذ ذاك مكان الصدارة في نشأة الحركة العلمية الإسلامية ، وفي
نهضتها .

لقد كانت الكوفة مهد العلوم المهمة ، ومقر دار الحديث والفقه ،
وميدان المناظرات في سائر العلوم ، وليس غريباً أن يكون لها هذا الموقع
دون سائر البلدان ، فنذ أن بناها عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمسجد
فتح العراق أسبغ عليها رعايته ، فأسكن في أرضها فصيح القبائل ، وجملها
محط كبار الصحابة ، كمهد الله بن مسعود المعروف بابن أم عبد رضي
الله عنه ، وهو الذي علمهم القرآن ، وفقههم في الدين ، إذ كان له فيهما
منزلة لا تنكر ، وكيف تنكر وقد قال صلى الله عليه وسلم فيه : (من أراد أن يقرأ
القرآن غضا كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد)^(١) وقال فيه عمر
رضي الله عنهما : (كيف ملئ علمنا)^(٢) وقد تولى هذا الصحابي الجليل
تفقيه أهل الكوفة بجد وعناية ، حتى تخرج على يديه عدد عظيم من القراء
والفقهاء والمحدثين ، وقد روى الرامهرمزي عن أنس عن ابن سيرين أنه
قال : (أتيت الكوفة فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث وأربعمائة
قد فقهوا)^(٣) وهذا ماجمل علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، يوجب

(١) حسن التقاضى في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي للكوثري ص ١٠ طبع
دار الأنوار سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م ، وعبد الله بن مسعود الجليلي
هدى الراجح ص ٤٤ طبع دار الشعب .

(٢) حسن التقاضى ص ١٠ وعبد الله بن مسعود ص ٧٠ ، وكيف بضم

أوله وفتح ثانيه وسكون ثالثه علم أطلقه الفاروق عمر على ابن أم عبد .

(٣) حسن التقاضى ص ١١ .

غاية الإعجاب بكثرة فقهاء الكوفة ومحدثيها ، حتى لقد قال لابن مسعود
رضي الله عنه (ملأت هذه القرية علما وفهمًا)^(١) ، ثم اتخذها مقرا
لخلافته . على أن مكائنها العملية قد ازدهرت بمرور الزمن ، حتى كانت
تتوج بالعلم والملاء ، وكانت مساجدها تفرص بحلقات الفقه ، والتفسير
والحديث واللغة والنحو والأدب والأخبار ، وهي إلى جانب هذا كانت
ملتقى الثقافات الإسلامية بالثقافات الأعجمية ، وكانت مستقر النزعات الفكرية
على تعدد مشاربها ، وتباين أهدافها ، فكانت بحق مدينة العلم وفيها
نشأ فقيها ومحدثا الحسن بن زياد ، وتلقى علومه الأولى من قسرة
وكتابة وفقه وحديث ، ثم كان له نصيب من عناية الإمام أبي حنيفة بتفقيهه
تلاميذه بطريقته الفذة ، إذ كانت تقوم على منهج علمي فريد يرس العقل ،
ومنى الفكر ، ويهذب ملكة البحث والمناظرة ، فهو لا يلقى آراءه على تلاميذه ،
القاء ، ولا يملئها عليهم إملاء من غير مناقشة ولا جدال ، وإنما كان يبحث
المسائل ، ويشير جوانبها المختلفة ، ثم يفسح المجال لتلاميذه ، بالاشتراك
في مناقشتها وتمحيصها ، وبعد ذلك لم يكن يسمح لهم بتدوينها إلا
بعد سماع آراء البارعين منهم ، واتفاقهم على رأى فيها ، لأن مجلسه
كان مبنيا على القورى ، فلا يحسم الرأى فى المسألة إلا إذا حضر جميع
أصحابه الكبار .

يروى أن (عافية) كان من أصحاب الإمام الذين يجالسونه ، فكانوا
إذا خاضوا فى مسألة وهو حاضر ووافقهم أمضوها ، وإن كان غائبا قال
أبو حنيفة : (لاترغموها حتى يحضر (عافية)) ، فلذا حضر فإن وافقهم
أثبتوها ، وإن خالفهم قال لهم أبو حنيفة : (لا تثبتوها)^(٢) ، فذهب الإمام

(١) حسن التقاضى ص ١٠ .

(٢) عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان للمصنف ٣١٢ (١٩٢) مخطوط بدار

الكتب المصرية تحت رقم ١٥٨٤ .

لأن مذعب مشهور بينه وبين أصحابه ، لم يستبد فيه بنفسه دونهم ، اجتهد منه في الدين ، وبالعفة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين . لقد كان إذا ألقى مسألة سمع ماعندهم ثم قال ماعده ، وناظرهم وناظره شهرا أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال فيها ، وقد صور الحسن هذه الطريقة الفذة بقوله : (كان مسمر بن كدام يقعد بعد الصلاة في ناحية المسجد ، والإمام في ناحية ، وأصحابه يتفرون في حوائجهم بعد صلاة الغداة ويجتمعون ، فمن سائل ، ومن مناظر ، فترتفع الأصوات في المسجد ، ثم يسكنون لكثرة ما يحتج به عليهم ، فقال مسمر : (إن رجلاً تمكن إليه هذه الأصوات لمظيم الشأن في الإسلام) .

وهذا الأسلوب امتازت طريقة أبي حنيفة في التدريس ، وفي هذا الجو الممتاز كانت مواهب الحسن تتفتح ، وعقله ينمو ، وثقافته تتسع ، وعلمه يزدهر ، وكان أبو حنيفة يسر بتلميذه الحسن بن زياد فيضاعف الاهتمام به ، ويحرص على مدد المعونة إليه ، لما يتوسمه فيه من القابلية العملية والذكاء العاد ، وأغلب الظن أن الحسن في فترة تلميذته الطويلة على الإمام لم يكن يكتفى بالسمع والمشاركة في تحقيق المسائل وتفرمها ، بل كان مع هذا يدون وسجل آراء الإمام بنفسه ، فقد ألف كتاب المجرّد لأبي حنيفة ، وهو كتاب يجمع ما رواه عنه من المسائل وأدلتها ، ولهذا تكرر الأخذ عنه في كتب الأحناف المبسوطة ، كما أثرت عنه مؤلفات أخرى بعد وفاة الإمام ستذكرها فيما بعد ، وأظن أن الحسن لم يكتف باختلافه إلى حلقة الإمام وملازمته لها ، بل كان يختلف إلى حلقات المحدثين في الكوفة

(١) مناقب الإمام الأعظم للكروري ١٤٤١ . مناقب الإمام الأعظم للقرظي

ليتلقى الحديث فيها ، فقد ذكر المؤرخون أنه كتب عن ابن جريج اثني عشر ألف حديث يحتاج إليها الفقهاء^(١) .

وفي سنة ١٥٠ هجرية انتقل الإمام إلى جوار ربه ، بعد أن استمر الحسن في حلقته بذلك ٢٦ سنة ، كما كتب في الأمان السليم لتدوينه والفتاوى الصالحة لسوروجه وقلبه ، إذ كانت بذرة صالحة غرست في ترربة خصبة ، فنمت وازدهرت ، وأغدقت الخير الكثير بعد موت الإمام رض الله عنه .

ثم خلف أبا حنيفة في حلقته الإمام زفر بن الهذيل ، فتلمذ الحسن عليه زهاء ثمانين سنوات ، وهي المدة التي رأس فيها زفر حلقته الإمام ، فلأخذ عنه من الفقه والحديث ما أخذ به وكان زفر يسلك منهج الإمام في تحقيق المسائل ، وإيضاح أجوبتها ، كما كان فقيهاً مجتهداً ثقة لبقاً ، وقائماً بارعاً قوى الحجة ، ولكنه لم يبلغ مبلغ شيخه ، في الفقه ، ولم يؤثر في الحسن مثل تأثير الإمام أبي حنيفة .

(١) مرآة الجنان وعبرة اليقظان للباغمي ٢٩/٢ نشر مؤسسة الأعلسى للطبوعات بيروت . وتاريخ بغداد للخطيب ٣١٤/٧ مطبعة السعادة ١٣٤٩ - ١٩٣١ م ولطائف و مناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان للصيمري ورقة ٦٦ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٠ تاريخ ، ومسالك الأبيصار لابن فضل الله العمري ج ٣ ق ٣ ورقة ٤٧٧ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٩٥ معارف عامة وتاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام مجلد ١١ ق ١ ورقة . ٣

وبالرفق من تلمذة الحسن على الإمام زفر ، فإنه كان قد بلغ درجة
فى العلم تكاد تجعله فى منزلة أستاذه الثانى ، حيث أقرت عنه مسائل
كثيرة خالفه فيها ، إما منفرداً ، وإما مع بقية الأصحاب . كما سنذكر
ذلك فى الباب الثالث إن شاء الله .

وبعد موت زفر سنة ١٥٨ هـ جلس لى الحلقة مكانه أبو يوسف ،
ومن المرجح أن يكون الحسن قد تلمذ على أبى يوسف قبل أن يصبح
رئيساً للحلقة ، بعد موت الإمام زفر ، فقد قال رحمه الله : (كنت
اختلف إلى زفر وإلى أبى يوسف فى الفقه ، وكان أبو يوسف أوسع صدرا
بالتعليم من زفر ، فكنت أبدأ بزفر فأسأل عن المسألة التى تشكل علىّ
فيفسرها لى فلا أفهمها ، فإذا أعيتته قال : ويحك مالك صناعة ؟ مالك
ضيمة ؟ ما أحسبك تفلح أبداً ، قال : فلأخرج من عنده وقد فترت وانغممت
فأتى أبى يوسف فيفسرها لى ، فإذا لم أفهمها ، قال : أرفق ، ثم يقول
لى أنت الساعة مثلك حين بدأت ، فأقول له : لا ، قد وقتت منها علىّ
أشياء وإن كنت لم أستتم ما أريد ، فيقول لى : فليس من شىء ينقص إلا
يوهك أن يبلغ غايته ، اصبر فإنى أرجو أن تبلغ ما تريد ، قال الحسن
ابن زياد : فكنت أعجب من صبره .^(١)

يتضح من هذا القول أن الحسن لم ينقطع لواحد منهما بعد موت
الإمام ، وإنما كان يختلف إلى الاثنين بعد الإمام ، وهذا ما أكدت هذه
الرواية وغيرها من الروايات^(٢) .

-
- (١) حسن التقاضى فى سيرة الإمام أبى يوسف القاضى لى لى زاهر الكوشرى
ص ١٩ طبع دار الأنوار ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م .
(٢) انظر الجواهر المضيئة للقرشى ١/١٩٣ ط أولى سنة ١٣٣٢ بالهند ،
وطبقات الفقهاء لطافى كبرى زادة ص ١٢ ط أولى ١٩٥٤ م - الموصول
نشر الحاج احمد نيل والطبقات السنبة فى ترجم الحنفية للفرزى ١/١٤٦
مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٥٥ تاريخ / حليم

هكذا كان الحسن مغروراً بالعلم ، دوناً على طلبه ، منتقلاً من ينبوع إلى ينبوع ، حرباً على الاستفصال به دون شيء آخر لما فيه من لذة روحية ، وسعادة نفسية ، وإذا علمنا أن الحسن بن زياد ولد سنة ١١٦ تقريباً ، وأنه بكر في طلب العلم وهو ابن ثمان^(١) فيكون ابتداءه في التعليم سنة ١٢٤ هـ . وإذا علمنا أنه استمر يبذل هذا الجهد المئني أربعين سنة ، كما روى عنه تلميذه وصاحبه محمد بن شجاع أنه قال : (مكثت أربعين سنة لا أبيت إلا والسراج بين يدي) ، وكما قال الجاحظ : (سميت الحسن اللؤلؤي يقول : عبرت أربعين عاماً ماقلت ولا نمت إلا والكتاب موضوع على صدري^(٢)) ، اتضح لنا أن فترة انكبابه على طلب العلم كانت محصورة بين سنة ١٢٤ هـ وسنة ١٦٤ هـ وهي فترة كان الحسن فيها لا يفتر عن النظر في طلب العلم والاستزادة منه ، والإقبال عليه بكلية ، لا يفكر في شيء سواه للوصول إلى الحقائق العملية ، حتى لقد بلغ من اهتمامه بذلك أنه اتخذ له جارية تقرأ عليه المسائل حين اعتذاله بأموره الخاصة ، قال الكردي : (وكان له جارية ، إذا اشتغل بالطعام أو بالوضوء أو بشيء من ذلك تقرأ عليه المسائل حتى يفرغ من حاجته^(٣)) .

-
- (١) انظر تعليم المتعلم لبرهان الإسلام الزرنوجي ص ٢١ .
 - (٢) الأثمار الجنية في الأسماء الخفية لعلي القاري ، ورقة ٦٦ مخطوط .
بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٤٠ / تيمور .
 - (٣) الأثمار الجنية في الأسماء الخفية ورقة ١٠٤ .
 - (٤) مناقب الإمام الأعظم للكردي ٢٠٩/٢ .

هكذا كان اهتمام الحسن بطلب العلم ، وحرصه على تحصيله في كل آن ، لأنه كان يؤمن أن طلب العلم لريضة من أكد القرائض ، وأن العلم مقدس وهو أسنى شيء في حياة المسلمين (وأن العلماء ((هم)) ورثة الأنبياء (١)) وقد ضرب النبي صلى الله عليه وسلم خير المثل في طلب العلم ونشره ، والإشادة بفضل العلماء ، فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم من بعض حجر ، فدخل المسجد فإذا هو بحلقتين ، إحداهما يقرأون القرآن ويدعون الله ، والأخرى يتململون ويملون ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : كل على خير هؤلاء يقرأون

(١) هذا من حديث مطول أخرجه الترمذي عن محمود بن خد اش عن محمد بن يزيد الواسطي عن عاصم بن رجاء بن حيوة عن قيس بن كثير عن أبي الدرداء رضي الله عنه : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (من سلك طريقا يطلب فيه علما سهل الله له طريقا إلى الجنة وأن الملائكة لتضع أجنحتها رضى لطالب العلم ، وأن المالم ليستغفر له من فى السموات ومن فى الأرض حتى الحيثان فى الماء ، وفضل المالم على الملبد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب ، وأن العلماء ورثة الأنبياء ، وأن الأنبياء عليهم السلام لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم ، فمن أخذ به أخذ بقر ، وافقر ، عمدة القارى شرح صحيح البخارى للمينى ٢/٣٩٠ .

غيت بتشره وتصحيحه والتعليق عليه شركة من العلماء بمساعده إدارة الطباعة النورية . ويقول المينى : وقد روى العلماء ورثة الأنبياء بأسانيد صالحة ٢/٤٠ عمدة القارى شرح صحيح البخارى .

القرآن ويدعون الله فإن شاء أعطاهم ، وإن شاء منضمهم ، وهو لا يتعلمون ويحلون وإنما بحثت مملما فجلس معهم (١) .

وقال : (فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب) (٢) وقال أيضا : (من طلب العلم فأدرکه كان له كفلان من الأجر ، فإن لم يدركه كان له كفل من الأجر) (٣) فلا عجب إذن أن يقبل الحسن على العلم إقبالا ، وأن ينهيه نهيا ، وأن ينهل من معينه ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فلم يروى ظمأه ، وشبع نهمه وهيئات أن يشبع من تذوق لذة العلم ، وسرى في روحه مسرى السدم في المروق ، وقد صدق الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال : (مشهوران لا يشبعان : مشهور في علم لا يشبع ، ومشهور في دنيا لا يشبع) (٤) .

حقا لقد كان الحسن بارعا في تحصيله العلم براعة فائقة ،

-
- (١) سنن ابن ماجه ٨٣/١ طبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٧٢ هـ -
١٩٥٢م تحقيق محمد فولاد عبد الباقي وانظر سنن الدارمي ٨٤/١ تحقيق
وتصحيح وتخریج السيد عبد الله راسم يماني الدنني بالديانة المنورة سنة
١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦م طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة .
- (٢) هذا جزء من حديث طويل أخرجه الترمذي عن محمود بن خذاف ، وقد
أوردناه كاملا منذ قليل .
- (٣) أخرجه الدارمي عن وثالة بن الأسقع في سننه ٨١/١ .
- (٤) أخرجه النيسابوري في مستدرکه فقال : أخبرني أبو الحسن محمد بن
عبد الله الجوهری ثنا محمد بن إسحق الإمام حدثني أحمد بن
نصر ثنا شريح بن النعمان ثنا أبو عوانة عن قتادة عن أنس ،
ثم قال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ٩٢/١ - نشر
مكتبة ومطابع النصر الحديثة - الرياض .

بواته مكانة عظيمة في نفس استاذه أبي يوسف، فكان إذا قدم الحسن يستجمع نفسه، ويحضر فكره لدقة أسئلته، قال محمد بن شجاع الثلجي سمعت الحسن بن أبي مالك يقول: ^١ كان الحسن بن زياد إذا جاء أهيت أبا يوسف نفسه من لولا ^٢ وقال الصميري: (أخبرنا أحمد بن محمد قال: حدثنا علي بن عمر قال: حدثنا محمد بن شجاع قال: حدثني علي بن صالح، قال: كما عند أبي يوسف، فأقبل الحسن بن زياد فقال أبو يوسف: بادروه فاسألوه وإلا لم تقبوا عليه، فأقبل الحسن بن زياد فقال: السلام عليكم يا أبا يوسف ما تقول؟ - متعلا بالسلام - قال: فلقد رأيت أبا يوسف يلوي وجهه إلى هذا الجانب مرة وإلى هذا الجانب مرة من كثرة الإدخالات الحسن عليه - ورجوعه من جواب إلى جواب ^(٢)) .

وهاتان الروايتان تشهدان بسمة ثقافة الحسن، ونضجه الفكري، ويكفيه فخرا أن تكون منزته عند استاذه أبي يوسف هي هذه المنزلة الكبيرة التي صورتها هاتان الروايتان، كما أستطيع أن ألس منهما بلوغه درجة من العلم يكاد يتساوى فيها مع استاذه أبي يوسف، أما ما روى عن أبي يوسف من ضربه الأمثال في أصحابه (كقوله في محمد بن الحسن أي سيف هو؟ لولا أن فيه صدأ، وأنه يحتاج إلى جلس،

-
- (١) مناقب الإمام الأعظم للكردي ٢١٠/٢، والنجوم الزاهرة ١٨٨/٢ وتاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام المجلد ١١ ق ١ ورقة ٣ فضائل أبي حنيفة وأصحابه لابن أبي المواهب ورقة ١٦٣/ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٨ تاريخ .
- (٢) لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة الثمان للصميري ورقة / ٦٦ والجواهر المضية للقرشي ١٩٣/١ ومناقب الإمام الأعظم للكردي ٢١٠/٢ والطبقات السنبة للقرشي ١/١/٤٩١ .

وقوله في الحسن اللؤلؤي : هو عندي كالصيدلاني إذا طلب منه رجل ما يمسك بطنه أعطاه ما يسهله ، وإذا طلب ما يسهل بطنه أعطاه ما يمسكه ،
وقوله في الربيع هو عندي كإبرة الرفاء طرفها دقيق ، ومدخلها ضيق وهي سرية الانكسار^(١) ويذلل على الظن أن هذه الأقوال التي قالها أبو يوسف في أصحابه محاولة عليهم وهم تلاذذة بمد ، حيث لم يكتمل نضوجهم الفقهى ، ولم يبلغوا في العلم درجة كبيرة .

وهكذا كان الحسن مستمرا في تلقيه العلم ، شأنه شأن كل منتمشى له ، مشغوف به ، ومن المعلوم أن الطالب قد يتلقى العلم عن شيخه في بلدته ، وأنه ربما يرحل إلى بلدة أخرى ليتلقى العلم عن شيخ آخر ، وقد تستغرق الرحلة أحيانا عدة سنوات لكن يأخذ المعلم من ضابطه الأولى ، كما هو شأن الإمام محمد بن الحسن الذي رحل إلى الحجاز وتلقى على الإمام مالك ما يقرب من ثلاث سنوات كما سيأتي ، لإدراكه ما للرحلات من أثر عظيم في اتساع المعلومات ، وحسن التريسة ، وكما للشخصية من النواحي العملية والعملية والاجتماعية والفكرية ، فهل كان للحسن بن زياد نصيب من ذلك كله ؟

أغلب الظن أن الغدق الملمس الذي سيطر على الحسن بن زياد جملة يرحل إلى الحجاز ، وأخذ عن علمائها ما استطاع ، لأن هذه البلاد الطاهرة كانت وما تزال ملتقى كثير من فقهاء المسلمين ، يفدون إليها من كل فج عميق في أشهر الحج ، حيث يهتبلون فرصة وجودهم

(١) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي ٢٣٦/٢ ومناقب الإمام الأعظم

في هذا الموسم ، ليؤدوا هذه العبادة الاجتماعية الرائعة التي تزكس
أنفسهم ، وتصفى أرواحهم ، وترقى أخلاقهم ، ثم ليتفقهوا في الدين ،
ويتدارسوا محضلات المسائل ، ويتناقشوا في المشكلات على اختلافها ،
ومن هنا يطلع كل منهم على ما عند الآخر من الآراء والآثار .

ولست أعلم على وجه التحديد عدد الرحلات التي قام بها الحسن
ابن زياد إلى الحجاز ، لأن المصادر التي اطلعت عليها لم تبين ذلك مفصلاً ،
وكل ما عثرت عليه ، روايتان تشير كل منهما إلى أنه رحل إلى الحجاز في
موسم الحج ، وأولى هاتين الروايتين للصمري قال : أخبرنا عمر بن إبراهيم
القمي ، قال : حدثنا مكرم بن أحمد قال : أخبرنا علي بن محمد قال :
حدثنا محمد بن منصور الأسدي قال : حدثنا نمر بن جدار قال : حدثنا
الحسن بن زياد اللؤلؤي قال : حججنا مع أبي يوسف ، فاعتزل في
الطريق ، فنزلنا بيئر يمون ، فأتاه سفيان بن عيينة يحمده ، فقال لنا :
خذوا حديث أبي محمد ، فروى لنا أرمحين حديثاً فلما قام سفيان قال
لنا أبو يوسف : خذوا ما روى لكم ، فردّ علينا الأرمحين حديثاً حفظاً على
سنه وضحفه وعلته وشغله بسـ^(١)فره ، وأما الرواية الثانية فهي للسمراني
عن الفتح بن عمرو قال : واقبت مكة ، فإذا أنا بيهوس بن سليم الطائفي
جالساً ، ونفر يقرأون كتاب المناسك لابن جريج وكان يقول : قال عطاء
وسألت عطاء فلعجب بها ، وقال : أين أبو حنيفة من هذه المسائل ؟

(١) لطائف و مناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان ورقة ٤٨ ، وانظر

الأشمار الجنية لملى القاري ورقة ٥٥ ، وحسن التقاضي من ١٤
للكتشي و مناقب الإمام الأعظم للشيخ المكي ٢/٣٣٥ ، و مناقب
الإمام الأعظم للكتشي ٢/١٣٩ .

فقلت في نفسي قد جاء وقت الكلام ، والتفت إليه قائلاً له : رحمة الله
أما الإمام فقد مضى لسبيله وأنا من أخصر تلاميذه ، أفتأذن لي في
الكلام ؟ فقال لي : من أنت ؟ فقلت : الحسن بن زياد ، قال : لا
فلو أذن لي في الكلام لتركته نكالا للمؤمنين^(١) .

من هاتين الروايتين نلمس ببلغ عبارة الحسن بطلب العلم ، كنا
نلمس قوة إيمانه بأن على المتملم ألا يقف في شمله عند حدود بلده ،
بل يجب عليه أن يتمداه إلى بلاد أخرى ، يفيد ويستفيد ، وناقض
ويجادل في النواحي العملية ، نصرة للحق ، وإيلاء لكلته .

بعد هذا السمع المتواصل والسهر الدائب في طلب العلم مدة
أنافت على الأرميين عاما ، أن لشخصية الحسن أن تؤتى من ثمار
جهودها التعليمية ، فشرع يندمج في الحياة العملية وسط نغمة متنازة
من أصحاب الإمام الأجلاء ، ليشارك بجهد البناء في حلقات الملوم ،
ويسهم في تقدمها ، وبخاصة بعد أن ولي أستاذه وصاحبه أبو يوسف
قضاء بغداد للخليفة المهدي سنة ١٦٥ هـ ، فإنه قد بلغ درجة من
العلم تؤهله لاعتلاء كرسى الأستاذية عن جدارة واستحقاق .

ولكن ، هل بقي الحسن في الكوفة بعد أن ولي أبو يوسف
القضاء عام ١٦٥ هـ ؟ إن جميع المصادر التاريخية التي أرخت له لم تذكر
شيئا عنه في هذه الفترة ، ويبدو أنه أقام في الكوفة بشارك صاحبه محمداً
في التعليم والإفتاء والتأليف ، لا يشغله عن ذلك شاغل ما ، ويبدو أنه
تكونت له ثروة يسرت له حياة مستقرة ، فأقبل على تدريس الملوم ، ولم يفكر

(١) مناقب الإمام الأعظم للكردي ٢٠٩/٢ .

في شيء سواه ، ومع ذلك كان يتردد على صاحبه أبي يوسف في بغداد بين الفينة والفينة ، لإيمانه بأن مناقشة الأصحاب ومباحثة الأقران ، لها أهمية عظيمة في سداد التوجيه واتساع المعرفة ، ودقة الفهم في الاستنباط فقد ورد عن محمد بن عثمان الفقيه قال : (قدم الحسن بغداد فجاءه أبو يوسف فقال له الحسن : هل أحدثت تلميذا ؟ قال أبو يوسف : نعم ، بشراً^(١) ، فسأل الحسن بشراً عن مسألة فلُخطأ ، ثم عن ثانية وثالثة ورابعة فلُخطأ ، فقال الحسن لأبي يوسف : نعم الخليفة ، أفسدت ، أرجع إلى الكوفة ، ودم على الطعام الذي عليه كتبت بها^(٢) .

وواضح من هذا الأثر أن الحسن كان حريصاً كل الحرص على تكوين تلاميذ جدد ، وإيجاد فقهاء أعلام ، يقومون بدراسة الفقه وفهمه كما ينبغي ونشره في ربوع البلاد ، ولهذا لما لم يستطع بشر الإجابة عن الأسئلة التي ألقاها عليه الحسن قال لأبي يوسف : لقد نعم الخليفة ولكنك أفسدت ، أرجع إلى الكوفة ودم على الطعام الذي عليه كتبت ، لأن القضاء - فيما يبدو - شغلك عن التدريس ، فلم تستطع أن تتشأن بشراً تتفهمه عملية كما ينبغي ، ولهذا لم يسع آنذاك في الانتقال إلى بغداد ، على أن الغريب أنه لم يمكث في الكوفة طويلاً بعد ذلك ، فقد انتقل إلى بغداد في زمن الخليفة هارون الرشيد ، وفي حياة صاحبه الإمام أبي يوسف حينما أصبح لها مكان الصدارة في الحركة العلمية الإسلامية ، وفي نهضتها الشاملة ، لأنها بعد تصيرها بمدة وجيزة قدت مدينة العلم الأولى بفضل

(١) يريد ببشر : بشر بن الوليد الكندي .

(٢) مناقب الإمام الأعظم للكسرى ٢/٢٠٩ . والإمتاع بسيرة الإمامين

الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع ص ٩ .

مأنفقه المباسيون عليها ، وبنا أقدقوه على الملما والشعرا والمفكرين من أموال تشجيبا على النزوح إليها ، والإقامة فيها ، حتى لقد تضالمت إلى جانبها منزلة الكوفة ، وغيرها من مراكز العلم والثقافة قبل بناء بغداد التي أضحت رمزاً للحضارة المباسية ، وعنوانا لتهبتها الملية والفكرية .

وفي بغداد أخذ الحسن يتم رسالت ، في تفتيه الناس ، وتحدثهم وتعليمهم أمور دينهم ، حتى فصت حلقتة بالدارسين عليه ، وأعجب التلاميذ به لهما إعجاب لجميل صبره في التعليم ، وغزارة علمه ، ووحدة ذكائه ، وعظيم ورويه ، فما إن طرق سمع الخليفة هارون الرشيد ما تصف به الحسن من علم وفقه وذكاء حتى دعاه مع من يدهون من كبار الفقهاء في ليالي رمضان^(١) ، ليستأنس برأيه ويستفيد من علمه ، ولم يكف بذلك ، بل اختاره مدرسا لابنه المأمون ، حتى يفتيه في الدين ، ويحلله الحديث واختلاف الناس^(٢) ، ومن هنا كان أمره له بالذهاب إلى الرقة^(٣) يوما كل أسبوع . على أنه لم يوفق في اتصاله بالرشيد ، إذ حدث له

-
- (١) انظر فضائل أبي حنيفة وأصحابه لابن أبي الموام ورقة / ١٦٨ .
 - (٢) انظر لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان ورقة ٦٧ ومناقب الإمام الأعظم للكردي ٢١٠/٢ .
 - (٣) الرقة مدينة مشهورة على القرات ممدودة في بلاد الجزيرة ، لأنها من جانب القرات الشرقى ، فتحها عياض بن غنم في سنة ١٧ هـ في زمن عمر بن الخطاب بأمر سعد بن أبي وقاص . انظر مجمع البلدان ٥٩/٣ طبع بيروت .

ما يكثر الصفوة ، بسبب صلابة الحسن في بعض المواقف ، فأمر بحجبه عنه
كما سألنا ذلك فيما بعد حين الكلام عن مكونات شخصيته .
هكذا كان شأن الحسن رفيعاً عند الخليفة هارون الرشيد ، وقد
استمر على هذه الحال حتى بعد موت شقيقه ، وصاحبه أبي يوسف سنة
١٨٢ هـ رحمه الله . وقد تولى القضاء بعمده ابنه يوسف ، وبعد انتقال
الإمام أبي يوسف إلى ربه أقام الحسن في بغداد متفرغاً للعلم ، يدرسه
بنهم شديد ودارسه بليغ إخلاص نادره ، ودأب متواصل ، وقد تحلّق حوله
التلاميذ ليدرسوا عليه ، ونهلوا من علمه ، وقد مكف على ذلك لا يشغله شافل
ووضع لنفسه برنامجاً خاصاً لنظام حياته اليومية من أجل العلم وتدريسه ،
وكان يقوم الليل إلا قليلاً ، لأنه يدرك المسئولية الملقاة على كاهله ،
وهي نشر الدين ، والحفاظة عليه ، والدفاع عنه ، وتعليمه ، وكان لا يفتقر
في ذلك ملادام في سبيل الله . وقد حكى ذلك نصير بن يحيى أحد
تلاميذه الذين أخذوا عنه ، قال : (إن الحسن بن زياد كان قد قسم
النهار أقساماً ، ففي صدر النهار كان يجلس إذا رجع من صلاة الصبح
فيدرس ، فيخوضون في مسائل الفروع إلى قريب من وقت الزوال ، ثم
يدخل المنزل فيقضى حوائجه إلى وقت الظهر ، ثم يخرج للظهر ، ويجلس
للواممات (١) إلى العصر ، ثم يصلى العصر ، ثم يجلس فيناظرون بسين
يديه في الأصول ، ثم يصلى المغرب ويدخل المنزل ، ثم يخرج فيتذاكرون
المسائل المفارقة إلى المساء ، فإذا صلى المساء جلس لمسائل

(١) لعل المقصود من الواقعات هو ما كان يحدث من الحوادث والوقائع
التي تحتاج إلى دليل شرعي .

الدور والوصايا إلى تلك اللب (١) .

هكذا كان اتكيا به على العلم والتعليم ، بعد أن أصبح إماماً
قدوة رحمة الله ، فكان رئيساً لحلقة الإمام أبي حنيفة في بغداد ، لتفرغه
للمعلم والبحث والتدريس .

وكان الإمام محمد بن الحسن وهو قاطن بالرقعة يقوم بمثل ما كان
يقوم به الحسن من تدريس وإفتاء ، ولم يشغله منصب القضاة عن البحث
في العلم ، إذ شرع وهو في هذه المدينة ، بالكتاب ودرس فقه أهل
الرأى ، والحق أن الحسن بن زياد ومحمد بن الحسن كانا صنويين في
الشمور بالمسئولية المتقاة على عاتقهما تجاه دين الله ، والدفاع عنه ،
ويت علم أهل الرأى في كل مكان .

مكث الحسن يمارس التدريس والإفتاء في بغداد حتى بعد رجوع
محمد بن الحسن من الرقة إلى بغداد ممزولا بسبب جواره الصريح في
أمان يحيى بن عبد الله بن الحسن الطالب ، وكان ذلك في سنة
١٨٢ هـ وكان قد ولي القضاة قبل وفاة أبي يوسف بنحو ثلاث سنوات ،
أى في سنة ١٢٩ هـ (٢) .

لقد كانت علاقة الحسن بن زياد بمحمد بن الحسن علاقة أخوة
في الدين ، وصاحبة في الذهب ، ومشاركة في النهوض بالأعباء
المنوطة بهما من تدريس وتفقيه وإفتاء ، ويغلب على الظن أن الحسن
ابن زياد لم يتلفذ على محمد بن الحسن ، لأن كل الذين ترجوا له

(١) مناقب الإمام الأعظم للكردي ٢/٢٠٩ ، والإمتاع بسيرة الإمامين

الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع ص ٦ .

(٢) انظر محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفتا الإسلامية للدكتور / محمد
المسوقي ورقة / ١٠٣ رسالة دكتوراه مخطوطة بكلية دار المعلمين .

ذكروا أنه تتلمذ على زفر وأبي يوسف بعد الإمام أبي حنيفة وهذا ما أرجحه
ويامن لك في أن الحسن ومحمداً قد تتلمذا للإمام وزفر وأبي يوسف
فكانا خير تلاميذهم ، وقد كنا متحابين متعاونين متفقين في كثير من
آرائهما الفقهية ولقد استمرنا بجدان في خدمة الفقه الإسلامي ، بثوسيع
مسائله ، وتحقيق أجوبته ، وتمحيق مفاهيمه في نفوس التلاميذ ، ولم يمكنا
مدة طويلة على هذه الحال حتى توفي الإمام محمد بن الحسن وكان
ذلك في سنة ١٨٩ هـ على أرجح الأقوال^(١) ، وبقي الحسن بن زياد
يحمل عبء التدريس والدعوة إلى الله ، والدفاع عن الإمام ومدرسته تجاه
خصومه وحساده ، إلى أن ولي قضاء الكوفة^(٢) في زمن محمد

(١) انظر محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي للدكتور
محمد السوقن ورقة ١٠٩ .

(٢) انظر لُهبَّار القضاة لوكيع ١٨٨/٣ صححه وعلق عليه وخرج أحاديثه
عبد الميزم مصطفى المراني الطبعة الأولى ١٣٦٩ - ١٩٥٠ مطبوعة
الاستقامة بالقاهرة وتاريخ العنبر للديار بكري ٢/٣٣٥ طبع المطبعة
الوهبية سنة ١٢٨٣ هـ وغذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن
العماد الحنبلي ١٢/٢ طبع مكتبة القدس سنة ١٣٥٠ بالقاهرة
والجواهر المضية للقرشي ١/١٩٢ طبعة أولى بحيدر آباد سنة
١٣٣٢ هـ .

والقضاء مصدر قضى يقال قضى القاضى أى ألزم الحق أهله ، فهو
مظهر للحكم ، ومحقق لأوامر الخالق في مخلوقاته ، وهو الفصل في
الخصومات ، وحسم الخلافات ، وإنصاف المظلومين في كل الواقعات
على سبيل الإلزام ، وقد عد الكاساني تولية القضاء فريضة محكمة —

الأمين بن هارون الرشيد بحد أن التحق القاضي الفقيه حفص بن غياث (١) سنة ١٩٤ هـ بالرفيق الأعلى (٢) فجمل مكانه . قال الخطيب: أخبرني الأزهرى أخبرنا أحمد بن إبراهيم بن الحسن . حدثنا إبراهيم ابن محمد بن عرفة قال : توفي حفص بن غياث سنة أربع وتسمين ومائة فجمل مكانه - يبنى على القضاء - الحسن بن زياد اللؤلؤى . أخبرنا أبو بكر البرقاني حدثني محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الملك الآدمي حدثنا محمد بن علي الأيادي . حدثنا زكريا بن يحيى الساجي قال : يقال إن اللؤلؤى كان على القضاء ، وكان حافظا لقولهم - يبنى أصحاب الرأي - وكان إذا جلس ليحكم ذهب عنه التوفيق حتى يسأل أصحابه عن الحكم في ذلك فإذا فلم من مجلس القضاء ، له إلى ما كان عليه من الحفظ (٣) .

— سنة متبعة لأن القضاة ينصبون لأمر مفروض هو القضاء بين الناس بالحق ومهروميته ثابتة بالكتاب . قال تمال : " ياد اود إنا جملناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق " وبالسنة قال صلى الله عليه وسلم : (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر) انظر بدائع الصنائع باب القضاء ٧ / ٤ وما بعدها .

(١) حفص بن غياث بن طلق بن عمر النخعي الكوفي أخذ الفقه عن أبي حنيفة وسمع أبا يوسف والثوري وعنه أخذ أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني وعامة الكوفيين ولاء الرشيد قضاة بغداد بالشرقية وعدل في حكمه ويحيى الميرزيان وكيل زبيدة بدين توجه عليه لواحد من المسلمين فألحت زبيدة على الرشيد حتى عزله وولى أبا يوسف محله ثم ولاء الكوفة فمكث بها ١٣ سنة توفي سنة ١٩٤ هـ انظر القوائد البهية ص ٦٨ والأشمار الجنية ورقة ٦٥ .

(٢) عقد الجمان المجلد الثاني الجزء ١٣ ورقة / ٣٤٦ ومناقب الكردوبى ٢٠٨ / ٢ .

(٣) تاريخ بغداد للخطيب ٧ / ٣١٤ الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ - ١٩٣١ م مطبعة السمادة .

(وقال الصيمري : أخبرنا عبد الله بن محمد قال : حدثنا مكرم قال : حدثنا أحمد بن يونس قال : لما ولي الحسن بن زياد القضاء لم يوفق فيه ، وكان حافظا لقول أصحابه - أصحاب الرأي - فبحث إليه البكائي وقال : وحك إنك لم توفق في القضاء وأرجو أن يكون هذا لخيرة أرادها الله بك ، فاستمف فاستمفي واستراح (١) .

والحق أن جلال منصب القضاء يتضال إلى جانب علم وفقه هذا الإمام لتوافر أهم شروط القضاء فيه ، فقد كان عادلا صادقا ، ظاهر الأمانة ، دينا عفيفا عن المحارم ، متوقفا للمآثم ، بعيدا عن الريب وكذلك كان عالما بأصول الأحكام الشرعية التي بوساطتها يفتح الطريق إلى العلم بأحكام الحوادث والوقائع ، وقد كان نزيها عن المطامع ، ورعا عما في أيدي الناس فلا يفره مال ، ولا يزدعيه منصب ، ولا يشتبه عن الحق جاء ولا سلطان ، حافظا أقوال أصحاب الرأي فضلا عما طبع عليه من التمييز بين الحق والباطل ، فهو قاض ونفت من الطراز الأول ، وقد عده الإمام أبو حنيفة أحد أصحابه الذين يصلحون للقضاة (٢) ولو لم يكن أهلا لذلك لما أسند إليه القضاء ، وكيف لا يكون أهلا لذلك وهو تلميذ أشهر الأئمة أبي حنيفة وزفر ، كما كان تلميذا وصاحبا لأشهر القضاة أبي يوسف ومحمد بن الحسن رضوان الله عليهم أجمعين ، ولكن ما أخذ

-
- (١) لطائف مناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان ورقة ٦٦ وتاريخ بغداد ٣١٤/٧ والإمتاع ص ١٥ . والفوائد البهية ص ٦١ ومسالك الابصار ق ٣ ج ٣ و ٤٧٨ والطبقات السنية ١/١٠٩١ وتاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ق ١١ م ١١ ورقة / ٣ .
- (٢) انظر الأثمار الجنية في الأسماء الحنيفة لحللى القارى ورقة ١١١ ، مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٤٠ تاريخ / تيجور .

عليه حين جلوسه للقضاء من عدم التوفيق - إن صحت الرواية - كان يرجع إلى عميق ورعه ، وعظيم خوفه من الله سبحانه ، فكان يتهيأ للقضاء خشية الوقوع في الخطأ ، وربما كان يطوف في ذهنه ماورد في السنة النبوية من الوعيد للقاضي ، وهو وعيد لم يرد نظير له في الفتى ، فقد روى عن عائشة رضي الله عنها أنه ذكر عندها القضاء ، فقالت : (سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : لتأتين على القاضي المدل يوم القيامة سبعة يتمنى أنه لم يقض بين اثنين في ثمرة قط) (١) .

فلعل مرور هذا الحديث وأمثاله في خاطره هو الذي جعله يهاب القضاء ، ويرتبك حين يجلس للفصل بين المتخاصمين ، وهذا هو السر في قولهم : فإذا قلم عن مجلس القضاء عاد إلى ماكان عليه من الحفظ فمودة إلى ماكان عليه من الحفظ أكبر دليل على تهيئه القضاء ، وعلى شدة خشيته من الوقوع في الخطأ ، مع أن المخطئ في الحكم مأجور شرعاً كما يقول المخطئ (٢) استناداً إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم :

(١) نيل الأوطار للشوكاني ٥٠٢/٨ ، وشهامته كتاب عون الباري لحل أدلة

البخاري للإمام صديق بن حسن بن علي القنوجي البخاري .

وانظر نهاية الإرب للنوري ٢٦٣/٦ الطبعة الأولى بمطبعة دار

الكتب سنة ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٦ م ، والقضاء في الإسلام للاستاذ

محمد سلام مذكور ص ١٢ نشر دار النهضة العربية .

(٢) أنظر أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله

ص ٩٧ الطبعة الرابعة سنة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م بدار المصارف

بمصر .

(إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر) إذ البتة ،
وجه الله ولم يتأثر بالهوى والجاه والسلطان .

ويبدو أن الحسن ولي القضاء من غير سعى إليه ، ولا رغبة فيه ،
لأن كل ما كانت تطمح إليه نفسه هو أن يحيا للمعلم ، وينقطع لتدريسه ،
وتدوينه لا يصرفه عنه شيء في هذه الحياة ، ولذلك حينما ورد إليه
كتاب البكائي الذي يشير عليه بالاستمفاً استمضى واستراح (١) .

ومع أن استمفاً الحسن من القضاء كان الباعث عليه ورعاً وتواضعاً
فقد اتخذ وسيلة للتشهير به ، والطمع فيه ، من قبل حساده وخصومه
التمصبين الذين لا يميلون إلى مذهب أهل الرأي ، ومن هؤلاء المتعصبين
فقد حكى في كتابه (الضمفاً) قرية رواها عن إدريس بن عبد الكريم ،
عن استحق بن إسماعيل ، قال : (كما عند وكيع ، فقبل له إن السنة
مجدبة قال : وكيف لا تجدها ، وحسن اللؤلؤى قاض ، وحماد بن أبي
حنيفة قاضي) (٢) .

ولا يخفى على كل من له أدنى اطلاع على تاريخ فقهاء أهل
المراق في تلك الفترة أن هذه القرية لا أساس لها من الصحة وذلك
أن حماد بن أبي حنيفة توفي سنة ١٧٦ هـ كما هو مدون في كتاب
التراجم (٣) ، وأن اللؤلؤى ولي القضاء سنة ١٩٤ هـ (٤) ، كما أكدت جميع

(١) انظر لطائف مناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان للصيرفي ورقة

٦٦ وتاريخ بغداد ٣١٤/٧ والطبقات السنبة ١/و/١٤٦ ومسالك

الأبصار ٣ ج ٣ ورقة ٤٧٧ .

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٣١٥/٧ .

(٣) انظر مذرات الذهب لابن الصمد الحنبلي ٢٨٧/١ والإمتاع للكثيري

ص ١٦ .

(٤) الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية لعلى القاري ورقة ٦٥/ مناقب الكردوي

٢٠٢/٢ ، والقواعد البهية للكوي ص ٢٢٣ .

الصادر التي ذكرت توليته القضاء ، فهل من المنطق والنمقول أن يكون قضاؤهما في زمن واحد ؟ فضلا عن أن حماد بن أبي حنيفة لم يصرّف عنه أنه ولي القضاء مطلقا ، وأن الحسن بن زياد لم يمكث في القضاء إلا مدة يسيرة ثم استمفى .

نحن إذن نرى أن هذه الفرية لا يتصور وقوعها من مثل وكيع ، وكيف وهو الذي يدرك تمام الإدراك أن التعاوّم هو منهاها ، وأنه في مثل هذه الأمور محرم في دين الله .

ويبدو أن المقبل كان من التخصيبين تمصبا مزريا تجاه الإمام وأصحابه ، ومتحاملا عليهم تحاملا غفيا ، بحيث لا يهدأ له بال ولا يقصر له حال إلا بالنيل من أبي حنيفة وأصحابه ، وكتابه (الضمفان) خير شاهد على ما أقول ، فهو لا يذكر لأحد منهم منقبة واحدة ، مع كونهم رؤساء الأمة في الفكر ، وقلدتها في الفقه ، وزعماءها في التشريع ، برغم أنه وأنف أتباعه من الحشوية ، ولهذا نجد صاحبه ابن الدخيل يرد عليه رداً غفياً مغبماً دفعا عن الحق وإضافاً للمسند (١) .

وبالرغم من لباقة العقيل في وضع الأكاذيب إلا أنه لم يستطع أن يحكم تدبيره الفرية ، لأنها ظاهرة البطلان ، مكشوفة لكل ذي عقل نسيره ، وقلب سليم ، أضف إلى ذلك أن إسحق الطالقاني الذي أسند إليه المقبل هذه الفرية يكذبه أناس كما يظهر ذلك من تاريخ الخطيب (٢) .

(١) انظر تأنيب الخطيب على مساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب للكوثري ص ٣٣ الطبعة الأولى ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م مطبعة الأنوار الزاهرة .

(٢) انظر تاريخ بغداد ٣٣٦/٦ الطبعة الأولى بمطبعة السمادة سنة ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١ م .

يتضح مما ذكرت أن من بلغ مبلغ المقبولي من التصبب المزرى
المشهور لا يكون موضع تمويل فيما يرويه ، لعدم إنصافه في إنزال الناس
منازلهم ، ووضعهم في مكانتهم اللائقة بهم عن جدارة واستحقاق ، ولا سيما
عند اختلاف المذاهب ، وتباين الاتجاهات .

ونعود إلى الحسن بحد تركه للقضاء في الكوفة ، لنرى : هل بقي في
الكوفة أو غادرها إلى بغداد ؟ إن جميع المصادر التاريخية التي بسين
أيدينا لم تذكر شيئاً عن ذلك ، ويغلب على الظن أنه عاد إلى بغداد
مركز العلم ، وموطن العلماء حينذاك لأنه ما انتقل إلى بغداد إلا من أجل
العلم وتدرسه ، وحث الدين وتعليمه ، وتلج هذا مما أشارت إليه المصادر
التي تقول : هو كوفي نزل بغداد^(٢) ، ولكن هذا لا يمنع من تفرده
على الكوفة من حين لآخر لزيارة معارفه فيها من العلماء ؛ لأن الكوفة
لم تنزل مصدراً من مصادر الإشعاع الروحي ، ومركزاً من مراكز التقدم
الحضاري ، ومهما يكن من أمر فإن الذي يهنا هو استمرار الحسن في
إكمال مسيرته في تعليم المتعلمين ، وتقوية المتفقيين ، وإفتاء المستفتين ،
لا يفتقر له عزم ولا تغل له إرادة حتى وافته النية سنة (٢٠٤) هـ^(٢) .

(١) تاريخ بغداد للخطيب ٣١٤/٧ والنجوم الزاهرة ١٨٨/٢ ومسالك

الأبصار ٣ ج ٣ ص ٤٧٧ والطبقات السنية ١/و/ ٤٩١ .

(٢) الفوائد البهية للكسوي ٢١١/٢ والجواهر الضبية للقرشي ١٩٣/١

ومناقب الإمام الأعظم للكردي ٢١١/٢ وشذرات الذهب ١٢/٢ وتاريخ

الخصيص ٣٣٥/١ وطبقات الفقهاء ص ١١٥ للشيرازي طبع المكتبة

الصربية سنة ١٣٥٦ بغداد وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٢٢

ط بغداد ١٩٦٢ م .

وسوته انطوى علم من أعلام الفقه الإسلامى ، ومحدث من محدثى الإسلام ومفكر من مفكريه ، وإمام كبير من أئمة كان يتمتع بفكر عميق ونظر صائب ، واجتهاد واسع ، مع طول باع فى السؤال والتفريع والتخريج فهضمون الأئمة الذين أسدوا للفقه الإسلامى يداً خالدة متبقى مابقى المسلمون ممتصين بدينهم ومحافظين على تراثهم ومعتزين بالأئمة الأعلام الذين تركوا آثارا شاهدة بفضلهم فى نفع الإنسانية وهدايتها إلى الطريق المستقيم وقد اتفق المؤرخون على سنة وفاة الحسن اتفاقا يقرب من الإجماع ، ولم يشذ إلا صاحب النجوم الزاهرة عندما لحن وفاته سنة ٢٠٩ هـ ، ولكنه رجع وقال : (وتبل فوفى سنة ٢٠٤ هـ وهو الأصح) ، والمجيب أن جميع المصادر التى أرخت لوفاته لم تذكر اليوم ولا الشهر الذى توفى فيه بالرغم من شهرته التى شاعت فى جميع الأوساط العلمية آنذاك ، فرحم الله الحسن قد كان فقيها كبيرا ، وكان قدوة حسنة بمظيم تقواه ، وعميق ورعه ، وكريم سجاياه ودوام تبتله من أجل العلم ، ونشر دين الله ، واستنباط أحكامه للناس كي لا يضلوا السبيل فى دينهم وديناهم ، رحمه الله فقد أفنى عمره فى الرولية والدراية وجزاه الله خير الجزاء ، كفاء ماقدم للإسلام والمسلمين .

(١) النجوم الزاهرة للأتابكى ١٨٨/٢ الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ -
١٩٣٠م بمطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة .

الفصل الثالث

« الحسن »

بين شيوخه وأصحابه وتلاميذه

الفصل الثالث

الحسن

بين عبودته وأصحابه وتلاميذه

تبين من الفصل السابق أن الحسن بن زياد عاش حياته كلها تقريباً منقطعا للملم متفرغا لمدارسه وتدرسه ، وأنه كان حريصا كل الحرص على أن يلم بثقافة عصره ، ويبدو أنه لم يضع يوما من عمره منذ شرع يطلب الملم ، فقد ترك أئسرا في دراسة الفقه ورواية الحديث وغيرهما من العلوم الإسلامية حتى غدا مجتهدا كبير القدره ومحدثا جليل الشأن .

وكان الذي يَسَّرَ له كل ما حرص عليه هو إقباله على الملم وما اتسمت به شخصيته من اعتماد طيب لقبوله ، فقد وهب الله له ذكاء حادا وحافظة ولعبة ، وعقلية خصبة ، فضلا عن إقامته في الكوفة ، وهي في ذلك الوقت مركز من أكبر مراكز العلم في العالم الإسلامي ومحط رحال العلماء ، يفدون إليها من كل فج عميق ، لكثرة فقهاها ومحدثيها الذين نهضوا بالثقافة الإسلامية نهضة قوية كانت الأساس في تقدم البعيرة ووقبها الحضارى ، فكان لابد لأبى على الحسن بن زياد أن يتصل بعلمائها الأعلام ، ويتلمذ على شيوخها الأفاضل ، ويأخذ عنهم ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، لأن نبوغ

التلميذ وحصوله على الملكات الراسخة في سائر العلوم لا تكون إلا بالتلمذة
ولأن الثلقن عن هذا الطريق أمد استحكايها في النفس ، وأقوى رسوخها
في القلب ، فضلا عن أن اتساع العلوم لدى التلاميذ ، وتنوع معارفهم
ورسوخها في قلوبهم يطرد مع الشيخ وتمددتهم كثرة وقلة ،
ولما كان الحسن قد عمر طويلا ، واستغرق اشتغاله بالعلم معظم
حياته - فقد كثر شيوخه كما كثر أصحابه وتلاميذه ، ولهذا سيمضطر
البحث إلى الاختصار على دراسة من كان لهم أثر مباشر في حياته
من الشيخ والأصحاب والتلاميذ وهم الذين كان لصقته الوثيقة بهم
أثر واضح في الفقه وتطوره ، والحديث وروايته .

وفني عن البيان أن المجال لا يتسع للحديث المفصل عن هؤلاء
الشيخ والتلاميذ وفيهم من هو جدير بدراسة مفردة بمؤلف
خاص ، لذلك التزمت في تراجم أشهرهم منهج الاختصار ، مع التركيز
على علاقة الحسن بهؤلاء الشيخ والأصحاب والتلاميذ ، ومدى
تأثر الحسن بشيوخه وتأثيره في تلاميذه .

شيوخه

فذكر كتب التراجم أن الحسن بن زياد تلقه على الإمام أبي حنيفة ه
 وحاد ابن أبي حنيفة وزفر بن الهذيل ه وأبي يوسف ه وداود بن نصير ه
 وسع من سعيد بن عبد الطائي ه وعبد الملك بن جريج ه ومالك بن مخلوف ه
 ووكيح بن الجرايد ه وأيوب بن عقبة ه والحسن بن عمار ه وعيسى بن عمير
 الهمزاني مقي الكوفة بمد حزة وغيرهم . (١)

وبالبحث اتضح لي أن لإمام أبا حنيفة كان أكبر الشيوخ الذين تتلمذ
 لهم الحسن ه لأن المدة التي جلسها في حلقة تجاوزت العشرين عاما ه لذلك
 كان له أكبر الأثر في تكوينه الفقهى ه وأبلغ التأديري في حياته العلمية ه حتى
 كان اتجاهه الفقهى مطبوعا بطابع أهل الرأي ه على الرغم من سماعه من سعيد
 بن عبد الطائي ه وعبد الملك بن جريج ه ومالك بن مخلوف ه ووكيح بن الجراج
 وأيوب بن عقبة ه والحسن بن عمار من فقهاء المحدثين .

ومن المناسب أن أبدأ الحديث عن شيوخه بشيخه الأكبر أبي حنيفة
 رحمه الله فأقول : إن جميع المصادر التي اطلعت عليها لم تحدد الزمن الذي اتصل
 فيه الحسن بأبي حنيفة ه والذي يبدو لي أنه اتصل بحلقة الإمام بمسند أن
 ألم بالقراءة والكتابة ه وحفظ بعض آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية على
 عادة أبناء زمانه حين بلوغهم سن التلقين .

أما إيثارة الحسن للإمام بملازمته له دون غيره من الفقهاء والمحدثين
 الذين كانت تزخر بهم مدينة الكوفة - فيمود - فيما يبدو - إلى ما اتسم به
 أبو حنيفة من عمق التفكير ه وقوة الحجة ه ونهوضه في الفقه نبوفا لم يبلغه أحد من

(١) انظر الإمام تاج بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن عجاج
 للكوشى ص ١٢ - ١٣ .

الفقهاء ، حتى نعت بالإمام الأعظم لدى المتصنفين من المؤرخين بوصف بأنه زعيم أهل الرأي بلا منازع ، ويتفق للتدليل على ذلك ما قاله فيه كبار الأئمة ، فهذا عهد الله ابن المبارك أحد معاصريه يقول : إن كان الأثر قد عرف واحتج إلى الرأي فرأى مالك وسفيان وأبي حنيفة ، وأبو حنيفة أحسنهم رأيا ، وأدقهم فطنة ، وأغوصهم على الفقه وهو أفقه الثلاثة ، ويقول أيضا : إن كان أحد ينبغي أن يقول برأيه فأبو حنيفة ينبغي له أن يقول برأيه . (١)

ويقول الأوزاعي فيه : (هو أظم الناس بمعضلات المسائل) (٢) ويقول ابن شبرمة (٣) فيه : عجزت النساء أن تلد مثل النعمان (٤)

وكذلك يعود إلى ما وجدته عند الإمام من شدة الورع والتواضع ونبل الطباع ما لم يجدته عند معاصريه من الفقهاء كمحمد بن أبي ليلى ، وسفيان الثوري ، وابن شبرمة وغيرهم ، وما أصدق زهير بن الهذيل في وصفه حين قال :

-
- (١) تاريخ بغداد للخطيب ١٣/٣٤٢ و مناقب الإمام الأعظم للكردي ٢٧/٢
وتاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ٣٧/٣ .
(٢) الأثر الجنية لعلي القاري ورقة ٩ .
(٣) عهد الله بن شبرمة أحد فقهاء الكوفة الذين عاصروا الإمام أبا حنيفة ولذلك كثيرا ما نجد آراءه الفقهية في كتب الحنفية وقد ذكره ابن القيم فيمن تولوا الإفتاء بها وكان قاضيا عظيما حازها عاقلا شاعرا جوادا روى عن أنس وابن الطفيل والشمس ، و قد أخذ شعبية والسفيانان وابن المبارك وكان له منزلة كبرى في الفقه قال الثوري فقها ومما ابن أبي ليلى وابن شبرمة توفي سنة ١٤٤ هـ انظر تاريخ القضاء في الإسلام لمحمود عرنوس ص ٦٦ .
(٤) الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء لابن عبد البر ص ١٣١ نشر مكتبة القدس ١٣٥٠ هـ .

" ومن كان أنبل من أبي حنيفة ؟ كان حولا صهرا ، وكان من الورع وتوسرك
الغنية على شيء عجزته الخلق " (١)

ولقد كان زهرف الحص ، رقيق الشعور ، حاضر البديهة ، تتفجر
الدمائى فى ذهنه وتتثال على فكره معدة وقت الحاجة إليها ، فلا يحبس لسه
خاطر ، ولا يخلق عليه نظر ، ولا يفحم فى جدال ، مادام الحق راكده ،
وكان يملك من الأدلة ما يؤيده ، ولقد شهد بذلك كله ، ليس فى المسراق
فحسب ، بل فى أكثر البلدان فهذا الليث بن سعد فقيه مصر يقول : " كنت
أتمنى أن أرى أبا حنيفة حتى رأيت الناس متقصفين على شيخ فقال رجلى :
يا أبا حنيفة وسأله مسألة فوالله ما أعجبتى صوابه كما أعجبتى سرعة جوابه " (٢)

هذه جملة من مزايا الإمام حملت كثيرا من عشاق العلم والفقهاء أن يولوا
وجوههم شطره بمختلف طبقاتهم ، وقد ذكر ذلك الكرورى فقال : (اختلف إلى
أبي حنيفة الطبقة العليا ، ثم أبو يوسف وأسد بن عمرو ، والقاسم بن الحسن ،
وزعفر بن الهذيل ، وأبو بكر الهذلي ، والوليد بن أبان ، والحسن بن زياد
اللؤلؤى ، ويوسف بن خالد السبتي وداود الطائي ، ويحيى بن زكريا ، وابن
المبارك ، والشيرة بن حمزة ، وحماد بن الحسن وغيرهم) (٣)

هو " بعض خاصته الذين كانوا يجلسون فى حلقة ، ويأخذون عنه ،
وقد وقعوا من نفسه موقعا جميلا فأفاد عليهم حبه ، وخصهم برعايته ، وأظلمهم
بمطفه وخصيته وكان لا يدع توجيههم ، بل كان ينتهز كل فرصة لنصحهم
وإرشادهم ، قال الحسن بن زياد : سمعت أبا يوسف يقول : اجتمعنا عند
أبي حنيفة رحمه الله فى يوم مطير فى نفر من أصحابه منهم داود الطائى ،

(١) زعفر بن الهذيل أصوله وفقهه للباحث ورقة ٦٦ رسالة ماجستير مخطوطة

بمكتبة كلية دار العلوم ، مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي ٢٠٦/١ .

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهره ١٤٧/٢ طبع ونشر دار الفكر

المريى مطبعة يخيم بالقاهرة .

(٣) مناقب الإمام الأعظم للكرورى ١٢٩/١ .

وعافية الأوبى ، والقاسم بن مهران المسمودي ، وحفص بن غياث النخعي ، ووكيع بن الجراح ، مالك بن مغول ، وزياد بن الهذيل ، وغيرهم ، فأقبل علينا فقال : أنتم مسار قديين ، وجملة حزينين ، قد أخرجت لكم الفقه ، وألجمته ، فإذا شتم فاركبوا ، وقد تركت لكم الناس يطعنون أعقابكم ويلتمسون ألقابكم ، وذلك لكم الرقاب ، وما منكم أحد إلا وهو يصلح للقضاة ، وفيكم عشرة يصلحون أن يكونوا مؤدبين القضاة ، فسألتم بالله بقدر ما وهب الله لكم من جلالته الملمس ، لما صنتوه عن ذل الاستعمار ، فإن بلن رجل منكم بالدخول في القضاة فملمس من نفسه خربة سترها الله تعالى عن العباد لم يجز قضاؤه ، ولم يطب له رزقه ، فإن دفعته ضرورة إلى الدخول فيه فلا يجملي بهن وبين الناس حجابا ، وليصل الصلوات الخمس في الجامع ، وليناد عند كل صلاة من له حاجة ، فإذا صلى صلاة المشاة الأخيرة نادى ثلاث مرات ، من له حاجة ؟ ثم دخل إلى منزله ، فإن مرض مرضا لا يمتطع الجلوس معه أسقط من رزقه بقدر مرضه ، وأما إمام قل فينا أو جار في حكمة بطلت إيمانه ، ولم يجز حكمه ، وإن أذنب ذنبا بينه وبين الناس أقام عليه أقرب القضاة إليه (١)

وهي هذا الأساس الكريم كان الإمام يهتم بتربية تلاميذه ، ويصححهم خالصا ، وصادق توجيهه ، ولم يكف بذلك ، بل كان يحرم أشد الحرص على رعايتهم ماديا ، فالحسن بن زياد حينما علم الإمام بفقره وحاجته أجرى عليه رزقا ، وقال له : (التزم الفقه فإني مما رأيت فقيها مفسرا قط) (٢) ثم لما لمسه فيه من شغف بالملمس وحب له ، ولما قال شديد عليه يشره بمستقبل زاعسه

(١) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي ١٩٤٢ - ١٠٠
(٢) مناقب الإمام الأعظم للكردري ٢٥٧/١

وهذا دليل على قوة فراسة الإمام عند دراسته لتلاميذه ، فقد أصبح الحسين موصياً بعد أن كان موصراً ، وإن دل هذا على شيء ، فإنما يدل على عميق إيمان الإمام ، وقد صدق الرسول صلى الله عليه وسلم حينما قال : (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله) (١)

وتجاه هذا البذل والعطاء من الإمام كان لابد أن يقابل من جانب التلاميذ بحب شديد له ، وتقدير بالغ ما بهد من تقدير .

ومن الشواهد التي تدل على مبلغ حب الحسن للإمام ، وتقديره له ، وإعجاب به ، متابعتة في المذهب ، وحفظه لأرائه ، وقيامه بنشرها في كل مكان ، ولهذا لا نجد كتاباً من كتب الفقه الحنفي ، بل باباً من أبوابه إلا وفيه عشرات الآراء للإمام بروايته ، مما يوحى بأنه كان أكثر تلاميذ الإمام رواية عنه وهذا دليل واضح على اتخاذ الحسن مذهب الإمام مذهباً له في أغلب ما رواه عنه ، وهو أكبر شاهد كذ لك على تأثيره به مبلغ التأثر ، فهو يتابعه في كثير مما ورد عنه في كتاب المجرى الذي يحتوي على ما رواه عن أبي حنيفة من المسائل وأدلتها ، وكذلك رواياته عنه في غير المجرى ، فضلاً عن عشرات المسائل التي وافق فيها الإمام ، ونجدها ماثمة في مطولات الفقه الحنفي كالمبسوط للسرخسي ، وفتح القدير لابن الهمام وديع الصنائع للكاساني ، والنهاية شرح الهداية للصيني ، وكشف الأسرار واختلاف الفقهاء للطبري ، وغيرها من الكتب .

(١) أخرجه الترمذي فقال : حدثنا محمد بن إسماعيل ، أخبرنا أحمد بن مسن أبي الطيب أخبرنا مصعب بن سلام ، عن عمرو بن قيس ، عن عطية عن أبي سعيد الخدري . سنن الترمذي ٣٦٠ / ٤ ضبطه وراجع أصوله وصححه عبد الرحمن محمد عثمان ، نشره محمد عبد المحسن الكبيسي ، طبع مطبعة الفجالة الجديدة .

ويبدو أن نقل الحسن للرواية عن الإمام لا يحق إلا اتفاقه معه واتباعه فيها ، وهذا ما ترجحه ، وبخاصة أن الحسن لم يصرح رأيه في المسألة المروية بخالف فيه الإمام لا منفردا ولا متفقا مع أحد الأصحاب وهذا ما ينطبق أيضا على أصحاب الإمام الكبار : أبي يوسف ومحمد ، ولا بأس بأن نجتزئ بمسألتين من المسائل التي تشير إلى تآزر الحسن بالإمام ، واتخاذ مذهبها مذهباً له .

١ - في القسمة

قال الحسن : وهو رواية عن الإمام : (لو كانت ديار بين رجلين أوخم أو ما أشبه ذلك ما يقسم ، فباع أحدهما حصته من شاة أو من ثوب أو ما سوى ذلك منها ، كان لشريكه أن يبطل ذلك عليه ، وفي رواية محمد رضي عنه لم يكن لشريكه أن يبطل ذلك عليه ، وقد رجح أبو جعفر الطحاوي رواية الحسن فقال : (وه تأخذ وفي الفضية قال أبو جعفر : هكذا قال الحسن (١))

٢ - جواز المزاغة المشروطة بشرط لا منفعة فيه

قال الحسن في المجرود ، وهو رواية عن أبي حنيفة : (لو شرط أحد المزارعين في المزاغة ألا يبيع الآخر نصيبه ، ولا يهبه ، فالمزاغة جائزة ، والشرط باطل) (٢) خلافا لأبي يوسف فقد جعل البيع بينهما الشرط فاسداً (ووجهه أنه شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه ، ولا جرى به التعارف بين الناس فيكون مفسداً كما في سائر الشرائط المفسدة) (٣) ويبدو أن ما قاله الحسن هو الراجح ، لأن هذا الشرط لا منفعة فيه لأحد فلا يجب الفساد ، ولأن فساد البيع في مثل هذه الشروط إنما يكون بسبب تضمنها الربا ، بزيادة منفعة مشروطة في العقد لا يقابلها عوض ، ولهذا صحح الكاساني جواز مثل هذه المزاغة . (٤)

(١) مختصر الطحاوي بتحقيق أبي الوفاء الأصفهاني ص ٤١٨ طبع مطبعة دار الكتاب

الشرقي سنة ١٣٢٠ هـ .

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ١٧٠/٥ الطبعة الأولى ١٣٢٧ هـ .

(٤٤٣) المرجع السابق .

أخلص ما مضى ^{لأن} رواية الحسن عن الإمام أبي حنيفة ، وتسجيله
لنبد من مناقبه ، ودفاعه عن آرائه أكبر دليل على مبلغ حبه له ، وعظيم بصره
به ، وندى تأدبه بفقهاء ، ولكن مع هذا التأثير البالغ يجب ألا يغرب عن النا
أن ما ألمَّ به الحسن عن الإمام من تراكم ضخمة وافقه في مظهره لم يكن صادرا
عن تقليد واتباع ، وإنما كان عن فهم للدليل واجتهاد في النص ^{وص} .
لأن أبا حنيفة - رحمه الله - كان فقيها حرا يحرص كل الحرص على أن يسرح
بذور الحرية الفكرية في نفوس تلاميذه ، ومن أجل ذلك كان يحاول أن يجمّل
جوهره مجالا صالحا لتكوين الفقيه الحر ، والفكر المستقل الذي يمتاز بمقتله ،
ويحمل بفكره ، ويتسك برأيه عن دليل ، فهو لم يكن يفرض عليهم آراءه ^{فرضا} ،
وإنما كان يدارسهم آراءه ، ويصرف آراءهم وخاصة تلاميذه الكبار ، أبو يوسف
وزفر ومحمد والحسن وعافية ، ويناقشهم الدد للند ، لا مناقشة الأستـان
لتلميذه الصغير ، وكثيرا ما كان يشبه برأى ، وينتهي بعض تلاميذه
برأى آخر وسبب غده أن يكون رأيه هو الراجح أو رأى تلميذه ، لإخلاصه
المظيم في طلب الحق ، وقد ثبت رجوعه عن قوله بجواز قراءة القرآن بخير
العربية إلى قول الصحابين : " وهو أنه لا تجوز قراءة القرآن بخير العربية
إلا للماجز عنها ، ويكون ذلك من قبل الدعاء لا على أنه قرآن " (١)

وكان يحضهم على الاجتهاد ، وشجهم على المناظرة ويخوض معهم
غارها ، أما بمناظرتهم كما كان يفعل مع زفر بن الهذيل (٢) ولما بحضوره
في المناظرة التي كانت تجرى بين أصحابه ، لبيان وجه الصواب (٣) وهذا

-
- (١) زفر بن الهذيل أصوله وفقهه للباحث ورقة ١١٧ يكشف الأسرار لصبيد
المزني البخاري ٢٥/١ ط تركيا سنة ١٣٠٢ هـ وأبو حنيفة لأبي زهرة
ص ٢٣٩ ط ٢ .
(٢) انظر زفر بن الهذيل ورقة ٢٦٣ ومناقب الإمام الأعظم للكردي ١/١٣٢ .
(٣) لمحات النظر في سيرة الإمام زفر للكوثري ص ١٠ - ١١ طبع سنة ١٣٦٨
بتأليف الأنوار .

لعمري أسلوب يدع في التدريب على المناظرة في السلم ، وشهج رائع فسي
شحن الأذهان وتنمية الراكات ، وتنمية العقول ، لتكون مستقلة في الرأي والنظر
وقادرة على الاجتهاد ، واستنباط الأحكام ، وتمكنة من مواجهة كل ما يجسد
من الحوادث والإفتاء فيها بشجاعة حسبما تمليه عليهم أصول الدين الحنيف ،

ومخلاصة القول أنه إذا كان الحسن بن زياد قد تأثر بالإمام أبي حنيفة
عن طريق ما تلقاه عنه من فقه وحد يث ، ووافقه في غالب آرائه عن فهمهم
ودراية - فإن أهم ما تلقاه عنه هو تميته ملكة الاجتهاد في الرأي ، وتوجهه
إلى الاستقلال في الفهم ، وقدرته على استنباط الأحكام ، والدليل على ذلك
مخالفته للإمام وأصحابه في الكثير من الفروع الفقهية التي سندرسها مفصلة
إن شاء الله .

ويبدو أن المدة التي تتلمذ فيها الحسن للإمام أبي حنيفة لم تكن كافية
لأن تجملته إماماً لا يحتاج إلى أن يجلس من أحد مجلس التلميذ ، فإنه لما
مات الإمام أبو حنيفة لم يجد بدا من التلمذة على زفر بن الهذيل خليفة الإمام
في حلقة من بعده .

٢ - زفر بن الهذيل

أما زفر فهو الشيخ الثاني للحسن بن زياد ، وهو من أقدم أصحاب
أبي حنيفة ، ومن أسرة كريمة النسب ، شريفة المحدث ، ينتهي نسبه على ما
ذكر ابن خلكان - (١) إلى معد بن عدنان ، وكان لوالده الهذيل ثلاث -
بنين الكوش ، وهزيمة ، وزفر ، وقد أدنى عليهم أبو الشيخ ثناءً جميلاً ، وأنزلهم

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ١٩٠/١ طبع القاهرة ١٢٧٥ هـ - دار
الطباعة المصرية وزفر بن الهذيل للباحث، ورقة رسالة ما جتمعت
مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم .

منزلاً كريماً فقال : وكان لهذيل ثلاثة : الكوفري وهو أكبرهم ، وكان ينزل
بأصبهان في قرية بزاق ، وعليه قدم زفر بن الهذيل ، وهرشمة بن الهذيل ،
وكان من أعرف الناس بالأنساب والأشجار ، وعنه أخذ حماد الرواية ، وفسر
بن الهذيل ، وكان أفقههم (١) .

وكانت أسرة زفر في سعة من الرزق وبحبوحة من العيش ، فترى زفر
في أخطائها وترعرع في رطبتها ، ونشأ نعالاً دنية طيبة كما ينشأ غيره من
أبناء ذوي اليسار حينذاك ، فلم يكد يبلغ السن التي توهله للتعليم حتى
انصرف إلى العلم ينهل من نبعه الصافي ، فحفظ القرآن الكريم الذي فتح
عقله ، ونشأ بواهبه ، وقوى ذكائه ، واستقى من حكيمته ونصيحته وهدى به ما برد ظمته
وأشبع جوعته ، ثم شرع يحفظ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدرسه
على رجاله المشهورين من أمثال (سليمان بن مهران وإسماعيل بن أبي خالد ،
ويحسد بن إسحاق وحجاج بن أرطاة) (٢) وجماعة آخرين (كيحيى بن سعيد
الأصمعي ، ويحيى بن عبد الله التميمي ، وأيوب السختياني ، وإبراهيم بن أبي
زائدة ، وسعيد بن أبي عروبة) (٣) .

وهكذا ظل زفر بن الهذيل ينهل من هذه المناهل العذبة ، ويترنم
من هذه الينابيع الشريفة حتى غدا محدثاً متقناً ، وحافظاً كبيراً (٤) وثقة مأموناً (٥)

-
- (١) طبقات المحدثين بأصبهان ورقة ٦٨ وهي مخطوطة بظاهرية دمشق
تحت رقم ٦٥ تاريخ ، وانظر زفر بن الهذيل ورقة ٢٧ مخطوط بمكتبة
دار العلوم .
 - (٢) تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ١٧٧/٦ .
 - (٣) لمحات النظر في سيرة الإمام زفر ص ١٣ .
 - (٤) الثقات لابن حبان ١/٢ ورقة ٩٥ مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق تحت
رقم ٧١١ .
 - (٥) لسان الميزان لابن حجر ٤٧٦٤٣ ط الأولى حيدرآباد الدكن ١٣٣٠ هـ
وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٧٥ والفوائد البهية وانظر زفر بن الهذيل
ورقة ٢٩ وفقه أهل العراق وحدثهم للكوفري في ٦٠ .

بل لقد بلغ في دراسة السنة مبلغا كبيرا حتى أصبح ناقدا دقيقا ،
 وميزا بصيرا قال أبو نعيم : (كتبت أعرش الحديث على زفر فيقول : (هذا ناسخ
 وهذا منسوخ ، وهذا يؤخذ وهذا يرفض) (١) . وقد بلغ من ثقته بنفسه
 وحرصه على أحاديث رسول الله أنه كان يتعرض لبعض الحديثين من تلاميذه ،
 ويدعوهم إلى عرض ما في جمعيتهم من أحاديث عليه ، حتى يبين الصحيح من
 الموضوع ، والقوى من الضعيف ، (قال أبو نعيم : قال لي زفر رحمه الله :
 هات أحاديثك أغربها لك غربة) (٢) كل هذا يدل على أنه كان من كبار
 الحفاظ والمحدثين المشهورين بالحفظ والإتقان وفيما يلي بعض ما قاله فيه
 بعض النقاد من أهل الحديث قال ابن ميمون : هو ثقة مأمون (٣) ، وقال
 يحيى بن سعيد : زفر ثقة مأمون زاهد (٤) ، وجاء في الثقات (أنه كان
 متقنا حافظا قليل الخطأ ، لم يسلك مسلك صاحبيه في قلة التيقظ في الروايات) (٥)
 ثم شاء الله أن يجمع زفر الفقه إلى الحديث فيتلذذ لأبي حنيفة الذي نهض
 بالفقه نهضة عميقة واسعة ، كانت الأساس القوي لتطور فقه أهل الرأي السندي
 يختلف في منهجه عن فقه أهل الظاهر ، لأنه أدرك أن لا رواية إلا برأى ،
 وأنه لا يستقيم رأى إلا برواية ، وهي الطريقة المثلى في الجمع بين الحديث
 والرأى ، ولأن الفقه هو السبيل لفهم الحديث ، ومعرفة مراميهِ ، ويؤيد
 ذلك (ما روى عن الأعرش أنه كان يسأل أبا حنيفة رحمه الله عن مسائل
 ويجيبه أبو حنيفة فيقول له الأعرش من أين لك هذا ؟ فيقول : أتحدثنا عن

- (١) الجواهر المضية ٢/٥٣٥ مناقب الإمام الأعظم للكردي ٢/٢٨٢ .
- (٢) الجواهر المضية ٢/٥٣٥ مناقب الإمام الأعظم للكردي ٢/٨٣ ، وزفر
 ابن الهذيل ورقة ٤٦ .
- (٣) تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ١٧٧/٦ والجرح والتعديل
 لابن أبي حاتم ج ١ ق ٢ ص ٦٠٨ ط الهند ١٣٧١ .
- (٤) الجواهر المضية ٢/٥٣٤ هلمش .
- (٥) الثقات لابن حبان ٢/ و ١٥ / ولسان الميزان لابن حجر ٢/٤٧٦
 الطبعة الأولى بحيدرآباد الدكن ١٣٣٠ هـ .

إبراهيم وحدثنا عن الصميين بكذا وكذا ، فقال له الأعمش : يا معشر الفقهاء
أنتم الأطباء ونحن الصيادلة (١)

راج زفر يجتهد في طلب الفقه ، ويدأب بمنظط للاستزادة من ينابيعه
على يد شيخه أبي حنيفة حتى قلب عليه الفقه (٢) ، وسرور الأمام اتسمت ثقافته
الفقهية ، وتفتح ذكوره ، وعظم نبوغه في الفقه ، وبرز في مصادرهِ وبخاصة
القياس ، حتى كان أقبل أصحاب الإمام ، وأشد هم التزما لمسلكه في السراي ،
بشهادة الإمام أبي حنيفة نفسه ، حيث كان يجله ويقول : (هو أقيس
أصحابي) (٣) ، والمحق أنه كان يعد أحد أركان المجمع الفقهي السندي
يرأسه أبو حنيفة في الكوفة ، وقد شارك زفر فيه بقسط وافر في تحقيق المسائل
وحل المشكلات ، ثم عمل على تقدم الفقه بكل ما أوتي من جهد وطلاقة ، وبكامل
ما وهب من حدة ذكاء ، وقوة حجة ، وأسهم في تطويره في حياة الإمام محمد
وفاته بلا انقطاع ، ويؤيد ذلك ما أثره من مذات المسائل المثبتة في كتب
الفقه الإسلامي ، ومنها ما وافق فيها الإمام عن نظر واجتهاد ، ومنها ما خالفه
فيها عن خجة وبرهان .

من ذلك كله يتضح لنا مدى أدر زفر في ازدهار الفقه ، ووعده حرصه
على العناية به ، والمحافظة عليه ، وقد صدق الحسن بن حاد حين قال :
(كان الحفاظ للفقه - كما يحفظ القرآن - أربعة : زفر ، ويعقوب ، وأسعد
ابن عمرو ، وعلي بن مسهر) (٤) .

-
- (١) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي ١/١٦٣ .
 - (٢) انظر تهذيب الأسماء واللغات للنووي ١/١٩٧ .
 - (٣) الفوائد البهية للكنوي ١/٧٥ ، وتاج التراجم ص ٧٥ وزفر بن الهذيل
٢/٢٦٢ برسالة ماجستير مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم .
 - (٤) مناقب الإمام الأعظم للكردي ٢/٢١٦ وانظر زفر بن الهذيل ورقة ٣٥٩ .

والرغم من هذه المبالغة في الحفظ فإن زفر قد طأ شأنه ، ونال شهرة كبيرة بين أصحابه ، ونزل منزلة سامية في نفس الإمام ، ولهذا كان هو المقدم هذه من بين سائر الأصحاب ، قال الحسن بن زياد : (إن المقدم في مجلس الإمام زفر بن الهذيل ، وقلوب الأصحاب إليه أميل) (١) بل لقد كان الإمام يجعله لعلته وفصاحته وقوة منطقته غاية الإجلال ، وقد سمعه مصعب بن المقدام يقول : (ما اجتمع قلبى كله لرجل إلا لزفر إذا تكلم) (٢)

حقاً لقد بلغ زفر القمة في الفقه بفضل ما بذله من جهد في طلبه ، وإخلاصه لله في تعليمه ، وتفكير مستمر في قضاياها ، حتى وصل مرتبة الأئمة المجتهدين من فاستحق من أجل ذلك ثناءً كثيراً من معاصريه من الفقهاء ، فهذا الفضل بمن دكين يقول : (له إمام لهيته ، لأنه كان أفقه أصحابه ، وأروعهم) فأخذت الخط الأوفى منه (٣) وهذا يحيى بن أكرم يقول : سمعت أبا يقول : كان زفر أفقه أصحاب أبي حنيفة ، وأجملهم لخصال الخير (٤)

وما أجل أن نختم هذه الشهادات بشهادة شيعته أبي حنيفة حين خطب في زواجه حيث قال : (هذا زفر بن الهذيل إمام من أئمة المسلمين ، وعلم من أعلام الدين ، في حبه وشرفه وعلوه) (٥) وقد سئل الإمام قهـل أن يلتحق بالعلم الأعلى إلى من تختلف بمدك ؟ قال : إلى زفر بن الهذيل (٦) هذه بعض حقائق عن زفر هي التي جعلت طلاب العلم يهرعون إليه بعد موت الإمام ليقتبسوا من علمه ، ويفيدوا من فيضه ، وكان من بينهم كبار الفقهاء والمحدثين كعمد الله بن المبارك ، والحسن بن زياد اللؤلؤي ، ووكيع بن الجراح ، وسفيان بن عيينة ، وهلال بن يحيى المعروف بهلال الرأي ، وكثير غيرهم .

- (١) مناقب الإمام الأعظم للكردي ١٨٣/٢ وزفر بن الهذيل ورقة ٨٣
- (٢) الموجع السابق ١٨٩/٢
- (٣) مناقب الإمام الأعظم للكردي ١٨٤/٢ وزفر بن الهذيل ورقة ٣٥٩
- (٤) زفر بن الهذيل ورقة ٣٥٩ وعقد الجمان للصيني ج ١٣ ق ١ ورقة ٦٥
- (٥) الفوائد البهية ٧٥/١ ومناقب الإمام الأعظم للكردي ١٨٣/٢ وزفر بن الهذيل ورقة ٧٢
- (٦) مناقب الإمام الأعظم ١٨٥/٢ للكردي وزفر بن الهذيل ورقة ٨٦

زفر بن الهذيل هو الأستاذ الثاني الذي جلس الحسن بين يديه مجلس التلميذ ليكمل نضوجه الفقهى ، ولضم إلى حصيلة الفقهية ما وجد من آراءه ، وعلوم أن زفر بن الهذيل لم يختلف في منهجه الفقهى عن شيخه أبى حنيفة وإنما سلك مسلكه في تقرير المسائل ، وإيجاد الأجوبة على ضوء أصول شيخه الإمام أبى حنيفة الذى كان ممجبا به ، وحببا له ، ولكن هذا الاتفاق في أصول المنهج العامة لا يمنع من الاختلاف في بعض مسائل الأصول والفروع ، وقد وجدت كثير من آراء الأصولية في كتابي كشف الأستار وأصول السرخس يخالف فيها أبى حنيفة ومقبة أصحابه ، وكذلك وجدت في تأسيس النظر للبدوي بعض القواعد الأصولية التي خالف فيها الإمام وأصحابه ، ألحق في ذلك وجود مسائل المسائل الفقهية المثبتة في كتب الفقه الإسلامى والمنسوبة لزفر إما موافقا لفقهاء المذهب وإما مخالفا ، وبالرغم من وجود هذا الاختلاف في مسائل أصول الفقه وفروعيه فإن زفر لم يبلغ مبلغ شيخه أبى حنيفة في الفقه ، ولم يتجاوز منهجه الذى رسمه للمذهب الحنفى ، ولذلك كان تأكيده في الحسن بن زياد امتدادا لتأكيد الإمام أبى حنيفة في دراسة الفقه ، ولكن هذا التأكيد كان ضئلا وحسودا لسببين :

الأول : ضيق صبر زفر في التعليم من كثرة أسئلة الحسن ، ووجه الاختصار في الجواب جعل الحسن يلتجئ إلى أبى يوسف ، الذى كان يطول المسألة ويبسطها بسطا ، لذلك لم ينقطع الحسن إلى زفر انقطاعا تاما كما أشرت سابقا .

الثاني : قصر المدة التي رأس فيها زفر حلقة الإمام ، والتي لا تتجاوز ثمانين سنوات ، علما بأنه قد سافر إلى البصرة في آخرها بسبب ميراث أخيه ، فتشمت به أهل البصرة ومنعوه الخروج ، فمكث فيها حتى لقي حنيفة سنة ١٤٨ هـ .

حقا لقد كانت العلاقة بين الحسن وشيخه زفر علاقة مزدوجة فهي علاقة تلميذ بأستاذ ، بقدر ما هي علاقة بين صاحبهين متحابين يتدارسان ويتفاهمان ،

ويحملان على تقدم الفقه ، وازدهاره ، ولا غرابة أن يكون زفر أعظم حظا من العلم وأكثر حفظا له من الحسن ، لأن ظروفه أتاحت له أن يتلقى الملم من شيخه أبي حنيفة ، وغيره من الشيوخ قبل صاحبه ، وقد أشرت فيها سبق إلى أن الحسن بلغ بعد موت الإمام درجة كهيرة من العلم تكاد تجعله في مصاف أستاذه الثاني ، إذ الاثنان اختلفا بما من منهل واحد مدة طويلة ، تليف على المشرين علما ، ومع ذلك فإن أثر زفر الفقيه في الحسن بن زياد لا ينكر ، وفضله عليه لا يجهت ، ويمكن أن نلمس هذا الأثر في نفس الحسن إذا ذكرنا أنه كان اللسان الذاهر لمأثر زفر الناشر لأخلاقه ، الذي يشهد بعلمه ، ويجعله لفضله ، ويكن له كل ود واحترام ، ومن مظاهر هذا التأثير روايته بعض آرائه ، ووافقته له فيها عن نظر واجتهاد وحسبنا الاستشهاد لهذا بهاتين المسألتين .

١ - إذا كان بين أسنان الصائم شيء فأكله أيظرم أم لا ؟

قال الحسن بن زياد فيما يرويه عن زفر (إنه إنا كان بين أسنان الصائم شيء من لحم أو سوق أو خبز ، فجا على لسانه منه شيء فابتلمه وهو ذاك ، فمليه القضاء والكفارة ، وقال أبو يوسف عليه القضاء ولا كفارة عليه) (١)

٢ - إنا اشترى قلب فضة بمشرة فاذا فيه عشرون

أيجوز البيع أم لا ؟

يقول الإمام وصاحبا : (إذا اشترى قلب فضة بمشرة دراهم على أن فيه عشرة فاذا فيه عشرون درهما جاز البيع ، سوا قال درهم بدرهم أولم يقل ،

(١) الجصاص - أحكام القرآن ١٩٠/١ طبع مطبعة الأوقاف الإسلامية سنة

فلم يأخذه بصعق من درهما ، إن لم يكن تفوقاً عن الجلوس وإن ~~ما~~ ~~تكره~~ ،
وقال زفر والحسن رحمهما الله : البيع باطل ، لأنها نصا على عقد الربا بتسمية
العشرة بمقابلة قلب وزنه عمرو درهما (١) فن هاتين الصورتين يتضح لنا
بعض أثر زفر على تلميذه وصاحبه الحسن بن زياد .

٣ - أبو يوسف القاضي

أما الشيخ الثالث الذي جلس الحسن منه مجلس التلميذ فهو أبو يوسف
يعقوب ابن إبراهيم بن حبيب بن محمد بن حنيفة الأنصاري (٢) وسعد بسن
حنيفة الذي ينسب إليه أبو يوسف أحد الصحابة الذين اشركوا في غزوة الخندق ،
وأبلى فيها بلاءً حسناً حتى نال إعجاب الرسول صلى الله عليه وسلم
لصدق طريقته ، وعظم بلائه في ساحة القتال ، فأرسل إليه ، فلما مثل بيسن
به به (قال له من أنت ؟ فقال سعد بن حنيفة فيقول الرسول : أسعد الله
جدك ، اقترب مني فاقرب منه ، فصيح على رأسه) (٣) إيجاباً به وتقديراً
لكفاحه وجهاده في سبيل الله (وكان أبو يوسف يقول : (أجد بركة هذه المسحة
فيها) (٤) ثم يشاء الله أن يهاجر سعد إلى الكوفة مع غيره من الصحابة بسعد
أن فتحها عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأن يتخذها مقراً له ولأبنائه ثم
لأحفاده من بعده .

ولد أبو يوسف عام ١١٣ هـ في أرواح الأقوال من أبوين فقيرين ، ونشأ
في أسرة فقيرة كادحة كانت تحرص على ما يسد بها ، أكثر من حرصها على

-
- (١) المبسوط ٨٧/١٤
(٢) انظر تاريخ بغداد ٢٤٣/١٤ وتاج التراجم ص ٦٠ ووفيات الأعيان
٣٠٣/٢ والفوائد البهية ص ٢٢٥ .
(٣) حسن القاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي للكوشى ص ٥ - ٦
(٤) المرجع السابق ص ٦ وانظر فقه أبي يوسف بين معاصره من الفقهاء
للدكتور محمد العظيم عرف الدين ص ٨٠ وسأله دكتوراه مخطوطة بمكتبة
دار العلوم ، والطبقات السنية ٤ / ٣٠٠ .

طلب العلم ولكن انفق غالباً ما يشجع الفرصة لظهور رجال ذوي مواهب كبرى وهم عالية تتغلب على المشكلات وتكسح ما يعترضها من صعوبات ولا يثنيها عن عزيزها وتحقق أمانيتها ما يصادفها من عقبات ، وقد كان أبو يوسف واحداً من هؤلاء استطاع أن يتغلب على كل ما جابهه في حياته ، حتى غدا شخصية قوية نبوية لها منزلتها العالية في الفكر الإسلامي ، وذلك بجدتها بين على الرواية والدراسة ، وقيلها بنصيب مشكور في خدمة الفقه الإسلامي وتطويره ، كما استطاعت هذه الشخصية بفضل ما أوتيت من حدة ذكاء أن تمتلئ أسس مناصب الدولة في عهد الخلفاء الثلاثة المهدي والهادي والرشيد .

لقد كان أبو يوسف شغوفاً بالعلم مولماً به ، منذ نعومة أظفاره ، فما إن بلغ السن التي توفيه له لتعلم حتى أقبل على رجال الحديث ، يحفظ عنهم أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرويها بين الناس ، ولهذا عرف بكثرة الحفظ وفزارة الحديث ، فهذا الإمام ابن جرير الطبري يقول : (كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي فقيهاً عالمياً حافظاً ، وكان يعرف بحفظ الحديث ، كان يحضر الحديث فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً ثم يقوم ويرويها على الناس ، وكان كثير الحديث) (١) ومن روى عنه (محمد بن الحسن الشيباني ، وشرب بن الوليد ، وطى بن الجعد ، وأحمد بن حنبل ، ويحيى بن معين) (٢) .

وقد أدبل أبو يوسف على دراسة الحديث إقبالا منقطع النظر لشغفه العظيم به ، وحبه لصاحبه ، فهو لم يكتف بالكوفة فقط ، ولم يكتف بما نهله من علوم شيوخها ، بل رحل إلى المدينة المنورة ، ولقي الإمام مالكا ، وأخذ عنه .

(١) المنتقى في فضائل الأئمة الفقهاء لابن عبد البر ، ص ١٢٢ ، وفقه أهل العراق وعد يشبههم للكوثري ص ٦٢ الطبعة الأولى ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م
نشر مكتب المطبوعات الإسلامية ببيروت تحقيق عبد الفتاح أبو غدة .
(٢) عقد الجمان في تاريخ أهل النهان للمعيني ج ١٣ ورقة ٢١٥ .

واستمر في دراسة الحديث وروايته حتى شهد له الكثيرون بالحفظ والصدق والهدم
عن الكذب ، قال يحيى بن معين : أبو يوسف أهل من أن يكذب ، كنا شهد
له بالتقدم على كل أصحاب الرأي بقوله : (ليس أحد من أصحاب الرأي أو بيت
عدي من أبي يوسف ، ولا في أصحاب أبي حنيفة أحفظ للغة طدي منه) (١)

وحسب أبي يوسف من علو الدرجة في الحديث أنه كان أستاذاً لأحمد
بن حنبل الذي عدّه الطبري من الحفاظ لا من الفقهاء ، فلم يذكره في كتابه
اختلاف الفقهاء ، قال الإمام أحمد بن حنبل : (أول ما طلبت الحديث
ذهبت إلى أبي يوسف القاضي ، ولم طلبنا بعد فكتبنا عن الناس وعن عمرو بن
محمد الناقد) (٢)

وكما التقى أبو يوسف برجال الحديث التقى برجال الفقه ، كما بين أبي
ليلى الذي جلس بين يديه زهاء سبع سنين ، وأبي حنيفة الذي تحول إلى
مجلسه بعد ذلك ، وقد قيل في سبب تحوله إلى مجلس الإمام (أنه كان يناظر
زفر بن الهذيل رحمه الله وتبين له بالمناظرة معه تفاوت ما بين فقه أبي
حنيفة وابن أبي ليلى رحمه الله ، فتحول إلى مجلس أبي حنيفة) (٣) .

وفي حلقة هذا الإمام الجليل ^{السيار} التي صارت المشهورة ، وانقطع إليه
مدة تزيد على سبع عشر سنة ، روى الصمري بسنده إلى أبي يوسف أنه قال :
صحبت أبا حنيفة سبع عشر سنة لا أفارقه في فطر ولا أضحي إلا من مرض) (٤)

(١) فقه أبي يوسف بين معاصريه من الفقهاء ورقة ٩٦ وانظر حسن التقاضي
ص ٢٩ .

(٢) عقد الجمان في تاريخ أهل النهان ج ١٣ ورقة ٢١٥ وانظر فقه أبي
يوسف ورقة ٩٦ ، وحسن التقاضي ص ٢٨ .

(٣) أبو حنيفة لأحمد أبيه زهرة ص ٢٠١ طبعة ثانية .

(٤) حسن التقاضي للكوثري ص ١٧ .

وقد استفاد منه في خلالها ماديا وطمعيا ، أما ماديا فقد تمهده بمطاييساه
حينما علم بفقره وحاجته ، حتى استغنى آخر الأمر فأقبلت عليه الدنيا ، وسما
يدل على ذلك أنه اوصى قبل وفاته بمائة ألف لأهل مكة ، ومائة ألف لأهل المدينة
ومائة ألف لأهل الكوفة ، ومائة ألف لأهل بغداد (١)

وأما علميا فقد لزم مجلس الإمام أبي حنيفة حتى تخرج على يديه فقيها
عظيما يشار إليه بالبنان ، وكان الإمام قد حبيب إليه الفقه ، وزينه في قلبه ،
فكان يقبل على المجلس بهشيف لا نظير له ، لمدارسة الفقه وحفظه ، حتى أنه
كان يجد في نفسه هولا إلى هذا المجلس الكرم بعد موت شيخه أبي حنيفة وابن أبي
أبي ليلى . قال عمر بن حنبل (سمعت أبا يوسف يقول : ما كان في الدنيا
أحب إلي من مجلس أجلسه مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، فإني ما رأيت
فقيها أفقه من أبي حنيفة ، ولا قاضيا خيرا من ابن أبي ليلى) (٢)

ويبدو أن أبا يوسف كان يتصل بالحدثين حتى في حياة الإمام أبي
حنيفة صعد وفاته ، ويتلقى على أيديهم أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
حتى عد أول فقهاء الرأي الذين همكوا على دعم آرائهم بالحديث ، وهذا
جمع بين طريقة أهل الرأي وأهل الحديث (٣) ، وكان أتبع أهل الرأي للحديث
فقد روى أن رجلا يسأل الرزني عن فقهاء العراق فقال له : (ما تقول في أبي
حنيفة ؟ فقال سيدهم ، قال : فأبو يوسف ، قال أتبعهم للحديث ، فقال
فمحمد بن الحسن : قال : أكثرهم تفرعاه ، قال فزفر قال : أحدهم قياسا ، (٤)

و

- (١) تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٤٠ .
- (٢) فقه أبي يوسف بين معاصريه من الفقهاء ورقة ٩٠ وحسن التقاضي
للكرشي ص ١٦ .
- (٣) انظر أبو حنيفة لابن زهرة ص ١٦٦ ط ٢ .
- (٤) زفر بن الهذيل ورقة ٢٦٣ وناقب الإمام الأعظم للكردي ٨٦/٢ وتاريخ
بغداد ٢٤٦/١٤ والطبقات السنبة ٤/٤ و ٣٠٤ .

ولكن بالرغم من كثرة حديثه وشدة اتباعه له فإنه كان يتشدد في قبول الحديث ويتحوى عنه أسوة بشيخه الإمام أبي حنيفة وقد أدرغنه أنه قال : (عليك بمن الحديث بما تعرفه العامة - الجمهور - وإياك والشاذ منه) (١) وما ذلك إلا بسبب كثرة الوضع حينذاك ، فضاقت دائرة العمل بالأحاديث ، وأصبح القصار على المشهور المعروف لدى طلبة الفقهاء هو الأولى .

لما مكانته الفقهية فما لا شك فيه أنه كان فقيها جليلا ، واجتهادا وسلك مسلكه في تقرير المسائل ، واستخراج الأحكام ، وكان الغالب على مذهبه فقه أبي حنيفة ، وإن كان قد خالفه في كثير من المسائل الأصولية والفروعية ، ولكن هذا الخلاف لا يعدو أن يكون في إطار المنهج الذي انتهجه الإمام أبو حنيفة رحمهما الله . وقد تولى رئاسة حلقة الإمام بعد وفاة الإمام زفر وكان صورا في تفتيحه أصحابه ، حرصا على تعليمهم كل ما يعلم ، وقد شهد له بذلك تلميذه ، وصاحبه الحسن بن زياد فقال : (كان أبو يوسف يقول لأصحابه : (لو استطعت أن أشاطركم ما في قلبي لفعلت) . (٢)

ولقد برز في الفقه على معاصريه ، وبرز جميع أقرانه ، وقد شهد له بذلك كثير من المؤرخين (فهذا طلحة بن محمد يقول : (أبو يوسف مشهور الأمر ، ظاهر الفضل ، وهو صاحب أبي حنيفة ، وأفقاه أهل عصره ، لم يتقدمه أحد في زمانه) (٣)

(١) تاريخ بغداد ٢٤٧/١٤

(٢) حسن التقاضي للكوثري ص ١٩٠

(٣) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان القسم الثاني ج ١٣ ورقة ٢١٥

ولي القضاة الثلاثة من الخلفاء : للمهدي ، ثم للهادي ، ثم للمهدي
للرشيد . ويقول ابن عبد البر : (وكان الرشيد يكرمه ويجلّه ، وكان عنده
حظيا مكيئا) (١) وقد مكن للمذهب الحنفي أعظم تمكين بتولية القضاة ، حتى
أصبح القاضي الأول للدولة ، ولقب بقاضي القضاة الذي لا يعين قاضيا
في الدولة على اتساعها إلا بموافقة وشهيرة ، ولي نصبه هذا اتيج له أن يعقل
المذهب صقلا عليا ، لأنه كان يفرض عليه أن يواجه مشكلات الناس وما لجهتها
بالطرق الموضوعية ، وأن يستمد قياسه واستحسانه من الحياة العملية لا من
الفروض النظرية ، ومن ثم كان له فضل كبير على المذهب الحنفي ، كما كان
له فضل نوره في الآفاق ، وذلك بتوليته القضاة في سائر الأمصار من الأحناف ،
وقد شهد له بذلك المؤرخون ، فهذا الخطيب يقول فيه : (هو صاحب أبي
حنيفة ، وأفق أهله عصره ، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي
حنيفة ، وأبلى الرسائل ، وشعرها ، وكتب علم أبي حنيفة في أقطار الأرض) (٢)

كذلك أفاد أبو يوسف المذهب بتطعيمه ببعض آراء الحجاز ، وبخالفته
أبي حنيفة إلى ما صح عنه من أحاديث ، وهو عند جمهور المؤرخين أول من
صنف الكتب في المذهب الحنفي ، وهي كتب في غاية الكثرة ، ذكر ابن
النديم (٣) جزءا منها ، ولكن للأسف لم يبق منها شيء لدينا ، إلا رسالته
في الخراج ، وكتابه اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، وكتابه الرد على سير
الزواحي ، وكتاب الآثار ، وهو مسند الإمام أبي حنيفة الذي جمعه هو وأضاف إليه
مروياته في مواضع منه ، ولهذا ينسب إليه فيقال عنه مسند أبي يوسف .

-
- (١) الإقتاء في فضائل الأئمة الفقهاء لابن عبد البر ص ١٧٢ .
(٢) تاريخ بغداد ٢٤٥ / ١٤ وانظر مناقب الإمام العظيم للكردي ١٢٤ / ٢
مناقب الموقف المكي ٢٤٥ / ٢ ومفتاح السعادة ١٥٥ / ٢ . وأنطيكيات
السنية ٤ / و ٣٠٣ . وقد الجمان ق ٢ ج ١٣ ورقة ٢١٥ .
(٣) انظر الفهرست لابن النديم ٢٨٦ / ١ .

هذه نظرة عجل في تاريخ هذا الإمام الجليل ، وما من شك ففسى
أن الحسن بن زياد - أحد تلاميذه وأصحابه - كانت له بشيخه أبي يوسف
علاقة طيبة ، وارتباط على وثيق ، فكثيراً ما كانا يتحاوران في المسائل ،
ويتناقشان في أجوبتها من أجل الوصول إلى الحق والصواب ، دون أن يضيق
أحدهما بمناقشات الآخر ، سواء كان الفلج مع الشيخ أومع تلميذه ، وكثيراً
ما كانا يفشيان مجلس هارون الرشيد سوية لذكره الفقه ومسائله معه ، وكسب
ذلك يدل على أن أبا يوسف كان يقدر الحسن ، ويحترم آراءه ، على أن يسب
رواه الحسن عن شيخه أبي يوسف من الروايات ، وما وافقه فيه من الآراء - بمشور
في كتب الفقه هنا وهناك ، وهو يشير إلى مدى تأدير أبي يوسف في الحسن
ابن زياد ، كذا يوضح شرح الصلاة بينهما ، ويكشف عما تلقاه الحسن عنه من فقه
وحديث .

والحقيقة أن موقف الحسن من شيخه أبي يوسف لا يختلف كثيراً عن
موقفه من شيخه زفر بن الهذيل ، فهو يوافق في بعض آرائه ، ويخالفه في البعض
الأخر ، وأرى أن اجترى بهاتين الروايتين عنه كمؤدج لبیان هذا التأدير .

١ - في الاستئذان بالمزول

قال أبو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما : ليس للرجل أن يعزل عن
زوجته إلا بإذنها إن كانت حرة ، وإذن مولاها إن كانت أمة .

وقال الحسن بن زياد رواية عن أبي يوسف رضي الله عنهما : إن الإذن
في ذلك إليها لا إلى مولاها ، وقد رجح هذا الرأي أبو جعفر الطحاوي فقال
فيه نأخذ (١)

(١) انظر مختصر الطحاوي ص ١٩٠ طبع مطبعة دار الكتاب العربي بالقاهرة
سنة ١٣٧٠ هـ تحقيق أبي الوفاء الأحمالي ونشر لجنة إحياء المصنفات
العثمانية بحيدرآباد الدكن بالهند .

٢ - الاختلاف في حد القاذف إذا شهد عليه

أربعة فساق

روى الحسن بن زياد عن أبي يوسف في رجل قذف رجلاً بالزنا ، ثم جاء بأربعة فساق يشهدون عليه - أنه يحد القاذف ، ويدراً عن الشهود ، وقال زفر يدرأ عن القاذف وعن الشهود . (١) ويبدو أن قول زفر أرجح ، لأن من شروط الشهادة أن يكون الشهود أربعة عدولاً ، فإن لم يكونوا كذلك ، أحاطت الشبهة بالقاذف والمقذوف ، ولهذا قال يدرأ الحد عن الشهود والقاذف استناداً إلى قوله صلى الله عليه وسلم : (ادبروا الحدود بالشبهات) وهذا تحوط جميل فيه تحقيق لمنى المتر على المسلمين ، الذي ندب إليه الشارع الحكيم .

هو^١ الشيخ الثلاثة أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف هم الذين أفادوا الحسن أكثر من غيرهم وكانت علاقته بهم - وإن تفاوتت - أقوى من علاقته بغيرهم من الشيخ ، كما كان لهم أكبر الأثر في مجرى حياته الفقهية ، وما وجدت لغيرهم من شيوته - بالرغم من كثرتهم - من الآثار والأخبار ما يحتاج إلى دراسة مسهبة لهذا ما اجتزى بذكر طرف يسير من حياة بعض هو^١ الشيخ وأخبارهم ، لأشير إلى أن الحسن بن زياد لم يدخر وسماً في الأخذ بمن علمه صرهما نأت ديارهم ، وهما اختلفت ذاهبهم ، فقد كان تحصيل العلم غايته ونشره بين الناس رسالته في الحياة . ومن بين هو^١ الشيخ :

(١) انظر أحكام القرآن للجصاص ٢٨٠/٣ مطبعة الأوقاف الإسلامية سنة ١٣٣٥ هـ .

٤ - داود الطائفي

وهو داود بن نصير الطائي الكوفي ، وأصله من خراسان ، سمع عبد الملك
ابن عمير ، وحبیب بن أبی عمیر ، وسليمان بن الأعمش ، ومحمد بن عبد الرحمن
ابن أبی لیلی ، وغيرهم ، وروى عنه إسماعيل بن علية ، وصمصم بن المقدام ،
وأبو نعيم الفضيل بن دكين (١)

وقد أقبل على الملووم إقبالا شديداً حتى أصبح عالماً جليلاً ، قال
أبو نعيم : جلس داود مع أهل العربية حتى صار رأساً فيهم ، ثم مع علماء
القرآن كذلك ، ثم مع المحدثين حتى صار إمامهم ، ثم جالس الإمام وثقفته
عنده حتى لم يتقدم عليه أحد ، ثم ترك وتعلّى للعبادة حتى صار جليلاً (٢)
ولقد كان - رحمه الله - من كبار أصحاب الإمام حتى كان يحدّ المراجع
الذي يرجع إليه في الخلافات لدى الأصحاب .

قال أبو يوسف لخلقت مع زفر ففهما رويت عن الإمام فقال : بينى وبينك
داود ، فدخنا عليه فقلنا له المسألة ، فقال : كان الإمام يقول فيها
يقول : زفر فكلنا فيها فرجع إلى قول أبي يوسف (٣)

ولم تكن منزلة العلمية هذه لدى الأصحاب فحسب ، وإنما لدى الناس
جميعاً فقد روى (أن محمد بن قحطبة حين قدم الكوفة قال : أحتاج إلى
مؤدب يؤدب أولادى ، حياظ لكتاب الله ، عالم بسنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، والأخبار والفقه ، والنحو والشعر وأيام الناس ، فقيل له :
ما يجمع هذه الأسماء إلا داود الطائي ، وكان محمد بن قحطبة ابن عم

(١) انظر تاريخ بغداد ٢٤٧/٨ ، وحلية الأولياء : لأبي نعيم الأصبهاني ،
٢٦١/٧ الطبعة الأولى سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م . مطبوعة

السمادة بصر .

(٢) الأثمار الجنية ورقة ٦٣

(٣) الصدر السابق .

داود ، فأرسل إليه بمرغض عليه ذلك ، وصنى له الأرزاق والفائدة فأبى
داود ذلك^(١) ثم تزهد وأثر المزلّة ، واختار الخلوة ، ولزم المباداة
واجتهد فيها ، وصحّب عن ذلك الحسن بن زياد فيقول : (كان زفر وداود
الطائي متواخيين ، فترك داود الفقه ، وأقبل على المباداة ، وأما زفر
فجمع بينهما^(٢)) وكان يقوم الليل ، ويصوم النهار حتى عد إماماً من أئمة
المصوفين ، وقدوة للمابدين ، فلا غرو إذا قال محارب بن دثار أحد
مناصريه : (لو كان داود الطائي في الأمم الماضية لقهر الله علينا من خبره^(٣))
ومضى على هذا المسلك من الزهد والمباداة حتى فاضت روحه سنة ١٦٢ هـ
في أرجح الأقوال . (٤)

٥ - عبد الملك بن جريح

ومن شيوخه أيضاً عبد الملك بن عبد الميز بن جريح ، وجريح كان
عبداً لأم حبيب بنت جبير ، وكانت زوجة لميد الميز بن عبد الله بن خالد
ابن أسد فنسب إلى ولائه فقيل بالأموى نسبة إلى بني أمة .

ولد سنة ثمانين (٨٠ هـ) ، ولما ناهز السن التي تؤهله للتعليم ،
شرع في تتبع الأسمار المرعبة ، والأنساب ، ولو سمع في عنفوان شبابه الحديث
لحمل الكثير عن غير واحد من الصحابة رضوان الله عليهم ، ولقد روى عنه أنه
قال : (كنت أتتبع الأسمار المرعبة ، والأنساب حتى قيل لي لو لزمت

(١) تاريخ بغداد : للمخطيب البغدادي ٣٤٩/٨ وانظر الطبقات

السنية ١٦٠/٢

(٢) الأسمار الجنية ورقة ٦٢ ولمحات النظر في سيرة الإمام زفر ص ٧ ،

وزفر بن الهذيل ورقة ٣٧ ومراجعته .

(٣) تاريخ بغداد ٣٥٢/٨

(٤) انظر شذرات الذهب ٢٥٦/١ طبع بيروت ، والطبقات السنية ١٦٠/٢ .

عطاء ، فلزمته ثمانية عشر عام^(١)) وقد بين ابن الديني أثر عطاء
في ابن جريج قائلا (لم يكن في الأرض أعلم بنمطاء بن أبي رباح من
ابن جريج^(٢)) وكذلك أخذ عن غيره من المحدثين كإسحاق بن أبي طلحة ،
وزيد بن أسلم ، والزهرى ، وسليمان بن أبي مسلم الأحمول ، وصالح بن كيسان ،
وصفوان بن سليم وطاوس ، وابن أبي مليكة ، وأيوب السخاوي ، وكثير غيرهم^(٣) ،
(وروى عنه ابنه عبد العزيز ومحمد ، والأوزاعي ، والليث ، وحرير بن
سعد الأنصاري ، وحفص بن غياث ، وإسماعيل بن علية ، ووكيع ، وابن المبارك ،
وروح بن عباد ، وحرير بن زائدة ، وهشام بن مسهر والحسن بن زياد
اللؤلؤي) . (٤)

ومعتبر ابن جريج إمام أهل الحجاز في عصره ، وهو أول من صنف الكتب
فيها ، كما أن سميد بن أبي عروة أزل من صنف بالعراق^(٥) ، وقد بلغ في
الملم منزلة عالية حتى قال فيه أحمد بن حنبل : (كان رحمه الله -

(١) تذكرة الحفاظ ١٥٣/١

(٢) عذرات الذهب ٢٢٦/١ طبع بيروت

(٣) انظر تهذيب التهذيب لابن حجر ٤٠٢/٦ الطبعة الأولى بمطبعة

دائرة المعارف النظامية بمحدر آباد الدكن في الهند سنة ١٣٢٢ هـ .

(٤) تاريخ بغداد ٣١٤/٧ ، وموازن الاعتدال للذهبي ٢٢٨/١ ط أولي

بمطبعة السعادة بمصر ١٣٢٥ هـ نشر محمد أمين الخانجي ، وعذرات

الذهب ١٢/٢ ، ومناقب الكوردي ٢٠٨/٢ ، وتاريخ الإسلام

وطبقات المشاهير والأعلام م ١١ ق ١ ورقة ٠٣ ، والطبقات

السنية ١/١ / ٤٩١ .

(٥) انظر عذرات الذهب ٢٢٦/١ وتهذيب التهذيب ٤٠٣/٦ .

من أوعية الملم (١) وقال طلحة بن عمر المكي لمطأ من نسأل بحدك ؟
قال : هذا الفتى (أى ابن جريح) إن عيسى (٢) وقد وثقه أهبل
الملم فهذا علي بن المديني يقول عن يحيى بن سعيد القطان : (ابن
جريح أثبت في نافع من مالك ، وقال أحمد : ابن جريح أثبت الناس
في عطاء ، وقال أبو بكر بن خالد عن يحيى بن سعيد : كان نسي كتاب
ابن جريح كتب الأمانة ، وإني لم يحدثك بها ابن جريح من كتابه لم ينتفع
بـ (٣) ولهذا كان ابن جريح يقول : (مادون الملم تدويني أحمد) (٤)
وقال جعفر بن عبد الواحد عن يحيى بن سعيد : " كان ابن جريح صدوقاً ،
وقال سليمان بن النضر بن مخلد بن يزيد : ما رأيت أصدق لهجة ممن
ابن جريح (٥) ومع هذا التوثيق نجد من اتهمه بالضعف وأنه ليس
فهذا (المخرقي يقول عن مالك) بأن ابن جريح كان خاطباً ليس (٦)
وهذا ابن ميمون يقول : (إنه ليس بشيء في الزهري) (٧) .

(وذكره ابن حبان في الثقات وقال كان من فقهاء أهل الحجاز
وقرائهم ومتقنيهم وكان يدعى (٨) وقال الدارقطني تجنب تدليس ابن
جريح فإنه قبيح التدليس ، ومن آرائه أنه كان يمتد القراءة على
الحدث بمنزلة السماع منه ، فقد روى الواقدي قائلاً : (حدثنا عبد الرحمن
ابن أبي زياد قال : شهدت ابن جريح جاء إلى هشام بن عروة فقال : يا أبا العذر
الصحيفة التي أعطيتها إلى فلان هي حديثك ؟ قال : نعم ، قال الواقدي :
فسمعت ابن جريح يمد ذلك يقول : حدثنا هشام بن عروة مالا أحصى قال :

-
- (١) شذرات الذهب ٢٢٦/١ • وتذكرة الحفاظ ١٥٣/١
(٢) تهذيب التهذيب ٤٠٣/٦ (٣) المرجع السابق
(٤) المرجع السابق ٤٠٤/٦ (٥) المرجع السابق ٤٠٥/٦
(٦) المرجع السابق ٤٠٤/٦ (٧) المرجع السابق ٤٠٤/٦
(٨) المرجع السابق ٤٠٦/٦ (٩) المرجع السابق ٤٠٥/٦

وسأله عن قراح الحديث عن المحدث قال : ومثلك يسأل عن هذا ؟ إنما
اختلف الناس في الصحفة بأخذها ويقول : أحدث بما فيها ولم يقرأها
وأما إذا قرأها فهو والسماع سواء (١).

وهذا هو مذهب الإمام أبي حنيفة فيما يرويه عنه الحسن بن زياد
فقد قال (القراءة على المحدث بمنزلة السماع من فيه ، رأيت لو سألت
رجلاً أتفديت فقال نعم ، ألم يجز أن تقول سمعت فلاناً يقول : تفديت
اليوم ، وإليه ذهب مالك ، قال : مطرف بن عبد الله : صحبت مالكا سبع
عشرة سنة ، فما رأيت قرأ البوطاً على أحد وهو يحدث قال : ويجزى في
القرآن قراءة عليك فكيف لا يجزى في الحديث ، والقرآن أعظم منه (٢) وهو
مذهب الشافعي والأوزاعي وسفيان الثوري والبوطني ، وأحمد بن حنبل ،
وعبد الله بن المبارك ، ويحيى بن يحيى ، وإسحاق بن راهويه (٣).

أما وفاته فقد اختلف فيها الرواة فقال عمرو بن علي : مات سنة ثمان وأربعين
ومائة ، وقال القطان وغيره مات سنة خمسين ومائة ، وقال ابن الديلمي سنة
أحدى وخمسين (٤).

ويبدو أن الأرجح هو القول الأخير ، ويؤيد ذلك ما رواه روح بن عبادة
أحد الأخذيين عنه قال : (كنت عند ابن جريح سنة خمسين ومائة فقبل له
مات أبو حنيفة ، فقال : رحمه الله - قد ذهب معه علم كبير) (٥).

(١) شذرات الذهب ٢٢٧/١

(٢) مناقب موفق المكي ١٧/٢ ، ومناقب الكردي ٨٠/٢ ، وانظر شذرات
الذهب ٢٢٧/١

(٣) انظر معرفة علوم الحديث للشمسبوري تحقيق الدكتور السيد معظم
حسين ص ٢٥٩ نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر - بيروت .

(٤) انظر تهذيب التهذيب ٤٠٥/٦

(٥) الإنشقاء في فضائل الأئمة الفقهاء ص ١٣٥ .

٦- مالك بن مفلح

منهم أيضا مالك بن مفلح بن عاصم بن غزية بن حارثة بن جريح بن بجيلة البجلي (١) ، كان أحد أصحاب الإمام أبي حنيفة الذين أخذوا عنه ، واستفادوا منه وقال في حقهم : (أنتم مسارقنا) فقد قال الحسن ابن زياد : سمعت أبا يوسف يقول : اجتمعنا عند أبي حنيفة رحمه الله في يوم مطير في نفر من أصحابه منهم داود الطائي ، وعافية الأودي ، والقاسم ابن معن السجودي ، وحفص بن غياث ، ووكيح بن الجراح ، ومالك بن مفلح ، وزفر بن الهذيل وغيرهم فأنهل علينا فقال (أنتم مسارقنا وجلاء حزني ... الخ) . (٢)

(روى عن أبي إسحق السبيعي ، وعون بن أبي جحيفة ، وسماك بن حرب ، ونافع مولى بن عمر ، والزيبر بن عدي ، وغيرهم وروى عنه أبو إسحق شيخه ، وشعبة ، ومسلم ، والثوري ، وزائدة ، وابن عيينة ، وإسماعيل بن زكريا ، يحيى بن سعيد ، ووكيح ، وابن المبارك ، وعبد الرحمن بن مهدي ، ويحيى بن آدم ، وآخرون غيرهم) . (٣)

لقد كان مالك إماماً حافظاً ، ومحدثاً كبيراً من عباد أهل الكوفة ، وزهادها ، وكان متقناً الحديث ، وثقة جمهور العلماء (قال أبو طالب عن أحمد : أنه ثقة ثبت في الحديث ، وقال يحيى بن معين وأبو حاتم والنسائي : ثقة ، وقال أبو نمير : حدثنا مالك بن مفلح وكان ثقة) . . . وقال ابن سعد : (كان ثقة مأمونا كثير الحديث فاضلاً) (٤) .

(١) تهذيب التهذيب ٢٢/١٠

(٢) انظر مناقب الموفق المكي ١٩/٢ . والطبقات السنية ٤/ ٥٢ .

(٣) تهذيب التهذيب ٢٢/١٠

(٤) الصدر السابق .

(وروى له الشيخان وأصحاب السنن (١) وتوفي سنة تسع وخمسين
ومائة (٢) .

٧- وكيع بن الجراح

ومنهم أبو سفیان وكيع بن الجراح بن مريح الرؤاسي الكوفي ، ولد
بالكوفة سنة تسع وعشرين ومائة هجرية ، وأبوه ناظر على بيت المال فيها ،
تفقه على الإمام ، وزفر بن الهذيل ، وكان يختلف إليه كبراء ، فلما قيل له
في ذلك قال : (غررتونا عن الإمام حتى مات فقهدون أن تفسدنا عنه
فحتاج إلى أسد بن عمرو) (٣)

لهذا كان يشهد بفضل زفر عليه وبلغ بذكره ، وقيم مقدار نفسه
فيقول : (ما نفعني مجالسة أحد مثل ما نفعني مجالسة زفر) . (٤)

(سمع إسماعيل بن أبي خالد ، وهشام بن عروة ، وسليمان الأعرج ،
وابن جريج ، والأوزاعي ، وسفيان الثوري ، وشعبة وغيرهم ، وروى عنه عبد الله
ابن المبارك ، وصحاح بن آدم ، وأحمد بن حنبل ، وصحاح بن معين ، وعلي
ابن الديني ، وكثير غيرهم) (٥) ، وقد حدث وهو ابن ثلاثين سنة (٦)

(١) الطبقات السنية ٤ / ٥ / ٥٢

(٢) تهذيب التهذيب ١٠ / ٢٢ والطبقات السنية ٤ / ٥ / ٥٢ .

(٣) الجواهر الضميمة ١ / ٢٤٣ ومقاب الكردري ٢ / ١٨٤ وزفر بن الهذيل
ورقة ٨٤ ، ٨٨ .

(٤) الجواهر الضميمة ٢ / ٥٣٥ ومقاب الكردري ٢ / ١٤٣ وزفر بن الهذيل
ورقة ٨٩ / .

(٥) تاريخ بغداد ١٣ / ٤٩٧

(٦) المرجع السابق ١٣ / ٤٩٨ .

(قدم بغداد وحدث بها (١)) حتى شهر بحدث المراق الثبوت (٢)
وقد جلس موضع سفیان الثوري بحدوثه فكان بعضهم يرجحه عليه (قال
القمني : كنا عند حماد بن زيد سنة سبعين ومائة وكان عنده وكيع و فليسا
قام قالوا : هذا راية سفیان فقال : هذا - إن شئتم - أرجح من سفیان (٣)
بل كان بعضهم يفضل على ابن المبارك قال يحيى بن معين (ما رأيت
أفضل من وكيع بن الجراح ، قيل له : ولا ابن المبارك ؟ قال : قد كان
لابن المبارك فضل ، ولكن ما رأيت أفضل من وكيع ، كان يستقبل القبلة ،
ويحفظ الحديث ، ويقوم الليل ، ويفتي بقول أبي حنيفة (٤)) وكان ورعاً
زاهداً عابداً حافظاً (قال يحيى بن معين :) والله ما رأيت أحداً يحدث
حسبة لله تعالى غير وكيع بن الجراح ، وما رأيت رجلاً قط أحفظ من وكيع ،
ووكيع في زمانه كالأوزاعي في زمانه) ، وقال أيضاً : (ما رأيت عيني مثله
قط : يحفظ الحديث جيداً ، وذاكره بالفقهاء فيحسن ، مع ورع واجتهاد (٥)
هذه هي منزلة وكيع لدى النقاد من محدثي ، فلا ريب أن ما نسب إليه
من تشاؤم من تولية الحسن بن زياد وحماد بن أبي حنيفة القضاء ، في
الرواية التي تحكى عنه أنه قيل له : إن السنة مجدبة قال : كيف لا تجذب ،
وحسن اللؤلؤي قاض ، وحماد بن أبي حنيفة) - لا ريب أن هذا لا أساس
له من الصحة ، وقد بينت ذلك في الفصل الثاني من هذا الباب .

(١) تاريخ بغداد ٤٩٧/١٣

(٢) تذكرة الحفاظ ٢٨٢/١ والأعلام ١٣٥/٩

(٣) تاريخ بغداد ٤٩٩/١٣

(٤) المصدر السابق ٥٠١/١٣ ومناقب الكردري ٢٠١/٢ وتذكرة

الحفاظ ٢٨٠/١

(٥) تاريخ بغداد ٥٠٤/١٣ - ٥٠٥ وانظر مناقب الكردري ٢٠٢/٢ -

٢٠٣ وتذكرة الحفاظ ٢٨١/١

وقد أراد الرميذ أن يوليه قضاء الكوفة فامتنع ، وذكر ابن النديم
من تصانيفه تفسير القرآن ، وكتاب المصرفة والتاريخ ، وكتاب السنن^(١) .
وقد اختلف الرواة في تاريخ وفاته فقيل سنة ١٩٨ هـ وقيل سنة ١٩٧ هـ .^(٢)

أصحابه

أما أصحاب الحسن بن زياد فهم في الحقيقة أكثر التلاميذ الذين
كانت تضمهم حلقة الإمام ، ومن أشهرهم الذين أشار إليهم الإمام بأنهم
يصلحون للقضاء وهم أبو يوسف ، ومحمد بن الحسن ، وأسد بن عمرو الجلي ،
ونوح بن أبي مرهم ، ونوح بن دراج ، وعافية بن علي بن طنبان ، وعلي
ابن حرملة ، وحامد بن دليل^(٣) ، والقاسم بن معن ، وحماد بن
أبي زائدة^(٤) ، وقد ولي الجميع القضاء ، وكان معظمهم من جهار القضاة ،
وسنكتفي هنا بالتمريف بأعظمهم منزلة في الفقه ، وأشدهم اتصالاً بالحسن ،
ومرافقة له ، وهو محمد بن الحسن الشيباني .

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٢٦ وانظر هدية المارفين لإسماعيل
باشا البغدادي ٥٠٠/٢ طبع وكالة المعارف باستانبول سنة ١٩٥٥م .
(٢) انظر تاريخ بغداد ٥١١/١٣ والفهرست ص ٢٢٦ ، الفوائد البهية
ص ٢٢٣ .

(٣) حماد بن أبي دليل : أحد أصحاب الإمام أبي حنيفة ولي قضاء المدائن
وقد حدث عن أبي حنيفة وعن سفيان الثوري وعن أحمد وغيره ، وروى
له أبو داود حديثاً واحداً . انظر الطبقات السنية في تراجم
الحنفية ٢/٦٧-٦٨ والأثمار الجنية ورقة / ١١١ .
(٤) الأثمار الجنية ورقة / ١١١ والطبقات السنية ٢/٦٧-٦٨ .

محمد بن الحسن الشيباني :

ولد الإمام محمد في مدينة واسط سنة ١٣٢ هـ في أرجح الأقوال ، كما ذهب إلى ذلك الكوشري^(١) ويكنى أبا عبد الله ، ونسبته إلى شيبان بالولاء لا بالنسب الأصـبـل^(٢) .

نشأ بالكوفة ، إذ أن والده انتقل إليها من واسط من أجل عمل تولاه بها ، فكان عليه أن يستقر فيها ، وقد قضى محمد طفولته وشبابه في هذه المدينة الكريمة ، وكان والده الحسن بن فرقد ذا ثراء طائل ، فمات محمد في سعة من الرزق^(٣) ، ورغد من العيش ، ولقد كان لهذه الثروة الضخمة التي ورثها عن أبيه فيما بعد أثر عظيم في حياته رحمه الله إذ مهدت له التفرغ للعلم ، فلم يشغل نفسه بالسعي لكسب ما يحول به نفسه وأهله .

وفي هذه المدينة تلقى محمد بن الحسن علومه الأولى ، وأغلب الظن أن والده الفنى كان يحضر له معلماً خاصاً ، كما هي عادة أكثر الأثرياء في كل زمان^(٤) ، ويحد أن تعلم القراءة والكتابة حفظ ما تيسر له من القرآن الكريم وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم انطلق يتعلم العلوم الصربية بأنواعها ، إذ كانت الكوفة حينئذ ك مهد العلوم الصربية ، ومقر دراسة السنة النبوية والفقهاء ، وكانت مساجدها تروج بحلقات الفقه والحديث ، والنحو واللغة ، والأدب والأخبار ، فأقبل محمد بن الحسن

-
- (١) بلوغ الأمانى في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني للكوشري ص ٥ طبع الخانجي وانظر الإمام محمد بن الحسن الشيباني ورقة ٢٦ - ٢٨ .
 - (٢) أبو حنيفة لمحمد أبي زهرة ص ٢٠٦ ط ٢ .
 - (٣) انظر بلوغ الأمانى ص ٥ .
 - (٤) انظر ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين ٥٤/٢ الطبعة الرابعة مكتبة النهضة المصرية .

يرتشف من مفاهل هذه الملام ، وصحب من معينها عبا ، وفي أول مرة كان إقباله شديدا على اللغة ، والشمرة ، غير أنه لم يستمر طويلا حتى جذبته حلقة أبي حنيفة إليها جذبا ، وشدته إلى دروسها عدا فأصبحت لديه أفضل من سواها من الحالات ، وغدت دروس الفقه والحديث أشهر لديه من كل الملام ، فلغذ يتردد عليها ، وسرعان ما اكتشف الإمام ذكاه محمدا ، وتوقع أن يكون له شأن محمود ، لذلك دعاه إلى لزوم حلقاته بقوله : (بلغلام الزم مجلسنا فإنك تفلح)^(١) ثم أخذ يمنحه الإمام المزيد من عنايته ورعايته .

وصدقت فراسة الإمام أبي حنيفة فيه ، فلصبح فيما بعد إماما مجتهدا ، ومحدثا كبيرا له أثره العظيم في تاريخ الفقه الإسلامي ، ويقدر ما كان محمد يتردد على دروس أبي حنيفة كان يتردد على مجالس المحدثين في الكوفة ، ويبدو أن هذا التردد كان قد بدأ قبل اتصاله بحلقة الإمام ، فقد ذكر المؤرخون : (أن محمدا نشأ بالكوفة فطلب الحديث وسبح ساعا كثيرا ، وجالس أبا حنيفة وأخذ عنه ، فغلب عليه الرأي)^(٢) وهذا يشير إلى أنه جمع في طالب العلم بين الفقه والحديث منذ أيامه الأولى ، وقد شامت إرادة الله لا يدوم جلوس محمد في حلقة الإمام أكثر من أربعة أعوام ، إذ فجع المسلمون بموت إمامهم الأعظم سنة ١٥٠ هـ رحمه الله ، فأتم محمد دراسته الفقهية على

(١) البصوط ١٦/٢ وانظر محمد بن الحسن الشيباني للدكتور محمد

الدستوي ورقة ٨٧ .

(٢) محمد بن الحسن الشيباني ورقة ٩١ نقلا عن الطبقات الكبرى ٧/

٢٧٨ ، والفهرست لابن التديم ص ٢٠٣ .

أبي يوسف ؛ لأن ما قبله عن الإمام لم يشيع نهمة الملمس ، فقبل على
حلقته ، ليتلقى عنه ما حال الموت دون تلقيه ^{عن الإمام} . ومن المعلوم أن أبا يوسف
لم يتعمد مسلك إمامه في تحقيق المسائل ، واستخراج الأحكام من أدلتها
فقد كان فقيها مجتهدا ، ومحدثا جليل الشأن ، وحافظا كبير القدر
(حتى عد أصحاب أبي حنيفة للحدث (١)) .

تلقى محمد عن أبي يوسف فقهه وفقه أبي حنيفة ، كما تلقى عنه
ما كان يحفظه من الأحاديث والآثار ، التي قام عليها الفقه المراقبي ،
وكذلك أخذ عن الثوري والأوزاعي فقيه الشام ، ولكن ما فطر عليه محمد من
حب للملمس جملة يسمى وراء الملمس سمي المنهوم الذي لا يشيع ، فيتردد
على مجالس الملمس في الكوفة وفي غيرها من أقطار المسلمين ، ومن ثم
كثرت شيوخه ، وتنوع ثقافته بتنوع ثقافتهم ، إذ كان منهم المحدث
والفقيه ، والمفسر واللفوي ، والأديب والمؤرخ ، ولقد تعددت رحلاته من
أجل ذلك إلى البصرة ومكة والمدينة ليأخذ عن علمائها ، وتعتبر رحلاته
إلى الحجاز أهم هذه الرحلات العملية ، وأغزرها فائدة ، وأعمها خيرا
وسرعة ، لأن هذا القطر المقدس كان وما يزال ملتقى فقهاء سائر الأقطار
في أشهر الحج ، ليتدارسوا ويناقشوا ، ويطلع كل منهم على ما لدى
الآخر من الآراء والآثار ، وقد اتصل محمد بأكثرهم ، وأخذ عنهم ومخاطبة
الإمام مالك الذي لازمه ثلاث سنوات في أوائل عهد المهدي ليروي عنه
كتابه الموطأ (٢) ، وقد تجلّى هذا التقباس عن مالك وما جرى بين محمد

(١) أبو حنيفة لمحمد أبي زهرة ص ١٩٦ ط ثانية طبع دار الفكر المصري .

(٢) انظر تاريخ الذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهرة ١١٤/٢ دار الفكر

وبينه من مناظرات ومناقشات في كتابين جليلين من كتب محمد هما كتاب
الوطأ برواية محمد عن مالك ، وكتاب العجاسة ^(١) .

ويبدو أن محمد بن الحسن بعد أوبته إلى الكوفة ، ومحمد روايته
الوطأ لم يجلس مجلس التلميذ من أحد ، لأنه بلغ في العلم درجة
كبيرة تؤهله للتدريس والإفتاء ، فتجاوز مرحلة التلمذة إلى مرحلة الأستاذية
علاوة على أن أستاذه الثاقب أبا يوسف كان قد رحل إلى بغداد سنة
١٦٥ هـ ، ليتولى القضاء فيها للخليفة المهدي ، ومحمد عودة محمد من
المدينة شرع يدرس ويصنف في الكوفة مدة عشر سنوات تقريبا بمعية صاحبه
الحسن بن زياد ، فهل أن يسافرا إلى بغداد ، وكان التلاميذ يختلفون
إليه في بعض الأوقات ، وظل على هذه الحال يدرّس ويحدّث ، وفقه ،
ويختلف إليه التلاميذ حتى شاعت شهرته ، وذاع صيته بين الناس ، فلما
انتقل إلى بغداد نعت حلقته بالأخذيين عنه ، والدارسين عليه ، وحاز
إعجاب الناس بمظيم ورعه وفزارة علمه ، وحدة ذكائه ، وفصاحة لسانه ،
حتى قال فيه ابن الصمد الحنبل (كان من أذكيا العالم) وقال
أبو عبيدة : (مارأيت أعلم بكتاب الله منه) وقال الشافعي : (لو أشاء
أن أقول نزل القرآن بلفظ محمد بن الحسن لقلت لقصاحك ^(٢)) وهو القائل
فيه أيضا : (لقد كتبت عن محمد وقر بعمر ، ولولاه ما انفتق لي مسن
الملم ما انفتق ^(٣)) .

-
- (١) انظر محمد بن الحسن الشيباني للدكتور محمد الدسوقي ورقة / ٩٤ .
 - (٢) شذرات الذهب ٣٢٢/١ وانظر الجواهر المضية ٤٣/٢ .
 - (٣) الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٣٣ وص ١٣٧ الطبعة
الثالثة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م نشر دار الكتب الحديثة . وانظر الجواهر
المضية ٤٣/٢ .

ولاعجب إذ أصبح المرجع الأول لأهل الرأي في حياة شيخه
 أبي يوسف؛ لأنه اجتمع له ما لم يجتمع لغيره من أصحاب الإمام غير شيخه
 أبي يوسف (فقد تلقى فقه العراق كاملا ، وصتله القضاء ، إذ تلقى من
 أبي يوسف القاضي ، وتلقى فقه الحجاز كاملا عن شيخ المدينة الإمام
 مالك ، وفقه الشام عن شيخ الشام الإمام الأوزاعي (١) فكان فقيها
 مجتهدا ، ومحدثا لحائظا ، نال إعجاب الناس حتى الخلفاء ، فاتصلوا به ،
 وقد استقضاه الرشيد على الزقة وبعث قاضيا فيها بضع سنين ، وكان
 أبي النفس ، موفور الكرامة لم يذل نفسه ، حتى عزله الرشيد سنة ١٨٢ هـ
 بسبب جوابه الصريح في أمان يحيى بن عبد الله بن الحسن الطائفي (٢) .

ومد شهر هذات ثائرة الرشيد ، وسكنت نفسه ، فاستدعاه ليكون
 قاضي القضاة في بغداد ، ولكنه لم يكت مدة طويلة في هذا المنصب
 حتى فاضت روحه إلى بارئها ، وكان ذلك في سنة ١٨٩ على أرجح الأقوال (٣)

والذي يهم البحث بمد هذه الترجمة الموجزة لحياة هذا الإمام الكبير
 هو علاقته بصاحبه الحسن بن زياد وبيان ماجرى فيها من أحداث ، والحقيقة
 أنني لا أستطيع أن أحدد بدء علاقة الحسن بمحمد تحديدًا دقيقًا إذ أن
 كتب التاريخ لم تذكر شيئًا عن ذلك ، ويغلب الظن أن أول لقاء ضمهما كان
 في حلقة الإمام أبي حنيفة ، ثم استمر لقاؤهما كتلميذ من لأبي يوسف مدة تزيد

(١) أبو حنيفة لمحمد أبي زهرة ص ٢٠٦ ط ثانية .

(٢) انظر لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان : للصيرى

ورقة ٦١ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٠ / تاريخ /

تيمور . وانظر محمد بن الحسن ورقة ٤٨ .

(٣) انظر محمد بن الحسن الشيباني ورقة ١١٢ .

على ثمانى سنوات ، رحل بعدها محمد إلى الحجاز ومكث فيها نحواً من ثلاث سنوات يتلقى فقه الحجاز على يد الإمام مالك ، فلما عاد من الحجاز تعددت اللقاءات بينه وبين صاحبه الحسن ، ولكنها كانت لقاءات تختلف عن اللقاءات السابقة ، فقد صارت لقاءات منحة وإعطاً بعد أن كانت لقاءات أخذ واستمطاً ، ولا غرو في ذلك فقد غدا الصحابان شيخين كبيرين من شيوخ الفقه والحديث بفضل إقبالهما على العلم ، وتفرغهما لدراسته ، واستمدادهما المستمر من ينابيعه الثيابة ، وقد كانت الملاقة بينهما في هذه اللقاءات علاقة علمية بين زميلين يتدارسان ، وصاحبين يتماونان في تفتيه الناس ، ونشر العلم في ربوع البلاد ، ولأنه أن يكون محمد أوفر حظاً من العلم ، وأقرب محفوظاً منه ، لأنه أتيح له دون صاحبه تلقي فقه العراق والحجاز والشام ، ومن أجل هذا الفرق الملبس بينهما بدأ البعض المحدثين من كتاب تاريخ التشريع الإسلامي أن الحسن بن زياد قد تلمذ للإمام محمد بن الحسن^(١) ، لكنني خلال مراجعتي لتاريخ الإمامين محمد بن الحسن والحسن بن زياد ، لم أجد مرجعاً واحداً يشير إلى تلمذة الحسن بن زياد للإمام محمد^(٢) ، وكيف وقد أصبحا منذ سنة ١٦٥ هـ شيخين من شيوخ الفقه ، وشوئى كل منهما التدريس والإفتاء ، ولم يجلس أحدهما من الآخر يجلس التلميذ ، وإن كان لمحمد علىذهب الحنفى وأصحابه فضل لا ينكر ، هو أن مؤلفاته هي التي حظت فقه أبي حنيفة وأصحابه وغيرهم من فقهاء العراق ، وكانت المرجع المعتمد لفقه أبي حنيفة وأصحابه لدى الباحثين ، منذ وجدت إلى يومنا هذا ، وبخاصة كتب ظاهر

(١) انظر تاريخ التشريع الإسلامي : لمحمد الرحمن تاج ومحمد على السابيين

ص ٢٠٤ مطبعة وادي الملوك ٣٥٢ / ١٩٣٤ م .

(٢) انظر طبقات الفقهاء : لطاش كبرى زاده ص ١٢ وهامش ص ٢١ و ٢٢

الطبعة الأولى بالموصل ١٩٥٤ م نشر أحمد نيابة .

الرواية ، (وهي البسوط ، والزيادات ، والجامع الصغير ، والجامع الكبير ،
والسير الصغير ، والسير الكبير) وقد سميت بكتب ظاهر الرواية ، لأنهما
رويت عن محمد برواية الثقات ، فهي ثابتة عنه إما متواترة أو مشهورة . (١)

فالملاقة إذن بين الإمامين كانت علاقة مصاحبة تتم بطابع
المودة والتعاون والاحترام ، وأصدق مظهر من مظاهر هذه الملاقة الطيبة
التي تنم عن روح التعاون الشمر ، والانسجام التام بينهما هو ذكر الإمام
محمد بمضى آراء صاحبه الحسن في كتابه الضخم البسوط ، فقد سرد فيه
المسائل الفقهية لأئمة الأحناف ومخالفة فقهاء الشيعين وفقهه ، مبينا رأى الشيعين
أبي حنيفة ورأى يوسف ورأى صاحبه زفر الحسن بن زياد ، كما ذكر
كثيرا من روايات الحسن عن الإمام .

تلا مـ

لقد تبوأ الحسن بن زياد مركز الأستاذية بمد انكبابه على طلب
العلم مدة تزيد على الأربعين عاماً (٢) تتلذ خلالها لعدة أستاذة
من كبار الأئمة المجتهدين حتى كان على قدم المساواة مع بعضهم ، بمد
أن أصبح إماما قدوة ، فأستاذ له هذا الشأن ، وهذه المنزلة كان لا بد أن
يلتفت حوله التلاميذ ليقبسوا من علمه ، ومن بين هؤلاء جملة من الأئمة

(١) أبو حنيفة ص ٢٠٨ ط ٢ وانظر رسم الفتى ص ١٦ وحاشية
رد المختار على الدر المختار لابن عابد بن ٦٩ / ١ الطبعة
الثانية سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م بمطبعة مصطفى البابي
الحلي وأولاده بصر .

(٢) انظر تعليم المعلم : لبرهان الإسلام الزرنوجي ص ٢١ الطبعة
الأولى سنة ١٣١٩ هـ .

- الكبار ، كما يقول ابن فضل الله العمري في معالك الأبصار .
ونرى الاقتصار على ثلاثة من نوابغهم هم : محمد بن شجاع
الثلجي ، ومحمد بن سنان ، واسحق بن بهلول .

١ - محمد بن شجاع الثلجي

هو أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي المنسوب إلى ثلج بن عمرو
ابن مالك ، كما ذكره البدر المنيني في البثابة ، وليست نسبه إلى بيع
الثلج كما تزعم من أراد انتقاصه (٢) ، ولد رحمه الله في بغداد فس
٢٣ من رمضان سنة احدى ومائتين ومائة من الهجرة ، ونشأ بها ، ولما بلغ
أقبل على طلب العلم إقبالا عظيما ، حتى غدا إمام أهل الرأي ، وفقههم
في وقته ، إذ كان قوي الحجة في العلوم ، واسع الأفق في الفقه والحديث ،
يجيد قراحة القرآن مع شدة ورع ، وكمال عبادة ، حتى شاعت شهرته ، وانتشر
صيته في كل مكان .

تخرج في الفقه والحديث عن الحسن بن زهـاد (٣) ، وأخذ عن
الحسن بن أبي مالك ، وإسماعيل بن حماد بن أبي خنيفة ، وعبد الله
ابن داود الكوفي ، والعملي بن منصور ، وأبي عاصم النهدي ، وإسماعيل
ابن علي ، ووكيع بن الجراح ، وحوي بن آدم وغيرهم من أئمة الفقه والحديث .

(١) معالك الأبصار : لابن فضل الله العمري ق ٣ ج ٣ ورقة ٤٧٧ ،

مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥١٥ معارف عامة .

(٢) انظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن

شجاع للكوثري ص ٥٣ .

(٣) انظر تهذيب التهذيب : لابن حجر المصقلاني ١/٢٢٠ ومعالك

الأبصار ق ٣ ج ٣ ورقة ٤٩٥ وانظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري :

ص ٢٣٧ الطبعة الأولى .

ومن تنقه عليه ، وحدث عنه أحمد بن الحسين بن صالح البغدادي ،
وعبد الله بن أحمد بن ثابت البزاز ، وعبد الوهاب بن يحيى ، ومحمد بن
إبراهيم بن حبيب البغوي ، ومن مسند الإمام الحسن بن زياد ، وتجريد
لأحاديث كتابه المجرى سلعا بن محمد بن شجاع بروايته عن الحسن بن
زياد عن أبي حنيفة والقاسم بن غسان القاضي وأبو بشر محمد بن أحمد
ابن حماد الدولابي الحافظ وأحمد بن أبي عمران شيخ الطحاوي ، ومحبوب
ابن أبي شيبة السدوسي الحافظ وغيرهم (١) .

ولقد كان غزير الملم ، شديد الروع ، كثير التميد ، واسع الاطلاع
صالحا ، مخلصا في خدمة الفقه والحديث غاية الإخلاص ، من أجل ذلك
حاز ثناء أهل الملم وثقتهم به ، رغم كثرة خصومه من العشوية (٢) ، فهذا
عبد الله الصيمري يقول : (ومن أصحاب الحسن بن زياد محمد بن شجاع
الثلجي ، وهو المقدم في الفقه والحديث وقراءة القرآن مع وروعه (٣))
وقال الذهبي في سير النبلاء : (هو أحد الأعلام سمع من ابن علية ووكيع
وأبي أسامة وطبقتهم ، وأخذ الحروف عن يحيى بن آدم ، والفقه عن الحسن
ابن زياد ، وكان من بحر الملم ، وكان صاحب تصدق وتهجد (٤)) .

(١) انظر تهذيب التهذيب ١/٢٢٠ - ٢٢١ وتاريخ بغداد ٥/٣٥٠ .

والإمتاع ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) العشوية : قوم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقة المدرس
فلما وجد كلامهم رديئا قال لأصحابه : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة
أي جانبها فسماوا بالعشوية بفتح العين نسبة إلى العشا أي الجانب .

انظر التقرير والتحبير : لابن أمير الحاج شرح تحرير الكمال ٢/٢١٧
الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ . ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور
علي سامي الشارح ١/٦٠٤ - ٦٠٥ ط ٣ دار المعارف
(٣) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع ص ٥٥ .

(٤) المرجع السابق .

وقال محمد بن إسحق التميمي : (محمد بن شجاع مبرز على نظرائه من أهل زمانه ، وكان فقيها ورعا ثابتا على آرائه ، وهو الذي فتق فقه أبي حنيفة ، واحتج له ، وأظهر علمه ، وقراه بالحديث ، وحلاه في الصدور ، وكان ممن الواقفة على القراءة) . (٢)

هذه بعض شمائل محمد بن شجاع عند أهل العلم ، وهذه منزلته لديهم فلا عجب أن يُدعى للقضاء ، قال محمد بن إسحق : قرأت بخط ابن الجوزي أنه قال : محمد بن شجاع قال لي إسحق بن إبراهيم القمّيني - وكان لي صديقا - دعاني أمير المؤمنين - لعنه المأمون - فقال : اختر لي من الفقهاء رجلا قد كتب الحديث ، وتفقه به مع السراي ، وليكن مدبدا القامة ، جميل الخلقة ، خراساني الأصل ، من نساء ولتسا لبحاص على ملكنا ، حتى أئتمده القضاء ، قال : فقلت لا أعرف رجلا هذه صفته غير محمد بن شجاع ، وأنا أقاومعه في ذلك ، قال : فاقصص فإذا أجابك فصر به إليّ ، فقال : فدونك يا أبا عبد الله ، فقلت : أيها الأمير لست إلى ذلك بمحتاج ، وإنما يصلح القضاء لأجل ثلاثة ، لسن يتسبب مالا أو جامدا أو ذكرا ، فأما لنا فمالي وافر ، وأنا غني ، وإني الأمير

(١) الواقفة : هم الذين يتربون بأن القرآن كلام الله من غير زيادة على ذلك مما لم يرد في كتاب الله ولا في السنة ، وضهم أبو حنيفة وأصحابه ، خلافا للمعتزلة القائلين بخلق القرآن ، وقد أدى وقوف الإمام وأصحابه هذا الموقف إلى إكفارهم من قبل المعتزلة والحشوية انظر الإمتاع هي ٥٨ .

(٢) الفهرست ٢٠٦/١ والامتاع هي ٥٥ وتاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ١٧١/٣ ومسالك الأبحار ق ٣ ج ٣ ورقة ٤٩٥ -

ليوجه إلى المال لأفرقه ، ولو احتجبت إلى من منه لأخذته وأما الذكر فقد سبق لي عند من يقصدنا من أهل العلم والفقهاء ما فيه كفاية (١) .

فهذا العالم الجليل كان معروفًا بين الحفاظ بكثرة الحديث وكثرة التصنيف . قال النوفقي المكي (وذكر محمد بن شجاع في تصانيفه نيفاً وسبعمين ألف حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ما فيها نظيرها من الصحابة) (٢) .

وقال الحاكم النيسابوري : (وأما أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي فإنه كثير الحديث كثير التصنيف ، رأيت عند أبي عبد الله بن محمد بن أحمد بن موسى القمي لحازن السلطان عن أبيه عن محمد بن شجاع كتاب الفناسك في نيف وستين جزءاً كباراً دقائقاً) (٣) . ومن مصنفاته أيضاً تصحيح الآثار ، وكتاب النوادر ، وكتاب المضاربة في الفقه ، وكتاب الرد على المشبهة (٤) فهذا التوسع البالغ في الحديث والأثر من مرفوع وموقوف يجمعنا نقول بإطمئنان إن محمد بن شجاع كان خيرًا بوجوه اختلاف الروايات في الحديث وآراء الصحابة وإثره بلغ منزلة عالية في الاجتهاد فلم يكن كافرًا وكاذبًا كما يدعى بعض النقلة من العشوة وغيرهم ، الناقمين عليه وعلى أهل الرأي ، وقد أجاد الشيخ محمد زاهد الكوشري الرد عليهم رداً منصفاً فقرع الحجة بالحجة بلا زيف ولا افتداع إظهاراً للحق (٥) .

-
- (١) النهرست ٢٠٦/١ - ٢٠٢ ، ومسالك الأبصار ٣ ج ٣ ورقة ٤٩٦ والإمتاع ص ٥٥ ، وانظر تاج التراجم ص ٥٥ .
- (٢) مناقب النوفقي المكي ٩٥/١ .
- (٣) معرفة علوم الحديث للإمام الحاكم النيسابوري ص ٢٢٤ - بيروت .
- (٤) فهرست بن النديم ٢٠٧/١ وتاج التراجم ص ٥٥ ، وانظر الأسمار الجنية ص ١٢٠ .
- (٥) انظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع ص ٥٩ .

لقد توفي رحمه الله وهو ساجد في صلاة العصر ، لأربع خلون
من ذي الحجة سنة ست وستين ومائتين^(١) ، ودفن في بيته الملاصق
للمسجد حسب وصيته قبل لحاقه بالرفيق الأعلى : (ادفنوني في هذا البيت
فإنه لم يبق فيه طابق إلا ختمت عليه القـرآن^(٢)) .

٢ - محمد بن سماعة :

هو محمد بن سماعة بن عبيد الله بن هلال التميمي ، ولد سنة
ثلاث وثلاثين ومائة في الكوفة ، وكان يكنى أبا عبد الله ، وكان من الحفاظ
المشهورين ، حدث عن الليث بن سعد ، وأبي يوسف ، ومحمد ، وأخذ
الفقه عنهما وعن الحسن بن زياد ، وروى عنهم جميعاً^(٣) .

تولى قضاء بغداد للمأمون بعد موت القاضي يوسف بن يعقوب ،
سنة ثنتين وتسمين ومائة هـ ، فلم يزل حتى ضعف بصره فاستعفى ،
فضم عمله إلى إسماعيل بن حماد بن الإمام^(٤) ، وكان مشهوراً بالصدق

(١) تاج التراجم ص ٥٦ وتهذيب التهذيب ١/٢٢٠ وتاريخ بغداد

٣٥٠/٥ ومسالك الأبحار ق ٣ ج ٣ ورقة ٤٩٦ .

(٢) تاج التراجم ص ٥٦ ومسالك الأبحار ق ٣ ج ٣ ورقة ٤٩٦ وتاريخ

بغداد ٣٥١/٥ والأثمار الجنية ورقة ١٢٠ .

(٣) انظر مناقب الموفق المكي ١/٥٠١ وتاريخ التشريع الإسلامي للخضري

ص ٢٢٢ .

(٤) انظر تهذيب التهذيب ١/٢٠٤ وتاج التراجم ص ٥٥ .

في رأيه حتى ضرب بصدقه الشل ، فهذا يحيى بن معين يقول : (لو كان أصحاب الحديث يصدقون كما يصدق محمد بن سلفة في الرأي لكانوا فيه على نهائية ^(١) ، وكان عظيم الورع ، دائم التمسك ، كثير الصلاة حتى لقد روى عنه (أنه كان يصل في كل يوم مائتي ركعة ^(٢)) وكان مواظبا على صلاة الجماعة ، قال محمد بن عمران سمعت بن سماعه يقول : (مكثت أربعين سنة ، لم تفتني التكبيرة الأولى مع الإمام إلا يوم ماتت فيه أمي ففاتتني صلاة واحدة في الجماعة ، ففقت فصليت خمسا وعشرين صلاة ، أريد بذلك التضميف فقلبتني عيناى ، فأثنى آت فقال : يا محمد قد صليت خمسا وعشرين صلاة ، ولكن كيف بتأمين الملائكة ^(٣)) .

هكذا كان رحمه الله - شديد الورع ، عظيم الخشية ، سليم القلب ، مطمئن النفس ، يحرص على آخرته أكثر من حرصه على دنياه ، ولهذا لما مات قال عنه يحيى بن معين : (مات ريحانة أهل السراى) وقد كان لحاقه بالرفيق الأعلى سنة ست وثلاثين ومائتين ، وله من العمر ثلاث ومائة ^(٥) سنة ، وقد خلف عدة مؤلفات منها : أدب القاضى ، والمحاضر والسجلات ، والنوادر عن أبي يوسف ومحمد ^(٦) .

- (١) تهذيب التهذيب ٢٠٤/٩ وتاج التراجم ص ٥٥ .
- (٢) الأثمار الجنية ورقة ١٧٠ وتاج التراجم ص ٥٥ .
- (٣) تهذيب التهذيب ٢٠٤/٩ وتاج التراجم ص ٥٥ والأثمار الجنية ورقة ١٧٠ .
- (٤) تاج التراجم ص ٥٥ .
- (٥) تاج التراجم ص ٥٤ - ٥٥ وتهذيب التهذيب ٢٠٥/٩ .
- (٦) تاج التراجم ص ٥٥ والأثمار الجنية ورقة ١٧٠ والأعلام للزركلى : ٢٣/٧ .

٣- إسحاق بن بهلول

إسحاق بن بهلول بن حسان ، أبو يعقوب التنوخي ، ولد بالأنبار في سنة أربع وستين ومائة ، في بيت كريم من أهل الأنبار (١) ، ولما عارفت السن التي تؤهله للتعليم أقبل على طلب العلم (فأخذ الفقه عن الحسن بن زياد اللؤلؤي ، وعن الهيثم بن موسى صاحب أبي يوسف) وكان له مذاهب اختارها وانفرد بها (٢) ثم طوَّف البلاد سحياً وراء العلم ، فرحل في طلب الحديث إلى الكوفة وبغداد والبصرة والديلمة ومكة ، وسمع أبا بهلول بن حسان ، ويحيى بن آدم ، ووكهما ، وإسماعيل ابن علي ، ويحيى بن سعيد القطان ، وعبد الرحمن بن مهدي ، وسفيان ابن عيينة (٣) ، وكان حسن الأخلاق ، ورعاً ثقيلاً ، سحياً (سحياً يأخذ من أرزاقه ما يفتيه ، ويفرق ما يفتي بحد ذلك على ولده وأهله والأباعد ، ويفرق في أيام كل فاكهة شيئاً كثيراً منها) . (٤)

وقد وثقه أهل العلم ؛ فقال الخطيب (/ وكان ثقة ، صنف المسند ، وحدث ببغداد) وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم : سألت أبا إسحاق ابن بهلول الأنباري فقال : (صدوق) . وكان قوى الذاكرة ، سريع الحفظ ، كثير الحديث جيد الإتقان ، (وقد روى أنه حدث من حفظه

(١) انظر تاريخ بغداد ٣٦٩/٦ والطبقات السنية ١/ و / ٣٥٩ .

(٢) تاريخ بغداد ٣٦٦/٦ - ٣٦٧ والطبقات السنية ١/ و / ٣٥٧ -

٣٥٨ .

(٣) انظر تاريخ بغداد ٣٦٦/٦ والطبقات السنية ١/ و / ٣٥٧ وتاج

التراجم ص ١٦ والأثمار الجنية ١/ و / ٩٣ .

(٤) تاريخ بغداد ٣٦٨/٦ والطبقات السنية ١/ و / ٣٥٨ .

(٥) تاريخ بغداد ٣٦٦/٦ وانظر الطبقات السنية ١/ و / ٣٥٧ .

ببغداد بأكثر من خمسين ألف مخطوط (١) ولهذا اهداه ابن المصنف
الحنبل من كبار الأئمة (٢) وكان غزير العلم و صنف كتابا في الفقه
سماه المتفاد و كتابا في التواريخ و السند في الحديث و وفي غير ذلك
من أنواع العلوم (٣) توفي - رحمه الله - بالأنبار في سنة اثنتين وخمسين
ومايتين بعد أن عاش ثمانيا وثمانين سنة (٤)

هو لاه أشهر تلميذ الحسن بن زياد الذين رووا عنه و وكان تأثرهم
به واضحا في حياتهم الواقمية و وفي الورع والتقوى و وفي التمسك الشديد
بأهداب الدين كأستاذهم القدوة الحسن بن زياد .

و في الإمتاع سرد الشيخ محمد زاهد الكوثري من تلاميذه الأذكياء
الأعلام عدد غير من ذكرت (٥) ولكن من الثابت حقا أن قيمة الأستاذ
لا تكون بكثرة التلاميذ و وإنما تكون بصدق تأثيره في توجيههم وجهة الحق
والخير .

(١) تاريخ بغداد ٣٦٨/٦ والطبقات السنية ١/ و / ٣٥٨

(٢) عذرات الذهب ١٢٦/٢ .

(٣) انظر تاريخ بغداد ٣٦٧/٦ والأثمار الجنية ورقة ٩٣ وشاح التراجم
ص ١٦ .

(٤) عذرات الذهب ١٢٦/٢ وتاريخ بغداد ٣٦٩/٦ والطبقات
السنية ١/ و / ٣٥٩ .

(٥) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع
ص ١٣ .

الفصل الرابع
مكوّنات عصمتيه

لكل نفس كبيرة في التاريخ مكونات شخصية ، تمازجت فيما بينها ،
وعاركت في بلوغها المكافحة الرفيعة في المجتمع الذي تعيش فيه ، وسنحاول
في هذا الفصل إبراز أهم مكونات شخصية الحسن بن زياد بشيء من التفصيل
في ضوء ما ذكرته من قبل عن حياته ، ومكانته بين شيوخه وأصحابه وتلاميذه ، ويمكن
أن نضف هذه المكونات إلى صنفين هما : مكونات خلقية ، ومكونات عقلية .

أما المكونات الخلقية للحسن فهي في الواقع عنوان لكل الفضائل
من بروفاة ، وشجاعة وإيمان ، وصدق في القول ، وإخلاص في العمل ، وقوة
في الروح ، وسو بالنفس البشرية عن كل ما يدنسها ويهبط بها إلى الهابطة .

ولو تفحصنا شخصية الحسن بن زياد من خلال ما ذكره المؤرخون عنها ،
لوجدنا من العلماء من وصفه بحسن الخلق ، فهذا أحمد بن عبد الحميد
الحارثي يقول : (ما رأيت أحسن خلقاً من الحسن بن زياد ولا أقرب مأخذاً ،
ولا أسهل جانباً (١) مع توفر فهمه وعلمه ، وزهد ، وورع (٢)) .

وقال السعدي في حقه : (وكان حسن الخلق (٣)) فشخصية
الحسن بن زياد في الواقع كانت شخصية العالم البار الذي لا ينسى
فضل شيوخه الذين أحسنوا إليه بحلمهم فكان من مظاهر وفائه لهم ، أنه

(١) الفوائد البهية ص ٦٠ ط أولى بمطبعة السمادة سنة ١٣٢٤ ،
لطائف ومناقب حسان في أخبار أبي خنيفة الثعالب ورقة ٦٦ ،
مسالك الأبحار ورقة ٤٧٨ ج ٣ ق ٣ ، مناقب الكردي ٢٠٨/٢ ،
تاريخ بغداد ٣١٥/٧ .

(٢) النجوم الزاهرة ١٨٨/٢ ط أولى بمطبعة دار الكتب المصرية سنة
١٣٤٩ هـ / ١٩٧٠ م ، تاريخ الإسلام ورقة ٣٠ مجلد ١١ ق ١
والطبقات السنية ١/ و / ٤٩١ .

(٣) الجواهر النضية ١٩٣/١ ، الطبقات السنية ١/ و / ٤٩١ .

كان اللسان الناطق بعماقليهم ، الحافظ لآرائهم ، الراوى لأحاديثهم ، وبخاصة الإمام أبو حنيفة الذى انطبع اتجاهه الفقهى بطابع مدرسته لايتمداه ، كل ذلك دليل على خلق الوفاء الذى يتحلى به الحسن بن زياد .

ومن أخلاقه أيضا أنه كان تقيا زاهدا ، شديد التوكل على الله حتى لقد أترضه من أنه (كان يمنع التداوى ، لأنه فى نظره يمنع التوكل^(١)) ويهدو أنه فى خلقه هذا كان يتأسى ببعض الصحابة رضوان الله عليهم من أمثال أبى بكر وابن مسعود ، فقد روى عن أبى بكر أنه منع أن يدعى له الطبيب ، وقال : (الطبيب أمرضى^(٢)) روى (أبو طيبة عن ظروف مرض ابن مسعود وزيارة عثمان له يقول : مرض عبد الله فعاده عثمان بن عفان ، فقال : ما شئتكى ؟ قال ذنوبى ، قال : فما تشتهى ؟ قال : رحمة ربى ، قال : ألا أمرك بطبيب ؟ قال : الطبيب أمرضى) .^(٣)

والواقع أن مثل هذه النصوص تبرز فكرة التوكل كما فهمها الزهاد والفقهاء المسلمون فيما بعد ، فإن الزاهد هو الذى يترك الدنيا وهى فى يده لا يلهيه مالها ، ولا يضره زخرفها ، ولا يشغله أمرها فى خاصة نفسه ، فالتوكل على الله أمر يدهى لى كل مؤمن ، ولكنه يقتضى الأخذ بالأسباب المادية والمنوية على حد سواء ، فهذا ما تقرره نصوص الشريعة وتلائم مع مقاصدها .

ومن أخلاقه الكريمة أيضا طول صبره فى طلب العلم ، ورعاية صدره فى التحليم أكثر من شيخه أبى يوسف وزفر ، لا يكل ولا يمل مادام ذلك

(١) مناقب الكسرى ١ / ٨

(٢) المصدر السابق ١ / ٢

(٣) عبد الله بن مسعود : للدكتور عبد الرأجى طبع دار الشعب ص ٩٧

• نقل عن أسد الغابة ٢ / ٢٥٩

في سبيل الله ، ومن شواهد ذلك ما حكاه نصير بن يحيى عن البرنامج
التعليمي (١) - السابق الذكر - الذي اختطه لحياة اليومة بمسده
أن أصبح إماماً يقتدى به ، وقد صدق صاحب الجواهر الضبية حين قال :
(وكان الحسن أوسع صدرًا إلى التعليم من زفر وأبي يوسف الفقيه (٢))
وكان نزيها غيظا مهتم بكرامته دل الاعتزاز ، متواضعا ولا رغبة له في جواه
ولا سلطان هو يشهد على ذلك استقالته من منصب القضاء حينما بحث إليه
صديقه البكائي بمعرض عليه الاستقالة ، فاستجاب الحسن لهذا صاحبه
واستقال (٣) ، لأنه ليس ممن تفرغوا للصلب ، ولا ممن يرون شهيم الجواه
والسلطان .

وكان شديد الورع ذا ضمير حس ، سريع الرجوع عن الخطأ إذا تبين
له وجه الصواب ، ولا يهجم في تنفيذ هذا ما يتكبد من مال ، وما يتحمله
من مشاق . ومن شواهد ذلك ما رواه الصمري قال : حدثنا المباسم قال
حدثنا أحمد بن محمد ، حدثنا علي بن محمد قال حدثنا محمد بن أحمد
ابن الحسن بن زياد عن أبيه : أن الحسن بن زياد استفتى يوم كذا وكذا
في مسألة فأخطأ فلم يعرف الذي استفتاه ، فاعتري منه ما ينادى في الناس
أن الحسن بن زياد استفتى يوم كذا وكذا في مسألة فأخطأ ، فمن كان
أقواه الحسن بن زياد بشئ فليرجع إليه ، قال : فمكث أياما لا يفتى ، حتى
وجد صاحب الفتوى فعلمه أنه أخطأ ، وأن الصواب كذا وكذا ، ومثل هذا
الورع العظيم لا يتصور إلا ممن غير الإيمان قلبه ، ولا يصدر إلا ممن تغلف
خوف الله في أمثاله ، وملك عليه كل جوارحه .

(١) مناقب الكردي ٢/٢٠٩ - ٢١٠ وانظر الامتاع ص ٦

(٢) الجواهر الضبية ١/١٩٣ .

(٣) تاريخ بغداد ٧/٣١٤ والقواعد البهية ص ٦١ ولطائف ومناقب

حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان ورقة ٦٦ والطبقات السنة ١/١ و ٤٩١ .

وكان رحمه الله محبا للسنة شديد الاتباع لها يؤمن إيماناً عميقاً بأن العمل بها والتأسي بصاحبها منهج أوجب الله التزامه بقوله: " قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم " (١) لأنه يمد المسلم بأعظم طاقة من نور الله ويزود روحه بأقوى حياة ، ويلزمه سلوك طريق الحق والرشاد .

ومن شواهد اتباع الحسن للسنة وجه لصاحبها مارواه عنه أحد بن عبد الحميد الحارثي قال : وكان يكسو ماله كما كان يكسو نفسه (٢) اتباعاً للرسول صلى الله عليه وسلم وتنفيذا لقوله الشريف : (إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم فأطعموهم مما تأكلون ، وألبسوهم مما تلبسون ، ولا تكلفوهم ما يفتلجهم فإن كلفوهم فليأثموا) (٣) ، وهذا دليل قاطع على حبه للرسول صلى الله عليه وسلم ، وبرهانه ساطع على عمق إيمانه بسنته .

وكان - رحمه الله - يلتزم السنة حيث لا يفرق في معاملته للناس بين أمير ورمية . حدث إبراهيم بن الليث قال : كان الرشيد أمر الحسن ابن زياد اللؤلؤي أن يسير إلى المأمون أيام كان بالرقعة في كل أسبوع يوماً فيذكره الفقه ، ويسأله عن الحديث واختلاف الناس فيه ، قال :

(١) سورة آل عمران / آية ٣١

(٢) الجواهر النضية ١٩٣/١ ومناقب الإمام الأعظم ٢٠٨/٢ وتاريخ بغداد ٣١٥/٢ وحاج التراجع ص ٢٢ والنجوم الزاهرة ١٨٨/٢ والطبقات السنية ١/١ و ٤٩١ .

(٣) سنن ابن ماجه ١٢١٦/٢ طبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٢٢ هـ - ١٩٥٢ م حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي .

فبينما اللؤلؤى فى بعض الليالى حذت بالرقعة يحدثه ، إذ تمس المأمون ، فقال له اللؤلؤى : سمعت أيها الأمير تفتتح عينيه وقال : سوقى ^(١) والله يا غلام خذ بهده فأخرجه ، فأخرج فلم يدخل عليه بعد ذلك ، فبلغ الرشيد فقال متشابيهت رهير :

وهل ينبت الغطن إلا ومهجه وخرس إلا فى منابتها النخل ^(٢)

ومن مظاهره للجنة أيضا محافظته عليها من الزيادة والتقصان وهو صدم سكرته مما لصق بها من بضاع ما أنزل الله بها من سلطان ، وسواء أكانت هذه البدع مضادة لنصوص الشريعة أم مضاهية لأمرها المشروعة ، ومن الثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى ببيان ما تحتاج إليه فى أمور الدين فضلا وفى أمور الدنيا مجلا ، لكن يجتهد المجتهدون وفق قواعد الدين ومبادئه فى كل زمان ومكان ، وهذا ما يؤكد قوله تعالى : " اليوم أكملت لكم دينكم " فالابتداع فى أمور الدين ضلالة حذرنا منها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : (أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة ، وإن تأمر عليكم عبد ، فإنه من يعص منكم فسيرى اختلافا كثيرا ، فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى ، عضوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة ^(٣)) لهذا حرم السلف

(١) قال أبو منصور : السوق بضمزة الرمية التى توسبها الملوك ، سموها

سوقة لأن الملوك يسوقونهم فيساقون لهم ، والسوقة من الناس الرمية ومن دون الملك وكثير من الناس يظنون أن السوقة أهل الأسواق . لسان العرب لابن منظور ١٢٠/٤٠ طبع دارى صادر وبيروت سنة ١٣٧٤ هـ .

(٢) بغداد لابن طيفور ص ٣٤ نشر مكتبة الشئى ببغداد سنة ١٣٨٨ هـ /

١٦٦٨م - مناقب الكردى ٢١١/٢ ولطائف مناقب حسان فسو

أخبار أبى حنيفة النعمان ورقة ٩٢ والإقناع ص ١٧ .

(٣) أخرجه الترمذى وابن ماجه ، مختصره من أبى داود للحافظ البندرى :

١١/٧ - ١٢ بتحقيق محمد حامد الفقى ط السنة المحدثة ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

البدعة في أمور الدين ، قال الإمام ^{مالك} : (من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمداً خان الرسالة ، لأن الله يقول : " اليوم أكملت لكم دينكم " فإلم يكن يومئذ ديناً فلا يكون اليوم ديناً) . (١)

لذا كان من المحتم على الحسن وأمثاله من الفقهاء المخلصين أن يقاوموا كل بدعة أيا كان مصدرها ، ومن شواهد ذلك ما ذكره ابن أبي الموام بالإسناد إلى محله بن داود المباشي حينما كان يحضر الحسن دار هبارون الرشيد كل عشية في رمضان قائلاً : (وكان الرشيد إذا صلى مسح بيده موضع سجوده ، ثم مسح به وجهه ، فقال له الحسن : هذا الذي يفعله أمير المؤمنين بدعة ، فمن أخذه ؟ قال رأيت آباءي يفعلونه ، فأنا أتقدي بهم فأقبل عليه أبو يوسف فقال : (هذا الأعم له) ثم أقبل على اللؤلؤي فقال : ألم تسمع أن النبي صلى الله عليه وسلم ، رقى رجلاً ، فوضع يده على ريقه ، ثم على الأرض ثم قال ريقى بحضنا بترية أرضنا يشفى مريضنا بإذن الله . فلما انصرف أمر هارون الرشيد بحجج اللؤلؤي . (٢)

والحقيقة أن ما كان يفعله الرشيد بدعة ، لامت إلى السنة بصلية إذ لو كانت من السنة الصحيحة لأثرت عن الرمول أو الصحابة أو أحد المجتهدين في الدين . أما ما قاله أبو يوسف من أن النبي صلى الله عليه وسلم رقى رجلاً ثم قال : (ريقى بحضنا بترية أرضنا يشفى مريضنا بإذن الله) فلأجل أن يدلل بأن ما يفعله الرشيد يضاهاى أمراً مشروعاً في الشريعة ، وإلا فلا علاقة بين ما يفعله الرشيد وما رواه أبو يوسف .

(١) الاعتصام للشاطبي ٤٩/١ نهر المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

(٢) فضائل أبي حنيفة وأصحابه لابن أبي الموام ورقة ١٦٨ مخطوط بدار

الكتب المصرية تحت رقم ٧٨ تاريخ ، وحسن التقاضى ص ٦٤ -

وعلى فرض صحة مظاهرات ما يفعله الرشيد لأمر مشروع في الشريعة فهو بدعة مكروهة أيضا لدى جمهور السلف يجب تركها والإقلاع عنها ؛ لأن الأفضل الاتباع لا الابتداع في أمور الدين (١) .

ويبدو لي أن موقف الحسن من مقاومة البدع ، وأهل الأهواء هو الذي حمل هؤلاء على تجريحه والطمع فيه ، ورميه بشتى التهم ظلما وعدوانا ، كما حمل الرشيد على حجة منه . .

وكان الحسن شديد التواضع ، ولهذا نجده يفتت التباهى بالعلم وقوام الإعجاب بالنفس ولو بطريق غير مباشر ، ويؤيد ذلك ما أخرجه ابن أبي الموام عن أبي يحيى بن أبي ميسرة عن ابن داود المبهاسي قال : كنا ببغداد ، وحضر شهر رمضان فكتنا نفضل دار هارون الرشيد كل عشية ، فلذا صلينا المصرة فخرج الإذن لصبيد الله بن المبهاسي ولد داود بن عيسى ، ولمهد الله بن سليمان ، ثم يخرج الإذن بمحمد بن يوسف القاضي ، ولابن عمران الطلحي ، ولحسن اللؤلؤي ، فلابزألون في التقه بين يدي هارون الرشيد فلما طلعت الشمس أذن لنا فدخلنا ، فأقبل الرشيد عليهم يوما فقال : سلونا ، فألقى عليه حسن اللؤلؤي مسألة من المقدمات فأقبل عليه أبو يوسف ، فقال ليس هذا مما يسأل عنه أمير المؤمنين ، ولكن يا أمير المؤمنين ، قال أبو حنيفة : في مسألة كذا كذا واحتج بكذا ، وقال ابن أبي ليلى فيها كذا واحتج بكذا فبأى القولين يأخذ أمير المؤمنين ؟ قال الرشيد : (بقول أبي حنيفة

(١) ما أكثر البدع في مجتمعاتنا المعاصرة وخاصة ما يجري في الجوامع التي تضم رفات أحفاد الرسول صلى الله عليه وسلم ففي بعضها تزيد في الدين وفي البعض الآخر نقص أو تحريف أو وثنية ، ولا أدري ما سبب سكوت وزارات الأوقاف في مصر والمراق وغيرهما من البلاد الإسلامية على هذه البدع التي نازل الله بها من سلطان .

لأن حجته فيها أقوى) يقال : قال أبو حنيفة في مسألة كذا وكذا واحتج بكذا . وقال ابن أبي ليلى ١٠٥ في مسألة كذا وحجته كذا فبأى القولين يأخذ أمير المؤمنين ؟ قال الرشيد بقول ابن أبي ليلى ، لأن حجته فيها أقوى ، فلما انصرفنا أقبل أبو يوسف على اللؤلؤي فقال : يا ضيف مثل هذه المسألة المعقدة ثلثي على الخلفاء ؟ لو أقيمت على بضمنا ما قام بها . فقال اللؤلؤي : فلم قال : سلونا ؟^(١)

فلو تأملنا قليلا جواب الحسن لأبي يوسف لاتضح لنا مدى ملحد الحسن من كراهية لما انطوت عليه نفسية الخليفة هارون الرشيد من زهو بالنفس ، وتفاخر بالعلم ، وتباه بسرعة الفهم ، وهذا ألقى عليه مسألة معقدة أخرجته وحدت من زهوه بسمة علمه ، وفخره بسرعة فهمه ، مما حدا بأبي يوسف إلى التدخل لإصلاح الموقف ، وكان الأجدد بالخليفة أن يطرح ما يدور في ذهنه من مسائل على بساط البحث متواضعا ، يسمع آراء الفقهاء فيها ثم يدل برأيه - إن كان له رأى - بدلا من أن يقول : سلونا ، لأن التواضع يزيد رفيع المكانة رغبة في قلوب الأمة ، لقوله صلى الله عليه وسلم : (من تواضع لله رفمته)^(٢) .

ومهما يكن من أمر فإن الرشيد كان يكن للحسن الاحترام والتقدير العميقين لتمام ورعه ، وكمال صراحته وشجاعته ، وصدقه بالحق حتى أمام الرشيد نفسه ، لأنه لا يعرف النفاق ، ولا الرياء ، ولا يحيد عن شرفة الحق والمعدل .

-
- (١) فضائل أبي حنيفة وأصحابه لابن أبي المواز ورقة ١٦٨ ، مخطوط يدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٨ تاريخ . وحسن التفاضل للكوشى ص ٦٤ .
(٢) حلية الأولياء لأبي نعمان ١١٠/٢ الطبعة الأولى ١٣٥٦ هـ - ١٩٢٧ م بمطبعة السعادة بصر .

ومن مظاهر إحساسه الصديق بقول الحق ما مر سابقا في أمان يحيى بن عبد الله الصلوي حينما استغفاه الرشيد ، ولم يحشه في سلطانه مادام ذلك الحق ، ولم يبال بما يريده الرشيد ، ولم يحشه في سلطانه مادام ذلك في سبيل الله ، ولم يهجم غضبه أو رضاه ، ولذلك بقي متمتعا بحسنة نفسه وكامل كرامته فكان من خيرة علماء عصره في الفقه والحديث ومعرفة الاختلاف فيه ، بل كان الصورة المثالية للعلماء ولو لم يكن كذلك لما وقع الاختيار عليه لجماعة الخلفاء من أمثال الرشيد وتلميذ مثل المأسون ، ولكنه لم يخشن السياسة معها فأخفق في اتصاله بهما ، وربما تمسكه ذلك حبا لتفرغه للعلم والتعلم .

ولا يخفى أن عصبية الحسن لم تحظ بهذه المكانة الرفيعة بما أمازت به من سجع وصراحة وتواضع ووفاء وصبر وعلو همة فحسب ، بل بما رافقها من خصائص ذهنية ومكونات ثقافية مهدت له هذا النجاح الملمس الباهر ، وهي أمور عدة : بعضها فطري يرجع إلى ما وهب الله له من استعداد طيب لتلقي العلم ، كالذكاء الحاد والذاكرة القوية والفتنة النادرة ، فقد روى أن الإمام أبا حنيفة قال للحسن بن زياد حينما أراد الانصراف في سلك التعلم ، أسألك عن شيء فإن أجبته تنقد على التعلم للفقه فقال : (عزز ولدت ولدين لا ذكركن ولا أنثيين ولا أسودين ولا أبيضين ، فرفع الحسن رأسه وقال : الولدان أحدهما ذكر والآخر أنثى وأحدهما أبيض والآخر أسود ، فتمجج من فطنته) .

(١) التحرير في شرح الجامع الكبير للحصيري ١/١٠٢٣ مخطوط المكتبة

الأزهرية تحت رقم (٢٨٠٢) ٤٤١٤٢ بجيت .

والفتاوى البزازية للكردى ٢٨٤/٤ المذبح على هامش الفتاوى

الهندية الطبعة الثانية سنة ١٣١٠ هـ ببولاق مصر المحمية .

ومحضها كسبي يرجع إلى ثقافة عصره ومحاولاته الإلمام بجوانبها المهمة لكل فقيه ، وقد اتضح لى من خلال استعراض حياته حقيقة ثابتة هي أنه كان مغرما بعلم الفقه دراسة وتدرسا وتدوينا ، شغوفنا بعلم الحديث حفظا وكتابة ورواية . ويبدو أن مسلكه هذا قد صرفه عن الاهتمام بغيرهما من العلوم كالمشاهير بهما ، لأنه أدرك تمام الإدراك أن التبحر فى الفقه وحفظ الحديث هما الوسيلة المثلى لفهم كتاب الله واكتناه أسراره ، كما أن التعمق فى فهمهما يحقق للغاى السمادة ، ويوفر لهم مايشهدون من راحة نفسية ، واطمئنان قلبى ، فى الدنيا والآخرة فالفقه والحديث إذن أهم ما شهر به الحسن بن زياد ، وسوف أتناول فى هذا الفصل ثقافته فى الحديث ومسائل العلوم ، أما أهم ما شهر به الحسن وهو الفقه فموضعه البابان القادمان من هذا البحث .

لقد سبق فى الفصل الذى عقدته للحديث عن الحسن بين شيوخه وأصحابه وتلاميذه أن الحسن بن زياد لم يقتصر فى طلبه للملم على الفقه فقط وإنما طلب الحديث ، وقد أشعر ^{إلى} بعض شيوخه الذين ذكرتهم كتب التراجم من أمثال سعيد بن عبيد الطائى ، وعبد الملك بن جريج ومالك بن مفلح ، ووكيع الجراح ، وغيرهم ، وجل هؤلاء الشيوخ كانوا معروفين بالحفظ ورواية الحديث ^{التي} ما عرفوا بالفقه ومسائله . أضف إلى ذلك تلميذته للأئمة أبى حنيفة وأبى يوسف وزفر وقد شهروا بالفقه وتفرغوا مسائله أكثر ما شهروا بحفظ الحديث وروايته إلا أن ما كان عندهم من السنة النبوية حسبما تذكر المصادر كان شريفة لا تنقل عما كان عند بعض المحدثين كما يقول الحسن بن زياد ^(١) ومحمد بن سماعيل ^(٢) .

(١) انظر مناقب الموفق المكي ١٦/١ .

(٢) انظر الأثمار الجنية فى الأسماء الحنفية ورقة ٢١ مخطوط بدار الكتب

الصرية تحت رقم ١٠٤٠ تاريخ / تيمور .

فالحسن بن زياد الذي تتلمذ على أيدي هؤلاء الأجلة وأشالهم، وصاحبهم فترة طويلة من الزمن - لا بد أن يكون قد حفظ من أحاديثهم الشيء الكثير، وهذا ما حصل فعلاً، ويشهد لذلك ما ذكره كتب التراجم من أن الحسن بن زياد كان محدثاً حافظاً فهذا الذهبى يقول: (روى عن ابن جريح وغيره) (١) ومثله أثر عن ابن حجر المصقلاني (٢)، وقال الخطيب البغدادي: (حدثت عن أبي حنيفة (٣) كما أن بعض النقاد كانوا يثنون عليه، فهذا البدر المينى يقول في المفاتيح (وكان الحسن ابن زياد محبا للسنة جدا مشهورا بالدين المتين كثير الفقه والحديث)، وهذا اللكوى يقول: (وكان محبا للسنة واتبعها حتى كان يكسرها ماليكه كما كان يكسو نفسه) (٥) ولما كان الشيخ الذين تلقى الحسن الحديث عنهم كثيرين كثر حديثه، فدا كتبه عن ابن جريح فقط من الأحاديث التي يحتاج إليها القضاة يهاجر إلى فخر أئمة كذا حكوا ذلك معظم المؤرخين الذين ترجموا له (٦). وقد استكثر بعض النقاد

-
- (١) ميزان الاعتدال ٢٨/١ طبعة أولى سنة ١٣٢٥ بمطبعة السمادة
نشر العائجي .
- (٢) لسان الميزان ٢٠٨/٢ طبع حيدرآباد الدكن سنة ١٣٣٠ هـ .
- (٣) تاريخ بغداد ٣١٤/٧ ط أول بمطبعة السمادة ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١ م
- (٤) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شعاع
ص ٥١ .
- (٥) الفوائد البهية ص ٦١ والجواهر المضية ١٩٣/١، والأثمار الجنية
ورقة ١١٤ .
- (٦) انظر الفوائد البهية ص ٦١ ومناقب الكردي ٢٠٨/٢ والجواهر المضية
١٩٣/١ وشذرات الذهب ١٢/٢ وتاج التراجم ص ٢٢ وتاريخ بغداد
٣١٤/٧ ولطائف ومناقب حسان في أخبار أبي حنيفة الثمان ورقة ٦٦
والطبقات السنية ١/و ٤٩١ .

هذا العدد مع استساغتهم أن يروى من تلاميذه ومن هو دون طبقته
كإسحق بن بهلول التنوخي الذي حدث من حفظة ببغداد بأكثر من
خمسين ألف حديث^(١) كما يقول الخطيب ، ويقول الموفق المكي : (إن
محمد بن شجاع ذكر في تصانيفه نيفا وسهين ألف حديث عن النبي
ما فيها نظيرها من الصحابة ، وهو من أشهر تلاميذ الحسن وأصحابه
وهو كثير الحديث^(٢)) فمن العدل والإنصاف إذن أن نقر للحسن
شيخ هذين وغيرهما بأنه كتب اثني عشر ألفا . ذلك الفصح الذي دخل
في التفقه وطلب العلم وهو ابن ثمان ، ولم يترك على القرائن أربعين سنة
وأنتى بمد ذلك أربعين سنة أخرى كما قال^(٣) الزرنوجي .

أما مروياته من الحديث عن أبي حنيفة فبعضها مدون في سنده
عند المسنين في عداد مسانيد الإمام السبعة عشر الروية عن أبي حنيفة
وفي غير سنده من المسانيد الأخرى المجموعة في كتاب جامع مسانيد
الإمام ، وسنده هو السابع في تعداد جامع المسانيد^(٤) . وقد استخرجت
مارواه الحسن عن الإمام من هذه المسانيد فبلغت زهاء أربع مائة حديث
(٤٠٠) منها المتصل والرفوع والبرسل والوقوف ، ومنها أقوال لبعض
الفقهاء من الصحابة والتابعين وخاصة إبراهيم النخعي . وقد ذكر
حاجي خليفة في كشف الظنون مسند أبي حنيفة عن الحسن بن زياد
واختلافها وجمعها وترتيبها وتلخيصها ، ونقطف منها ما يخص مسند

-
- (١) تاريخ بغداد ٣٦٨/٦ .
(٢) مناقب الموفق المكي ٩٥/١ .
(٣) انظر تعليم المتعلم للزرنوجي ص ٢١ .
(٤) انظر جامع مسانيد الإمام للخوارزمي ٥/١ طبع حيدرآباد الدكن
بالهند سنة ١٣٣٢ هـ ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور
على عبد القادر ص ٢٢٩ طبعة ثالثة .

الحسن ، قال : (رواه الحسن بن زياد اللؤلؤى ورتب المسند المذكور الشيخ قاسم فطلوبها برواية الحارثى على أبواب الفقه ، وله عليه الأمال فى مجلدين ، ومختصر المسند المسمى بالمعتمد لجمال الدين محمدر بن أحمد التونى الدمشقى ، المتوفى ٧٧٠ هـ ، ثم شرحه وسماه المسند وجمع زوائد أبو المؤيد محمد بن محمد الكوارزمى المتوفى سنة ٥٦٥ هـ) .

وهذا المسند المعروف باسم مسند الحسن بن زياد اللؤلؤى يحتوى على أحاديث كتاب المجرى التى سمىها من أبى حنيفة ، والتى جردها منه محمد بن إبراهيم بن حبيش البغوى ، حيث كان ابن حبيش سمع المجرى من محمد بن شجاع ، الذى كان قد سمعه من الحسن بن زياد . وقد انتقى عفيف الدين على بن عبد المحسن الدوابى الحنبلى ستين حديثا منها لتكون كمادج من مرويات الحسن بن زياد الكيرة ، وهى موجودة فى المكتبة الظاهرية تحت رقم ٢٨٥ من الحديث (٢) .

فالحسن بن زياد كان كثير الحديث وأغلب هذه الكثرة كان مسن الأحاديث التى يحتاج إليها الفقهاء كما يقول الحسن ويطلب على الظن أن معظمها قد استعمله الحسن كدليل للمسائل الفقهية التى احتوتها مؤلفاته المديدة التى لم أشر على واحد منها ، بالرغم من الجهود المضنية التى بذلتها فى هذا السبيل ، ولعل الله يبسر لى أو لغيرى المشور على بعضها فى المستقبل إن شاء الله .

-
- (١) كشف الظنون ١٦٨٠/٢ طبع وكالة المعارف سنة ١٣٦٢ هـ - ١٩٤٣ م أبو حنيفة ص ١٩١ ط ٢ محمد أبو زهرة .
- (٢) وقد صورتها فوجدتها أحاديث قولية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أغلبها متصل بالسند برسول الله ما يدل على مكانة هذا المسند .

أخلص ما مضى^(١) أن الحسن بن زياد كان حافظاً كبيراً ومحدثاً
جليلاً ، وأنه من أجل هذا حظيت أحاديثه باهتمام كثير من المحدثين ،
ونالت أحاديثه اهتمام أهل العلم حتى عصرنا الحاضر .

ويتجلى هذا الاهتمام في ذكرهم لسنده المعروف باسمه ، فهذا
الحافظ شمس الدين بن طولون يذكر مسند الإمام الحسن في مسنده في
كتابه الفهرست الأوسط .

وكذلك فعل الحافظ محمد بن يوسف الصالح مؤلف المسيرة
الشامية في كتابه عقود الجمان^(١) ثم ورد مسنده في حصر الشارد في
أسانيد محمد طه محدث القرن المنصرم ، ثم نجد المحدث علي بن
عبد المحسن الدواليبي الحنبل يسوق سنده في مسند الحسن بن زياد
في ثبته المحفوظ في ظاهرة دمشق تحت رقم ٢٨٥ من الحديث الذي
سبق ذكره ، وهناك أسانيد أخرى جمعها الشيخ محمد زاهد الكوثري^(٢)
في كتابه الإمتاع .

وأخيراً يأتي الشيخ محمد زاهد الكوثري في كتابه الإمتاع فسروى
ما انتقاه غيف الدين علي بن عبد المحسن الدواليبي فيقول : (وأما الحسن
ابن زياد فمع كثرة حديثه لم يطبع إلى الآن كتاب يحتوي أحاديثه
فأحببت أن أسوق في هذا الفصل (من الإمتاع) ستين حديثاً من
مسنده كما فعل الدواليبي في ثبته^(٣) ، ومقارنتي المطبوع بالمخطوط

(١) انظر الباب الثالث والعشرين في بيان المسانيد التي خرجها الحفاظ
من حديث الإمام رحمه الله . من عقود الجمان في مناقب أبي

(٢) تحفة اليماني : مخطوط يدو الكتي المصنفة تحت رقم ٥٨٠م تاريخ :

(٢) الإمتاع ص ٣٢-٣٥ .

(٣) انظر الإمتاع ص ٢٠ - ٣٣ .

اتضحت لى صحة إسناد الشيخ محمد زاهد الكوشى للإسناد الذى التزمه
عفيف الدين ، وهذا يكون الشيخ محمد زاهد الكوشى آخر من ساق سنده
فى مسند الحسن بن زياد رحمه الله ، وهذه الإشارة إلى الأسانيد
التي ذكرتها فى مسند الحسن بن زياد تعتبر أكبر دليل على اهتمام
أهل العلم بأحاديثه ، وهذا يؤكد أن الحسن بن زياد كان محدثاً
حافظاً .

وما لا شك فيه أن لهذا المحدث الكثير الحديث والآثار لا بد أن
يكون على معرفة وأتية بالرواة ، وأن يكون له مقاييس خاصة فى التمييز
بين الحديث الصحيح والضعيف ، ولو لم يكن له ذلك لما خالف أباحيفه
وأصحابه فى الأخذ ببعض الأحاديث دون بعض فهو محدث بالمعنى
الكامل لهذه الكلمة ، وبخاصة إذا راعينا ظروف المصر الذى عاش فيه
من حيث أسلوب تدوين الحديث ، ومن حيث الاهتمام الواضح فيه
بما يتصل بالأحكام الفقهية خاصة .

وقد عبر عن هذه الظروف التى تلجى المحدث إلى التقييد
بالأحكام الفقهية الحسن نفسه حينما قال : كتبت عن ابن جريح اثني
عشر ألف حديث كلها يحتاج إليها الفقهاء ، يتضح من هذا أن الحسن
ابن زياد قد شارك بمسنده هذا - بعض النظر عن عدد ما اشتمل عليه
من أحاديث وآثار - فى تدوين السنة النبوية ، ويظهر هذا المسند
وغيره من مسانيد الإمام أبى حنيفة الدونى فى جامع مسانيد الامام يَمون
من الخطأ القول بأنه لم يصلنا ما ألف فى الحديث فى القرن الثانى
سوى الوطأ فما رواه الحسن بن زياد وغيره من تلاميذ الإمام كأبى يوسف
ومحمد بن الحسن لا يختلف عن الوطأ من حيث الضجج ، ولا يقل عنه درجة
من حيث الصحة ، وما يدعو إلى العجب تضارب أقوال النقاد فى الحسن
ابن زياد بين موثق ومجرح على حين اتفقت كلمتهم على كونه فقيهاً كبيراً !!

فهذا مسلمة بن قاسم الأندلسي يقول عنه في الصلاة : (كان وثقة
رحمه الله ، وهذا الحافظ أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفراييني يخرج
له في الصحيح السند المستخرج على صحيح مسلم ، وهذا توثيق منه .
وكذلك أخرج عنه الحاكم في مستدرکه على الصحيحين وهذا توثيق
منه أيضاً كما ورد ذكره في ثقات ابن حبان فيما رواه صاحب كداف الأستار
عن رجال معاني الآثار) .

وقول الشيخ علي القاري في طبقاته قد عد الحسن بن زياد
من جدد لهذه الأمة أمر دينها على رأس المائتين ، كما في مختصر
غريب أحاديث الكتب الستة لابن الأثير (٢) .

ومن الباحثين من نعته بالحافظ الطائفة (٣) ففي نظر هذه النخبة
من النقاد يعتبر الحسن بن زياد محدثاً ثقة . ومع هذا كله نجد
بعض أهل الجرح والتعديل يقدحون في شخصيته ، وبتهمونه بالكذب
والضغف ، ولا يطمئنون إلى كتابة حديثه ، وبخاصة الخطيب البغدادي
الذي كانت ترجمته للحسن بن زياد من أسوأ ما طلعت عليه من تراجم ،
حيث لم يقتصر فيها على ما يدخل في نطاق النقد الموضوعي الدائس ،

(١) انظر لسان الميزان لابن خنجر المسقلاني ٢٠٩/٢ الطبعة الأولى
١٣٣٠ الهند .

(٢) انظر الفوائد البهية للكوي ، ص ٦١ ط أولي ١٣٢٤ . مطبعة السمادة
والأثمار الجنية في الأسماء الحثفية ورقة ١٠٤ .

(٣) فقه أهل المراق وحديثهم للكوشري ص ٦٣ بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة
طبعة أولي ١٣٩٠ - ١٩٧٠ بيروت .

ما ينبغي ذكره ، وإنما تجاوز ذلك فذكر أموراً تافهة هرباً كل منصرف بنفسه من ذكرها ، كما أشار إلى ذلك الذهبي في ترجمته للحسن قائلًا (وقد ساق في ترجمته أبو بكر الخطيب أشياء لا ينبغي ذكرها) (١) ، ويلي الخطيب المقيلى في كتابه الضمفاء ، وسأقتصر على إيراد أخطر الطهون التي أوردتها الاثنان وأهمها في نظر الناقدین ، وهي في الحقيقة تجمع أهم ما ذكره الآخرون ، ثم أتقشها بشئ من الواقعية والنقد الذاتي وتتجرد تام بيننا البواعث والأسباب التي حلت هؤلاء على توجيه هذا الطعن الشنيع للحسن بسن زياد ، ملتزمًا ما هو مقرر عند أهل الجرح والتمديد متوخياً في ذلك كله الحق والصواب ، قال الخطيب :

أخبرنا ابن رزق وابن الفضل قالا : أخبرنا دُعلج وفي حديث ابن الفضل أخبرنا الأبار وأخبرنا عبيد الله بن عمر الواعظ حدثنا أبي حدثنا عبد الله ابن محمد الهنوي قالا : حدثنا محمود بن غيلان قال : قلت ليزيد بن هارون ما تقول في الحسن بن زياد اللؤلؤي ؟ قال : أو مسلم هو ؟

عجّل هذا الإسناد جاءت هذه الرواية في الضمفاء للمقيلى (٢) وروى هذا أيضاً الحاكم في معرفة علوم الحديث عن دُعلج عن الأبار (٣)

وقال الخطيب أخبرنا الحسن بن أبي بكر أخبرنا أحمد بن كامل القاضي قال سمعت محمد بن سعيد الموفى يقول سمعت يحيى بن معوية

(١) تاريخ الإسلام للذهبي المجلد ١١ القسم الأول ورقة ٣ مخطوط

بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٣ .

(٢) انظر الإمتاع ص ٤٠

(٣) معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري ص ١٣٨ وأخبار القضاة

لوتبع ١٨٨/٣ الطبعة الأولى ١٣٦٩ هـ / ١٩١٩ م مطبعة

الاستقامة صححه وعلق عليه وخرّج أحاديثه بيد المنيز مصطفى المراغي .

يقول : الحسن بن زياد اللؤلؤى كذاب خبيث .

أخبرنا محمد بن أحمد بن رزق أخبرنا هبة الله بن محمد بن حشيش
الفرافرا ، حدثنا أبو جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال : سمعت
يحيى بن معين يسأل عن الحسن بن زياد اللؤلؤى فقال : كان ضميماً
في الحديث . ومثل هذا الإسناد جاءت هذه الرواية في الضمفاء للمقبلي .

وقال الخطيب أخبرنا محمد بن الحسين القطان أخبرنا عبد الله
ابن جعفر بن درستويه حدثنا يعقوب بن سفيان قال : (الحسن
اللؤلؤى كذاب) أخبرنا محمد بن أبي علي الأصبهاني أخبرنا أبو علي
الحسين بن محمد بن أحمد الشافعي - بالأهواز - أخبرنا أبو عبيد محمد
ابن علي الآجوري قال : سألت أبا داود عن حسن اللؤلؤى فقال : كذاب
غير ثقة ولا مأمون وقال : أخبرنا البرقاني ، أخبرنا أحمد بن سعيد بن سعد ،
حدثنا عبد الكريم بن أحمد بن شبيب النسائي ، حدثنا أبي قال : الحسن
ابن زياد اللؤلؤى ليس بثقة ولا مأمون . وأخبرنا البرقاني قال : سألت
أبا الحسن الدارقطني عن الحسن بن زياد اللؤلؤى فقال : كذاب كوفى
متروك الحديث (١) .

وجاء في الضمفاء قال : حدثني محمد بن عبد الحميد السمتي قال
حدثنا أحمد بن محمد الحضرمي قال سألت يحيى بن معين عن الحسن
ابن زياد اللؤلؤى فقال : (ليس بشي) .

حدثني محمد بن أبي عتاب الوردبالي قال سمعت محمد بن إسحاق
الأزرق يقول : كنا عند شريك بالكوفة ، فجاء رجل خراساني رث الهيئة
فقال : يا أبا عبد الله قد فنيت نفقتي وليس عندي شيء ، وهاهنا من يمرض

(١) تاريخ بغداد ٧ / ٣١٦ - ٣١٧ وانظر الإمتاع ص ٤٩ - ٥٠ .

ما أقول ، فكأن شهكاً رق له فقال : من يهرك ؟ قال الحسن بن زياد اللؤلؤى وحماد بن أبي حنيفة . قال : لقد عرفت شهراً لقد عرفت شهراً .

حدثني الفضل بن عبد الله الجوزجاني ، حدثنا قتيبة بن سعيد أبو رجاء قال : كنا عند هريك وهو يملأ علينا إذ جاء الحسن بن زياد اللؤلؤى فقمده في آخر المجلس وغطى رأسه ، فبصر به شهك فقال إنسى أجد ریح الأنباط ، ثم رمى ببصره نحوه قال : فقام الحسن بن زياد فذهب (١) .

وجاء في لسان الميزان قال : (يعقوب بن سفيان والمقبلي والساجي كتاب (٢) فما ذكره الخطيب والمقبلي وغيرهما ممن نقل ذلك عنهم يدور في مجموعه بين تكفير الحسن بن زياد أو تكذيبه ، أو تضييفه ، ونستخلص من هذا أن الحسن بن زياد لا يحمد محدثاً ولا يستحق أن يروى عنه شيء ، لأنه كافر أو كذاب أو ضميّف فهل هو كذالك ؟

لقد اتضح لي من دراستي الموضوعية لحياة الحسن بن زياد وفقهه وحديثه أن هذه الاتهامات باطلة لا أساس لها من الصحة ، وأنهم ما مدحوضة بماياتي :

أولاً : إن هذا الرجل الذي اعترف معظم من ترجم له بأنه كان فقيهاً كبيراً ومجتهداً جليلاً ومفتياً قديراً ورواية حافظة لا يمكن أن يكون كافرأ .

إن هذا الرجل المالم الزاهد المقرئ لكتاب الله ، والمتمتع بسنة رسول الله اعتصاماً شديداً حتى إنه كان يكسو ماله ما كان يكسونه .

(١) الإمتاع ص ٤١ نقلا عن الضحفاء

(٢) لسان الميزان ٢٠٩/٢ .

نفسه لا يمكن أن يكون كافراً • إن هذا الرجل الذي أفنى عمره في طلب العلم رواية ودراسة حتى عد من خيرة العلماء في عصره في الفقه والحديث وصرفته الاختلاف، وحتى وقع الاختيار عليه ليجالسة أمثال الخليفة هارون الرشيد، لا يحقل أبداً أن يكون كافراً، إن هذا الرجل الذي فتح عقله وهياً فكره وأرهد نفسه لتلقى أنوار المعرفة من الكتاب والسنة التي لا يحقلها إلا العالمون لا يصح أن يُقدَف بالكفر، فلو سلمنا أنه كان كافراً كما يدعي هؤلاء الذين ينقلون عن كل من هب ودب، فما هي دلائل كفره، وعلامة عار ذلك بعد أن كان مسلماً؟ وإذا كان كافراً كما يزعم هؤلاء فلماذا مضت طوائف الأمة على إعلائه ونقل آرائه وعرضها بجالب آراء الأئمة الأعلام كما فعل الطبري وغيره، وتناقلتها الأمة إلى عصرنا هذا.

ثانياً: إن من ينعم النظر في سيرة الحسن بن زياد صدرك سمو خلقه، ومثانة دينه، وما اتصف به من خشية وتقوى، وحب للسنة، لا يمكن أن يقذفه بالكذب. كما أن إيمانه الصادق، وورعه الخالص يحولان بينه وبين تمعد الكذب على رسول الله، نعم كيف تسمع له نفسه بذلك وهو الراوى عن أبي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم: (من كذب على محمد فليتبوأ مقعده من النار) (١).

على أن قصة تفتيشه عن الرجل الذي أفتاه خطأ - وقد أسلفناها - تعد أعظم دليل على يقظة ضميره، وعمق إحساسه بالخوف من الله عز وجل، كذلك ما كان يتمتع به من شجاعة في قول الحق، وفي سبيل تدعيم العدل ورفع الظلم، كما مر في أمر يحيى العلوي وقصته مع الرشيد، ومثل هذا المالم الشجاع لا يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ لو كان كاذباً

(١) جامع مسانيد الإمام للخوارزمي ١٠٥/١ - ١٠٦ طبع حيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٣٢ هـ.

لكذب على الخليفة وغيره من الناس ، لتوافر أسباب الكذب لديه في تملق الخلفاء الذين مخالطهم ، وفي مشابهة الفرق الكلامية من معتزلة ومخوان ، ولظاهر المذاهب الدينية والسياسية إلى غير هذا من الأسباب الداعية إلى الكذب والتي فصل القول فيها علماء الحديث^(١) . ولو سلمنا بصحة تكذيب يحيى بن معوية وغيره فإنه يحمل على أن يكون قد وهم في شيء أو أمباء . ومن الذي لا يهضم أصلاً ؟ والواهم ككذب إخباره بخلاف الواقع ، ولكن هذا النوع من التكذيب غير جارح ، بل الجارح في هذا الصدد هو تمسك الكذب عند أهل الفن ، ولأنه لم يدل على كذبه فلا يزيد على أن يكون واحداً في بعض رواياته ، ولا يصح أن يقال من غير دليل إن هذا المحدث يتمسك بالكذب ، فلو أنصف هؤلاء أنفسهم وأنصفوا هذا الرجل وأنصفوا أخلاق الإسلام وحديث رسوله لما اجترأوا على هذا القذف في إمام من أئمة المسلمين .

ثالثاً : إن ما نعت به الأمة الإسلامية من انقسامات فكرية في زمن المأمون والمتوكل تشكلت في أهل الرأي وأهل الحديث ، والمعتزلة والجبرية والمرجئة والمجسمة والحفوية ، وما دار بينها من خلافات لفظية أو مذهبية - أدى إلى تراشقها بالتهمة فيما بينها إلى درجة تكفير المرء أو تكذيبه ، حتى غصت كتب الجرح والتعديل بجروح لا طائل تحتها (كقولهم فلان من الواقفة الملمونة أو من اللفظية الضالقة)^(٢) .

وغلوا في هذا التراشق غلواً كبيراً إلى حد الكفر وقد بلغ هذا التراشق ذروته بعد محنة الإمام أحمد ، وتجلت هذا الفللو فيما ذكره

(١) أثار السنة قبل التدوين ص ١٩٤ - ٢١٨ . الطبعة الأولى .

(٢) الإمتاع ص ٣٧ .

ابن قتيبة في كتاب الاختلاف في اللفظ حيث يقول : (ولا يخلو كتاب ألف بحد محنة الإمام أحمد في الرجال من البحد عن الصواب ، كما لا يخفى على أهل البصيرة الذين درسوا تلك الكتب بإيمان) .

رابعياً : إن روايات الخطيب في كتابه عن الساجي وابن ميمون وابن الدبائس ومحقوب بن سفيان وغيرهم ، هذه الروايات التي تكفر الحسن بن زياد وتطمئن في عقيدته أو تكذب ، أو تضمنه لاتخلو أسانيدها من أمثال محمد بن أبي شيبة ، ومحمد بن سميد الموفى ، والأدلسي والبغوي ، وعبد الله بن جعفر الدارمي ، ودعلج والأخبار ، والآجوري والعقيلي ، وعثمان بن سميد الدارمي ، وأضرابهم ، وأمر هؤلاء جميعاً بدور بين كذاب وضعيف ومغفل ومجتم ومتمصب لا يقبل قوله في أهل السنة ، فهؤلاء وغيرهم قد قالوا في الحسن كقولهم في الإمام أبي حنيفة ، رضي الله عنه ، وقد قام المحقق محمد زاهد الكوثري بالرد عليهم وتفنيدهم أكاذيبهم وكشف حالهم من كتب الرجال ، وأقوال علماء النقد فيهم (٢) . وأرى أن أجتري بذكر بعضهم على سبيل المثال :

-
- (١) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٦٢ تحقيق محمد زاهد الكوثري مطبعة السعدية سنة ١٣٤٩ هـ ومسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل لمبد الفتاح أبو غدة ص ٢٠ نشر مكتب المطبوعات الإسلامية .
- (٢) انظر تائيب الخطيب على مساقه ، في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب والإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع ، وفقه أهل المراق وحدثهم ص ٨٣ .

قال عن دعلج بأنه (كان على مذهب ابن حزيمة في الاعتقاد والفقہ واعتقاد ابن حزيمة يظهر في كتاب التوحيد المطبوع بمصر قبل سنين) وعنه قال صاحب التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى : " ليس كمثل شي " " إنه كتاب الشرك ، فلا حب ولا كرامة ^(١) .

وقال عن الأبار : إنه من الرواة الذين كان دعلج التاجر يسدّر عليهم الرزق ، فهدونون ما يروونه ، وللكتابة في مخالفته في الفروع والأصول فلأبار قلم ماجور ، ولسان ذلق في الوثيقة في أئمة أهل الحق ، وكفى ما يجده القارى في روايات الخطيب عنه للنيل من أبي حنيفة وأصحابه لتصرف مبلغ عداوته وتمصبه ، ورواية المدو المتعصب مردودة عند أهل أهل النقد ، كلف وهو يروى عن مجاهيل ، بل عن الكذابين في هذا الباب - فلا يحتاج القارى الكريم في معرفة سقوط هذا الراوى إلى شي سوى استمرار مروياته في تاريخ الخطيب ^(٢) .

وأما المقيل فلاسرافه في تجريح حملة الآثار اجبرى الذهبى للذب عمن طمن فيه هذا المقيل ، وقال بمد سرد أساء رجال في ترجمة ابن الدينى في ميزان الاعتدال للتكيت عليه : (أقمالك عقل يا مقيل ؟ أتدرى فيمن تتكلم ؟ كأنك لاتدرى أن كل واحد من هؤلاء أوثق منك بطبقات ، بل وأوثق من ثقات كثيرين توردهم فى كتابك ^(٣) .

(١) تأنيب الخطيب للكوشى ص ٩ الطبعة الأولى سنة ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م

بمطبعة الأنوار بالقاهرة .

(٢) نفس المرجع ص ١٩ .

(٣) ميزان الاعتدال للذهبي ١٤٠/٢ وفقه أهل العراق وحدثهم ص ٨٤

هامش والإمتاع ص ٤٢ ومسألة خلق القرآن لمبد الفتح أبى غدة

ص ١٣ - ١٤ نشر مكتب المطبوعات الإسلامية .

وقد جرح المقيلى في كتابه الضمفاء كثيرين من رجال الصحيحين
وأئمة الفقه وحملته الآثار ، ما رد بعضها ابن عبد البر في انتقائه (١) .

وأما زكريا بن يحيى الساجي فقد قال أبو الحسن بن القطان
وغيره عن الساجي : مختلف فيه في الحديث ، ضمه قوم ووثقه آخرون ،
بل تراه كثير الانفراد بمنابر الأخبار عن مجاهيل ، كما تجد ذلك منه
بكثرة في تاريخ الخطيب ، وقال أبو بكر الرازي من حديث ذكاة الجنين
عند ذكره كلمة انفرد بها الساجي إنه ليس بمأمون ولا ثقة ، فلا يكون
كلامه في العلل والخلاف موضع تمهيل أصلاً ، وشمصبه الباردمالاطاني (٢)

وأما الخطيب البغدادي فإنه بالإضافة إلى ما ذكره من أسانيد
واهية اعتمدها في الطعن على الحسن بن زياد وغيره من أئمة الأحناف
لا يخلو سند منها من متكلم فيه ، نراه يصف الرجال ثم ينقل عنهم ،
فهذا وكيع الجراح ضمه الخطيب وحكى عن أحمد بن حنبل أنه قال :
(غير وكيع أثبت عندي من وكيع (٣)) .

ثم ينقل هو عنه طمنا في الحسن بن زياد حيث أسند إليه
أنه قال : كيف لا تجذب السنة والحسن اللؤلؤي قاض ، وحماد بن أبي حنيفة
وقد بينت كذب هذا الخبر فيما سلف واقصيا وتاريخي (٤) .

(١) فقه أهل العراق وحدثهم ص ٨٥ هامش .

(٢) فقه أهل العراق وحدثهم للشيخ محمد زاهد الكوثري ، بتحقيق
عبد الفتاح أبي غدة ص ٨٧

(٣) انظر جامع مسانيد الإمام ٥٧/١

(٤) انظر ص ١٠٥ من الرسالة .

بعد هذا أستطيع أن أقول : إن كل مطلع على ماخطته يمين
الخطيب في التحامل على الحسن بن زياد يخافى الحقيقة والواقع وأنه منطوق
على اتباع الهوى والتمصب ضد الإمام وأصحابه .

خامساً : إن ما وسع دائرة الطمن في الحسن بن زياد مشكلة خلق
القسمين ، فقد كان لها أثر كبير في وصيه بالكفر ، وما ذلك إلا لوقوفه
الموقف السليم من القرآن الكريم كما أراد الله ، متعمداً في

(١) تلخص هذه المشكلة في أنه لا يصح أن نصف الله بصفة
يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى التشبيه وهو محمول عليه سبحانه ،
فليس كمثل من ، ومن ثم لا يكون لله صفة غير صفاته ، ومن صفات الله الكلام
فنفى صفة الكلام في رأى المعتزلة يقتضى ألا يكون القرآن قدما وإنما خلقه
الله عزوجل ، وبمباراة أخرى أن الصفات عندهم ليس شيئا غير الذات ،
وإلا تعدد القديما في نظرهم ، ولهذا قالوا : إن القرآن مخلوق لكي ينفوا
منه سبحانه صفة الكلام ، فكان لابد أن ينجم عن هذا صراع فكري يمين
القائلين بخلق القرآن ، وبين أهل السنة والجماعة الذين يؤمنون
بقدم ماورد في الكتاب من صفات الله سبحانه ، ولا يمرضون لتأويلهما ،
لأنهم يوقنون بأن الله عزوجل لا يشبه شيئا من مخلوقاته ، وأن ما اتصف به
من صفات هي صفات قديمة لانه ركبها لأنها صفات تليق بذاته ، وأن قدم
الصفات لا يؤدي إلى تعدد الذات ، لأن الصفات غير الذات ، وأنهم
لا يجاوزون الوقوف حيث وقف الكتاب والسنة من غير أن يزيدوا
حرفاً واحداً على ذلك .

ذلك وصية الإمام (١) أبي حنيفة رحمه الله ، فهو لم يقل بخلق القرآن ولا الإمام نفسه ، ولا أحد من أصحابه الكبار ، وشهد على ذلك ما رواه ابن أبي العوام حيث قال : (إن رجلاً قال للحسن بن زياد إن بشيراً البرقي يقول : كان بشر من أصحاب أبي يوسف - : إن قوله مثل قول أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف ، فقال له الحسن : كذب والله ، ما سمعت أحدا منهم يتكلم في شيء من هذا ، ولا يلفظ ذلك عنهم ، فهلاً قلت له ؛ أنت لم تصعب أبا حنيفة ولا زفر ، ولكن صاحب أبا يوسف ، فلم طردك ؟ فمن أين كذبا من هذا ؟) . (٢)

(١) قال ابن أبي العوام العاقظ حدثني محمد بن أحمد بن حماد حدثني محمد بن شجاع قال سمعت الحسن بن أبي مالك يقول : سمعت أبا يوسف : جاء رجل إلى مسجد الكوفة يوم الجمعة يسألهم عن القرآن وأبو حنيفة غائب بمكة فاعتلف الناس في ذلك والله ما أحسبه إلا شيطاناً تصور في صورة الإنس ، حتى انتهى إلى حلقنا ، فسألنا عنها وسأل بعضهم وأمسكنا عن الجواب ، وقلنا ليس هي معنا حاضرنا ونكره أن نتقدم بكلام حتى يكون هو البتدي ، فلما قدم أبو حنيفة قلنا له بعد أن تمكنا منه رض الله عنه : إنه وقمت مسألة فما قولك فيها ؟ فكأنه كان في قلبنا ، وأنكرنا وجهه ووطن أند وقمت مسألة معينة ، وأما قد تكلمنا فيها بشيء ، فقال : ما هي ؟ قلنا كذا وكذا فأمسك ساكتاً ساعة ثم قال : فاجوابكم فيها ؟ قلنا : لم نتكلم فيها بشيء ، وخشينا أن نتكلم بشيء فتكرهه فسرى عنه وقال : (جزاكم الله خيراً ، احفظوا عني وصيتي : لا تكلموا فيها ولا تسألوا عنها أبداً ، انتهى إلى أنه كلام الله عز وجل بلا زيادة حرف واحد ، ما أحسب هذه المسألة تنتهي حتى توقع أهل الإسلام في أمر لا يقومون ولا يقدمون معه) . فضائل أبي حنيفة وأصحابه ورقة ٤٨ - ٤٩ مخطوط دار الكتب تحت رقم ٧٨ / تاريخ . وانظر الانتقاء ص ١٦٦ . (٢) فضائل أبي حنيفة وأصحابه : لابن أبي العوام ورقة ٥٠ مخطوط بيد دار الكتب رقم ٧٨ تاريخ .

وقال محمد بن شجاع : سمعت الحسن بن زياد اللؤلؤي يقول :
أثبت د اود الطائي أنا وحماد بن أبي حنيفة نجرى ذكر شي فقال : د اود
الطائي لحماد يا أبا إسماعيل مهما تكلم فيه المتكلم من شي رجا أن يسلم
فيه ، فليحذر أن يتكلم في القرآن إلا بما قال الله عز وجل فيه ، فلقد سمعت
أباكم - يعني أبا حنيفة - يقول : أعلمنا الله أنه كلامه ، فمن أخذ بما علمه
الله فقد استمسك بالمرءة الوثقى ، إلا السقوط في الهلكة فقال حماد
لداود جزاكم الله خيراً من أخ ، فسمع ما أشرت به . (١)

يتضح من هذه الروايات أن الإمام وأصحابه الكبار أبا يوسف ومحمداً
وزفر والحسن بن زياد لم يقولوا بخلق القرآن بل وقفوا عند القول : (القرآن
كلام الله) من غير زيادة شي على ذلك ، وشهد لذلك الخطيب نفسه
فيقول : (ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ولا أحد من أصحابهم
في القرآن ، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي د اود ، فهؤلاء شأنوا
أصحاب أبي حنيفة) (٢) من أجل هذا استمرت نيران الخصومة
بينهم وبين المعتزلة ، ومن المعروف أن كل خصومة تؤدي إلى الملاهاة
لا بد أن تؤدي إلى المهاجرة ورعى الخصم خصمه بالحق وبالباطل ، فكثير
من التهم التي وجهت إلى الحسن وغيره من أئمة الأحناف لم تصدر عن حق
وصدق ، وإنما صدرت عن حقد وتمصب ، وكل هذه الأمور توحد بسباب
الإنصاف ، وتصرف أهلها عن جميل الأوصاف ، وكان هذا رائد جميع
التمصبين ضد أئمة الأحناف حينذاك .

ومما زاد في التهجم عليهم ترويج بشر المريسي الذي تابع المعتزلة
في القول بخلق القرآن ، بأن قوله مثل قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ،

(١) المرجع السابق ورقة ٤٩

(٢) تاريخ بغداد ١٣ / ٢٧٧ - ٢٧٨ .

ما أوجد للغصوم ثمرة ينفذون منها بالطمع على الإمام وأصحابه ، مع أنهم لم يخوضوا في مثل هذه الأمور ، كما أكد ذلك الحسن بن زياد ، وأن طريقتهم هي طريقة السلف الصالح في فهم عقائد الدين الحنيف . ومن هؤلاء الشهبجيين عثمان بن سعيد الدارمي المجسم الذي أطال الوقامة في الحسن بن زياد وبشر بن غياث ، ومحمد بن شجاع في نقضه ، ظاناً أن القضية تكسب بالبذاءة ، وتقلب بها ضلاله هدى ، وهو المتيقن لله الحد واليكان والثقل والمسافة ، ونحو ذلك مما ينزه أهل العلم مع هؤلاء إلى المالكين منها . وهذا اذنب لا يفتقر عند الدارمي وأصحابه العسوية ، فربوه وأصحابه وتوا فيه وفي أصحابه مثالب كلها مختلفة لا أساس لها من الصحة (١) .

وهذا المجسم لا يصدق فيما يمزوه إلى أهل التنزيه ، لأنه منهم في إيمانه حيث كان قد (ضل بمغالطته الكرامية) (٢) ، وإن قام ضد محمد ابن كرام ، لكن قيامه ضد ، كان في مسألة الإيمان لا في مسألة الصفات ، بل هو ربما يكون أفضل سهلاً منهم في مسألة الصفات (٣) .

-
- (١) انظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع ص ٣٩ .
- (٢) الكرامية هم : أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام ، وهم فرقة ضالة حيث كانوا يثبتون الصفات لله عز وجل إلا أنهم ينتهون فيها إلى التجسيم والتشبيه ، ويقولون : إن الله أحدي الذات ، أحدي الجوهر وأنه مماس للمرض من الصفحة العليا ، وجوزوا الانتقال والتحول والنزول . انظر الملل والنحل ص ١٨٠ - ١٨١ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨ هـ / ١٩١٠م بمطبعة الأزهر ، عرجه وحقق نمرسة محمد بن فتح الله بدران .
- (٣) الإمتاع ص ٣٩ وتأنيب الخطيب على مساقفه في ترجمة أبي حنيفة مسن الأكاذهب ص ٦ ط أولى سنة ١٣٦١ هـ / ١٩٤٢م بمطبعة الأنوار .

والمخالف في الذهب - كما هو معلوم - يرد طمئنه فهين ثبتت
إمامته وأمانته كما قال التاج السبكي في طبقاته الكبرى . (١)

وبجانب خصومة المعتزلة والمجسمة للإمام وأصحابه كان بين أهل
الحديث المستمسكين بحرفية الأصول وأهل الرأي الذي يفتنون على الممانس
خصومة ونزاع أدى إلى أن يطمئن أهل الحديث في الإمام وأصحابه
ويحدوهم من الضلالتة ، ويرموهم بشرك السنة وعدم الاهتمام بها عند عدم
موافقة أفهام هؤلاء لأفهامهم أنفسهم ، من أجل هذا كرههم كثير من العلماء
المنصفين ، واجتنبوا رؤيتهم فهذا شعبة يقول : (كنت إذا رأيت رجلاً من أهل
الحديث يجس ، أفرح به ، فصرت اليوم ليس شيء أبغض إلى من أن أرى
واحداً منهم) (٢) ، وقول عمرو بن العارث شيخ الليث : (ما رأيت علماً
أشرف وأهلاً أسخف من أهل الحديث) (٣) إلى غير ذلك مما جاء
في جامع بيان العلم لابن عبد البر .

وما ضاعف من حدة التوتر بين الفريقين وزاد في الشقاق بينهما مشكلة
خلق القرآن وإن لم يكن للحسن بن زياد ولا لواحد من أئمة الأحناف ضلع
فيها ، وذلك أن المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن كان أكثرهم يميل
إلى فقهاء أهل الرأي ، فضلاً عن أن بعض هؤلاء الفقهاء كبشر المريسي خاض
في هذه المشكلية (٤) ، وكان بشر وبعض القضاة المتدبين للقضاة في
تلك الفترة يرون رأي أبي حنيفة وأصحابه في الفقه ويهلون إلى قول المعتزلة
بخلق القرآن .

(١) انظر الطبقات الكبرى : لتاج السبكي ١٨٧/١ وانظر الإمتاع ص ٤٠

(٢) جامع بيان العلم : لابن عبد البر ١٣٠/٢ المطبعة النيرية .

(٣) الصدر السابق وانظر مالك بن أنس لأمين الخولي ص ٦٥٦ .

(٤) انظر الجواهر الضميمة ١٦٤/٢ وتاريخ بغداد ٣٢٧٧/١٣ .

وقد اضطهد أهل الحديث على أيدي المعتزلة بسبب امتحانهم في القول بخلق القرآن ولاقوا صنوف المنع والهوان هوما تعذيب الإمام أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح في زمن المأمون بسبب إصرارهما على القول بأن القرآن كلام الله لانزيد على ذلك شيئاً^(١) إلا مظهر من مظاهر هذا الاضطهاد فلما أنزحت محنة القول بخلق القرآن في عهد المتوكل أخذ رد القمل مجراه الطبيعي هوزاد تمصب أهل الحديث وخصومتهم للمعتزلة خاصة ولأهل الرأي عامة ه بسبب هون بعض أهل الرأي للمعتزلة في تمضيد آرائهم ه وحمل الناس على اعتناقها من قبل الولاة والحكام الذين كانوا يسهلون إلى أبي حنيفة وأصحابه في أمور الفقه ه وقد " استفحلت هذه الخصومة بعد رفع المحنة في زمن المتوكل ه وانقلب الاضطهاد إلى العكس واندفع أهل الحديث في التمصب والوقفة في خصومتهم من المعتزلة وأهل الرأي وفي أئمتهم السابقين أبي حنيفة وأصحابه^(٢)) واتهموهم بشتى التهم الشنيعة كالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أو ضعف الحديث أو الإرجاء^(٣) وفي هذا يقول الأستاذ أمين الخولي : " فباتداد الرأي إلى الناحية الاعتقادية من علم الدين ه وعدم ملائمة ذلك للإيمان المستقر ه انعكست على الرأي ظلال قائمة نفرت منه ه وهوهت صورته ه فوجهت إليه عبارات الذم والتنقيص^(٤) " وكان من نتائج هذه الاتهامات عدم الاطمئنان إليهم ه والنأي عنهم ه وعدم السماح لهم بالجلوس في مجالسهم ه ورفض رواياتهم لأنهم شرف في نظر

(١) انظر مسالك الأبصار : لابن فضل الله المصري جزء ١٦ ورقة ٢٧ .

(٢) انظر نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي : للدكتور علي عبد القادر

ص ٢٢٢ الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥م بمطبعة السمادة بصـرـ

وتاريخ الفذاهب الإسلامية : للشيخ محمد أبي زهرة ٢/٢٩٨ .

(٣) انظر أبو حنيفة : محمد أبو زهرة ص ١٣٧ ط ٢

(٤) مالك : ترجمة محررة ص ٦٥٠ .

البحر منهم فهذا عنك فيما يرويه المقلون عنه في الضمفان يقول :
بأبيه رجل خراساني رث الهيئة يقول له : يا أبا عبد الله قد فطنت
نفقتي وليس عندي شيء ، وهذا من يعرف ما أقول فكأن شريكاً رقى له
فقال من يعرفك ؟ قال : الحسن بن زياد اللؤلؤي وعماد بن أبي خليفة ؛
قال لقد عرفت شراً لقد عرفت شراً ، (١)

صروى أن أبا يوسف جاء إلى عنك فسأله أن يحدثه بحدیث
فأبى عنك أن يحدثه كما روى أن شريكاً قال في مجلس تحدثه من كان
هنا من أصحاب يعقوب فأخرجوه (٢) هكذا كان شريك يصم الحسن بالشر
صنعه من الحضور في مجلسه لا شيء إلا لأنه من أهل الرأي .

فوقوف أهل الحديث هذا الموقف الثاني من الإمام وأصحابه ليس
إلا دليلاً على اختلاف منازلهم في الاجتهاد فكانوا لهم شتى الاتهامات
الباطلة لعدم اتفاق نوعة هؤلاء مع نوعهم فهدل أن تتخذ قبة الرأي
أمانة على الدقة والثقة في التحمل ، صارت آية الضمفان ليل الستر ،
وسوى ذلك من التهم التي ينهونها السمع ، كما قال العجوي (٣) :
من أجل هذا تحامى أهل الحديث حديثهم ، وقد صدق الطبري
حينما قال عن أبي يوسف : (وتحامى قوم حديثه من أجل قبة الرأي عليه ،
مع صحبة السلطان وتقلد القضاء) . (٤)

-
- (١) الإمتاع من ٤٠ - ٤١ نقل عن الضمفان للمقلون .
 - (٢) الاتجاهات الفقهية عند المحدثين : للدكتور عبد المجيد محسود
ص ٧٦ وهي رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم .
 - (٣) انظر الفكر السامي ٢٠٨/٢ طبع الرباط .
 - (٤) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان ١٢ / ورقة / ٢١٧ مخطوط
بدار الكتب تحت رقم ١٥٨٤ تاريخ .

ومن هنا يتضح أن ماوجه إلى الحسن بن زياد وأئمة الأحناف
الآخرين من اتهامات بالكذب أو ضعف الحديث أو مخالفته أو قلته
المعلم به لا يستند أي منها على أدلة مقبولة، وهي اتهامات مختلفة مدحوضة
ليس فيها أي قدر من الواقعية أو الموضوعية وإنما كانت صدقاً لخلافات
كلامية وبذخية كان العراق مسرحاً لها في القرن الثاني الهجري .

سادساً : اتفق عامة الفقهاء والمحدثين على أن الطعن من
أئمة الحديث لا يقبل مجلاً (أي مبهما) بأن يقول : هذا الحديث غير
ثابت أو منكر ، أو فلان متروك الحديث ، أو ذاهب الحديث ، أو مجروح ،
أو ليس يعدل ، من غير أن يذكر سبب الطعن لأن المدعى
ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين ، خصوصاً في القرون الأولى وهي
القرون الثلاثة التي شهد النبي صلى الله عليه وسلم بعداتها ، فلا يترك
هذا الظاهر بالجرح المبهم (١) ، فكل ما اتهم به الحسن بن زياد
كان من هذا القبيل ، حيث لم يثبت واحد من هؤلاء القادحين حادثة واحدة
تحمده الحسن بن زياد فيها الكذب أو كل ما في الأمر هو استنكار كتابة الحسن
اثنى عشر ألف حديث عن ابن جريح ، وقد بينت فيما سلف إمكان ذلك ممن
هو دونه طبقة ، فكيف يستكثر منه ذلك ؟

ومن عجيب صنع ابن عدي تدليله على كذب الحسن بن زياد على
ابن جريح بما أخبره عبد الرزاق بن محمد بن حمزة الجرجاني نا إبراهيم
ابن عبد الله النمساوري نا خلف بن أيوب البلخي منذ سنين ، حدثنا
الحسن بن زياد اللؤلؤي ، نا ابن جريح ، عن موسى بن وردان ، عن
أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (من مات مريضاً مات
شهيداً) قال إبراهيم فلقبت الحسن بن زياد فأول شيء سألته عن هذا

(١) كشف الأسرار : لمجد العزيز البخاري ٣/٧٨٨ طبع سنة ١٣٠٧ هـ .

الحدِيث فحدثني عن ابن جريج بمثل ما كان أخبرنا به خلف بن أيوب .
وهذا الحدِيث برويه ابن جريج عن إبراهيم بن أبي يحيى عن موسى
ابن وردان . ويقول : إبراهيم بن أبي عطاء هكذا يسميه فإذا روى
عن ابن جريج عن موسى هذا الحدِيث يكون قد دلَّس^(١)ه ، وقول
محمد زاهد الكوشري : (وهذا كل ما في كتاب ابن عدي في التديل على
كذب الحسن عن ابن جريج ، ولا دليل في ذلك على ما تخيلته ، لأن
غاية ما في الأمر أن ابن جريج عنعن عن موسى في روايته له ، والمنحمة
لا تفيد الاتصال عندهم ، وابن جريج معروف بالتدليس في كتب أهل
الشأن ، فيكون قد دلَّس في روايته للحسن ، أو ذكر الوسطة في رواية
أخرى له ولو لم يكن ابن جريج ممن يدلس كما ذكره الذهبي في
الميزان^(٢) لساغ القول بأن الحسن يمكن أن يكون هو الذي أسقط
الوسطة في السند ، لكن ابن أبي يحيى يكره منه الشافعي ووثقه
وإن كان الجمهور على تضمينه^(٣)) .

والتدليس كما نعلم ليس كذبا وإنما هو نوع من الإيهام ، لذلك
أستطيع أن أقول بإنصاف إن كل الروايات التي وصفت الحسن بن زياد
بالكذب والضعف وأنه ليس في الحدِيث بشيء ليس فيها شيء يدل على

-
- (١) الإمتاع ص ٤٥ نقلا عن الكامل لابن عدي .
(٢) الميزان ، قال : (أحد الأعلام الثقات لكنه يدلس) ٦٥٩/٢ ط
الأولى دار احياء الكتب ١٣٨٢ / ١٩٦٣ . وقال في تذكرة الحفاظ
(قلت كان ابن جريج ثبتا لكنه يدلس) ١٥٣/١ المطبعة النظامية
في حيدر آباد الدكن .
(٣) الإمتاع ص ٤٥ - ٤٦ .

تمتد الكذب ، وغاية ما في الأمر أنها تحمل على أنه كان عنده بمحض وهم في بعض الأحاديث كالوهم الذي لسه ابن عدي كما مر قبل قليل ، وهذا الوهم - إن ثبت وقوه منه - فقير قادح عند أهل فن الحديث بل التكذيب المطلق عندهم يحمل على التوهم مطلقاً ، ما لم يذكر ما يدل على التمدد ، فيمد مطلقاً جرحاً غير مفسر ، والتجريح غير المفسر هو الذي لا يقدر أسباب التجريح مشفوعة بالحقائق والبراهين التي تثبت أن المجرح قد أتى ما يدعى إلى تجريحه ، وهذا النوع من التجريح لا اعتداد به لدى جمهور اللغويين ، ومن هنا تسبين أمانة الحسن بن زياد في الحديث ، فلا يمول على روايات الخطيب والمقبيل وابن عدي وغيرهم من جمع ما قيل فيه عن كل من هباً ودباً من غير تبيين ولا تمحيص ولا تنوع ، ويغلب على الظن أن الذين وثقوه كسامة بن قاسم ، وأبي عوانة ، والحاكم ، وابن حبان ، وغيرهم من أثنوا عليه لم يتجاوزوا الواقع بتوثيقه وإنما كان باضهم إلى ذلك الصدق والحق الخالصين لوجه الله ..

وأخيراً فإن أهم ما انتهي إليه هو أن الحسن بن زياد كان محدثاً جليل الشأن ، كثير الحديث ، له ^(١) مسند لا يختلف في منهجه عن بقية مسانيد القرن الثالث الهجري ، كمسند الإمام مالك المعروف بالموطأ ، وأنه كان على علم بنقد الحديث وبصحة بعض المسانيد منه وبما لا يؤخذ فقد جاء في أخبار القضاة قال : " أخبرني محمد بن علي ابن حمزة الملو ، قال حدثنا سليمان بن أبي الشيخ ، قال : حدثنا أبو سميد الرأي الوليد بن كثير : قدم عهد الرحمن بن أبي الزناد الكوفي

(١) مسند أبي حنيفة برواية الحسن بن زياد موجود بمكتبة الأوقاف
ببغداد انظر الكشاف عن مخطوطات الأوقاف ص ٤٣٣ لأحمد طلس

فقلت لحسن اللؤلؤي : أنت رجل لك علم ، وهذا عبد الرحمن بن أبي الزناد وهو من علماء أهل المدينة فلو لقبته ؟ قال : فاذهب بنا إليه ، فأتيناه فقال الحسن : مالكم تروون أشياء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه ثم تعالونها ؟

قال : إنا نروى ما يؤخذ به وما لا يؤخذ به ليعرف الاختلاف فقال له : إنك إذا ملأت جرابك من الباطل لم تر للحق فيه موضعاً .

أما بقية علوم عصره فقد شارك فيها الحسن بن زياد بقدر ما أسفاه استمداده الطيب الذي أودعه الله فيه ، ولا سيما أن القرن الثاني كان مسرحاً لظهور فرق مختلفة ، وطوائف متعددة ، وآراء غريبة أحاطها أصحابها بسياج من الفلسفة وعلم الكلام ، فنجحت فيها مشكلات فكرية شهدتها حلقات العلماء آنذاك ، فقامت مناظرات ، وشارت مناقشات في بحث هذه المشكلات ، ولا شك أن الحسن بن زياد قد شارك فيها لإلمامه بعلم الكلام ، وأصول الجدل والمناظرة ، وشهد لذلك ما ذكرته فيما سبق من اهتمام أبي يوسف بالحسن واستحضاره قلبه وفكره حينما كان يفتي حلقاته ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على طول بساط الحسن في المناظرة ، وبراكته في الجدل لكثرة أسئلته ودقة مناقشته ، لذلك نجد أبا يوسف يقول لتلاميذه : (بادروا فسلطوه ، وإلام تقهوا عليه) (٢) فهذا القول يبرز حذقه في ميدان السؤال ، ومن يسدري

(١) أخبار القضاة لوكيع ١٨٨/٣ - ١٨٩ ط أولي ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م
بطبقة الاستقامة صححه وعلق عليه وخرَّج أحاديثه عبد المنزه مصطفى
المرافعي .

(٢) الجواهر النضية ١٩٣/١ ومنتخب الكردي ٢١٠/٢ والطبقات السنبة
١/١٤٦ و١/١٤٦ ، ولطائف و مناقب حسان في أخبار أبي حنيفة التميمي
للصيرى ورقة ٦٦ .

براعة أبي يوسف في المناظرة ، وحرف كفية إمكانه لكثير من كبار
الفقهاء في الجدل - يدرك مافي هذا القول من حسن الشهادة للحسن
في المناظرة ، وحسبه فحراً أن تكون منزلته عند شيخه هذه المنزلة
الرفيعة .

وما يشير إلى ذلك أيضا قوله بعد أن رفض يحيى بن سليم
الإذن له في الكلام دفعا عن الإمام : فلو أذن لي لتركته نكالا
للمالين (١) وكان يحيى بن سليم يقرأ كتاب المناسك لابن جريج أمام
الناس ويغضب من قدر أبي حنيفة بقوله : أين أبو حنيفة من هذه
المسائل ؟ حقا لو أذن يحيى بن سليم للحسن بن زياد في الكلام
لتغير كثيرا من موقفه هذا من آراء الإمام ، ولكن تمصبا رجال الحديث
في ذلك العصر سد مسامحة الإدراك عندهم فاستهانوا بالإمام الأعظم
وأصحابه ، واستخفوا بأرائهم من غير عدالة ولا انصاف .

ويدل على الظن أن يحيى بن سليم كان قد طرق سمعه
ما شهر به الحسن بن زياد من براعة في المناظرة والمحاجة ، وحسن
السؤال ، فأشفق على نفسه من الإحراج والإفحام ، من أجل ذلك
رفض الإذن للحسن بالكلام ، لأنه أشهر أصحاب الإمام في السؤال
قال نمر بن جدار : (وكان الحسن أحسن الناس سؤالا) (٢) .

وقال ابن فضل الله المبري : وكان الحسن أخذق الناس في
السؤال حتى قيل لو صار الناس مجيرون لوسمهم الحسن بن زياد (٣) .

(١) مناقب الكردي ٢٠٩/٢ .

(٢) مناقب الكردي ٢١٠/٢ ولطائف مناقب حسان في أخبار أبي حنيفة

النعمان للصيرى ورقة ٦٦ .

(٣) مسالك الأبصار ٣ ج ٣ ورقة ٤٧٨ .

وبالرغم مما فى هذه الرواية من مخالفة ملحوظة ، فإن جميع هذه الأقوال تؤكد براعته فى السؤال ، ومن تكون براعته بهذه الصورة فى السؤال كان أقدر على الجدل والنقاش ، وأمهز فى علم الكلام ، يحرف كيف ينفذ إلى ما يفهم الخصم من أقرب سبيل .

أما ما روى عنه من أنه ذمَّ علم الكلام ، فإنما يحرف مراده ما جاء فى هذه الرواية (عن ابن أبى الموام عن الحسن بن زياد ، وقد قال له رجل من أهل بغداد : أكان زفر قتياساً ؟ فقال له الحسن : وما قولك قتياساً ؟ هذا كلام الجهال كان عالماً فقال الرجل : أكان زفر نظر فى الكلام ؟ فقال : سبحان الله ما أسخفك : تقول لأصحابنا : إنهم نظروا فى الكلام وهم بيوت العلم والفقهاء ، إنما يقال نظروا فى الكلام فيمن لا عقل له ، وهؤلاء كانوا أعلم بحدود الله عز وجل ، والله من أن يتكلموا فى الكلام الذى تعنى ، وما كان بهمهم فهم الفقهاء ، والاقتداء بمن تقدم بهمهم (١) .

ولاشك أنه لم يذم علم الكلام وإنما ذم هؤلاء الذين لا عقل لهم من الذين أسرفوا فى تأويل بعض الآيات ، وخالفوا سبيل السلف الصالح فى فهم عقيدة التوحيد ، وقد أراد بهذا الذم أيضاً زجر هذا الرجل وأمثاله من عامة الناس عما قبل لهم به من دقائق هذا العلم ، خوفاً عليهم من الزلل الذى يقودهم إلى الزيغ والضلال ، لأن مخالفتهم فيه الفرق الكلامية ، وشجاوز حدود ما جاءت به الآيات

(١) زفر الهذيل ورقة ٥٠ وتاريخ الإسلام للذهبيم ١ق ١ ورقة ٣ والطبقات السنبة ١/و/٤٩١ وفضائل أبى حنيفة لابن أبى الموام ورقة ١٥٣ ولسحات النظر فى سيرة الإمام زفر ص ١٧

القرآنية والأحاديث النبوية كان مزلفة للإلحاد ، وإلا فالحسن بن زياد
إمام من أئمة أصول الدين ، وقد كان يحرف تمام المعرفة تلك
المساجلات الكلامية التي برزت في حلقات الملماة في عصره ، ولكنه لم
يشغل نفسه بها ، لأنها جهود ضائعة ، وطريق يؤدي إلى الزندقة
والفساد .

أخلص ما مضى إلى أن الحسن بن زياد كان ضليماً في علم
الكلام والمناظرة والجدل ، وأنه كان من المشتدلين بذلك ، والدليل
على ذلك روايته كتاب الفقه الأكبر عن الإمام أبي حنيفة^(١) ، غير أنه
لم يجل إلى البحث في السائل الكلامية لانشغاله بالفقه والحديث
الذين يحققان للناس السعادة في الدنيا والآخرة .

ومن المسلم به أن كل فقيه لابد أن يرتبط بالقرآن أوثق ارتباط
لما له من أثر عظيم في حياته الفقهية ، إذ لا يمكن أن يبلغ الإمامة
في الفقه إلا بعد أن يحيط به إحاطة واقية : من حيث معانيه وأسلوبه
وألفاظه وقراءته ، وحلاله وحرامه ، وناسخه ومنسوخه . ومن خلال
دراستي لحياته واستعراض لفقيه اتضح لي أن له إماماً جيداً يفقه
الكتاب الكريم ، وقد ذكر الجصاص بعض آرائه الفقهية في أحكام القرآن ،
البنية على فهمه لبعض آيات القرآن الكريم^(٢) ، ومن البدهس أن
هذا الفهم لا يتأتى إلا من كثرة تلاوته للقرآن في تدبر وتمقل .

(١) انظر الكشاف عن مخطوطات الأوقاف ص ٤١٥ بغداد .

(٢) انظر على سبيل المثال أحكام القرآن ١/٥٣١ ، ١/٢٣٣ ، ٢/٩٨ ،

٢/٩٩ ، ٢/١٦٨ ، ٢/١٧٥ ، ٢/١٥٨ ، ٢/١٤٠ ، ٣/٣١ .

وصا يدل على اهتمامه بالقرآن كذلك إحاطته بعلم القراءات وإدراكه
لمعانيها وأسرارها وقد ذكر الذهبي (أنه روى القراءة عن عيسى
ابن عمر^(١) وزكريا بن سياه ، وروى عنه الحروف الوليد بن حماد اللؤلؤي^(٢) .
ويبدو أنه كان مشهوراً في تجويد القرآن ، وتلاوته ، وصحة
ضبطه ودقة أدائه .

وأما ما يميز إلى من قراءات من الإمام أبي حنيفة برواية ابنه
محمد بن الحسن بن زياد ، فكذب ملفق لا صلة له بأبي حنيفة ولا بالحسن
بن زياد ، وقد ثبت ضد أهل العلم أن ملفق هذه القراءات هو
أبو الفضل محمد بن جعفر الخزازي القاري^(٣) المكشوف الأمر ، ثم نقلها
عنه أبو القاسم البهذلي وغيره ، قال أبو العلاء الواطئي : إن الخزازي
وضع كتاباً في الحروف نسبة إلى أبي حنيفة ، فأخذت خط الدار قطنى
وجماعة أن الكتاب موضوع لا أصل له ، قلت وقد رويت الكتاب المذكور
ومنه : " إنما يخشى الله من عباده العلماء " برفع الهاء ونصب الهمزة
وقد راج ذلك على أكثر المفسرين ونسبها إليه وتكلف توجيهها وإن أبا
حنيفة ليرى^(٤) منها ، ومنها ما رواه الحسن عنه أنه قرأ : (من جاء

(١) هو أبو عمر الكوفي ، القاري^(١) الأعشى ، مقرئ الكوفة بحد حمزة ، عرض
على عاصم وابن مطرف والأعشى وغيرهم ، قال ابن ميمون ثقة همداني
هو صاحب الحروف توفي سنة ١٠٥ انظر طبقات القراء ١/٦١٢ ،
وخلاصة تذهيب الكمال ص ٢٥٧ .

(٢) تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام المجلد ١١ ق ١ ورقة ٣ مخطوط
بدار الكتب المصرية رقم ٤٣ تاريخ .

(٣) انظر النشرفي القراءات المشرلابن الجزري ١٦/١ وتاريخ بغداد
١٥٨/٢ وفقه أهل العراق وحدثهم للكوثري ص ٥٨ بتحقيق
عبد الفتاح أبو زيد .

بالحسنة فله عشرة أمثالها) وروى قري من طريق يعقوب الحضرمي ونسب
إلى الحسن وسعيد بن جبير والأعشى وتأنث المشر لكونه عبارة عن
الحسنة ، وأمثالها ^(١) بدل ، وغير ذلك من القراءات الشاذة المنسوبة
إلى الإمام زورا وسهواناً ، والصحيح أن الثابت لدى الأئمة المحققين
والحفاظ الضابطين أن قراءة الإمام أبي حنيفة هي قراءة ^(٢) عاصم
زر بن حبهش ^(٣) عن ابن مسعود ، وعن أبي عبد الرحمن السلمي عن
علي كرم الله وجهه ، وفي الطريقتين من قراءة عاصم الفاتحة والممؤذنين
وقراءته في أعلى درجات القناتر ، وما يحز في النفس سرد تلك القراءات
الشاذة في بعض كتب التفسير والمناقب ، مع محاولة توجيهها كقراءات
لأبي حنيفة ، بعضها مروى عن طريق الحسن بن زياد ، مع أنها
قراءات مقدومة عليها ^(٤) .

(١) الأثمار الجنية ورقة ٤٥ .

(٢) عاصم بن أبي النجود : أبو بكر الأسدي ، الكوفي ، شيخ القراء بهاء
وأحد السبعة جمع بين الفصاحة والإتقان والتحرير والتجويد ، عرض على
زر والسلمي والقيصاني ، وأخذ عنه حفص بن سليمان وحمام بن سلمة
وغيرهما ، ثبت في القراءات دون ذلك في الحديث ، صدوق حسن الحديث
توفي سنة ١٢٧ انظر طبقات القراء ٣٤٦/١ والميزان ٥/٢ .

(٣) زر بن حبهش بن خباشة أبو مريم الأسدي الكوفي أحد الأعلام عرض
على ابن مسعود وعثمان وعلى وعرض عليه عاصم والأعشى وغيرهما ، وكان
ابن مسعود يسأله عن العربية وقد وثقه ابن معين ك سنة ٨٢ هـ
انظر طبقات القراء ٢٩٤/١ والتذكرة ٥٤/١ .

(٤) انظر الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع

ومن المسلم به أيضا أن العالم بالقراءة لا بد أن يكون واسع العلم باللغة ومفرداتها ومعرفة معانيها ، وأوجه إعرابها ، وبالرغم من عدم وجود نصوص توضح مدى ثقافة الحسن في هذه العلوم أرجح أنه كان ذا كفاة وقابلية في هذه العلوم التي لا يستغنى عنها مقرب ، ولا فلا يمكن أن ينسب الحسن إلى هذا العلم ، كما لا يمكن أن ينسب الذهبى بذكره في هذا المقربين الذين يروون القراءات ويلقنونهم تلاميذهم .

كما يبدو أنه كان ذا أسلوب بديع وعبارة رصينة وألفاظ جزلة ، وماتوقه في السؤال والتفريع على أصحاب الإمام إلا دليل على قوته في اللغة العربية ومعرفة بأساليبها ، إذ أن من شروط الاجتهاد معرفة اللغة حق المعرفة ويؤكد ذلك اختياره من قبل الخلفاء لمجالستهم وتعليم أبنائهم ، كما أنه كان بارعا في علم الحساب لما له من منزلة عظيمة في حياة الناس ، وأثر كبير في معاملاتهم الدينية من بيع وشراء وغير ذلك ، وما خصه الله بالذكر دون سائر العلوم إلا لجليل نفعه فقال : "هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب (١) " .

ولولا معرفة الناس لمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا معنى الحساب في الآخرة .

وما أجمل وصف الجاحظ لمنافع الحساب حيث يقول : (والحساب يشتمل على معان كثيرة ، ومنافع جليلة ، ولولا معرفة المباد بمعنى

(١) سورة يونس آية / ٥ .

في الدنيا لما فهموا عند الله جلن فذكره معنى الحساب في الآخرة ،
ودونه يختل كل ما يجعله الله عز وجل لنا نظاما وقواما ومصالحا^(١) ،
فلا عجب أن يكون الحسن مقدا في علم الحساب ماهرا فيه ، ذا عقلية
حسابية خصبة ، وقابلية قه في إدراك دقائق المسائل الفقهية التي
للحساب فيها شأن لشدة ذكائه وتوقد قريحته ، وخاصة في الرضايا
والموارث . وسنجد ذلك واضحا حين دراسة آرائه الفقهية بإذن الله .
وأخيرا فإن شخصية تلك هذه العقلية ، وتتمتع بهذه المزايا
لخليفة أن تترك وراءها آثارا تدل على ثرائها في العلم والمعرفة ،
فهل للحسن بن زياد نصيب من هذه الآثار ؟

آثاره :

للحسن بن زياد آثار معروفة ذكرها ابن النديم نقلا عن أبي جعفر
الطاطوى وهي :

- ١ - المجرى لأبي حنيفة ، ويحتوى على ما رواه عنه من المسائل وأدلتها
- ٢ - أدب القاضى .
- ٣ - الخصال .
- ٤ - معانى الإيمان .
- ٥ - النفقات .
- ٦ - الخراج .

(١) البيان والتبيين ١/٩٥ طبعة الثالثة ، مطبعة الاستقامة سنة ١٣٦٦

- ١٩٤٧م تحقيق حسن السندوى .

٧ - الفرائض .

٨ - الوصايا (١) .

وقد نسب السرخسي إليه كتابا آخر سماه التكملة (٢) لات .
وقد نسب التقي المقرئ إليه في تذكروته كتاب المقالات نقلها
عن البسوط وقد أقره قطلومغا في تاج التراجيم (٣) ، كما أقره طاش
كبرى زاده في طبقات الفقهاء (٤) .

وزاد البدر الصيني في المغاني في عداد مؤلفاته ثلاثة كتب
أخرى هي : كتاب التهمة ، وكتاب الإجارة ، وكتاب المنصف (٥) .
وكذلك نسب اللكنوي إليه كتاب الأملاني (٦) ، وقد أقره إسماعيل
باشا البغدادي (٧) وورد ذكره في تكملة البحر الرائق (٨) ، وحاشية

-
- (١) فهرست ابن النديم ٢٠٣/١ وانظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري
ص ٣١٠ .
- (٢) البسوط ١١٤/٣٠ للسرخسي ط أولى ١٣٢٤ هـ بمطبعة السعادة .
- (٣) تاج التراجيم ص ٢٢ الطبعة الأولى سنة ١٦٦٢م بغداد نشر مكتبة
المشني .
- (٤) طبقات الفقهاء لطاش كبرى زاده ص ١٢ ط أولى ١٩٥٤م بالموصل .
- (٥) الامتاع للكوثري ص ١٥ .
- (٦) الفوائد البهية ص ٦١ .
- (٧) هدية العارفين طبع وكالة المعارف باستانبول سنة ١٩٥٥م .
- (٨) تكملة البحر الرائق للكنوي ٤٦٣/٨ ص ٥٠٤ الطبعة الأولى
بالمطبعة العلمية .

الشلبى (١) ، والبنابة فى شرح الهداية (٢) وذكر له الناطق فى
الأجناس كتاب الإرشاد (٣) .

وكتاب الجنابات . وقد ورد ذكره فى تبين الحقائق (٤) والاختيار
شرح المختار وكتاب مناسك الحسن ذكره المصنف فى البنابة (٦) ، وأبو
السمود فى حاشيته (٧) .

وذكر له حاجى خليفة كتابين آخرين هما كتاب الوقف وكتاب
المأخوذ (٩) - الملقب بالمأمونية وقد ورد ذكره فى الفتاوى الصغرى
للحاضرى كما أقر كتاب الخراج (١٠) الذى ذكره ابن النديم .

-
- (١) حاشية الشلبى ١٧٧/٣ المطبوع على هامش تبين الحقائق ط ١ .
 - (٢) البنابة فى شرح الهداية ٣٦٩/١ - ٣٧٠ .
 - (٣) شرح العناية على الهداية ٣٨٧/٤ المطبوع على هامش فتح القدير .
 - (٤) تبين الحقائق ٣٦/٥ ط ١ المطبعة الأميرية بيولاى سنة ١٣١٣ هـ .
 - (٥) الاختيار ١٢٦/٢ الطبعة الاولى .
 - (٦) البنابة فى شرح الهداية ٣/١٥٠/٣ .
 - (٧) حاشية أبى السمود ٥٤٣/١ .
 - (٨) كشف الظنون ١٤٧٠/٢ طبعة ثالثة سنة ١٣٧٨ هـ .
 - (٩) المرجع السابق ١٥٧٤/٢ .
 - (١٠) المرجع السابق ١٤١٥/٢ .

وذكر له المبنى كتاب الصلاة (١) وكتاب الصوم (٢) كما ذكر له قاضيخان
كتاب الأضحية (٣) .

هذه هي الآثار التي تمزى إلى الحسن بن زياد وقد شرعت
في البحث عنها منذ تسجيلي للموضوع ، ولم أدخر وسماً في البحث عنها
غير أنني لم أجد شيئاً منها سوى مسنده المعروف بمسند الحسن بن
زياد ، ويشتمل على أحاديث كتاب المجرى المسموعة من أبي حنيفة
ويوجد في ظاهرة دمشق تحت رقم ٢٨٥ حديث ، والذي جرد هذه
الأحاديث هو محمد بن حبيب البغوي ، حيث كان ابن حبيب قد سمع
المجرى من محمد بن شجاع ، الذي كان قد سمعه بدوره من الحسن
ابن زياد ، أما غير ذلك من مؤلفاته فلم يصل إلينا منها شيء غير
آرائه المنشورة في مطولات الفقه الحنفي ، وبعضها في كتب ظاهر الرواية
ومخاصة كتاب البسوط الذي سرد فيه الإمام محمد الفروع الفقهية على
مذهب أئمة الأحناف وغيرهم من فقهاء المراق وأهل المدينة ، وبعضها
في الهداية وشرحها كالبنية وفتح القدير وغيرها من الكتب كاختلاف
الفقهاء للطبري والمنذني والمحلي ، ومن مجموع هذه النماذج الفقهية
التي جمعتها أستطيع أن أعطي صورة تقريبية عن منهجه في التأليف
بوجه عام ، وتتطرق هذه الصورة بأنه فصل المسائل وفرع الفروع

(١) البنية ١/٣٥٤ و ١/٣٦٩ - ٣٧٠ وانظر البسوط ١/١٢٠ .

(٢) البنية ٣/١٨٥ .

(٣) فتاوى قاضيخان ٣/٣٤٩ .

بطريقة الفرض والتقدير والظن المقلبي في انسجام تام
وتخريج وجيه ، مستخدماً الاجتهاد لبيان الحكم الشرعي
ويمكن الرجوع إلى كتابي المصين والديكن وحساب الوصايا^(١)
لمن أراد التأكد من ذلك لأنه لا مجال للكلام أكثر من هذا في
شيء ليس تحت الميانه بكامله ، لكي يتسنى لي اختباره ودراسته
بإسهاب كما ينبغي .

—

-
- (١) انظر البسوط ١١٠/٢٨ .
(٢) المرجع السابق ١١٤/٣٠ .

الباب الثاني

الحسن بن زياد فقيهنا

ويشتمل على ثلاثة فصول

- | | | |
|-----------------------|---|--------------|
| أصوله الفقهية | : | الفصل الأول |
| منزله بين مجتهدي عصره | : | الفصل الثاني |
| أثره في الفقه الحنفي | : | الفصل الثالث |

الفصل الأول
أصوله الفقهية

تذكر كتب الفقه والأصول أن الحسن بن زياد كان فقيها مجتهدا والدليل على ذلك ما كان يبذله من جهود فكرية في استنباط الأحكام تجلت فيما أثر عنه من فروع فقهية خالف فيها معاصره من الفقهاء ، ولكن المتأمل في هذه الاختلافات بدقة ووعي يهرك أنها لم تقم على مجرد الهوى أو الظن أو التخمين ، وإنما استندت إلى أصول فقهية وقامت على قواعد أصولية ، قيد الحسن ومخالفيه أنفسهم بها ، لا يجهدون عنها ، ولا يخرجون عن حدودها ، وذلك لشدة الارتباط بين الفقه وأصوله والواقع أن غذا أمر يدهى لامراء فيه فأينما وجد الفقه وجدت معه أصول للاستنباط ، وقوانين للتخريج يدركها كل الذين قطعوا شوطا كبيرا في دراسة الفقه ومعرفة أصوله ، ولما كان الهدف من هذا الفصل معرفة أصول الحسن بن زياد لذلك أجلت النظر في كتب الأصول لملى أظفر ببيانها مجلطة أو مفصلة ، ولكنى لم أعر على ما أرجوه فهل يعنى هذا أنه لم تكن لديه أصول استنبط على هديها الأحكام ، وفهم في ضوئها النصوص ، وخرج عليها الفروع ؟

الواقع أن من ينعم نظره في آراء الحسن الفقهية ، ومعمل فكره فيها يجد أن له أصولا فقهية قامت عليها فروع ، وقواعد أصولية انبثقت عليها استنباطه ، وهنالك على الظن أنها لم تكن مدونة آنذاك ، بسبل كانت مفروسة في عقله ، ومرسومة في ذهنه ، وهى التى مكنته من فهم النصوص فهما صحيحا ، وجملته يدرك مقاصد الشرع إدراكا سليما ، شأنه في ذلك شأن جميع معاصره من الفقهاء المجتهدين الذين كانوا يلجئون إلى البحث في مسائل الفقه ، والنظر في أصوله العامة لمعرفة الأحكام

الشرعية ، واستنباطها ، بل لا أكون مغاليا إذا قلت : إن البحث في
الأصول التي تهم الفقيه بصورة أساسية ، قد وجد قبل عصر الحسن
بلذ عصر الصحابة والتابعين ، فقد كانوا إذا احتاجوا إلى معرفة حكم
من أحكام الدين لجئوا إلى كتاب الله يستضيئون بنوره فإن لم يجدوا
فيه طلبتهم عمدوا إلى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يجدوا
نصا في القرآن والسنة يدل على حكم ما عرض لهم من الأحداث والوقائع
اجتهدوا لاستنباط حكمه ، مقتدين في ذلك برسول الله صلى الله عليه
وسلم ومعتدين على الجاهل التشريعية التي استمدوها من مشافهة
الرسول ومباحثته ، وملاحظتهم تشريعه ورصدهم اجتهاده ، حتى وقفوا
على أسرار التشريع ، وبيادته العامة ، فكانوا يقيسون ما لا نص فيه على
ما فيه نص ، وفي كثير من الأحيان كانوا يشرعون ما تفضى به المصلحة
مراعاة للتيسير والتخفيف ، بشرط ألا يتعارض مع نصوص الشريعة ولا يتنافى
مع روحها ، وحسبنا دليلا على ذلك ما روى عن عمر بن الخطاب (رضى
الله عنه) أنه كتب إلى شرح القاضي يقول : "إذا حضرك أمر لا يسد
منه فانظر ما في كتاب الله فاقض به ، فإن لم يكن فقيما قضى به
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن فقيما قضى به الصالحون ،
وأئمة المدل ، فإن لم يكن فانت بالخيار ، فإن شئت أن تجتهد
بأيك فاجتهد رأيك ، وإن شئت أن تؤمرني ، ولا أرى مؤامرتك إيساى
إلا خيرا لك والسلام^(١) " ، وكذلك ما جاء في كتابه الذي وجهه
إلى أبي موسى الأشعري يرشده إلى أصول القضاء واتباع أسلمه الحكيم

(١) إعلام الموقعين لابن القيم : ٨٤/١ . طبع شركة الطباعة الفنية

قائلا : (الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن
ولا سنة ، ثم قايـس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ، ثم اعمد فيما تسرى
إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحـق) (١) .

والذى أفهمه من هذين النصين أن الاجتهاد فيما لانص فيه
عند الصحابة كان فسيح المجال بحيث يتسع لحاجات كل الشـموب
المختلفة التى دخلت فى الإسلام ، فلا أظن أحدا من المشتغلين بالفقه
يتهم الصحابة بالاجتهاد ارتجالا من غير أصل ولا ضابط ، فهى إذن
موجودة ، ولكنها لم تكن مدونة ، ويؤكد هذا المعنى الدكتور عيسى
سامى النشار فيقول : (وفى الحقيقة إن تاريخ وضع المنهج الأصولى
يرجع إلى حد أبعد من عصر الشافعى بكثير بحيث لا يجب أن نلتمسه
فقط عند علماء الحنفية فى السنن التى تنهق عصر الشافعى بل فى
عصر الصحابة أنفسهم ، ولدى الكثيرين من فقهاءهم ، وعن هؤلاء الفقهاء
أخذت معظم القوانين التى يحتاج إليها فى استفادة الأحكام ،
فابن عباس وضع فكرة العام والخاص وذكر بعض الصحابة فكرة المفهوم
بل إن فكرة القياس لم توضع فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم
وفى عصر صحابته كقياس الأشباه والنظائر والأمثال بالأمثال فحسب ،
بل وضع أيضا فى العصر الأول والمصر الثانى قواعد للقياس وشـرائط
للملـة (٢)) ثم ينقل عن ابن خلدون ليؤيد فكرته عن طـرق
استدلال الصحابة مانعه (إن كثيرا من الواقعات بعده صلى الله

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ٨٦/١ طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة

سنة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

(٢) مذاهب البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور عادى سامى النشار من ٦٦-٦٧ .

الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م . نشر دار المعارف .

عليه وسلم لم تندرج في النصوص الثابتة فقاوسها بما ثبت ، وألحقها بما نص عليه ، بشروط في ذلك اللاحق تصح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثليين ، حتى يغلب على الظن أن حكم الله فيها واحد ، وعار ذلك دليلا شرعيا باجماعهم عليه وهو القياس (١) .

أما ما قيل عن أبي يوسف من أنه " أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة (٢) " فيحتمل أن يكون كذلك فيما لو عثرت على شيء منها ، ومن هنا يغلب على الظن أن أئمة المذهب الحنفي المتقدمين كانت لهم أصول فقهية ملحوظة عند الاستنباط ، غير أنها لم تكن مدونة كصنف إذ لو كانت مدونة لمشر عليها الباحثون ، وعلى فرض المشور عليها ، فإنها لم تكن على درجة كبيرة من الإحاطة والشمول بحيث يجمل لأبي يوسف فضل وضع هذا العلم الجليل .

ولكن الواقع التاريخي يؤكد عدم تدوينها ، وأن الأصول التي يراعى الباحث في كتب الكرخي والجصاص والدبوس والسرخسي عن من تخرجهم على أقوال الإمام وأصحابه ، وهذا ما يشير إليه الدعوى بقوله : (وعندى أن المسألة القائلة بأن الخاص مبین ولا يلحقه البيان وأن الزيادة نسخ ، وأن العام قطعي كالخاص ، وأن لا ترجيح بكثرة الرواية ، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا اتحد باب الرأي ، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا ، وأن موجب الأمر هو الوجوب البتة ، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة ، وأنها لا تصح

(١) مناهج البحث في فكري الإسلام لككتور على ص ٦٦

نقلا عن مقدمة ابن خلدون ص ٣١٨ .

(٢) حسن التقاضي لمحمد زاهر الكوثري ص ٣٣ طبع دار الأنوار سنة

١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م والنظر جامع مسانيد الامام للخوارزمي (١/٢٣٣) .

طبع الهند ، وتاريخ الفقه الاسلامي لككتور محمد يوسف موسى ص ٢٨٨ .

بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه ، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلف في جواب ما يرد عليها من عنائح المتقدمين في استنباطهم كما يفعل البزدوى وغيره (١) .

ويقول الشيخ أبو زهرة مملقا على كلام الدهلوى قائلا : (وإن عذا الكلام يدل على أن أئمة المذهب الحنفي لم يدوتوا هذه الأصول وأن ذلك الجزء حق لا ريب فيه ، إذ إن التدوين جاء بعد ذلك ، ولكننا نقطع مع ذلك بأن بعض هذه الأصول أو جلها كان ملاحظا فسى استنباطهم ، ومهما يكن من أمر فتبويب العلم والاستدلال للأصول كان من عمل من جاءوا بعد الأئمة (٢)) .

وقد عبر الأستاذ على الخفيف عن هذه الحقيقة فقال عن أبي حنيفة وأصحابه مانصه : (والمعروف أن أكثر ما روى عنهم كان عبارة عن مسائل معها حلولها ، وأحكام غير مصحوة بأصولها وأدلتها ، وأن ما أيدت به من أدلة وما فرغت عليه من أصول كان من استنباط من جاء بعدهم من فقهاء الحنفية حين نظروا في هذه الفروع والأحكام ، ووازنوا بينها ، وضموا التشبيه إلى شبيهه ، والنظير إلى نظيره ، واستخرجوا بنظرهم هذا من الأصول والقواعد ما يظن أن أبا حنيفة وأصحابه قد لاحظوه عند نظرهم في هذه المسائل ، وتوتوا استنباطهم لأحكامها عليه ، إذ المفهوم أن أحكامهم لم تكن قائمة على مجرد الهوى ، وإنما قامت على

(١) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدهلوى ص ٣٨ القاهرة

سنة ١٣٨٥ هـ نشر قصى محب الدين الخطيب .

(٢) أصول الفقه لمحمد أبو زهرة ص ٢١ - دار الفكر العربي .

أصول وقواعد قيدوا بها أنفسهم فلم يخرجوا عن حدودها ، بدليل اتحاد أحكام المسائل عند تساويها في المناط أو الحكمة ، وليس يلزم من عدم نقل تلك الأصول والقواعد أنها لم تكن مستقرة في نفوسهم بلحوظة عند استنباطهم (١) لذلك لا أكون مجانباً الصواب إذا قلت إن هذا الملم لم يمرر كفن مدون إلا على أيدي الإمام الشافعي الذي استطاع بذهنه الوقاد ونظيره الثاقب ، وعقله النفاذ إلى أصول الشريعة العامة وقواعدها الكلية أن يضع رسالته الشهيرة في علم الأصول ، والواقع التاريخي يؤيد ذلك ، فقد أجمعت المصادر التاريخية على أن الإمام الشافعي هو أول من كتب في علم أصول الفقه فهذا ابن خلدون يقول (وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله عنه ، أملى فيه رسالته المشهورة ، فتكلم فيها في الأوامر والنواهي ، والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوطة في القياس (٢)) .

لهذا كله كان من الصعب معرفة أصول الحسن بن زياد ، وما يزيد هذه الصعوبة تعقيدا أن المؤلفين في أصول الفقه كالكرخي والجصاص والدبوس والسرخسي والبرزدي ، وغيرهم من الذين استنبطوا الأصول الحنفية قد صبروا جل اهتمامهم بوجه خاص على أصول الأئمة الذين عزيت إليهم المذاهب ، وركزت بوجه خاص على آرائهم الأصولية ، أما آراء تلاميذهم فإنهم كانوا يعمرون عنها تمجيورا مجملا من غير أن

(١) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء للشيخ علي الخفيف ص ٦٩

• طبع معهد الدراسات العربية العالية ١٣٢٥ هـ - ١٩٥٦ م .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٥ طبع المكتبة التجارية بمصر .

يشيروا إلى الاختلافات الأصولية الشائعة بين فقهاء المذهب الواحد في الأخذ بهذا الأصل أو بتلك القاعدة ، كما هو واضح في كتب الأصول ، فهم يكتفون بقولهم : يذهب الحنفية إلى كذا ، ومذهب المالكية إلى كذا والشافعية إلى كذا ، والحنابلة إلى كذا ، أو يملقون بمد شرح الأصل وبيان القاعدة بقولهم : (وهذا أخذ الحنفية والشافعية وهو مذهب المالكية) إلى غير ذلك من التعميمات التي يكتنفها الإجمال .

لم يكن أمامي إذن إلا أن أتبع آراء الحسن الفقهية لأستمد منها الأصول الفقهية التي اعتمد عليها ، ولهذا قمت بجولة تصفحت فيها كتب الفقه المطولة ، المطبوع منها والمخطوط ، ومن أهمها المبسوط الذي احتوى على كتب ظاهر الرواية لصاحبه السرخسي ، ثم بدائع الصنائع ، والهداية وشروها كالبناية وفتح القدير ، وتبيين الحقائق ، والبحر الرائق وأحكام القرآن للجصاص ، وشرح الجامع الكبير ، واختلاف الفقهاء للطبري ، وغير ذلك من الكتب التي اهتمت بآراء الحسن .

وقد كانت حصيلتي من هذه الجولة العثور على بعض آراء الحسن التي اختلف فيها القول بينه وبين أبي حنيفة ، أو بينه وبين أبي يوسف ومحمد ، أو بين بعضهم وبعضهم الآخر . وقد بوتهها بحسب ماتبعمه من أصول وأدلة ، ثم عرضتها على أصول الإمام المامة ، فكانت مطابقة لها ، لهذا يعتبر مايقوله العلماء من اتفاق أصول الإمام وأصول أصحابه صحيحا في مجموع !

من هنا تأكد للبحث بما يشبه اليقين أن الأصول التي يستند إليها المذهب الحنفي ليست من تدوين أئمة المتقدمين ، بل هي من استنباط علماء المذهب الذين جاءوا بعدهم ، ومن عمل تلاميذهم

الذين اتجهوا إلى تدوينها ، حيث كانوا يتلمسونها من الفروع المأثورة عنهم ، ولما كان الإمام أبو حنيفة هو الأستاذ الأول للحسن ، على يديه تلقى دروسه الأولى في الفقه ، وفي صحته أمضى نيفاً وعشرين عاماً - فقد كان الإمام أبو حنيفة إذن هو أعظم شخصية أثرت في تكوينه وكان فقهه أوسع ينبوع استقى الحسن منه ، غير أن منزلة الحسن من شيخه لم تكن منزلة المقلد المتبع ، بل كانت منزلة المجتهد المتبوع عن بيعة وفهم ودراية ، فلا عجب أن تكون أصوله الكلية هي أصول أستاذه وكان هذا هو شأن كل تلاميذه الكبار .

يقول الحسن : (كان أبو حنيفة يقول : " ليس لأحد أن يقول برأيه مع نص من كتاب الله تعالى أو سنة أو إجماع عن الأمة ، فإذا اختلفت الصحابة على أقوال نختار منها ما هو أقرب للكتاب والسنة ، ونجتهد ما جاوز ذلك ، فالاجتهاد موسع على الفقهاء لمن عرف الاختلاف وقاس فأحسن القياس ، وعلى هذا كانوا ") .

وروى عن الإمام أنه قال أيضاً : (آخذ بكتاب الله ، فإن لم أجد نسبة رسول الله فإن لم أجد في كتاب الله ، ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول الصحابة آخذ بقول من شئت منهم ، وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فأما إذا انتهت الأمر أو جاء إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسميد ابن المسيب - وعدد رجالا منهم - فقم اجتهدوا فاجتهدوا كما اجتهدوا) .

(١) مناقب الإمام الأعظم للكردي ١/١٤٥ ، والأثمار الجنية ورقة ٢٠ .

(٢) تاريخ بغداد ١٣/٣٦٨ وانظر الانتقاء ص ٤٣ وأبو حنيفة

وجاء في مناقب الموفق المكي مانعه : (كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناس من الحديث والمنسوخ ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعن أصحابه ، وكان عارفاً بالحديث أهل الكوفة ، شديد الاتباع لما كان عليه ^(١)) .

وجاء فيه أيضاً : (كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة ، وفرار من القبح والنظر في معاملات الناس ، وما استقاموا عليه وصلح عليه أمورهم ، ليحضى الأمور على القياس ، فإذا قبح القياس يضيها على الاستحسان مادام يحضى له ، فإذا لم يحضى له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون ، وكان يوصل الحديث المعروف الذي قد أجمع عليه ، ثم يقيس عليه مادام القياس سائفاً ثم يرجع إلى الاستحسان ، أيهما كان أوفق رجع إليه ، قال سهل : هذا علم أبي حنيفة ^(٢) العام . .

فهذه النصوص تشير إلى أن أصول الإمام أبي حنيفة هي الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والإجماع والقياس ، كما عبرت عنه النصوص الثلاثة الأولى ، أما النص الأخير فيفيد أنه في حالة عدم وجود نص من كتاب أو سنة أو قول صحابي أو إجماع يأخذ بالقياس إن وجدته سائفاً ، فإن لم يستخ ما يؤدي إليه القياس أخذ بالاستحسان إن صلح واستقام ، فإن لم يصلح أخذ بالعرف . وتماماً على هذا يكون المنهاج السدي رسه أبو حنيفة للاستنباط يقوم على سبعة أصول وهي الكتاب ، والسنة

(١) مناقب الموفق المكي ٨٩/١ وأبو حنيفة ص ٢٣٥ وتاريخ المذاهب

الإسلامية لمحمد أبي زهرة ١٦١/٢ طبع ونشر دار الفكر العربي .

(٢) مناقب الموفق المكي ٨٢/١ وأبو حنيفة ص ٢٣٥ وتاريخ المذاهب

الإسلامية ١٦١/٢ .

وأقوال الصحابة ، والإجماع ، والقياس ، والاستحسان ، والعرف ، وهذه
في الحقيقة هي أصول جميع أصحابه الكبار أبي يوسف ومحمد وزفر
والحسن بن زياد ، بل هي أصول جميع الفقهاء لولا شذوذ الظاهرية
والشيعة الإمامية .

والرغم من ارتضاء الحسن أصول أستاذه أبي حنيفة عن فهم
ودراية ، وسلوكه مسلكه في تقرير المسائل ، واستخراج الأحكام تجده
قد خالف في بعض المسائل المندرجة تحت هذه الأصول إلا أن هذا
الخلافاً لا يعنى الخروج على المنهج الذي انتهجه الإمام ، لأن السر
في تشويه هو اختلاف أفهامهم حيال هذه الأصول أو اختلافهم في
التطبيق عليها ، وهذا ما عبر عنه الشهرستاني - بعد أن نعمت
الإمام أبا حنيفة وأصحابه أبا يوسف ومحمداً وزفر والحسن بأصحاب
الرأى - قائلاً : (وهؤلاء - يقصد أصحاب الإمام - ربما يزيدون على
اجتهاده اجتهاداً ، ويخالفونه في الحكم الاجتهادي) .

فمن المسائل المتعلقة بالأصل الأول - وهو القرآن الكريم -
وخالف فيها الحسن الإمام وأصحابه - مسألة البسمة ، وهل من
الفاتحة أولاً ؟

وفي الحقيقة لم ترد رواية منصوصة عن الإمام وأصحابه في أن
البسمة آية من الفاتحة ، وإنما وردت فروع فقهية حول قراءة البسمة
في الصلاة ، ومن أجل ذلك اختلفت أقوال الأصوليين الذين استنبطوا
أصولهم من هذه الفروع الماثورة عنهم ، فقد ذكر الجصاص اختلاف

(١) الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٧٩ الطبعة الأولى بمطبعة الأزهر

الإمام وأصحابه في تكرر البسمة في الصلاة فقال مانصه : (روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه يقرؤها في كل ركعة مرة واحدة عند ابتداء قراءة فاتحة الكتاب ، ولا يصحبها مع السورة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد والحسن بن زياد عن أبي حنيفة : إذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يسلم وإن قرأها مع كل سورة فحسن ، وقال الحسن بن زياد : إن كان مسبوqa فليس عليه أن يقرأها فيما يقضى لأن الإمام قد قرأها في أول صلاته ، وقراءة الإمام له قراءة ٠٠٠ وروى هشام عن أبي يوسف قال : سألت أبا حنيفة عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتاب وتجديدها قبل السورة التي بعد فاتحة الكتاب ، فقال أبو حنيفة يجزئه قراءتها قبل الحمد ، وقال أبو يوسف : يقرؤها قبل القراءة مرة واحدة ، ومجديدها في الأخرى أيضا قبل فاتحة الكتاب ، ومجديدها إذا أراد أن يقرأ سورة ، وقال محمد فإن قرأ سورا كثيرة ، وكانت قراءته يخفيها قرأها عند افتتاح كل سورة ، وإن كان يجهر بها لم يقرأها لأنه في الجهر يفصل بين السورتين بـ ^(١) **سكتة** ، فمن هذا النص يفهم أن البسمة عند الإمام وصاحبيه ليست من الفاتحة ، إذ لا يوجد ما يدل على أنها منها ، ويؤيد هذا ما حكاه أبو الحسن الكرخي في مذهبهم من أنها ليست آية من الفاتحة قائلا : (إنها ليست من الفاتحة عندهم ، وتركهم الجهر بها ، إذ لو كانت آية منها لجهرروا

(١) أحكام القرآن للجصاص ١٣/١ طبع بمطبعة الأوقاف الإسلامية

بها كما جهروا بسائر آي السور (١) .

أما عند الحسن بن زياد فيبدو أنها آية من الفاتحة عنده
بدليل قوله بعدم قراءة السبوق لها فيما يقضى ، لأن الإمام قد
قرأها في أول صلته ، وقراءة الإمام له قراءة ، ويؤيد هذا تحقيق
الخصاص بمحمد ذكر الفرع السابق عنه بقوله : (وهذا يدل من قوله
- أي الحسن - على أنه كان يرى بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن
في ابتداء القراءة ، وأنها ليست مفردة على وجه التبرك فقط حسب
إثباتها في ابتداء الأمور والكتب ، ولا منقولة عن مواضعها من القرآن) .
ويترتب على هذا فقها أن من يجعلها آية من القرآن يجعلها آية
من الفاتحة حتما ، ويوجب قرائتها في كل ركعة وهذا ما رجحه الحسن
ابن زياد ، فقد ذكر الشلبى اختلاف أئمة الأحناف في وجوب قرائتها
فقال : (ومعهما - أي أبو يوسف ومحمد - تجب في الثانية كالأولى
وفي رواية عثمان والمولى عن أبي حنيفة أنها لا تجب إلا مرة ، ثم قال
الحسن : والصحيح هو الوجوب في كل ركعة) .

أخلص من هذا إلأنها لو لم تكن من الفاتحة لما أوجب الحسن
قرائتها في كل ركعة ، فخلاص الحسن للإمام وصاحبه في هذه المسألة

(١) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢١٦/٢ الطبعة الأولى بالمطبعة

الأميرية ببولاق سنة ١٣١٦ هـ .

(٢) أحكام القرآن للخصاص ١٣/١ .

(٣) حاشية الشلبى ١١٢/١ المطبوعة على هامش تبیین الحقائق - الطبعة

الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٢ هـ .

كان بناءً على اجتهاده وفهمه الخاص للبسلة ، وربما كان قد أُطلِع على ما لم يطلع عليه الإمام وصاحباها من الآثار التي تنص على أن البسلة آية من الفاتحة لقوله صلى الله عليه وسلم : (لا تجزى صلاة إلا ببسم الله الرحمن الرحيم ^(١)) وقوله أيضا : (إذا قرأتم الحمد لله رب العالمين فاقروا باسم الله الرحمن الرحيم ، إنها أم القرآن وأم الكتاب ، والسبع المثاني ^(٢)) . ومن هنا يتضح عدم دقة قول من يقول : إن الإسم أبا حنيفة وأصحابه لا يقولون بقرآنية البسلة ^(٣) .

ومن المسائل المتعلقة بهذا الأصل أيضا الاختلاف في تخصيص العمل بمسوم قوله تعالى : " وأحل الله البيع وحرم الربا ^(٤) " .

ويتضح هذا الاختلاف فيما ذكره الطبري من تعامل المسلمين بالربا في دار الحرب حيث يقول مائنه : (قال أبو حنيفة : إذا دخل المسلم دار الحرب لتجارة فلا بأس أن يبيعهم المنة والدرهم بالدرهمين والدينار بالدينارين ، ولا بأس أن يأخذ أموالهم بكل وجه وكل حيلة بطيبة أنفسهم ، وقال : لا ينفى له أن يشتري منهم الدرهم بالدرهمين ولا الدينار بالدينارين ، ولا يشتري منهم مئة ولا يبيعهم بالربا إذا

(١) المحلى لابن حزم ٢٥٢/٣ بتحقيق أحمد محمد شاكر الطهمة الأولي

سنة ١٣٤٧ بمطبعة النفيرية . وإحكام في أصول الأحكام لابن حزم

٢٣٣/١ ط ١ سنة ١٣٤٥ بمطبعة السادة .

(٢) تفسير القرطبي ٨١/١ طبع دار الضمب .

(٣) انظر البسلة بين أهل الصبارة وأهل الإشارة للدكتور إبراهيم

بسيوني ص ١٥ نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٢م .

(٤) سورة البقرة آية ٢٧٥ .

كان الفضل لهم ، وإن كان الفضل له فلا بأس ، ولا بأس أن يخاطروهم على الشيء إذا كان الجمل من قبلهم ، ولا ينفس له أن يخاطروهم والجمل من قبله ، لأن في ذلك فضلا لهم عليه فأكرهه .

وقال أبو يوسف واللؤلؤى نكره ذلك كله أن يبيعهم إياه ، أو يشتريه منهم الدرهم بالدرهمين والبيعة والمخاطرة على الشيء كما نكره ذلك للمسلمين ، وإن فعل ذلك فصار في يده منه فضل أمرنا بـ (٢) برده عليهم .

ويبدو من هذا أن الإمام أبا حنيفة أباح تعامل المسلمين بالربا في دار الحرب حين يدخلونها بأمان ، فيبيعونهم الدرهم بالدرهمين ، مستدلا بما رواه مكحول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : (لأربا بين المسلمين وبين أهل الحرب في دار الحرب) (٣) فهذا الخبر قد قبله الإمام أبو حنيفة وخصص به المصوم الوارد في قوله

(١) المقصود بالكراهية هنا هو الحرمة ، قال محمد بن الحسن : كل مكروه حرام وذكر في البسوط أن أبا يوسف قال لأبي حنيفة إذا قلت في شيء أكرهه فما عليك؟ قال التحريم انظر التقرير والتحسير ٨٠/٢ وجاء في الأحكام للأندى قد يطلق المكروه ويراد به الحرام ١٢٤/١ طبع مطبعة المعارف سنة ١٣٣٢ هـ .

(٢) اختلاف الفقهاء للطبري ص ٦٣ نشر المستشرق يوسف شخت .

(٣) الأم للشافعي ٣٢٦/٧ الطبعة الأولى ببغداد سنة ١٣٢٥ هـ .

تمالى : " وأحل الله البيع وحرم الربا " (١) . فإحلال البيع فى هذه الآية مخصص بكونه محالبا من الربا ، وقوى ذلك المعنى أو دل على تخصيص قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو سعيد الخدرى (الذهب بالذهب مثلا يمثل يدا بيد والفضل ربا ، والتمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا) وهذا حديث مشهور تلقاه العلماء بالقبول والممل به ، ويخصص به القرآن ، وقد اتفق العلماء على قبوله وعلوه وقاسوا الأشياء غير النصوص عليها على النصوص فكان آية إحلال البيع قد خصت بتخصيصين : بتحريم الربا فى الأمور النصوص عليها فى الحديث ، وتحريم غيرها مما هو فى معناها (٢) . ولهذا جوز الإمام أبو حنيفة تخصيص المصوم الوارد فيها بقوله صلى الله عليه وسلم : (لا ربا بين المسلمين وأهل الحرب فى دار الحرب) لأن الآية بمد تخصيصها تصبح ظنية عند الأحناف ، لأنهم يشترطون للقطعى ألا يدخله تخصيص فإن دخله تخصيص كانت دلالة فى الباقى ظنية ، ومن ثم يمكن تخصيص هذا الباقى سواه أكان قرآنا أم سنة بخبر الآحاد أو بالقياس ، لأن دلالة كل منهما بمد تخصيصه أصبحت ظنية فيما بقى ، والظنى

(١) إن لفظ البيع عام يشمل كل مبادلة مال بمال فيدخل فى عبوه الربا لأنه مبادلة مال بمال أيضا ولكن خص منه الربا بكلام مستقل عن جملة موصول به فى النزول - أى مقارن له - وهو قوله سبحانه " وحرم الربا " فأصبح البيع غير شامل لجميع أفراده بالنسبة لحكمه وهو الحل .

(٢) أبو حنيفة لمحمد أبى زهرة ص ٢٥٨ الطبعة الثانية .

(لُغنى خبر الأحاد أو القياس) يخصص الظنى (وهو ما بقى من المأم بعد تخصيصه) ، ويؤكد. هذا السرخسى قائلا : (والصحيح عندنا أن الذهاب عند علمائنا رحمهم الله في المأم إذا لعقه خصوصاً يفتى حجة فيما وراء المخصوص ، سواء كان المخصوص مجهولاً أو معلوماً إلا أن فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعاً وبقيناً ، بمنزلة ما قال الشافعى رحمه الله في عوجب المأم قبل المخصوص (١) .

أما الحسن بن زياد وشيخه أبو يوسف فقد أجريا المأم الوارد في الآية على عمومها وإطلاقه ، فحرماً تعامل المسلمين بالربا فى دار الحرب حين يدخلونها بأمان ، ورفضاً تخصيص المأم مستدلين بقوله صلى الله عليه وسلم فيما يبدو : (لا تبصروا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين إى أخاف عليكم الربا (٢)) . أخرجه أحمد والطبرانى في الكبير (٣) . وقد ورد عند مسلم والطحاوى بلفظ آخر عن سليمان بن يسار أنه سمع مالك بن أبى عامر يحدث عن عثمان بن عفان رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا تبصروا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين (٤)) .

-
- (١) ١٤٤/١ أصول السرخسى بتحقيق أبى الوفا الأقدانى طبع بمطابع دار الكتاب العربى سنة ١٣٧٢ هـ - نشر لجنة إحصاء المعارف الثمانيه بحيدر آباد الدكن بالهند .
- (٢) الربا هو الربا .
- (٣) التقرير والتحرير ٢٣/٢ وانظر إعلام الموقعين ١٥٥/٢ .
- (٤) البناية للمبني ١٧١/٦ .

وهناك عدة مسائل ذكرها الجصاص أ جرى فيها العسن بن زياد: الممل بمم القرآن ، موافقا في ذلك أئمة الأحناف ، كاتفاقهم على جواز الوصية بجميع المال إذا لم يكن للموصى وارث ، عملا بمموم قوله تعالى : " من بعد وصية يوصى بها أو دين (١) " .

وكاتفاقهم على جواز الإذن للصبى المميز في التجارة عملا بمموم قوله تعالى : " وأبتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم (٢) " .

وكاتفاقهم على جواز هبة المرأة لزوجها عملا بمموم قوله تعالى : " فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا (٣) " .

وكاتفاقهم على وجوب ستر العورة عملا بمموم قوله تعالى : " يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد (٤) " .

هذه هي بعض آراء الحسن بن زياد حول الأصل الأول ، وقد خالف في بعضها شيخه أبا حنيفة بناء على فهمه الخاص فيها ، كما وافقه في بعضها الآخر اجتهدا منه ، وإن كان يسلك في اجتهاده هذا مسلك الإمام في تقرير المسائل واستنباط الأحكام ، وترجيح المممل بالمام كثيرا ، لأنه أشهر ، ولأن الأخذ به أخص بالأحوط ، ويمسبر عن ذلك صاحب التقرير والتحبير فيقول : (والمام يترجع على الخاص

(١) أحكام القرآن ١٩/٢ .

(٢) المرجع نفسه ٦١/٢ - ٦٢ .

(٣) المرجع السابق ٥٩/٢ .

(٤) المرجع السابق ٣١/٣ .

في الاحتياط ، لأن المصل بالمقام حينئذ أقرب إلى تحصيل المصلحة
ودرء المفسدة (١) ، وهذا هو مذهب السلف حيث اشتهر الاحتجاج
بالمصونات عند عامة الصحابة رضي الله عنهم ، في كثير من الوقائع من
غير تكبر ، إذ كانوا يجرون ألفاظ الكتاب والسنة على المصوم إلا ما دل
الدليل على تخصيصه (٢) .

وأما الأصل الثاني الذي اعتمد عليه الحنفية ومن شيوخهم الحسن
ابن زياد في استنباط الأحكام فهو السنة النبوية ، وعن تلى القرآن
الكريم في استنباط الأحكام باتفاق جميع الفقهاء ، لأن القرآن عمود
الشريعة وينبوعها الأول ، ومنه استدل أن السنة مصدر من مصادرها
وأنها أصل من أصول التشريع قائم بذاته ، وقد قامت الأدلة على
حجيتها بنص القرآن الكريم كقوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا
أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم " ونص السنة النبوية
فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم حينما بحث معاذ بن جبل إلى
اليمين قال له : (كيف تصنع إن عرض لك قضا ؟ قال : أتضي بما في
كتاب الله ، قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول
الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم ؟ قال : أجتهد رأيي لا آلو (٣) .

فالسنة بهذا الاعتبار متأخرة عن الكتاب ، إلا أنها في الحقيقة
مكاملة له في بيان الأحكام الشرعية : من تفصيل لجملته ، وتخصيص

(١) التقرير والتحبير ٢١/٣ .

(٢) انظر كشاف الأسرار لمبدع المنزه البخاري ١/٣٠٢ - ٣٠٣ .

(٣) إعلام الموقعين ١/٢٠٦ .

لعمامة ، وتقييد لمطلقه (فهي عادة له بشيين مقاصده والإعانة على تطبيق أصوله وقواعده^(١)) لذا يجب العمل بمقتضاها سواء كانت سنة متواترة^(٢) أو مشهورة^(٣) أو غير آحاد^(٤) ، ومراجعتي لبحث السنة في كتب الأصول والفروع اتضح لي أن الحسن بن زياد كان يمد السنة المتواترة حجة ، ولذلك بنى فقهه عليها كما في كيفية الوضوء والصلاة والصوم والحج والزكاة وغير ذلك شأنه في ذلك شأن جميع الفقهاء في وجوب العمل بها والحكم على جاحدها بالكفر ، وقد عبّر السرخسي عن ذلك قائلا : (المذهب عند علمائنا أن الثابت بالمتواتر من الأخبار علم ضروري كالثابت بالممانعة^(٥)) ، ولهذا لم أجسد

-
- (١) أصول التشريع الإسلامي ص ٤١ الطائفة الرابعة .
 - (٢) السنة المتواترة : هي ما نقله قوم تحيل المادة اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم ، وهكذا حتى يصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . أصول السرخسي ٢٨٢/١ وكشف الأسرار ٣٦٠/٢ .
 - (٣) السنة المشهورة هي ما رواه من الصحابة عدد لا يبلغ حد التواتر ثم تواتر في عهد التابعين وتابعيهم فهو بائنه الأضل من الآحاد كما يقول السرخسي والبيزدي . انظر أصول السرخسي ٢٩٢/١ وكشف الأسرار ٦٨٨/٢ والتقريب والتحبير ٢٣٥/٢ .
 - (٤) خبر الآحاد : هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا ، ولا عبرة للمدد فيه ، بمد أن يكون دون المشهور والمتواتر . أصول البيزدي ٩٦٠/٢ المطبوع على هامش كشف الأسرار .
 - (٥) أصول السرخسي ٢٩١/١ وانظر كشف الأسرار ٦٨٢/٢ .

الحسن بن زياد ولا أحدا من أئمة الأحناف أو غيرهم من جمهور الفقهاء مخالف شيئا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة بطريق التواتر وفي هذا المجال يقول الشوكاني بحق: (واعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الإسلام ولا من العقلاء في أن خير التواتر يفيد المثلث (١) .

وكذلك اتضح لي أنه كان يمد الحديث المشهور حجة بالتواتر وإن لم يكن في منزلته في إقادة العلم البقبي ، وما رواه الحسن بن زياد في مسنده عن محمد بن أبي وقاص في منع الوصية بأكثر من الثلث أوضح دليل على ذلك (٢) حيث قيد به أئمة الأحناف مطلق قوله تعالى: " من بعد وصية يوصى بها أو دين " .

أما موقف الحسن بن زياد من خبر الآحاد فلا شك أنه كان يعتمد به شأنه في ذلك شأن أستاذه أبي حنيفة الذي كان أول الفقهاء قبولاً لأحاديث الآحاد في الاحتجاج ؛ فقد كان رحمه الله يرويهما أمام أصحابه ويبنى فقهه عليها ، وأخذ بنصها ، واستخرج على الأحكام من ثناياها ، وقرر ذلك بين تلاميذه فبأخذونه عنه موافقين له في معظم ما يقرر ، ومن أراد الدليل على ذلك فليقلب صحائف جامع مسانيد الإمام ، وليطالع مائتي أبوابه من أحاديث رواها الحسن بن زياد عن الإمام في مسنده وفي غيره من المسانيد ، فإنه سيوقن

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٤٧ الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى

البايبي الحلبي وأولاده بصر سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م .

(٢) جامع مسانيد الإمام للغوارزي ٢/٣٢٤ - ٣٢٢ طبع الهند .

أن الحسن بن زياد كان في غاية التمسك بأحاديث الآحاد وأن ما أثر عنه من موافقات في الفروع الفقهية مبنية على خبر الواحد تؤكد أنه كان يمد خبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية مادام قد استوفى الشروط التي اشترطها سائر الفقهاء والمحدثين في الراوي وفي المروي (١) ويتطبيق هذه الشروط رفض الحسن ببعض أخبار الآحاد ، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : (ذكاة الجنين ذكاة أمه) (٢) ، فلم يأخذ به لِمَارضته كتاب الله وهو قوله تعالى : " حرمت عليكم الميتة " موافقا في هذا شيخه أبا حنيفة وزفره ، في حين خالفهم أبو يوسف ومحمد حيث قالوا : إذا أثمر وتمت خلقتها أكل (٣) .

ويتطبيق هذه الشروط أيضا قبل بعض أخبار الآحاد ويتجلى هذا في موقفه المشهور فيما إذا تعارض خبر وقياس فقد روى أن الفضل بن الربيع قال للشافعي : أحب أن أسمع مناظرتك مع الحسن ابن زياد . قال الشافعي : ليس الحسن بن زياد في هذا الحد ، ولكن أحضر بعض أصحابي حتى يكلمه بحضرتك ، ثم أحضر الشافعي رجلا كوفيا كان على مذهب أبي حنيفة ، ثم صار من أصحاب الشافعي فلما دخل اللؤلؤي قال له الكوفي : ماتقول في رجل قذف محصنة

(١) انظر هذه الشروط بتفصيل في أصول السرخسي ٣٢١/١ - ٣٢٤ .

(٢) تبين الحقائق للزلمى ٢٩٣/٥ الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية

ببولاق ، وحاشية القليبي ٢٩٣/٥ المطبوعة على هامش تبين

الحقائق وانظر البحر الرائق لابن نجيم ١٩٥/٨ ونتائج الأفكار

لقاضي زادة ٦١/٨ .

(٣) انظر البحر الرائق ١٩٥/٨ ونتائج الأفكار ٦١/٨ ومدائع الصنائع

للكاساني ٤٢/٥ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م .

وهو في الصلاة ؟ فقال الحسن : صلاته فاسدة . فقال : ما حال
طهارته ؟ قال الحسن : طهارته باقية . قال ما تقول إن ضحك في
صلاته ؟ قال الحسن : يبعد الطهارة والصلاة . قال الكوفى :
قذف الحصنات في الصلاة أيسر من الضحك فيها ؟ فوثب الحسن
وأخذ نعله ومضى ، ولما ضحك الفضل بن الربيع قال الشافعى :
ألم أقول لك إنه ليس في هذا الحد^(١) ونستدل من هذه الرواية^(٢)

(١) الإمام الشافعى ناصر السنة وواضع الأصول لمبدع الحليم الجندى
ص ١٨٨ - ١٨٩ إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
وانظر الإمتاع ص ٤٦ رلسن الميزان ٢٠٨/٢ وميزان الاعتدال
٢٢٨/١ ، والفوائد البهية ص ٦١ .

(٢) لقد اتخذت هذه الرواية من قبل بعض الكتاب القدامى والمحدثين
دليلا على ضعف الحسن وعدم كفايته في مناقشة مخالفيه .
انظر مناهج التصريح في القرن الثانى ورقة ٧٤ والسبب فيما
يبدو لى هو عدم إدراكهم ظروف هذه الحادثة ، ومن القدامى
ابن عدى راوى هذه الحادثة ، وهو الذى كان جل همهم
الانتقاص من أبى حنيفة وأصحابه ومع ذلك فلا أظنه قد استفاد
من ذكر هذه الحادثة شيئا ، لأن من يحيط بها علما يدرك
أن دعوة الحسن بن زياد على كبر سنه حيث جاوز الثمانين
إلى بيت الفضل بن الربيع لحمله على مناظرة تلميذ له انحاز
إلى الشافعى بتدبير مما يستهجن حقا ، ويستاء من مثله ،
وقد أدرك ذلك الحسن فلم يرد على محاولة رد النص بالقياس
من قبل تلميذ متعنت يعلم بالمراسيل الواردة فى ذلك عندما
كان يلزمه فى العلم قبل انتقاله إلى مجلس الشافعى .

أن الحسن بن زياد كان لا يأخذ بالقياس في موضع النص ، ولذلك
رفض حديث التحدث مما في مسألة الضحك في الصلاة ، واستهجن
التحدث بالقياس فيما ورد النص بخلافه ، والذي يقبل أحاديث الآحاد
لا يمكنه أن يرد مرسل أبي المالية كما يقول ابن حزم ، لأن حديثه
في الوضوء من الضحك في الصلاة لم يميّزه إلا بالإرسال ، وأبو المالية
قد أدرك الصحابة رضي الله عنهم ، وقد اعتضد مرسله بمراسيل

— وأما قول الشافعي : (ليس في هذا الحد) ففيه بعض المجافاة
للحقيقة ، وكان الأجدد بالشافعي رحمه الله أن يناقش الحسن
في ذلك ، ولو فعل لرأى من قوة حجته ما يمجبه ، ولكن ترك
المنافاة لتلميذ مما قد كان من اتباع الحسن ما يهبط الأستاذ
وجمله ينافي حاجته ، لأنه يوقن أنه لا جدوى من مناقشة أمثاله
ومن هنا يبدو عدم دقة مقال الدكتور محمد بلتاجي عن الحسن
بأنه (لم يكن يحسن الدفاع عن وجهة نظر إمامه المرفوضة في
الذهب ، وأزبه عاجز عن ليرادها) والحسن كما نعلم هو
صاحب المسند السابع من مسانيد الإمام وهو جم الحديث وقد
روى حديث القهقبة في مسند ، فليس من المقول أن يمجز عن
الدفاع في هذه المسألة ، فكان من الإنصاف للرجل أن يذكر
الدكتور محمد بلتاجي بجانب ما ذكر من مساوي قهقبت في الحسن
بعض مناقبه التي قالها عنه كبار الفقهاء والمؤرخين التي
ذكرتها في الباب الأول من هذا البحث .

إبراهيم النخعي والحسن والزهرى فلا يمكن رد هذا المرسل بعد اقتضاده
بتمتد المخارج^(١) . ومن هنا أيضا يتجلى موقفه من المواويل حيث كان
يأخذ بها ، وذلك ما رواه عن الإمام أبي حنيفة في مسنده ومسنده غيره
من الأحاديث التي لم يتصل بخبرها ، وإنما نظرت عاجلة إلى جامع مسانيد الإمام
لترينا ذلك فيه بينا ووضحا^(٢) . حيث تشير إلى أنه كان يقبلها ويمسك
بها تبعا للإمام أبي حنيفة ، لأنه كان يقرر ذلك بين تلاميذه فيأخذونها عنه
ولأنه ما كان يقبل الإرسال إلا من ناس عرفهم ، وتأثر طريقهم ، وهم عند في مقام
الثقة ، لا يتطرق الريب إليهم ، كإبراهيم النخعي الذي تأثر بطريقه ، وروى عنه^(٣)
فقيه سواه أخالفه أم وافقه فهو في الحالين في مكان الثقة الذي لا يشك في مروياته .

يتضح مما مضى أن الحسن بن زياد يأخذ بالسنة متواترها ومشهورها
وأحاديثها ومرسلها كصدر من مصادر التشريع ، شأنه في ذلك شأن شيوخه
من الأحناف وجمهور الفقهاء ، وإن ما أمره من مسائل خلافية منية على
السنة لا يرجع الاختلاف فيها في الحقيقة إلى النهج المتبع في العمل بالسنة
أو رفضها ، وإنما يرجع إلى تطبيق هذا النهج في الأخذ بالأحاديث حيث
أتيح لكل واحد منهم ما لم يتح للآخر من طرق روايته للحديث الذي صح عنده ،
ومن هنا تفاوتوا في الإحاطة بالسنة أو التحقق من صحتها ، إذ ليسوا سواء في
معرفة من حيث الصحة والضعف ، وقد مر أن الحسن كان عالما بالسنة ، يعرف
ما يؤخذ به من الحديث وما لا يؤخذ به^(٤) ، ويبدو أن ما تتبع به الحسن بسن
زياد من أمره يبدو قد ساعده في الاطلاع على كثير من الأحاديث ، ومعرفة مدى

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٤/٢ الطبعة الأولى .

(٢) انظر جامع مسانيد الإمام علي سبيل المثال ٢٢٧/١ ، ٤٦٢ ، ٥١٧ ،
٥٢٢ ، ٧٩/٢ ، ٩٢ ، ١١ ، ١٩٤ ، ٢١٧ .

(٣) انظر أبو حنيفة ص ٣٠٢ الطبعة الثانية .

(٤) انظر ورقة ١٩٢ من الرسالة ، وأخبار القضاة لوكيع ١٨٨/٣ صححه

وعلق عليه وخرج أحاديثه عبد المنيز مصطفى الراعي الطبعة الأولى

سنة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م بمطبعة الاستقامة بالقاهرة .

صحتها ، وربما لم فصل الإمام وأصحابه ، أو وصلت إليهم ولكنها لم تصح عندهم بطرق قوية ، فكان الخلاف الناشئ بينهم في بعض المسائل يرجع إلى هذا ، ولا بأس من الاستشهاد على ذلك بهذه بين المثالين .

١- اختلافهم في آخر وقت المصير

ذهب الإمام وصحابه إلى أن آخر وقت المصير فروب الشمس ، لقوله عليه الصلاة والسلام : (من أدرك ركعة من المصير قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك المصير) رواه البخاري ومسلم . (١)

وقال الحسن بن زياد : إذا اصفرت الشمس خرج وقت المصير لقوله صلى الله عليه وسلم : (وقت صلاة المصير ما لم تصفر الشمس) رواه مسلم وغيره . (٢)

فهنا قد صح الحديث عن الحسن بن زياد في آخر وقت المصير فأخذ به مخالفاً في ذلك الإمام وصحابه الذين كان قد صح عندهم في نفس المسألة حديث آخر .

٢- اختلافهم في ميراث الولي الأسفل من الولي الأعلى

ورد في أحكام القرآن للجصاص : أن أهل الملم اختلفوا في ميراث الولي الأسفل من الولي الأعلى ، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعي وسائر أهل الملم : لا يرث الولي الأسفل من الولي الأعلى . وحكى أبو جعفر الطحاوي عن الحسن بن زياد قال : يرث الولي الأسفل من الولي الأعلى ، وذهب فيه إلى حديث رواه حماد بن سلمة وحماد بن زيد ووهيب بن خالد ومحمد بن مسلم الطائفي عن عمرو بن دينار عن عوسجة مولى ابن عباس عن ابن عباس أن رجلاً أعتق عبداً له فمات الممتق ولم يترك

(١) انظر البسوط ١٤٤/١ وحاشية أبي السعود ١٣٩/١ والبحر الرائق

لابن نجيم ٢٥٨/١ والبنية في شرح الهداية للصيني ٢/ و ١٣/ .

(٢) انظر تبين الحقائق للزليعي ٨٠/١ .

إلا الممتق ، فحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للفلان الممتق .
قال : (أبو جعفر وليس لهذا الحديث معارض فوجب إحيائه ^(١)) . وقال
الترمذى : هذا حديث حسن ^(٢) .

ويبدو أن منشا الخلاف في هذه المسألة ناجم عن مقاييسهم الخاصة
في الأخذ بالحديث حيث قد صح عند الحسن بن زياد ، في حين أنه
لم يصح عند الإمام وأصحابه تبعا لمقاييسهم في الأخذ بالحديث . فسبب
الاختلاف في هاتين السبأتين لا يرجع في الحقيقة إلى اختلاف المنهج المتبع
في العمل بالأحاديث ، بل يرجع إلى ظروف تطبيق هذا المنهج في الأخذ
بهذا الحديث أو ذاك ، تبعا لاجتهادهم الخاص .

والأصل الثالث عند الحسن بن زياد بمد الكتاب والسنة هو قول
الصحاب ، فهكذا تقر فرعه الفقهية ، وإن كانت كتب الأصول لا تشير إلى
ذلك . وأضيف إلى هذا ما ذكرته في أول هذا الفصل من أن الحسن بن
زياد كان قد ارتضى أصول أستاذه الإمام أبي حنيفة عن فهم ودراسة فكان
يجتهد في الأخذ بها ، وثمة من آخر أحب أن أضيفه هو أن الحسن بن
زياد كان شديد الاتباع للسنة ولأئمة من هؤلاء الصحابة الذين عاشوا
مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعلموا التنزيل وشاركوه جهاده العظيم
في تثبيت أركان الإسلام وثبات مبادئه ، قد حدثت لهم وقائع مختلفة في صر
الرسالة ، فسألوا الرسول عنها ، أو اجتهدوا فيها فأقرهم عليها ، أو أروهم
إلى وجه الصواب فيها ، فيكون فقههم بهذه الشأبة إذن جزءا من السنة ،
لذا كان اتباع الصحابة أول من الاجتهاد عند الحسن بن زياد وهذا هو مذهب
أبي حنيفة (رحمه الله) حيث إنه كان إذا لم يجد حكم الحادثة في كتاب

(١) أحكام القرآن للجصاص ٢ / ١٨٥ .

(٢) انظر بحث مقارن في المواهب لأحمد إبراهيم ص ٦٣ والتركة والحقوق

المتعلقة بها لأحمد إبراهيم ص ١٠٤ .

الله ولا في سنة رسوله أخذ بقول الصحابة وعند استمرارى لبعض الفروع المشورة
عن الحسن بن زياد والبنية على أقوال الصحابة وجدتها تنقسم إلى قسمين
تبعاً لتمدد أقوال الصحابة في المسألة الواحدة أو لمدمة ، فإذا تعددت
هذه الأقوال فإن الحسن بن زياد كان يختار منها طوعاً لما تولى عليه وجهات
نظره ، واتجاهات فكره ، فإذا لم تتمدد الأقوال في المسألة الواحدة فإنه
كان يأخذ بما نقل عنهم فقول الصحابي من حيث ترجيح حججه بين المصادر
عند الحسن بن زياد متأخر عن السنة كما هو مذهب الإمام أبي حنيفة حيث
كان لا ينظر إليه مع وجودها بصورة مقبولة عند تبعاً للإمام ، ثم هو متقدم على
القياس بحيث يترك القياس عند وجود النص .

وفي فقه الحسن بن زياد مسائل عديدة استند فيها إلى قول الصحابي
على التفصيل السابق فمن أمثلة اختياره من أقوالهم إذا تعددت ما ذكره
السرخسي في ميرات ذوى الأرحام من الاختلاف في المسألة الواحدة بين
أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر وعيسى بن أبان وهم المسنون بأهل القرابة
وبين الحسن بن زياد وعلقمة ، والشمسي ، ومسروق ونعيم بن حماد وأبو نعيم
وأبو عبيدة القاسم بن سلام ، وهم المسنون بأهل التنزيل ، ويتجلى هذا
الاختبار في المسألتين الآتيتين :

١- إذا مات رجل وترك ابنة ابنة ، وابنة أخت -

فمقتد الإمام أبي حنيفة ومن معه : المال لابنة البنت لأنها أقرب ،
وهم يدعون أن مذهبهم موافق لمذهب علي رضي الله عنه فيما رواه الشامي
عنه أن ابنة الابنة أولى من ابنة الأخت .

وعند الحسن بن زياد ومن معه : المال بينهما نصفان بمنزلة
مالو ترك ابنة وأختا ، وهم يدعون أن مذهبهم موافق لمذهب عبد الله بن
مسعود رضي الله عنه فيما رواه عنه الشامي أيضاً في ابنة ابنة وابنة أخت
أن المال بينهما نصفان . (١)

(١) انظر البسوط . ٥/٣٠ .

٢- جواز شهادة بعض الأقرباء على بعض

ومن أمثلة اختياره أيضا أخذه بشهادة بعض الأقرباء على بعض خلافا لأبي حنيفة وأبي يوسف فقد جاء في فتاوى قاضيخان مائمه : (رجل شهد على قضاة أبيه لرجل ، قال أبو يوسف رحمه الله لا تجوز شهادة الرجل على قضاة أبيه . . . وقال الحسن بن زياد رحمه الله : إذا شهد ابنا القاضي لرجل أن أباهما قضى بهذا على هذا لم يقبل شهادتهما أبو حنيفة رحمه الله تعالى على قضاة أبيهما قال : وفيه قول آخر أنه يجوز به نأخذ^(١)) .

وقد اختلف الصحابة في شهادة الأقرباء بعضهم على بعض ، قال محمد بن الحسن حدثنا الهيثم عن شرح قال : أرىمة لا تجوز شهادة بعضهم لبعض المرأة لزوجها والنزوح لامرأته ، والأب لابنه ، والابن لأبيه^(٢) وذكر ابن القيم أن عمر بن الخطاب قال : بجواز شهادة الوالد لولده ، والولد لوالده ، والأخ لأخيه^(٣) ، يتضح من هذا أن الحسن بن زياد أخذ بقول عمرو أن الشهيدين أخذوا بقول شرح .

أما إذا لم تتمدد الأقوال في المسألة الواحدة فإنه كان يأخذ بما نقل عنهم .

ومن أمثلة ذلك رفضه لكتي أهل الذمة في أمصار المسلمين ، اتباعا لملى رضى الله عنه ، وقد اختلف الفقهاء في ذلك (فقال أبو حنيفة وأبو يوسف يترك أهل الذمة أن يسكنوا في أمصار المسلمين ، ويتركون فسق الأسواق يبيعون ويشترون .

(١) فتاوى قاضيخان ٥٠٢/٢ طبع مطبعة شاهين سنة ١٢٨٢ هـ

(٢) تاريخ الفقه الإسلامى للدكتور محمد يوسف موسى ص ١١٦ نقلا عن الآثار ص ١١٢ .

(٣) إعلام الموقعين ١١٣/١ وتاريخ الفقه الإسلامى ص ١١٤ .

وقال اللؤلؤى : لا ينبغي أن يتركوا أن يمسكوا في هجر من أضرار المسلمين . وقد جاء عن علي أنه أجلاهم عن الكوفة ، وإن كان لأحد منهم دار في هجر من أضرار المسلمين أجبر على بيعها ، وإن اشترى دارا في هجر من أضرار المسلمين كان الشراء جائزا وأجبر على بيعها ، قال : ولا بأس إذا سكتوا خارجا من المصر أن يقدوا إلى المصر فيستوقوا فيه ، ثم يروحوا إلى مساكنهم (١) .

يتضح من هذه الأمثلة أن الحسن بن زياد كان يأخذ بقول الصحابي وراء حجة واجبة الاتباع ، ولكن كانت له شخصيته في الاختيار إذا تمددت أقوال الصحابة في المسألة الواحدة ، حيث كان يجتهد حسب ما تولى عليه وجهة نظره ، واتجاه فكره ، والدليل على ذلك مخالفته لأبي حنيفة إمام مذهبه كما مر .

وما ذهب إليه الحسن من اعتبار قول الصحابي حجة هو مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه الأربعة كما بينت في صدر هذا الفصل ، ومذهب جمهور العلماء ، لذلك أطال ابن القيم في الاحتجاج له (٢) .

أما الأصل الرابع فهو الإجماع وقد أشرت إلى تعريفه في التصعيد ، ولكن الإجماع الذي أخذ به الحسن بن زياد وعده أصلا يركن إليه فليس اجتهدا ، هو إجماع الصحابة ، سواء أكان إجماعا على ما تواتر نقله من الأخبار والأفعال أم كان إجماعا قائما على الاجتهاد . أما النوع الأول - وهو الإجماع على ما تواتر نقله - فيشمل كل ما يتعلق بهيئات بعض الفرائض ، ومقادير

(١) اختلاف الفقهاء للطبري ص ٢٣٦ طبع ليدن نشر يوسف شخست .

وانظر البحر الرائق ٥/١٢٤ . والفتاوى الهندية ٢/٢٥٢ الطبعة الثانية سنة ١٣١٠ هـ .

(٢) انظر إعلام الموقعين ٤/١٢٣ .

الزكوات والقنارات وغير ذلك مما لا مجال للزأى فيه ، ولا سهيل إلى معرفته إلا من أوهى إليه ، فهذا يكون بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة ، في كونه مقطوعاً به بغير جاحده وهذا أقوى ما يكون من الإجماع ، ولذا كان اتباعه فرضاً على الأمة .

وأما النوع الثاني - وهو الإجماع القائم على الاجتهاد - فيشمل ما يتعلق بكل ما حدث بينهم ، من أحداث تشاوروا فيها وانتهوا إلى رأى أجمعوا عليه بشأنها ، وهذا دون الأول فلا يقدر جاحده . (١)

وقد اختلف الإمام وأصحابه في هذا النوع الثاني من الإجماع فيما يبدو ، ويتجلى هذا في الأرض المشربة إذا اشتراها ذمى هل تصير خراجية ؟

جاء في الاختيار مانعه : (والأرض المشربة إذا اشتراها ذمى صارت خراجية عند أبي حنيفة وزفر ، وعند أبي يوسف والحسن بن زياد عليه عشرين ، وقال محمد : عشر واحد لأنه وظيفة الأرض فلا تتغير بتفسير المالك كالخراج) . (٢)

واستدل أبو حنيفة بأن الأرض النامية لا تغلو من المشر أو الخراج ، والذي ليس أهلاً للمشر لأنه عبادة ، لقوله تعالى : (وأتوا حقه يوم حصاده) والخراج أليق به فهو وضع عليه .

واستدل أبو يوسف والحسن بأن ما يجب أخذه من المسلم يضاف على الذمى ، كما إذا مر على الماشر ، ووضع موضع الخراج كالتفليس ، لأن التفليس إذا اشترى أرضاً فمليه عشرين بالإجماع ، والتفليس قوم من النصارى

(١) انظر أصول السرخسي ١ / ٣١٨ - ٣١٩ .

(٢) الاختيار شرح المختار للموصلى ١ / ١١٣ الطبعة الأولى .

كانوا قريبا من بلاد الروم ، فأراد عسر رضى الله عنه أن يضع عليهم الجزية فأبوا وقالوا : إن وضمت علينا الجزية لحقنا بأعدائك من الروم ، وإن أخذت منا ما يأخذ بمضكم من بعض ، وتضعفه علينا فاقبل ، فشاور أمير الصحابة فأجمعوا على ذلك ^(١) . يفتح من هذا أن الحسن أخذ بهذا الإجماع القائم على الاجتهاد ، مخالفا في ذلك شيخه أبا حنيفة وزفر .

ومن المسائل المتعلقة بالإجماع اختلافهم في الأذان الذي أحدثه عثمان على المنارة هل هو المعتبر في يوم الجمعة ؟

روى السائب بن يزيد قائلا : (كان الأذان يوم الجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى عهد أبي بكر وعمر رضى الله عنهما أذانا واحدا ، حين يجلس الإمام على المنبر ، فلما كانت خلافة عثمان رضى الله عنه - وكثر الناس أمر عثمان بالأذان ^(٢) (الثاني على الزوراء) ^(٣)) (٢) قبل جلوسه على المنبر ، ولم يمارضه أحد ، أو ينكره عليه فكان هذا إجماعا سكونيا ، وقد توارث الناس العمل به منذ زمن عثمان رضى الله عنه إلى يومنا هذا ^(٤) . وقد عد الحسن هذا الأذان الذي أحدثه عثمان على المنارة هو المعتبر يوم الجمعة مملا لذلك بقوله : (لأنه - أي المصلى - لو انتظر الأذان عند المنبر يفوته أداء السنة وسماع الخطبة ، وربما تفوته الجمعة إذا كان بيته بعيدا عن الجامع ^(٥) . على حين ذهب أبو حنيفة وأصحابه

(١) انظر الاختيار ١١٤/١

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ١٥٢/١ وانظر البسوط ١٣٤/١ والفتاوى

الهندية ١٤٩/١ الطبعة الثانية سنة ١٣١٠ بالمطبعة الأميرية ببولاق .

٣- انظر الاختيار ٨٣/١ الطبعة الأولى وشرح فتح القدير ٤٢١/١ .

(٤) انظر أصول الفقه لركي الدين شهبان ص ٧١-٧٢ طبع سنة ١٩٥٨م .

(٥) البسوط ١٣٤/١ وشرح فتح القدير ٤٢١/١ والضياء المنسوي ،

١/ و١٤٢ مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (١٥٦٤) ٢٠٥٥٩ فقه حنفي .

إلى اعتبار الأذان الثاني دون الذي يؤتى به على العارة . وهكذا كل قول من أقوال الصحابة لم ينقل عنهم أنهم قد اجتمعوا وتناقشوا فيه ، كالذي فعله عثمان حينما اجتهد في إحداث أذان ثان على الزوراء ، ولم ينكر عليه أحد هذا الاجتهاد أو يخالفه فيه ، وقد رآه المسلمون حسنا إلى يومنا هذا ، فيعتبر إجماعا سكوتيا وقد أكد هذا أستاذنا الدكتور مصطفى زيد حيث يقول : (ولعل كلام الأصوليين مبنى على فتاوى السلف في المسائل التي لم يصرف حكمها من الكتاب أو السنة إذا لم يصرف لهم فيها مخالف ، فإن هذا يعد منهم إجماعا على حكمها ، ومن هذا النوع كثير ورد في كلام الفقهاء ، وهو يتمشى وبذهب الحنفية في الإجماع السكوتي ، ولكن توجيهه متحذر على رأى الجمهور) . (١)

أخلص من هاتين المسألتين إلى أن الحسن كان يعد نوعى الإجماع أصلا من أصول الاستدلال ، وأن مخالفه فهى بالأئمة الأحناف لا يرجع إلى اختلاف في النهج وإنما يرجع إلى اجتهادهم وشدة تمسكهم بأقوال الصحابة واجتهادهم . أما الأصل الخامس عند الحسن فهو القياس وقد عرفوه (بأنفسهم) بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب أو السنة أو الإجماع ، لاشتراكه معه في علة الحكم (٢) ، وقد عنى الفقهاء بهناية بالغة نظرا لما يترتب عليه من ثمرات فقهية واسعة ، وعند استمرارى لفقهاء الحسن لم أجد من

(١) فلسفة المبادئ في الإسلام لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ص ٩٤
 طبع مكتبة دار الملووم سنة ١٩٢٥م وانظر أصول التصريح الإسلامى
 ص ١١٧ ط ٤ .

(٢) أبو حنيفة ص ٣٢٤ ط ٢ وانظر ارشاد القحول للشوكاني ص ١٩٨
 والإحكام في أصول الأحكام للآمدى ٣/٣ - ٩ طبع سنة ١٩٦٨م .

النصوص ما يدل على أن الحسن كان يراعى كل التفصيلات التي دونها الأصوليون من شروطه ، وأقسامه ، وبيان علته ومسالكه ، إلى غير ذلك من الأمور المتعلقة بهذا الأصل ، على حين لا يجوز القول بأنه كان يأخذ بالقياس من غير مراعاة لنظمه ، واهتمام بضوابطه ، والدليل على ذلك ما أثر عنه من فروع فقهية عمل فيها بالقياس ، ومن يستمرضى فقه الحسن يدرك أنه لم يكن يلجأ إلى القياس مادام هناك نص صريح من كتاب أو سنة أو إجماع .

ويبدو أن طريقتة في القياس هي أن يجتهد بالرأى في المسألة المروضة عليه باحثاً عن حكمها من حكم مسألة منصوص عليها ، ثم يعمد إلى نقل حكم تلك المسألة إلى هذه المسألة المروضة المناظرة لها ، وهذا تكون العلة هي الموجب في وجود الحكم عامة لكن يمكن أن يندرج تحتها هذه المسألة ونظائرها من المسائل ومن ذلك ما يلي : " ورد النهي بحرمة الخمر (وهي ما اشتد من عصير العنب - في قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون " فالخمر أصل (وهو القيس عليه) منصوص على حكمه وهو الحرمة لعله هي الاسكار فهل يقاس عليه الأنبهة المتخذة من الحبوب كالنخوة ^{المنظمة} والشعير فتلحق بالخمر في حكمه وهو الحرمة بطريق القياس فيحد شاربها كما يحد شارب الخمر ؟

ذهب الحسن بن زياد إلى وجوب حد السكر من هذه الأنبهة (١) لأنه ليس الملة التي بنى عليها حكم الأصل متحققة فيها ، لذا يلزم - بطريق القياس - أن تكون مثله في الحكم في حين ذهب الفقيه أبو جعفر إلى عدم الحد بحجة أنه متخذ من أصل مغاير لأصل الخمر . وقد رجح المشايخ رأى الحسن (٢) .

من هنا يتضح أن الحسن بن زياد كان يلزم منهج أهل الرأى في قياسه ، وأن ما أثر عنه من فروع فقهية مخالفتها أصحاب الذهب أو بعضهم لم يكن مشؤماً إلا تغاير الفهم والتطبيق ، وأن القياس عنده لم يكن مقصوراً على القياس الاصطلاحى كما مر آنفاً ، بل كان يطلق لفظ القياس ويراد به القياس الاصطلاحى أو الدليل الشرعى العام أو القاصدة الشرعية المقررة . فقد كان يدهه إلى الاستحسان إذا عارض مصلحة كما سنرى ذلك في الاستحسان ، وما هذا - في نظرى - إلا دليل على أن الحسن بن زياد كان يتمتع بمقتلة اجتهادية ، وملكة فقهية مرنة تؤمن بأن الشريعة بينها وأساسها الحكم والمصلحة من جانب النافع ودرء المفاسد ، وتحقيق السعادة للناس جميعاً في المعاش والمعاد .

(١) الفتاوى الهندية ٤١٤/٥ ط ٢ وانظر فتاوى قاضيخان ٢١٧/٣ وكشف الأسترار . ١٤٧٣/٤

(٢) الفتاوى الهندية ٤١٤/٥ وفتاوى قاضيخان ٢١٧/٣ .

وأما الأصل السادس الذي أخذ به الحسن فهو الاستحسان ، وقد
اشتهر هذا اللفظ عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه أكثر من اشتهاره عند غيرهم
من الفقهاء . واستعملوه كثيرا فوصفوا به بعض ما ذهبوا إليه من أحكام فقالوا :
هذا الحكم استحساني ، ونقول بهذا استحسانا ، ونسحقسن كذا ، كتل
ذلك كان بيانا عن وجهة نظرهم وإيضاحا لسندهم وقلة عنى به الأصوليون
منهم فمرفوه تعريفات كثيرة (١) ومن مجموعها انضح أن الاستحسان
الوارد كثيرا عن الأئمة الحنفية إذا أطلق لا يراد به إلا أحد أمرين :

الأول : المدول بالمسألة عن حكم القياس الظاهر المتبادر إلى حكم
مفاير بقياس آخر أخفى من الأول ، ولكنه أقوى منه حجة وأسد نظرا وأصح
استنتاجا ، ومن الاستحسان القياس أو القياس الاستحساني .

الثاني : استثناء جزئية من حكم كلى أو أصل عام أو قاعدة عامة
لدليل خاص اقتضى ذلك الاستثناء ، ولما كان هذا الاستثناء وذلك
المدول لا يبرهان عن حكمة هي إرادة التيسير ورفع العرج عن الناس ، وهو
أمر يراه الناس حسنا ، اختيرت هذه المادة فقيل نستحسن كذا وتأخذ
بهذا استحسانا على معنى أنه أمر مشروع حسن على الناس اتباعه فلا استحسان
بهذا الاعتبار إذ أن ليس إلا الأخذ بدليل معين في مسألة عدولا عن أصل
عام أو عن دليل آخر لسبب عرض اقتضى ذلك ، فهو ليس دليلا مستقلا
بل هو خطة من خطط الاستدلال ولهذا اعتبره صدرا تهما (٢)
بجدري أن أوضح مدى تصور الحسن بن زياد للاستحسان ، ومدى اهتمامه
به ، وهذا لا يتم إلا باللجوء إلى ما عثرت عليه من فروع فقهية استحسان فيها
ودراستي لهذه الفروع وجدتها تنقسم إلى قسمين

(١) انظر كشف الأسرار ١١٢٢/٤ - ١١٢٣ ، البسوط ١/١٤٥ .

(٢) انظر فلسفة المبادئ في الإسلام لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ص ١٠١ .

الأول : فروع ترك فيها القياس إلى الاستحسان لثعرض له من رسول الله أو إجماع ، ولا حاجة لذكرها لأنها محل اتفاق بين الإمام وأصحابه كجسوار الوصية استحساناً (١) ، وكبقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسباً استحساناً (٢) ، وكبطلان الوضوء بالقهقهة في كل صلاة ذات ركوع وسجود استحساناً (٣) ، وكصحة السلم والاستصناع استحساناً (٤) . وأرى أن الدليل في هذا القسم ليس هو الاستحسان ، وإنما هو النص أو الإجماع ، لأن الحكم إذا ثبت بالسنة أو بالإجماع يضاف إليهما ، وبعبارة أخرى أنه يضاف إلى نص الشارع وما في حكمه لا إلى القياس أو استحسان .

الثاني : فروع ترك فيها القياس إلى الاستحسان للمرف أو للصحة ودفع الضرر أو للتيسير ودفع العرج ، مما يرجع إلى اجتهاد الفقيه وتقديره الذاتي مراعيًا في ذلك الرفق بالناس ، وملاحظًا للملاءمة لمقاصد الشريعة وأهدافها ، وفي هذا اختلف أبو حنيفة وأصحابه لتباين أنظارتهم في مثل هذه الفروع التي لم يرد فيها أثر والتي تعتبر من أوسع المجالات في الاجتهاد والاختلاف . ويمكن أن نحصرها فيما يأتي :

١- الاستحسان للمرف : ومن أمثلة ذلك ما جاء في البسوط (وهو محمد

قال : إن جمل السفلى مسجد ا - سفلى منزله - جاز ، وإن جمل الملو مسجد ا

(١) أحكام القرآن للجصاص ٩٩/٢

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٩٠/٢ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧هـ وتبسيرون

الحدائق للزيلعي الطبعة الأولى سنة ١٣١٣هـ بالمطبعة الأميرية ببولاق

وشرح فتح القدير للكمال بن الهمام ٦٢/٢ الطبعة الأولى سنة ١٣١٥هـ

بالمطبعة الأميرية ببولاق وسهامه المنابة على الهداية والجوهرة النيرة

للقدوري ١٣٨/١ وسهامه الباب للمداني الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢هـ

بالمطبعة الخيرية بمصر .

(٣) انظر البسوط للسرخسي ٧٧/١ ، ص ١٧٢ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤هـ

بمطبعة السعادة . وانظر جامع مسانيد الإمام ٢٤٧/١ .

(٤) انظر الاختيار شرح المختار للموصلى ٢١٠/١ - ٢١١ الطبعة الأولى .

دون السفلى لا يجوز ، لأن المسجد ماله قرار وتأبيه وذلك في السفلى دون الملو .
وهن الحسن بن زياد رحمه الله أنه إذا جعل الملو مسجدا والسفلى مستغنى
للمسجد فهذا يجوز استحساناً (١) .

فلاستحسان الذي قال به الحسن بن زياد في هذه المسألة مبني على
الصرف الجاري في بلد .

٢- الاستحسان للمصلحة و دفع الضرر .

ومن أمثلة هذا النوع عدم نفاذ تصرفات السكران استحساناً فالأصل
المقرر أن خلع السكران وطلاقه وسائر تصرفاته تنفذ إلا الردة والإقرار والإشهاد
على شهادة نفسه ، وقيل هذا قياس ووجهه فيما يبدو " أنه يجب نفاذ ذلك
عقوبة له وزجراً عن ارتكاب المصيبة لأنه كان السبب في زوال عقله بتناوله
المحرم ، وفي الاستحسان لا ينفذ تصرفه وهو قول داود الأصفهاني والحسن بن
زياد وأبو الحسن الكرخي وأبو القاسم الصفار وهو أحد قول الشافعي (٢) .
ووجه قولهم في ذلك (أن صحة التصرف تمتد على القصد والإرادة الصحيحة
والسكران قد غلب السكر على عقله فلا يكون عنده قصد ، ولا إرادة صحيحة
فلا يمتد بالمبادرة الصادرة منه بل تكون ملغاة لا قيمة لها) . (٣)

وأما النفاذ فهو قول أبي حنيفة وصاحبيه ومالك والشافعي في قول
ورواية عن أحمد وكثير من التابعين . (٤)

فذهب الحسن بن زياد إلى عدم نفاذ خلع السكران وتصرفاته استحساناً
مبني على مصلحة السكران ، ولعل القائلين بذلك لاحظوا أن عقاب السكران

(١) البسوط ٩٤ / ١٢

(٢) فتاوى قاضيخان ٤٨١ / ١

(٣) الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية للأستاذ زكي الدين شهبان ص ٤٠١
طبعة سنة ١٩٦٦ م .

(٤) انظر شرح فتح القدير ٤٠ / ٣ والأحوال الشخصية لمحمد محيي الدين
عبد الحميد ص ٢٦٠ والأحكام الشرعية للأحوال الشخصية لزكي الدين شهبان
ص ٤٠٠ .

بإيقاع طلاقه عقوبة له لا موجب لها ، لأن الشارع قد حدد عقوبته وهي الجلد فلا يجوز إضافة عقوبة أخرى عليها ، هذا من ناحية ، وحتمل أن يكون ذا عيال فيكون وقوع الطلاق سببا في تشردهم وضاعتهم من ناحية أخرى .

ومن ذلك أيضا ضرب السارق حتى يقر بالسرقة فقد جاء في البسوط (وسئل الحسن بن زياد أيحل ضرب السارق حتى يقر ؟ فقال : ما لم يقطع اللحم ولا يبين المظنم ^(١)) فإفتاء الحسن بن زياد بضرب السارق استحسان مبنى على ترجيح مصلحة صاحب المال على مصلحة السارق في حفظ ماله وودفع الضرر عنه .

٣- الاستحسان للتيسير ورفع الحرج

ومن أمثلة ذلك ما إذا وقعت في البئر نجاسة فأخرجت ، ثم نزعنا طهرت ، والقياس ألا تطهر ، لأنه إذا تنجس الماء تنجس الطين ، فإذا انسرح الماء بقى الطين نجسا ، لكنا مخالفنا القياس فحكنا بطهارتها استحسانا ، فهذا الحسن بن زياد يقول : (إذا طهرت البئر يطهر الدلو والرشاء كما يطهر طين البئر وحماته ، لأن نجاستهما بنجاسة البئر وطهارتهما تكون بطهارة البئر ^(٢)) فقول الحسن يشير إلى أخذ بالاستحسان للتيسير ورفع الحرج .

وهناك عدة مسائل نحا فيها الحسن منحى التيسير ورفع الحرج تندرج تحت هذا النوع من الاستحسان كما : النقطة لا ينقض الوضوء ^(٣) ، وكفى الطفل ساعة ارتضاعه لا ينقض الوضوء . ^(٤)

أخلصنا تقدم أن مفهوم الاستحسان لدى الحسن بن زياد يدور في فلك التيسير ورفع الحرج ، ودور الضرر عن الناس ومراعاة أعرافهم ومصلحتهم ، وأن ما قدمته من أمثلة تشير إلى أنه كان يلتزم منهج أبي حنيفة وأصحابه غير أنها كانت تشير عن

(١) البسوط ١٨٥/٩ والبحر الرائق لابن نجيم ٥٦/٥ وبهامشه منحة الخالق

الطبعة الأولى والفتاوى البزازية للكردي ١٣١/٦ المطبوع على هامش

الفتاوى الهندية الطبعة الثانية بالطبعة الأثرية ببولاق سنة ١٣١٠ هـ ،

وحاشية الطحاوي ٤٢٠/٢ الطبعة الثالثة ببولاق مصر سنة ١٢٨٢ هـ .

(٢) بدائع الصنائع ٨٦/١

(٣) البحر الرائق ٣٤/١

(٤) حاشية ابن عابدين ١٣٨/١ الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .

مدى ما كان يتمتع به الحسن فى اختلافه معهم من فهم واع لروح التشريع وتطبيق سليم
بقلام مع مقاصد التشريع وسوغاياته .

أما الأصل السابع الذى أخذ به الحسن بن زياد فهو الصرف وقد حكمه فى بعض
المسائل كما مر آنفاً فى أحد مفاهيم الاستحسان ، والصرف لديه - فيما يبدو - يشمل
ماتمارف عليه الناس فى معاملاتهم ، واستقامت عليه أمورهم ، وأنه أصل معتبر حيث
لا يوجد نص من كتاب أو سنة ، وحين لا يخالف قاعدة شرعية أساسية ، ولا يمارض حكماً شرعياً
ثابتاً لا يختلف باختلاف الأزمان والأحوال فإذا توافقت فيه هذه الأمور يجب الاعتداد به
فى بناء الفتاوى واستنباط الأحكام ، وبالإضافة إلى ما سبق ذكره من أخذ الحسن بن
زياد بالصرف - أكتفى بذلك مايل :

الاختلاف فى سقوط خيار المشتري برؤية الدار من ظاهرها

من المقرر عند الإمام أبى حنيفة (أن المشتري إذا نظر إلى خارج الدار ولم يبر
ما سوى ذلك يبطل خيار رؤيته وقال الحسن بن زياد هو على خياره حتى ينظر
إلى كل قليل وكثير منها ، وإلى سائر بنائها (١)) وقال : (ولا بد مع ذلك من رؤية
المستحم والبالوعة) . (٢)

فخلاف الحسن لرأى الإمام يرجع إلى اختلاف الصرف فى بناء الدار على وفاق عادة
أهل الكوفة وبغداد فى زمن الإمام فى أبنيتهم حيث الدار لم تكن متفاوتة ، أما فى زمن
الحسن فقد تغير هذا وصارت حجر الدار الواحدة تبنى على أشكال مختلفة ، فكان
لا بد من رؤيتها بالدخول فيها : ورؤية مشتملاتها حتى المستحم والبالوعة ؛ لكى
يحصل الصلح التام بالمبيع كالصرف الجارى عندنا الآن .

يتضح من هذا أن الحسن بن زياد كان يراعى الأعراف فى بناء الأحكام ، وكان يقيم
لها وزناً ، وذلك بذهابه إلى أن المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً ، ولهذا كان لا يقضى على
معاملات الناس وتصرفاتهم بالفساد مادامت تجرى على أعرافهم ولا تمارض مع نصوص الشريعة
وقواعدها الأساسية فى الاستنباط ، والصرف بهذا الاعتبار يمد من المصادر الخصبة فى
التشريع الإسلامى ، وقد راعاه الفقهاء قاطبة ، وحكموا بمقتضىها ونصوا على وجوب مراعاته فى

(١) الفتاوى الهندية لجماعة الشيخ نظام وهم من علماء الهند ٢٨١ / ٦ الطبعة الثانية
وانظر البنابة فى شرح الهداية ٦ / و ٦١ .
(٢) البنابة فى شرح الهداية ٦ / و ٦١ .

الفتوى وبناء الأحكام عليه ، فكان من المواهب القوية في تطهير الفقه وجمله قادرا على
الاستجابة لبعض مقتضيات الحياة ، ومطالبات النهوض للأمة الإسلامية ، هذه هي أهم
الأصول التي أقام الحسن بن زياد عليها فقهه ، وهى أصول الإمام أبى حنيفة ، وهى فى
مجموعها نصوص واجتهاد ، ولكن الاجتهاد لديه كان يشمل الصلحة تيسيرا على الناس ، وسد
الذرائع لجلب المنافع لهم ودرء المفاسد عنهم ، وقد بينت أن من أنواع الاستحسان
ما يستند إلى الصلحة كضرب السارق حتى يقر بالمال المسروق مراعاة لصلحة صاحب المال ،
وكعدم نفاذ خلع السكران وسائر تصرفاته مراعاة لصلحته أو صلحة أطفاله ، وهذا يستدل
على اعتداده الحسن بن زياد بالصلحة ومراعاتها فى اجتهاده ، وضمنا ، ولكنى لم
أتطرق إلى الكلام عنها كأصل من أصوله ، لأنها فيما يبدو ومظهر من مظاهر الاستحسان
لدى الحسن وغيره من أئمة الأحناف ، ولأن العمل بها داخل فى دائرة الاستحسان ، وهذا
ما عبر عنه الأستاذ محمد الخضرى حين الكلام عن أصول مالك قائلا : (قد شرع مالك رحمه
الله العمل بالصلح المرسل ، وليست إلا نعمة من الاستحسان ^(١)) وإن كان هناك فرق
بينهما فى الظاهر ، لأن الاستحسان يقتضى أن يكون للسألة التى يحكم به فيها نظائر
قد حكم فيها على خلاف ذلك ، وأن تلك السألة استتبت من حكم نظائرها ، واختصت
بحكمها ، لا ليل يوجب ذلك ، أما الصالح المرسل فليس لمحلها نظائر لها حكم على خلاف
ما تقتضيه الصلحة فى ذلك المحل بل الحكم فيه ثابت بها ابتداء ^(٢) وبالرغم من وجود
هذا الفرق فإن هدفها واحد هو إرادة التيسير ورفع الحرج وجلب النعمة ودرء الفسدة ،
ومن أجل هذا المعنى يذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى أن عمل الحنفية بالاستحسان
باب يلجون منه إلى العمل بالصلحة وسد الذرائع ووصل من ذلك إلى أن هذا دليل على
أنهم كانوا يعملون بسد الذرائع ^(٣) ، وقد قدم عدة أمثلة من فروعهم تدل فعلا على
عملهم بسد الذرائع ، ومن خلال مراجعتى لما جمعته من فقه الحسن وإمامة النظر فيه ،
اتضح لى من بعض الفروع أنه كان يأخذ بسد الذرائع وإن لم ينص على ذلك ومن هذه
الفروع ما يلى :

- (١) تاريخ التشريع الإسلامى : للخضرى ص ١٩٨ ط أولى
- (٢) أصول الفقه الإسلامى : للأستاذ زكى الدين شحات ص ١٣٧ .
- (٣) انظر سد الذرائع : للأستاذ محمد هشام برهاتى (رسالة ماجستير مخلوط بمكتبة
كلية دار العلوم) .

١ - أنه يمتنع أهل الذمة من اتخاذ الكنائس والبيع وبيوت النار في أمصار المسلمين ، وإن أراد المسلمون أن يتخذوا في موضع ما مصرا وكان لهم فيه بيع وكنائس هدمت من ذلك الموضع ، وشركوا أن يبنوا مثلها في غير المصرا على حين يذهب الشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف إلى ترك كنائسهم وبيعتهم وعدم هدمها^(١) ، فذهب الحسن إلى عدم بناء أهل الذمة البيع والكنائس وبيوت النار في أمصار المسلمين ، وأمره بهدمها في الموضع الذي يتخذها المسلمون مصرا لهم دليل على أخذه بسد الذرائع لأن تركهم يبنون ذلك في أمصار المسلمين يكون ذريعة لفساد شباب المسلمين وضعف عقيدتهم لأن المعروف عن أهل الذمة فساد المقيدة واستباحة المحرمات من شرب الخمر وأكل الخنازير وغير ذلك ، فمنهم من ذلك كان سدا لذريعة نشر الفساد والشر بين المسلمين .

٢ - ومن أمثلة ذلك أيضا منعه دخول الحربى دار الحرب بسلاح أو كراع أو رقيق كان قد اشتراه في دار الإسلام^(٢) ، لأن في ذلك إضمارا للمسلمين وتقوية للكافرين .

يتضح من هذين المثالين أن الحسن بن زياد كان يأخذ بسد الذرائع كغيره من الفقهاء ، ولكن على نطاق محدود ، والسبب في ذلك أنها ليست مصدرا للحكم ، وإنما استقى الحكم من الكتاب أو السنة

(١) انظر اختلاف الفقهاء للطبرى ص ٢٣٨ . والفتاوى الهندية المسماة بالفتاوى المالكية ٢/٢٥٢ ، الطبعة الثانية ١٣١٠ هـ .
(٢) اختلاف الفقهاء للطبرى ص ٥١ .

(وهو على أى حال ليس مهدرا مستقلا لبناء الأحكام عليه لكنه فى بعض الوقائع قد يستقل بالدلالة ، ولا يكون كذلك إلا حينما ينتهين بالمجتهد النظر فى الواقعة إلى تبين أن ثمة ذريعة يجب سدها ، وأنها مالم تسد فستفتح للفسدة أو للشر بابا كان الواجب والمصلحة فى أن يسد (١) .
ومن المعلوم أن العمل بسد الذرائع مشهور عن الإمام مالك وحده لكن التحقيق قد أثبت أنه معمول به فى جميع المذاهب الفقهية ، ونى هذا يقول أستاذنا الدكتور مصطفى زيد : (وقد اشتهر القول بسد الذرائع عن مالك وحده ، ولكن التحقيق يثبت أنها فى جميع المذاهب الفقهية ، وأن أحكاما كثيرة شرعت لتسد ذرائع الفساد ، وارتضاها جميع أئمة المذاهب وتلاميذهم من بعدهم) (٢) .

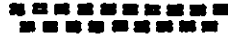
بيد أن الفقهاء يختلفون فى مقدار العمل بها كثرة وقلة ، وكان من بين القليلين أبو حنيفة وأصحابه إذا لم يكن سد الذرائع مظهرا من مظاهر الاستحسان لديهم .

هذه هى الأصول الفقهية لدى الحسن بن زياد ، وقد استتبطتها من استقرائى لآرائه فى أبواب الفقه المختلفة ، وهى عين أصول إمامه ، وأن ما ندرج تحتها من فروع فقهية خالفه فيها لم ترجع - فى الحقيقة - إلى اختلاف فى المنهج ، وإنما ترجع إلى اختلاف فى الفهم والتطبيق .

(١) فلسفة المهادات فى الشريعة الإسلامية لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد

الفصل الثاني

منزلة بين مجتمعي عصره



لقد اختلف الفقهاء في تقسيم المجتهدين إلى طبقات ، فمنهم من قسمهم إلى أربع طبقات كإبن القيم ، (١) ومنهم من أرسلهم إلى سبع طبقات (٢) كإبن كمال باشا ، ولما كان إبن كمال من الأحناف فإني سأجتزئ من رسالته بقدر ما يمس مكانة الحسن في الاجتهاد قال : " اعلم أن الفقهاء على سبع طبقات :

الطبقة الأولى : طبقة المجتهدين في الشرع كالأئمة الأربعة ، ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول ، واستنباط أحكام الفروع من الأدلة الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، على حسب تلك القواعد ، من غير تقليد أحد في الفروع والأصول .

والطبقة الثانية : طبقة المجتهدين في المذهب كأبن يوسف وحده وسائر أصحاب إبن حنيفة رحمهم الله ، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها أستاذهم أبو حنيفة رحمة الله عليه ، فإن خالفوه في بعض الأحكام الفرعية - يقدونه في قواعد الأصول ، وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب ويفارقونهم ، كالشافعي ونظرائه المخالفين لأبى حنيفة رحمة الله عليه في الأحكام ، غير المقلدين له في الأصول " (٣)

(١) انظر إلام الموقعين ٢١٢/٤ .

(٢) إبن كمال باشا هو أحمد بن سليمان الروي الشهير بإبن كمال باشا ، أخذ العلم عن رجال مشهورين في زمانه من أمثال الباهرتي صاحب العناية ، ثم صار مدرسا بمدينة (أدرنة) ثم صار قاضيا بها من قبل السلطان سليم خان ، وقد دخل القاهرة فلقبه أكابر العلماء وناظروه فأعجبهم فصاحة كلامه ، وذلاقة لسانه ، فأقروا له بالفضل والعلم ، ثم صار مفتيا بالقسطنطينية ، مات فيها سنة ١٤٠٠ . انظر القواعد البهية ص ٢١ - ٢٢ الطبعة الأولى ١٣٢٤ .

(٣) شرح منظومة رسم الفتى ١/١١ .

فإننا على هذا التقسيم الذي نكتفى به ذكر الطبقتين الأوليين منه -
يكون جميع أصحاب أبي حنيفة من طبقة المجتهدين في المذهب وهذا حصل
نظرا لمخالفته للواقع ، حيث لم يؤلفها بن كمال في تفسيره الفقهاء إلى تلك
الطبقات ولا في تولى بهم عليها ، وإن لقي استحسانا من بعض الفقهاء المقلدين
من بعده ، ويبدو أن تقسيم المجتهدين إلى مجتهد مطلق مستقل غير منتسب ،
ومجتهد مطلق منتسب ، ومجتهد مقيد بمذهب يجتهد فيه على أصول إمامه كما
ذكره ابن حجر المكي في من الفارة ، ونقله بن عبد الحى اللكوى (١) وجرى
عليه أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى (٢) أقرب إلى الحق وأولى بالصواب من تقسيم
ابن كمال باشا ، وقد ارتضى هذا التقسيم واختاره معظم الفقهاء المعاصرين ،
ونهم الشيخ محمد أبو زهرة ، حيث بدأ أصحاب الإمام أبي حنيفة الأربعة
منازلهم التي يستحقونها عن جدارة واستحقاق ، ولبيان ذلك ننقل منه ما يقتضيه
المقام قال أبو زهرة : (يقسم العلماء في أصول الفقه الفقهاء إلى مراتب سبع
منها أربعة يعدون مجتهدين ، والباقيون يعدون مقلدين ولا يرتفعون إلى
الاجتهاد ، ولذا ذكر هذه الطبقات مرتبة بترتيبهم ، مبينين كل طبقة مكانها من
الفتوى :

أولا - المجتهدون اجتهادا مطلقا ، وهذه هي الطبقة الأولى ، وهي التي
يسمى أصحابها المجتهدين المستقلين في الاجتهاد ، ويشترط فيهم شروط
المجتهد - وهو "أ" هم الذين يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ، ويقيئون
ويفتون بالمصالح إن رأوها ، ويستحسنون ، ويقولون بسد الذرائع وفي الجملة

(١) انظر انفاق الكبير للكنوى ص ٤ طبع الهند
(٢) انظر الإنصاف في سبب الاختلاف للدهلوى ص ٢٤ - ٢٥ طبع
المطبعة السلفية سنة ١٣٨٥ نشره محب الدين الخطيب .

يسلكون سبل الاستدلال التي يوتأونها ، وليسوا فيها تابعين لأحد ، فهم الذين يرسومون المناهج لأنفسهم ، ويفرعون عليها الفروع التي يوتونها ، ومن هؤلاء أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والأوزاعي ، وغير هؤلاء كثيرين ، وقد عدَّ منها أبا يوسف وحصد وزفر (١) ، في حين كان قد عدَّهم ابن الكمال (٢) والشاطبي (٣) وابن عابد بن (٤) والدكتور سيد موسى تواتنا (٥) من طبقة المجتهدين في المذهب ، والراجح أنهم من المجتهدين المستقلين ، لأنهم فيها وافقوا فيه الإمام أبا حنيفة لم يوافقوه عن تقليد واتباع ، بل عن نظر واجتهاد وشاركة وقد مر بنا أن المذهب الحنفي مذهب شري لم يستقل فيهِ أبو حنيفة بتقرير أصول المنهج ، بل شاركه فيه هؤلاء الأصحاب وغيرهم ، وهذا لا يكون الواحد منهم مجرد تابع ومقلد في تطبيقه للمنهج ، وإنما هو مشارك فيه ، ومؤسس في أصل هذا المنهج ، وقد نسب المذهب إلى الإمام لأنه رائدهم وشيخهم وأستهم ، ولا خلاصهم له كل الإخلاص ، فمن أجل هذا كله نسبوا إليه الفضل جيا وميتا ، مع أن مخالفتهم له أشهر من أن تذكر ، حيث خالفوه في كثير من المسائل الأصولية التي بنوا عليها استنباطاتهم ، كما أنهم لم يكتفوا بالأخذ منه ، والتلمذ عليه ما أدى إلى مخالفتهم له نفسى ثلاث المذهب تقريبا كما يقول الفزالي ، فهم إذن من الطبقة الأولى ، لا من الطبقة الثانية كما زعم ابن كمال باشا ، ولهذا تمقبه الشهاب المرجاني في كتابه

-
- (١) أصول الفقه لمحمد أبي زهرة ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .
 - (٢) انظر حسن التقاض ص ٢٥ .
 - (٣) الموافقات للشاطبي ٥٣/٤ .
 - (٤) شرح رسم المفتى ١١/١ وانظر تاريخ المذاهب لمحمد أبي زهرة ١١٣/٢ .
 - (٥) الاجتهاد ومدى حاجتنا اليه في هذا العصر ص ٣٦٠ .

ناظوره الحق بالنقد والتفنيد ، وأثبت بالحجة والبرهان بطلان (١) ، وإلى هذا ذهب كثير من الفقهاء في عصرنا هذا كالخضري (٢) والشيخ علي الخفيف (٣) والشيخ محمد أبي زهرة (٤) .

ثانياً - المجتهدون المنتسبون وهم أصحاب الطبقة الثانية ، وإنما سماوا المنتسبين لأنهم اختاروا أقوال الإمام في الأصول وتقيدوا بها ، وخالفوه في الفروع وإن انتهبوا إلى نتائج مشابهة في الجملة لما وصل إليه الإمام ، ولهم به صحة ولازمة (٥) .
" ومن هؤلاء في المذهب الحنفي خالد بن يوسف السمتي ، وهلال الرأي ، والحسن بن زياد اللؤلؤي (٦) . وهذه الطبقة توافق ما عبر عنه ابن القيم باسم المجتهد المقيد حيث يقول : " النوع الثاني مجتهد مقيد في مذهب من أوتى به ، فهو مجتهد في مفرقه فتاوية وأقواله وآخذه ، وأصوله ، عارف بها متمكن من التخرج عليها ، وقياس ما لم يتص من أتم به عليه على منصوصه ، من غير أن يكون مقلداً لإمامه لا في الحكم ولا في الدليل ، لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتيا ، يودعها إلى مذهبه ورتبه وقرره ، فهو موافق له في مقصده وطريقه سما (٧) "

ويغلب على الظن أن ابن القيم لو قسم الفقهاء إلى سبع طبقات لجعل القسم الثاني بعنوان " المجتهد المطلق المنتسب " بدل المجتهد المقيد في المذهب ، لأن تعريفه هذا ينطبق على هذا القسم تمام الانطباق ، حيث لم يكن مقلداً لإمامه لا في الحكم ولا في الدليل ، وإنما سلك طريقه في

-
- (١) انظر حسن التقاض ص ٨٣ - ٩٤ .
 - (٢) في تاريخ التشريع الإسلامي له ص ٢٣٥ - ٢٣٦ ط ٢ .
 - (٣) في محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء له ص ٢٦٩ .
 - (٤) في أصول الفقه ص ٣٢٥ - ٣٢٦ وتاريخ المذاهب الإسلامية ١١٣/٢ - ١١٤ . وكلاهما له .
 - (٥) أصول الفقه لابن زهرة ص ٣٢٩ .
 - (٦) تاريخ المذاهب الإسلامية ١١٧/٢ .
 - (٧) إعلام الموقعين ٢١٢/٤ .

الاجتهاد والفتيا كما قال * فالحسن بن زياد في نظر محمد أبي زهرة من هذه الطبقة في حين عدّه ابن كمال يافعا من طبقة المجتهدين في المذهب وتابعه في ذلك ابن عابد بن (١) * إذ يعتبر جميع أصحاب الإمام مجتهدين مقيدين * ويذهب هذا المذهب أيضا بعض الباحثين المحدثين كالدكتور محمد موسى توانا (٢) ويقول الدكتور محمد بلتاجي عن الحسن بن زياد ما نصه : (ويبدو من كل ما روى عنه أنه اجتهد في الإمام بفقّه أبي حنيفة لكنه لم يزد على هذه الدرجة * بل لعله لم يدرك النهاية فيها) (٣) ويقول أيضا : (فهو فقيه مجتهد في حفظ الروايات عن أبي حنيفة فحسب * بل إنه كان يجانبه التوفيق في هذا الحفظ) (٤)

فالحسن بن زياد في نظر ابن كمال ومن ذهب مذهبه في منزله دون منزله المجتهد المطلق * واجتهاده محصور في حفظ الروايات عن أبي حنيفة كما قال الدكتور محمد بلتاجي *

والذي يبدو أن الراجح هو ما ذهب إليه أبو زهرة فقد وضع الحسن بن زياد في الموضع اللائق به كفقّيه مجتهد * وإن لم يبلغ شأو زهروا بن يوسف ومحمد بن الحسن * وقد اتضح لي اجتهاده خلال دراستي لحياته وفقهه * كما تبين ذلك من استمرار شروط المجتهد المطلق * وبيان مدى انطباقها عليه *

قال صاحب تبيين الحقائق في تحديد شروط المجتهد المطلق * وهو أن يعلم الكتاب بعانيه * والسنة بطرقها * والمراد بملمها * علم ما يتعلق به الأحكام منها * بمعرفة الإجماع والقياس * لهيئة استخراج الأحكام الشرعية واستنباطها من أدلتها بطريقها * ولا يشترط معرفة الفروع التي استخرجها المجتهدون بأرائهم * (٥)

- (١) حاشية ابن عابد بن ٧٧/١ الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م
(٢) انظر الاجتهاد ودهى حاجتنا إليه في هذا المصغر ص ٣٥٩ *
(٣) مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري ورقة ٧٣ *
(٤) المرجع نفسه ورقة ٧٤ * (٥) تبيين الحقائق للزيلعي ١٧٦/٤ *

وقال النهوي في المنهاج : وقيل : إن المجتهد المطلق هو أن يعرف من القرآن والسنة ما يتعلق بالأحكام ، وخاص القرآن وعامه ، وبجمله وبينه وبينه وناسخه ومنسوخه ، وتواتر السنة وغيره ، والمتصل والمرسل ، وحال الرواية قسوة وضحفا ، ولسان العرب لغة وضحا ، وأقوال العلماء من الصحابة ومن بعدهم إجماعا واختلافا ، والقياس وأنواعه (١) . هذه هي شروط المجتهد المطلق فهل توافرت في الحسين بن زياد ؟

إن من يلحق نظره سريمة إلى الفصل السابق يجد ما ذكر من شروط المجتهد متوافرا إجماعا ما يتعلق بآيات الأحكام ، وعرفه عامها وخاصها ، وجعلها وبينها ، فقد سردت عدد أمثلة من اجتهاده ، تدل على عتق فهمه للآيات إما موافقا للإمام وإما مخالفا كاجتهاده في اعتبار البسلة آية من الفاتحة خلافا للإمام وأصحابه ، وكاجتهاده في عدم التعامل بالربا مع أهل الحرب أخذا بالمعصوم خلافا للإمام وحده ، وكاجتهاده في جواز الإذن للضبي بالتجارة ، واجتهاده في جواز هبة المرأة لزوجها ، واجتهاده في وجوب ستر العورة في الصلاة موافقا في ذلك للإمام وأصحابه ، حيث أجروا الآيات التي تتعلق بهذه المسائل مجرى المعصوم ، وقد قرن الجصاص اسمه باسم الإمام وأصحابه أبي يوسف وحده وافر ، وهذا دليل على عتق فهمه لآيات الأحكام ، وسعة معرفته فيها .

أما ما يتعلق بالسنة فالعنه بن زياد كان محدثا حافظا محبا للسنة ، كما نذكر الكتب (٢) .

وقد جمع فيها يبدو وبين طلب الفقه وطلب الحديث كما ذكرت في الباب الأول ، واتصل بابن جريج وغيره من المحدثين ، وظهر أثر ذلك في فقهه .

(١) الإنصاف في سبب الاختلاف ص ٣٤ .
(٢) أنظر فقه أهل العراق وحد يثهم ص ٦٣ .

وقد أوضحت في الفصل السابق أن كان يأخذ بالتواتر والمشهور حيث لا يمكن لأى فقيه أن يكون فقيها بدونها . وبينت موقفه من خبر الأحاد وقد اقتضى من نفس من الصحابة فأفتى حسب ما أملت عليه وجهات نظره . مخالفاً في ذلك رأى الإمام . وبخاصة ضد تعدد الأقوال . كالمسائل التي جرت بينه وبين الإمام وأصحابه بسبب الخلاف بين أهل القرابة وأهل التنزيل في ميوات ذوى الأرحام الذين كان الحسن بن زياد واحداً منهم . (١)

كما أخذ بالإجماع بنوعيه الصريح والسكوت . وأخذ بالقياس بمقتضى العام في بعض المسائل موافقاً للإمام أو مخالفاً حسب ما يقتضيه نظره العقلي . وكان يستحسن إما للنص وإما للمصلحة . وإما للمنفعة وإما بالأهوال الاجتماعية . وراعى ملائمتها لمبادئ الشريعة ومراسمها .

من كل ذلك يتضح أن ما ذكره الشيخ محمد أبو زهرة من اعتبار الحسن بن زياد مجتهداً مطلقاً منتصباً موافقاً لإمامه فيما قرره في الأصول عن نظر واقتناعه . ومخالفاً له في كثير من الفروع - سليم ووافي للواقع . وينطبق على الحسن بن زياد تمام الانطباق . لقوائمه شروط الاجتهاد فيه .

فقول ابن كمالهاثما ومن ذهب مذهبه بأن اجتهاد الحسن بن زياد صغير أو محصور في حفظ الروايات عن الإمام مخالف للواقع لعدم أسباب أهمها ما يلي :

الأول : أن أصول الإمام أبى حنيفة لم تكن مدونة تدويناً كاملاً كما مر في الفصل الأول من هذا الباب . بل كانت مرسومة في ذهنه . ولحوظه في فكسه . وربما شارك في وضعها الحسن بن زياد حيث كان من طلابه الأقدمين . كما شارك

(١) أهل القرابة : هم الذين يورثون ذوى الأرحام كتوريث العصبات .
وأهل التنزيل هم الذين ينزلون ذوى الأرحام منزلة من يدلى به من أصحاب الفروض والعصبات انظر من أصحاب الرماله .

في وضعها أبو يوسف وحده و زفر ، فالقول بأن الحسن بن زياد تلقاها عنه تلقى المتبع أمر مشكوك فيه ، وربما يزيد في قوة هذا الشك أن ما رواه الحسن وغيره من الأصحاب ما أخذ به أبو حنيفة من الأصول كان كلاما مجلا قد اتفقت على الأخذ به جميع مذاهب الأئمة ، ولم يختلف فيه أحد .

والثاني : أن اختيار الحسن ما قرره الإمام أبو حنيفة بالنسبة لأصول الاستنباط لم يكن نابعا عن تقليد أصي واتباع محض ، بل كان عن نظر واجتهاد ، حيث وجد منهج الإمام أبي حنيفة في الاجتهاد والقياس والاستحسان أسس المناهج وأدقها ، وهذا الاختيار هو في نظري الاجتهاد المطلق المنتصب بصيغته ، وإلا فقد كان الإمام ينهى تلاميذه عن التقليد ويقول لهم : (إن توجهكم لكم دليل فقولوا به) (١) أي إن ظهر لكم في مسألة وجه الدليل على غير ما أقول فقولوا به ، فهذا القول يشير إلى أن أصحاب الإمام - وخاصة الأربعة الكبار كما يسميهم ابن عابد بن وغيره - مجتهدون قد جمعوا أسباب الاجتهاد ، ولكن القدرة من أجل هذا أثر عن الحسن بن زياد عدد من المسائل الأصولية والفرعية التي خالف فيها الإمام وأصحابه أو بعضهم ، ومن المناسب أن أذكر بعضها - إضافة إلى ما مضى - لتتضح مكانته في الاجتهاد اتضاحا يزيل كل شك ، وليتبعوا مكانته التي يستحقها بين صفوف المجتهدين .

١ - في تخصيص المسام :

أ - من الثابت لدى أئمة الأحناف أنه إذا ورد نص شرعي عام وجب العمل بعمومه ، بشرط النظر عن كل اعتبار آخر ، فلا ينظر إلى السبب الذي ورد من

(١) حاشية ابن عابد بن ٦٢/١ الطبعة الثانية وحاشية الطحطاوي على الدر المختار ٤٨/١ ط ٣ سنة ١٢٨٢ بهولاق .

أجله النص ، ولا ينظر كذلك إلى الحادثة التي جاء النص بسببها ، فمن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم عندما مر بشاة ميمونة وهي ميتة فقال : (أيها إهاب ديبغ لقد طهر) ، فهذا النص عام ، لأن كلمة إهاب نكرة موصوفة ، والنكسرة إذا وصفت بصفة عامة كما في هذا المثال ، أو وقعت في سياق النفي تتم كما هو معلوم في كتب الأصول ، ونأخذ على هذا فكل جلد ديبغ صار طاهرا ، ولا اعتبار لخصوص جلد الفأفة وقد جرى الاختلاف بين الأحناف في طهارة جلد الكلب ، فعند الإمام وصاحبه يطهر بالدباغ بمقتضى هذا العموم ، وعند الحسن : لا يطهر وهو قول الشافعي ، لأن عين الكلب عندهما نجسة أخذاً من نجاسة سوره ، لقوله صلى الله عليه وسلم : " إذا ولغ الكلب في إناء أحدم فليرقه " والأثر بالاراقة دليل التنجس ، وأقوى منه قوله صلى الله عليه وسلم : " طهور إناء أحدم إذا ولغ فيه الكلب أن ينسله سبعا " فهذا يفيد النجاسة ، لأن الطهور مصدر بمعنى الطهارة ، فيستدعي سابقة التنجس أو الحدث ، والثاني منتف فبتعين الأول (١) ، وهذا يكون الحسن قد خالف الإمام فلم يجر هذا العموم على صوره بل خص منه جلد الكلب فلم يطهر عند " بالدباغ " (٢) ، ومن مالك روايتان الأولى تقول بنجاسة الميتة صوما قبل الدبغ ومعه ، وبه قال الإمام أحمد ، والثانية طهور كل جلد بالدباغ (٣) .

-
- (١) تبين الحقائق ٣٢/١ وانظر الجوهرة النيرة للقدوري ١٦/١ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ بالمطبعة الخيرية ببصر .
(٢) انظر حاشية أبي السمود ٧١/١ - ٧٢ ط أولي بالقاهرة سنة ٢٨٧ هـ والمبسوط ٢٠٢/١ - ٢٠٣ والبحر الرائق ١٠٦/١ - ١٠٧ ، ونداء الصنائع ٨٥/١ والبنية ١/١ و ٢١٨ - ٢٢٣ .
(٣) الظر المغنى ٦٩/١ ط ٣ ونداء الصنائع ٨٥/١

والنفس أسيل إلى وأي الإمام أبي حنيفة وصاحبه ، لأن الذي شاهدته
في أكثر الآيات العامة الواردة على أسباب خاصة أن الصحابة علوا بها بموجب
الصوم من غير نكير ، وهذا ما اتهمه الإمام وأصحابه كما مر ، فكان العمل بمحسوس
اللفظ لا بخصوص السبب هو الراجح . (١)

ب - هل يخاطب أهل الذمة بالمعوقات الشرعية؟

اتفق أبو حنيفة وعامة أصحابه على أن الخطاب بالحرمان وما يوجب
المعوقات يتناول الكفار وأهل الذمة ، وجاء في أصول السرخس " أن الكفار مخاطبون
بالإيمان والمشروع من المعوقات فيها اعتقدوا حرمتها ، ولهذا تقام عليهم الحدود
بطريق الجزاء والجزع عن الإقدام على أسبابها " (٢) ثم اختلفوا فيما شرب
من أهل الذمة خمرا أو ما سواها مما يسكر كثيرا فمئذ الإمام لا حد عليه في ذلك
وإن سكره فيها رواه محمد بن أبي يوسف عن أبي حنيفة رض الله عنهم ،
ولم يحك فيه خلافا بينهم ، واختاره الطحاوي بقوله : (وبه نأخذ) .

وقال الحسن بن زياد : لا حد عليه في ذلك إلا أن يسكر ، فإنه إن
سكر حد في ذلك كما يحد المسلم ، (٣)

فالإمام وصاحبه لم يوجبوا الحد على من سكر من أهل الذمة لعدم
اعتقادهم حرمة الخمر ، إذ استثنوه من عموم خطابهم بالمعوقات الشرعية أما
الحسن بن زياد فقد أخذ بمعموم خطابهم بالمعوقات الشرعية ، ولم يخصه
بشيء ، لأن السكر في جميع الأدیان حرام ، ولأن الأصل في الشريعة الإسلامية

(١) انظر حاشية الفترى على التلويح ٢٧٣/١ .

(٢) انظر أصول السرخس ٧٣/١ ، وتبيين الحقائق ١٦٠/٢ ، وشرح المنار

لابن الملك ص ٥ طبع المطبعة النفيسة الثمانية سنة ١٣٠٨ هـ .

(٣) انظر مختصر الطحاوي ص ٢٨١ طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٢٠ هـ

وبدائع الصنائع ١١٣/٥ و ٤٠/٧ ونبذة الخالق على هامش البحر الرائق

ص ٢٨٨ ، والجرام في الفقه الإسلامي ص ١٦١ لأحد فتوى بهنس ط ١

الشموع ، وقد استحسنت رأى الحسن بن زياد الكاساني وغيره من الفقهاء . (١)

والراجع فيما أرى قول الحسن بن زياد في وجوب حد السكر على أهل
الذمة ، لأن السكر كبير الضرر ، بل هو أم الكبائر ، فقد روى عن شعبه موسى
ابن عباس قال : قلت لابن عباس إن الحسن بن علي سئل عن الخمر أمن الكبائر ؟
قال : لا فقال ابن عباس فلم قالها النبي صلى الله عليه وسلم : " إذا شرب
سكر وزنى وترك الصلاة ، فهي من أكبر الكبائر " . (٢)

فضرره إذن كبير يحرم الجماعة ، ويهدئ ديار الإسلام بشروبه وفاسده ،
فلا ينتفى الحد عنه ولو لم يعتقد حرمتها سدا للذريعة ، وقطعا لدابر الفساد ،
ولأنهم مخاطبون بالمقويات والمعاملات صوما ، وتطبيقها ميسور في دار الإسلام
عن طريق ولاية الإمام على من فيها ، حيث لهم ما لنا وعليهم ما علينا دون تفرقة
أو امتياز ، فيجب أن تطبق المقويات الشرعية على مرتكبي جريمة السكر في
دار الإسلام مسلمين كانوا أو غير مسلمين ، ويؤيد هذا مطلق قوله صلى الله عليه
وسلم : (من شرب الخمر فاجلدوه) (٣) فهذا النص مطلق يعمل به على إطلاقه
فيشمل المسلم والذمي ، وليس هناك دليل يدل على تقييده بالمسلم ، لأن الدولة
الإسلامية يحكمها قانون واحد .

٢ - في الواجب الموقت :

ومن المسائل الأصولية التي اختلفت الحسن وأئمة الأحناف في التطبيق
عليها مسألة الواجب المقيد بالوقت ، والواجب المقيد بالوقت كما عرفه الأصوليون ،

-
- (١) انظر بدائع الصنائع ٤٠ / ٧ ونسحة الخالق على البحر الرائق ٢٨ / ٥
وحاشية أبي السمود ٣٧٠ / ٢ .
(٢) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢٤٤ / ٢ الطبعة الأولى سنة ١٣١٦ هـ
(٣) الاختيار شرح المختار ٥٤ / ٣ الطبعة الأولى .

هو ما طلب الشارع فعله وعين لأدائه وقتا محددا كالصلوات الخمس ، وصدقته
الظفر ، والزكاة ، ويتصف بالتمجيد على وجه المصوم عند سائر الأئمة ^{في الأئمة}
أداء المكلف في وقته المحدد له كاملا مستوفيا لأركانه وشروطه متى فعله أداء ،
وإذا فعله في وقته غير كامل ثم أعاده كاملا في الوقت متى فعله الثاني إعادة ،
وإذا فعله بعد وقته متى فعله قضاء • وينقسم إلى ثلاثة أنواع • :

١ - الواجب الموسع وقته ، ويسميه الحنفية ظرفا ، وهو ما يكون
الوقت المحدد لأدائه يوسع غيره من جنسه كالصلوات الخمس المفروضة فإن
كل صلاة منها عين الشارع لها وقتا يوسعها ويوسع معها أى صلاحة أخرى •

٢ - الواجب الضيق وقته : وهو ما يكون وقته المحدد له لا يوسع غيره
من جنسه كصوم رمضان ، فإن وقته لا يوسع إلا الصيام المفروض فيه ، ويسميه
الحنفية معيارا •

٣ - الواجب ذو الشبهين : وهو ما يكون وقته لا يوسع غيره من جهة
ويوسع غيره من جهة أخرى ، وذلك كالحج فإن وقته وهي الأشهر المملوكة لا
يوسع غيره من جهة أن المكلف لا يجوز له أن يفعل في المم إلا حجا واحدا فهو
بهذا يشبه المعيار ، ويشبه الظرف من جهة أن أشهر الحج لا تستفرقها
أهلها •^(١)

(١) انظر أصول الفقه للخضري ٤٢ - ٤٦ ط ٢ سنة ١٣٥٢ - ١٩٣٣ •
وعلم أصول الفقه ص ١١٧ - ١١٩ ط ٤ وأصول الفقه الإسلامي لزي الدين
شمسان ص ١٧٧ وطبع سنة ١٩٥٢ - ١٩٥٨ ، وأصول العرخسي
• ٤٨/١

وما يتعلق بالواجب المفيد الاختلاف في وقت أدائه زكاة الفطر هل
تجب وجوبا مضيقا أو وجوبا موسما ؟

ذهب الحسن بن زياد إلى أنها تجب وجوبا مضيقا في يوم الفطر
عقبا لأنه وقت أدائها من أوله إلى آخره " فإذا لم يؤدها حتى مضى يوم
الفطر سقطت " لأن هذا حق يعرف بيوم الفطر فيختص أدائه به كالأضحية (١)
حيث اختص أدائها بأيام النحر تسقط بمضيها (٢) ، وهذا ما ذهب إليه
الإمامان الحسن البصري مالك فقلا بسقوطها (أي صدقة الفطر) إذا تأخرت
عن يوم الفطر (٣)

وذهب الإمام وأصحابه إلى وجوبها وجوبا موسما فلا تسقط بالتأخير
عن يوم الفطر لأن وقت أدائها جميع العمر ، وطلوا مذهبهم بقولهم : (إن وجه
القرية فيها محمول لأنها صدقة مالية وهي قرية مشروعة في كل وقت لدفع حاجة
الفقراء والأغنياء عن المسألة فلا يتقدر وقت الأداء فيها بل يجوز أن يتمدى
إلى غيره فلا تسقط بمد الوجوب إلا بالأداء كالزكاة بخلاف الأضحية فإن
القرية فيها إراقة الدم وهي لم تمقل قرية ، ولهذا لم تكن قرية في غير هذه
الأيام فيقتصر على مورد النص (٤)

وكما اختلف الفقهاء في تأخيرها اختلفوا في تقديمها كذلك ، فقد روى
الحسن عن أبي حنيفة أنه يجوز التمجيل سنة وستين (٥) ، وعن الشافعية ثلاثة
أقوال أولها يجوز تمجيلها في رمضان ، ولا يجوز قبله .

-
- (١) منحة الخالق على البحر الرائق لابن طي الدين ٢ / ٢٧٠ وانظر البحر
الرائق ٢ / ٢٧٠ - ٢٧١ ، وتبيين الحقائق ١ / ٣١١ .
- (٢) انظر تبيين الحقائق ١ / ٣١١ ، وشرح فتح القدير ٢ / ٤٣ ، والمبسوط
١١٠ / ٣ .
- (٣) انظر البناية في شرح الهداية ١ / ١٥٠ .
- (٤) شرح فتح القدير ٢ / ٤٣ وانظر شرح المنايه للباقرى ٢ / ٤٣ المطبوع
على هامش فتح القدير .
- (٥) بدائع الصنائع ٢ / ٧٤ .

وثانيتها - يجوز قبل طلوع الفجر الثاني من اليوم الأول في رمضان
ولا يجوز قبله و.

وثالثها - يجوز في جميع السنة .

وعند الحنابلة يجوز بيوم وقيل ينصف الشهر .
وعند الحسن بن زياد والكلابي يجوز تمجيلها قبل وقت وجوبها (١)
وقال خلف بن أيوب ونوح بن مريم يجوز تقدّمها بعد دخول رمضان لا قبله .
وعن الكرخي يجوز تقدّمها بيوم ويومين وبه قال أحد . (٢)

والراجح في رأي بالنسبة لوقت أدائها هو قول الحسن لأنه أفضل
لما فيه من مصلحة للفقراء في هذا اليوم حيث لم تشرع صدقة الفطر إلا لسد
حاجة الفقراء وإشاعه البهجة في قلوبهم في هذا اليوم الكريم ، والأفضل أن يكون
المطاء قبل الصلاة لئلا يتماغل الفقراء عن صلاة العيد بتكفيم الناس فيهلون
فارقي القلوب ، مطمئني النفوس لا يحفظائهم عن المسألة في هذا اليوم .
وهذا ما كان يقوم به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبأمر الناس بفعله ، فقد
روى الحاكم عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم : (أن نخرج صدقة الفطر من كل صغير وكبير حراً أو عبد صاهاً من تمر
أو صاهاً من زبيب أو صاهاً من شحير أو صاهاً من قمح . وكان يأمرنا أن نخرجها
قبل الصلاة ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمها قبل أن تنصرف
المضلى ويقول " أغوهم عن طواف هذا اليوم " (٣) وهذا ما اختاره الكمال
ابن الهمام بقوله " والظاهر تقيدها بيومه ، لظاهر قوله عليه السلام : أغوهم
عن المسألة في مثل هذا اليوم) . (٤)

(١) انظر تبويب الحقائق ٣١١/١ ، وهداية المجتهد ٤٤٠، رقم ٢٥٦/١
ط الأولى سنة ١٣٣٣ .

(٢) انظر البناية في شرح الهداية ٣/١٥٠ وهدائع الصنائع ٢/٧٤ والبسوط
٣/١١٠ ، وشرح العناية على الهداية ٢/٤٢ - ٤٣

(٣) معرفة علوم الحديث للحاكم ص ١٣١ من منشورات المكتب التجاري - بيروت .

(٤) التقرير والتحبير ٢/١١٦ وانظر البحر الرائق ٢/٢٧٠ - ٢٧١ وحاشية
أبي السمود ١/٤١٩ .

ويؤيد قول الحسن أيضا في أن أدائها قبل الصلاة أفضل من أدائها بعد الصلاة ويشير إلى هذه الأفضلية قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري وسلم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما : (من أداها قبل الصلاة فهي صدقة مقبولة ، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات) ولأن المستحب أن يأكل هو قبل الصلاة فيقدم للفقير أيضا ليأكل منها قبل الصلاة (١) وعلى فرض جواز تأخيرها عن هذا اليوم كما هو رأى جمهور العلماء فإن إخراجها يكون قبيحا لا أداء ، والأداء أفضل ، من هذا كله يتضح أن رأى الحسن ، والإمام مالك في أن وجوبها في يوم الفطر معنا هو الراجح .

وأما تمجيلها فلا يجوز عند الحسن بن زياد أصلا قياسا على الأضحية ، ويبدو أن هذا القياس ضعيف ، لأن الأضحية غير مقولة السمن فيقتصر فيها على مورد النص فلا يقاس عليها .

وأما عند غيره من الفقهاء فيجوز التمجيل على الخلاف الذي مر ذكره ، وأرجح هذه الآراء في نظري هو الرأى القائل بجواز تمجيلها بمجرد دخول رمضان لا قوله ، لأنها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم وهو رأى خلف بن أيوب والشافعي (٢) وقد اختاره الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل في الفتاوى الظهيرية وعليه (٣) الفتوى .

-
- (١) انظر تبين الحقائق ٣١١/١ ، وحاشية الشلبي ٣١١/١ المطبوعة على هامش تبين الحقائق .
(٢) انظر فتاوى قاضيخان ١٩٥/١ ، وأصول الفقه لحد زكريا البردي ص ٦٥ طبعة رابعة وشرح العناية ٤٢/٢ - ٤٣ ، والبنية ٣/١ و ١٥٠/١ .
(٣) البحر الرائق ٢/٢٧٥ .

٣ - هل يجب القضاء بما وجب به الأداء ؟

ومن المسائل الأصولية التي جرى الاختلاف فيها بين الحسن والإمام وأصحابه هل القضاء يجب بما وجب به الأداء أو بخطاب جديد ؟

ذهب الإمام أبو حنيفة وصاحباؤه إلى أن القضاء يجب بما وجب به الأداء ، ووجه قولهم : (أن دخول الوقت طامة على انشغال ذمه المكلف بالواجب فلا تفرغ هذه الذمة إلا بفعله في وقته المقيد به ، فإذا فعله فمضى الوقت فقد أدى ما طلب منه وإن فات الوقت فلا يسقط وجوبه بخروج الوقت ، بل تبقى ذمته مشغولة به إلى أن تفرغ بالقضاء دون خطاب جديد ، وإنما وجب القضاء بالأمر الأول ، وإلى هذا ذهب بعض أصحاب الشافعي والحنابلة ، وطامة أصحاب الحديث أيضا .

وذهب الحسن بن زياد وطامة أصحاب الشافعي والامتزلة إلى أن القضاء يجب بأمر جديد ، لأن الواجب في المهادة الموقته إنما يعتبر قربة في وقتها ، وقد فاتت فضيلة الوقت ، بحيث لا يمكن تداركها ، كما قال عليه السلام : (من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله) (١) فلا بد من أمر آخر يبرر به أن القضاء مسائل لما فات .

(١) كشف الأسرار ١/١٣٩ .

وانظر شرح المنار ص ٣٥ .

وقد ورد هذا الحديث بلفظ آخر من أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من أفطر يوما من رمضان في غير رخصته رخصها الله له ، لم يقض عنه صيام الدهر) مختصر سنن أبي داود ٣/٢٧٥ .

ومعبارة أخرى أن جعل الوقت طامنة على توجه الخطاب إلى المكلف
بطلب الفعل مقيد بالوقت ، لأن العباد معرفة عبادة في وقتها ، فإذا خرج
الوقت لم تعرف عبادة إلا بنص آخر ، وهذا ما عبر عنه السرخسي فقال " واختلف
مشايخنا في أن وجوب القضاء بالسبب الذي وجب به الأداء أم بدليل آخر فمسر
الأمر الذي به وجب الأداء ، فالعراقيون يقولون وجوب القضاء بدليل آخر غير
الأمر الذي به وجب الأداء ، لأن الواجب بالأمر أداء العبادة ولا مدخل للرأي
في معرفة العبادة ، فإذا كان نص الأمر مقيدا بوقت كان عبادة في ذلك
الوقت ومعنى العبادة إنما يتحقق في امتثال الأمر وفي المقيد بالوقت لا تصح
لذلك بعد فوات الوقت عرفنا أن الوجوب بدليل مبتدأ وهذا لأن نسي
التصية على التوقيت إظهار فضيلة ، وذلك لا يحصل بالأداء بعد نسي
الوقت ، فعرفنا أنه إن فات بعض الوقت إنما يفوت على وجه لا يمكن تداركه ،
فلا يجب القضاء إلا بدليل آخر (١) ويدخل تحت هذا الاختلاف نذر الاحتكاف وه
وهي أن يقول لله على أن أتكف شهر رمضان ، أو أن أتكف هذا الشهر ،
سواء عينه باسمه العلم أو بالإشارة ، فإن صامه ولم يمتكف لزمه أن يقضى
الاحتكاف متتابعاً بصوم مبتدأ .

وعند الحسن بن زياد لا شيء عليه ، وهو إحدى الروايتين مسين
أبي يوسف وزعم رحيم الله ، لأنه التزم احتكافاً بصوم لا أثر للاحتكاف في وجوبه ،
ولا سهيل إلى قضاءه في شهر آخر ، لأنه يلزمه بصوم للاحتكاف أكثر في وجوبه ،
فيزيد على ما التزمه فوجب أن يبطل .

وجه القول الأول : هو أن القضاء إنما يجب بالتفويت ابتداءً لا بالدليل
الذي تعلق به الأصل ، والتفويت سبب مطلق عن الوقت - أي لا يخص القضاء

(١) أصول السرخسي ٤٥ / ١ - ٤٦ .

هو وقت دون وقت ، كالأوامر المطلقة ، فصار كأنه قال يحد فوات الوقت : لله
على أن اعتكف شهرا متتابعاً ، لأننا قد ذكرنا أن التفويت بمنزلة التنصيص
على الإيجاب ، فلذلك يلزمه الاعتكاف بصوم مقصود ، وهذا قول عامة المشايخ .

وأما وجه قول الحسن من ذهب مذهبه (فإنهم يقولون الواجب بالنذر
بمنزلة الواجب بالأمر ، وذلك مضمون بالقضاء ، فذلك هذا ، وإذا وجب صار
من ضرورته إيجاب الفضل ، لأن تحصل الفضل أحق من إبطال الأصل ، فإن لم يقضه
حتى جاء شهر رمضان من قابل ففقد فيه لم يجز ،^(١) لأنه التزم اعتكافاً بصوم
لا أثر للاعتكاف في وجوبه ، ولا سهيل إلى قضائه في شهر آخر ، لأنه يلزمه
بصوم الاعتكاف أثر في وجوبه ، فيزيد على ما التزمه ، فوجب أن يبطل النذر^(٢)

ويبدو أن الشيخ قوام الدين الأتقاني قد رجح مذهب الحسن ومن
سمه من المراقبين وأصحاب الشافعي حين قال : " والصحيح ، عندى قبول
المراقبين لأن الأمر بالأداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن أمر عبده
بفعل يوم الجمعة لا يقال إنه مأمور به بعده ، ولو أمر به يكون غير الأول واليه
مال الفرائي والرازي " .^(٣)

وهذا ما يبدو لي أيضاً لقوة دليلهم الذي استدلوا به غير أن النفس
أسهل إلى رأى الإمام من ذهب مذهبه من المشايخ ، لأن الأخذ به أخسذ

-
- (١) كشف الأسرار ١/١٤٤ وانظر المبسوط ٣/٢١١ والتحرير شرح الجامع
الكبير للحصيري ١/١ و ٦٤ - ٦٥ .
(٢) انظر التقدير والتحرير لابن أمير الحاج ٢/٢٦٦ ط ١ سنة ١٣١٦
بالمطبعة الأميرية ببولاق .
(٣) شرح المنار لابن الملك ص ٣٦ طبعة المطبعة النفيسة سنة ١٣٠٨ هـ

بالأحوط ، والنذر كما تعلم بعد الإيجاب يصبح عبادة كالصلاة ، فإذا فاشت
يجب قضاؤها ، كذلك النذر بالاعتكاف لا يسقط بخروج وقته ، بل يبقى نفسى
الذمة حتى القضاء .

وقد رجح هذا السرخسى فقال : وأكثر مشايخنا رحمهم الله على أن القضاء
يجب بالسبب الذى به وجب الأداء عند فواته وهو الأصح ، فإن الشرع لما نص
على القضاء فى الصلاة والصوم كان المعنى فيه معقولا ، وهو أن مثل الأمر به
فى الوقت مشروع حقا للمأمور بعد خروج الوقت ، وخروج الوقت قبل الأداء لا يكون
مسقطا لأداء الواجب فى الوقت بحينه ، بل باعتبار الفوات ، فيتقدر بقدر ما
يتحقق فيه الفوات وهو فضيلة الوقت فلا يبقى مضمونا عليه بعد مضي الوقت إلا فى
حق الإثم إذا تمعد التفويت ، فأما فى أصل العبادة فالتفويت لا يتحقق بنفسى
الوقت لكونه مثله مشروعا فيه للعبد تصور الوجود منه حقيقة وحكما ، وما يكسون
سقوطه للعجز بسبب الفوات يتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات ، فيبقى هو مطالبا
 بإقامة المثل من عند ، مقام نفس الواجب بالأمر وهو الأداء فى الوقت ، وإذا عقل
هذا المعنى فى المنصوص عليه تعدى به الحكم إلى الفرع وهى الواجبات بالنذر
الموقت فى الصوم والصلاة والاعتكاف ، وهذا أشبه بأصول علماءنا رحمهم الله
فإنهم قالوا : لو أن قوما فاتتهم صلاة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة
جهرا إمامهم بالقراءة ، ولو فاتتهم صلاة من صلوات النهار فقضوها بالليل
لم يجهر إمامهم بالقراءة (١) وإلى هذا ذهب فخر الإسلام البزدوى (٢) .

(١) أصول السرخسى ٤٦/١

(٢) انظر شرح المنار ص ٣٦

٤ - الجهل الذي يصلح شبهة أبيض أن يكون عذرا ؟
ومن المسائل الأصولية التي اختلفت أهمية الأحناف فيها - الجهل الذي
يصلح شبهة في موضع تحقق فيه الاجتهاد ، من غير أن يكون مخالفا للكتاب
أو السنة ، ومن هذا النوع الجهل بوجوب الترتيب بين الفوائت والوقتيّة ،
ويتضح هذا الاختلاف في المسائل الآتية :

أ - رجل صلى الظهر على غير وضوء بدون علم ، ثم صلى العصر على
وضوء ذاكرا لذلك وهو يظن أن الظهر أجزاءه لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيسه ،
فالعصر فاسدة كالظهر عندنا ، فكان عليه أن يميدهما جميعا لأن ظنه بصحة
الظهر جهل واقع على خلاف ^{الاجماع} ، لأن ظهره فاسد بلا خلاف ، وكان الحسن رحمه
الله يقول : " إنما يجب مراعاة الترتيب على من يعلم ، فأما من لا يعلم به فليس
عليه ذلك لأننا ضعيف في نفسه ، فلا يثبت حكمه فيحقق من لا يعلم به ، وكان
زفر رحمه الله يقول : إذا كان عنده أن ذلك يجزئه فهو في معنى الناس
للقائه فيجزئه فرض الوقت ، ولأن المصرو لم يجزئها لا يجوز باعتبار الترتيب
وهو مجتهد فيه ، فكان ظنه في موضع الاجتهاد فيمتهر (١) ويدوم
هذا أن الجهل بوجوب الترتيب في ظاهر الرواية لا يسقطه وبه قال الإمام
أحمد ، حيث جاء في المعنى " ولا يمدد في ترك الترتيب بالجهل بوجوبه " (٢)
خلافا للحسن ويقرر فإن الجهل بالترتيب يسقطه .

والراجح في رأي هو ما ذهب إليه الحسن وزفر ، لأن الجهل
بالترتيب في هذا الموضع قد تحقق ، فيصلح أن يكون عذرا في جواز صلاة العصر ،

(١) كشف الأستار ٤/١٤٦٢ - ١٤٦٣ وانظر البناية ٢/ و / ٣٢٢ .
(٢) المعنى ١/ ٦١٣ ط ٣ وانظر حاشية الشلبي على تبیین الحقائق
١/ ١٨٦ .

لأنه لو علم بوجود الترتيب وأنه يهتج الجواز يهتج ، لما صلى العصر قبل
الظهر وهو مدرك فساد الظهر حيث صلاحها بدون وضوء ، والعصر لا يجوز
لوجوب الترتيب لو كان يعلم ذلك وهو مجتهد فيه ، فكان ظنه في موضع
الاجتهاد معتبرا ، فيسقط به الترتيب عندهما ، فيصح عصره وعليه قضاء الظهر
الذي فات .

ب - الاختلاف في رمي الجار جلة واحدة

إذا رمى الحاج سبع حصيات جلة واحدة فوثقت على مكان واحد لا يجزيه
إلا عن حصاة واحدة أيضا كان ويرى بها بسنة أخرى لأنه مأثور بالرمي بسبع مرات
وقد رمى بسبع حصيات مرة واحدة ، وهذا مذهب الأئمة أبي حنيفة والشافعي
والك وأحمد ، وقال عطاء الأصم يجزيه أيضا كان ، وقال الحسن بن زياد :
إن كان جاهلا أجزأه وإلا فلا . (١)

ج - العاصي إذا بلغه الحديث فأفتى نفسه بظاهره خطأ

أطيه كفاره أم لا ؟

رجل صائم استفتى فلقبها بـ "عند من الفقه" ، ويعتمد على فتواه
فأفناه بالفساد فأقتر بهد ذلك متعمدا لا تجب عليه الكفارة ، لأن على العاصي
أن يعمل بفتوى المفتي إذا كان المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ، ويعتمد على
فتواه ، وإن كان يجوز أن يكون مخطئا فيها يفتي ، لأنه لا دليل للمعاصي
سوى هذا فكان معذورا فيها صنع ولا عقوبة على المعذور ، ولو لم يستفت ولكن
بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تأويله .

قال أبو حنيفة وحده بن الحسن والحسن بن زياد رحمهم الله لا
كفارة عليه لأن الحديث وإن كان منسوخا لا يكون أدنى درجة من الفتوى إذا لم

(١) تبين الحقائق ٢/٣٠ - ٣١ بتصرف يسير .

يلتفه النسخ فيصير شبهة ، وقال أبو يوسف رحمه الله عليه الكفارة ، لأن صرفة
الأخبار والتشيز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ونسوخها مغرض إلى الفقهاء ،
فليس للمامى أن يأخذ بظاهر الحديث لجواز أن يكون مصروفا عن ظاهره
أو منسوخا ، إنما له الرجوع إلى الفقهاء وسؤالهم ، فإذا لم يسأل فقد
قصر فلا يمدرك (١)

د - الحربى إذا أسلم فى دار الحرب مكث أياما لا يعلم ما
يجب على أهل الإسلام ثم علم أيقضى ما فات من صلاة
وصيام أم لا ؟

قال أبو حنيفة : لو أن رجلا من أهل الحرب أسلم فى دار الحرب فكث
أياما أو أشهرها أو سنون لا يدري ما يجب على أهل الإسلام من الصلاة ، ثم علم
بعد ذلك ما يجب عليه من الصلاة ، فإنه لا يقضى ما ترك من الصلاة إذا لم
يكن علم ما يجب عليه من الصلاة حتى يخبره بذلك رجلا عدلان من المسلمين ،
وكذلك لو دخل رجل دار الإسلام بعدما أسلم ثم مكث أياما فى دار الإسلام
ثم أخبره رجلا عدلان بما يجب عليه من الصلاة لم يكن عليه أن يقضى ما ترك
منها فى دار الحرب ولا فى دار الإسلام إلا منذ أخبره الرجلان العدلان قال
فكذلك الزكاة والصيام .

وقال أبو يوسف : عليه أن يقضى ما ترك من الصلاة والزكاة والصيام
فى دار الإسلام قبل أن يعلم ، وليس عليه أن يقضى ما ترك من ذلك فى
دار الحرب .

(١) كشف الأسرار ١٤٦٤/٤ .

وإن علم بشئ من ذلك في دار الحرب فتركه بعد العلم كان عليه
أن يقضى ما ترك من ذلك بعد العلم ، سواء أخبره رجلان أو رجل وامرأة أو صبي
أو نفس أو حرس إذا كان ذلك الخبر حقا ، وقال زفر واللؤلؤى : عليه أن
يقضى جميع ما ترك من الصلوات والصيام والزكاة منذ أسلم في دار الحرب أو ترك
ذلك في دار الإسلام قبل أن يعلم أو بعد ما علم (١) وقد ذهب ^{ذهب زفر} زفر والحسن
الشافعي والحنابلة . (٢)

ويبدو أن الراجح قول الحسن بن زياد ومن ذهب مذهبه ، لأن أركان
الإسلام تجب في الذمة منذ الدخول في الإسلام : إذا كان الداخل أهلا للتكليف
وإن لم يعلم بها ، ولهذا يجب القضاء استحسانا ، لأن الثابت الذي لا شك
فيه هو قوله تعالى : (والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم
يحافظون) (٣) وما ينافي الإيمان عدم المحافظة على الصلاة ، بدليل
قوله تعالى : (وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين) (٤) فضلا عن
الأحاديث المستفيضة التي تتعدد تارك الصلاة ، ولذا كان الأفضل للمسلم
استحسانا أن يقضى ما فاته من الصلاة والزكاة والصيام بعد الإسلام جهلان
مع أن الحسن بن زياد كان يمتهر الجاهل الذي فيه شبهة الاجتهاد عذرا ، ولا
يرى في ذلك مخالفة للكتاب والسنة كما مر في المسائل التي سبقت الأخيصة ،
وفي نظائرها من المسائل ، وبخاصة الجاهل الذي أدى إلى سقوط الترتيب

-
- (١) انظر اختلاف الفقهاء للطهري ص ٦٧ - ٦٨ وكشف الأسرار ٦/٤
(٢) انظر المغني ١/٦١٥ ط ٣
(٣) سورة الأنعام آية : ١٢٠
(٤) سورة الروم آية ٣٠

بين الفائتة والوقتية حيث عدّه كالنسيان عذرا سماويا مسقطا للتكاليف ، لأنه
ليس في اسمه (١) وقد اختار هذا الرأي جماعة من أصحابه بلخ وبخارى (٢) وهناك
عدة أصول ذكرها الكلبوسي في كتابه تأسيس النظر يرجع الاختلاف في المساوئـل
المفضوية تحتها إلى اجترارات تشريعية حسب النظر العقلي ، والاجتهاد الذاتي
لكل فقيه . وهي في الحقيقة أقرب إلى القواعد الفقهية منها إلى علم الأصول
وسواء أطلقنا عليها اسم القواعد أو الأصول فلا يتغير من تمتها الفقهية شمس
ما دام هناك فروع تندرج تحتها ، وفي هذا يقول الشاطبي : " كل مسألة
لا ينبت عليها فروع فقهية فوضمها في أصول الفقه عادية " (٣) وقد قسمها الكلبوسي
إلى ثمانية أقسام ذكر اسم الحسن في القسمين الخامس والسادس منها ، وعند
مقارنتي لهذه الأصول بما عرفت عليه من فروع فقهية للحسن ، وجدتتها تشبه
إلى صحة نسبتها إليه من ناحية ، وإلى صدق نسبتها إلى علم الأصول من
ناحية ثانية .

وأرى أن أذكر بعض هذه الأصول على سبيل المثال :

١ - الأصل عند أبي يوسف والحسن بن زياد أن إيجاب الحق لله تعالى
في حق الغنم يزيل ملك المالك ، وعند محمد لا يزيله .

وما ينطبق على هذا الأصل ما جاء في كتاب الشفعة : أن المشتري
إذا اتخذ الدار التي اشتراها فجعلها مسجدا ثم جاء الشفع كان له أن ينقض
المسجد بالشفعة عند محمد ، وقال الحسن بن زياد ليس له أن ينقض المسجد

-
- (١) انظر البحر الرائق ٢/٨٨ - ٨٩ ومنحه الخالق ٢/٩١ وحاشية
أبي السمود ١/٢٧٧ والمبسوط ١/٢٤٥ .
- (٢) انظر منحة الخالق على البحر الرائق ٢/٨٨ وحاشية أبي السمود
١/٢٧٧ .
- (٣) الموافقات ١/٤٢ للشاطبي طبع القاهرة نشر المكتبة التجارية .

وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف ، لأنه لما اتخذها مسجدا فقد زال ملكه عنها وصارت ملكا لله تعالى (١) ، وقد ذهب مذهب الحسن الإمام الشافعى وأحد فى روايه عنه (٢) .

الراجع فى رأى قول الحسن بن زياد ومن ذهب مذهبه لأن ايجاب الحق لله تعالى فى شئ من الأشياء يزيل ملك صاحبه عنه ويسقط حقه فيه ، وهو من باب أولى يسقط سائر حقوق الآخرين ، ويتحرر منها ويكون بمنزلة إعتاق العبد ، وحق الشفيع لا يكون أقوى من حق المرتبه فى الرهون ، ثم حقيق المرتبه لا يمنع حق الراهن فكذلك حق الشفيع لا يمنع صحة جعل الدار مسجدا ويمكن أن يكون رأى محمد ومن ذهب مذهبه أرجح فى حالة واحدة وهى ما إذا قصد المشتري بحمله هذا إيقاع الضرر بالشفيع فينبغى أن يفوت عليه قصده علا بمبدأ لا ضرر ولا ضرار .

٢ - الأصل عند الإمام وصاحبه أن ما لا يتجزأ فوجود بعضه كوجود كله وعند زفر والحسن لا يكون وجود بعضه كوجود كله .
وما ينبغى على هذا الأصل الاختلاف فى إذن المولى بالتجارة ، فإن من أذن لعبده فى نوع من التجاره صار مأذونا فى جميعها عند الإمام وصاحبه وعند زفر والحسن لا يكون مأذونا فى غير ذلك النوع الذى أذن له فيه ماله ، وقد ذهب مذهب الإمام وصاحبه الإمام مالك والحسن بن صالح ، وذهب مذهب زفر والحسن بن زياد الإمام الأوزاعى رحمهم الله (٤) .

(١) تأسيس النظر ص ٥١ نشر زكريا يوسف وانظر بدائع الصنائع ٢٢/٥ والمبسوط ١١٤/١٤ والنهاية ٨/ و ١٦٣ / و الفتاوى البرازيلية ١٦٦/٦ المطبوع على هامش الفتاوى الهندية الطبعة الثانية منه ١٣١٠ بهولاق .

(٢) انظر التنف للسفدى ورقه ٩٨ مخطوطة المكتبة الأزهرية تحت رقم ١٦٨٩

(٣) انظر المبسوط ١١٣/١٤ .

(٤) انظر التنف ورقه ١٤٤ .

ويقول صاحب المنتف (وكذلك لو قال المولى لعبداء اتجر إلى شهر أو شهرين أو سنة أو سنتين فإنه مأذون إلى الأبد في قول الأولين ، وليس هذا مأذوناً فوق التوقيت في قياس الآخرين ، وكذلك إذا أذن له في نوع من التجارة فلا يجوز له أن يتجر في سائر التجارات في قول زفر والأوزاعي والحسن بن زياد ، ويجوز في قول أبي حنيفة وصاحبيه ومالك والحسن بن صالح (١) .

٣ - الأصل عند الإمام ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد أنه يجوز أن يتوقف الحكم في العقود وغيرها لمعنى بطراً عليها ويحدث فيها ، وعند زفر متى وقع الفسء جائزاً أو فاسداً لا ينقلب عن حاله للمعنى بطراً عليه ويحدث فيه إلا بالتجدد والاستئناف ،

ومما ينبغي على هذا الأصل أنه إذا باع عبداً بشرط الخيار وحل يوم الفطر فإن صدقة الفطر تتوقف حتى يتبين من يقول إليه الملك عندنا ، وعند زفر لا تتوقف ولكنها واجبة على من له الخيار ، لأن المالك عنده لمن له الخيار فالصدقة تجب عليه (٢) . فمعد زفر تجب الصدقة على من له الخيار فإن كان الخيار للبائع فمليه وإن كان للمشتري فمليه .

وأما عند الإمام ومحمد والحسن بن زياد فتوقفه على من له الملك ، فإن كان الملك للبائع فمليه وإن كان الملك للمشتري فمليه ، وإلى هذا ذهب الشافعي وأحمد ، وعند الإمام مالك تكون على البائع بكل حال (٣) .

(١) انظر المنتف ورقة ١٤٥ .

(٢) تأسيس النظر ص ٥٥ .

(٣) انظر البناية في شرح الهداية ٣/ و ١٤٢ / والدونة ١/ ٣٥٢ -

والذى يبدو أن الراجح هو مذهب الإمام بنحوه والحسن بن زياد
لأن الصدقة متوقفة على واحد من أمرين : إما رد العبد لعدم نفاذ البيع
ففي هذه الحالة يعود إلى قديم ملك البائع فعليه الصدقة ، وإيا إجابة البيع
فيثبت الملك للمشتري من وقت العقد فيرد عليه كلما كان موقوفا منها صدقة
الفطر ؟

٤ - الأصل عند الإمام والحسن بن زياد أن القليل من الأشياء
مفقوطة وعند زفر لا يكون مفقوطة (١)

ويبنى على هذا الأصل مسائل منها : ظهور بعض القدم لا ينقض المسح
على الخف ، بل ينقضه ظهور أكثر القدم ، وفي صلاة الحسن قدره بثلاث أصابع
الرجل مضمومة لا منفرجة ، لأن الخف لا يخلو عن الخرق القليل عادة فجملة
غوا لدفع الحرج وإلى هذا ذهب الإمام مالك ، وقال زفر والشافعي : لا يجوز
وإن قل الخرق وبه قال أحمد ، وفي شرح الوجيز لو كان الخف منخرقا ففيه قولان :
في القديم يجوز المسح عليه ما لم يتفاحش به قال مالك ، وحده الفاحش ما قاله
الأكثرون وفي ما لم يتفاحش في الرجل ولا يتأتى المسح عليه وإلا فليس بمفاحش
وبه قال الثوري ، وفي الجديد لا يجوز المسح عليه قليلا كان الخرق أو كثيرا
وبه قال الطحاوي . (٢)

ويبدو أن مذهب الحسن بن زياد ومن معه هو الراجح لأن الاحتراز
عن خروج القليل متمذر وبخاصة حينما يكون الخف واسعا حيث يخرج بعض القدم
في بعض الأحيان من غير قصد ، فلوقلنا ينقض المسح كما قال زفر ومن سمعه ،
وقع الناس في حرج وشقه ، ومن المعلوم أن الشارع لا يريد إيقاع الناس في الحرج

(١) تأسيب النظر ص ٦٢ مطبعة الإمام نوري زكريا على يوسف وانظر شرح فتح

القديم ١٠٢/١

(٢) انظر النهاية في شرح الهداية ١ / و / ١٥٤ - ٢٥٥ وانظر المنس

٢٨٤/١ - ٢٨٥ ط ٣

ولا يأمرهم بالأفعال لما فيها من مشقة بل لما يترتب عليها من مصالح ، ولهذا جوز الإغناء عن اليسير من الأشياء ، دفعا للحرج ، وربما للمشقة وهذا ما ينسجم مع القاعدة القائلة (الحرج مرفوع) .

٥ - الأصل عند الإمام وحده بن الحسن والحسن بن زياد : أن الشئ إذا أقيم مقام غيره في حكم فإنه لا يقوم مقامه في جميع الأحكام ، وهذا زفر يقو مقامه في جميع الأحكام .

وما ينبت على هذا الأصل أن الرجل إذا قصد في آخر الصلاة مقدار التشهد ثم فقهه فعمله الرضوء لصلاة أخرى عدنا ، أما عدده فلا يجسب ، لأن القهقهة في خارج الصلاة ، ولذلك أقيمت مقامها في حق عدم فساد الصلاة ، كذلك في حق عدم تجديد الطهارة لا يجب تجديدها (١) وقد مر ذكر هذه المسألة في الفصل الأول من هذا الباب .

٦ - " الأصل عند الإمام وحده بن الحسن والحسن بن زياد رحيم الله أن العبرة بما يتعلق به الحكم لا بما يظهر به الحكم ، وهذا زفر الذي يظهر به الحكم كالذي يتعلق به الحكم .

وبناء على هذا قال أصحابنا : إذا شهد شاهدان أنه قال لصبي إن دخلت هذه الدار فأنت حر ، وشهد آخران أن العهد دخل الدار وقضى القاضى بعتقه ثم رجع الشهود جسيما ، فإنه لا ضمان على شاهدى الدخول عند طمأنينة الثلاثة ، وهذا زفر يضمن الفريقان لأن وجوب المتق ظهر بشهادتهم . (٢)

(١) تأسيس النظر ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) تأسيس النظر ص ٦٤ .

هذا بعض ما خالف فيه الحسن بن زياد أبا حنيفة أو بعض أصحابه
في مسائل أصولية ، وقد رأينا أن الراجح في بعضها كان رأى الحسن ، ألا تكن
أن تسوغ وضعه في مرتبة المجتهد المطلق المنتسب لمذهب الإمام أبي حنيفة ؟
و فضلا عن هذا كله فإن العصر الذي عاش فيه الحسن لم يكن عصر تقليد واتباع ،
بل كان عصر حرية في الاجتهاد ، وعمره عميقة بالنصوص ، ونظرة دقيقة فسي
الاستنباط ، فمصره كان من المصير التي شهد لها الرسول صلى الله عليه وسلم
بالخيرية حيث قال : خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ^(١) فالعصر
بن زياد الذي ألزم نفسه أن يكون في استمداده على وفاق استمداد أستاذه فسي
الأصول ، لم يكن مقلدا له فيما يقول وتبما لما يفرغ ، لقد كانت له شخصيته المستقلة
في الاجتهاد يدل لذلك ما عرضته من مسائل خلافية في الأصول والفروع حسب ما
ظهر له من الأدلة والنماذج التي أوجبت الخلاف ، فلم يلتزم آراء شيخه ما يسدل
دلالة قاطمة على استقلاله بالرأى ، ولو كان الحسن وما صوره من الفقهاء مقلد يسر
لما نفي ابن حزم عنهم التقليد - وهو العبد يد على التقليد وأهله - قالوا :
(فنحن نسألهم أن يعطونا في الأعمار الثلاثة المحودة - عصر الصحابة وعصر
التابعين وعصر تابعي التابعين - رجلا واحدا قد عالما كان قبله فأعسده
بقوله كله ، ولم يخالفه في شيء ، فإن وجدوه - ولن يجدوه والله أهدا لأنسه
لم يك قط فيهم - فلمهم متعلق على سبيل المساحة ، وإن لم يجدوه فليؤمنوا أنهم
قد أحدثوا بدعة في دين الله تعالى لهم فيهم إليها أحد) ^(٢)

-
- (١) القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للشوكاني ص ١٩ - طبع
سنه ١٣٩٤ هـ .
(٢) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١٤٦/٢ ط أولى بمطبعة السعادة
وأنظر تاريخ الفقه الإسلامي ص ٢٠٢ للدكتور محمد يوسف موسى .

نعم من هذا أن ابن حزم قد نفى التقليد عن تابعي التابعيين ،
وعدّها منهم به بدعة في الدين لم يسبقهم إليها أحد ، وهذا ما يوجد أن كسب
المجتهدين الفرعين المنتسبين لهم آراؤهم المستقلة في اجتهاداتهم وفتاويهم ،
بناءً على الأدلة الظاهرة لديهم ، وإن كانوا يدورون في فلك معين هو فلك
الإمام الذي رضوا خطته في الاستنباط فانتسبوا إليه ، ومن هنا ندرك أن موافقة
الحسن لآراء الإمام في الأصول ولذاهبه مذهبه فيها كان صادراً عن معرفته لدليل
الحكم في باب الاجتهاد ، كما عرفه الإمام وبقية الأصحاب ، لا على وجه التقليد
كما زعم ابن كمال وغيره ، لأن داء التقليد لم يصر بين علماء المسلمين إلا بمد
التحاق الأمة الأربعة بالدار الآخرة ، بل إنه لم يعرف إلا بعد منتصف القرن
الثالث ، أما في عصرهم فلم يحدث لأن كل واحد من هؤلاء الأئمة كان ينهس
تلاميذه عن تقليده والأخذ برأيه إلا عن نظر ودليل ، كما روى عن الإمام أبي حنيفة
أنه قال : (لا يحل لأحد أن يقول يقولنا حتى يعلم من أين قلناه) (١)

وهذا نعرضه يمنع تقليد الإمام ويأمر تلاميذه بتلمس الدليل ، ومن
علم الدليل بالنظر والاجتهاد فهو مجتهد مطالب بالحجة لا تقليد ، كما كان
رحمه الله يوجه جميع تلاميذه إلى الأخذ بما يقوى في نظرهم ويصح عندهم ، ولو كان
ذلك مخالفاً لما رواه ، فيقول فيما رواه عنه أبو يوسف والحسن بن زياد : وعلمنا
هذا رأى ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، ومن جاءنا بأحسن منه قبلناه منه (٢)
وفي رواية (فهو أولى بالصواب) (٣)

(١) القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للشوكاني من ١٨ ط أولسى

بالقاهرة سنة ١٣٩٤ هـ نشره قصي محب الدين الخطيب .

(٢) أعلام الموقمين ١/٧٥ .

(٣) الميزان للشحراني ١/٥١ ط أولى سنة ١٣٠٦ وبهامشه رحمة الأمة

في اختلاف الأمة .

من أجل هذا اختلف تلاميذه معه في كثير من آرائه ، وخالف بعضهم
بعضاً في اجتهادهم ، ولكن هذا الاختلاف في الواقع لا يمد اختلافاً منهجياً
في الأصول العامة للمذهب وما هيئها عندهم ، كما لا يمد اختلافاً في الخطة
التشريعية الرئيسية ، بل هو اختلف يرجع إلى اختلاف الفقهاء في الفهم ، وتفاوتهم
في الإدراك ، وتباينهم في الإحاطة بالسنة النبوية العريضة . وقد اتضحت عوامل
هذا الاختلاف كلها تقريباً في غضون ما أسلفته فيما مر من هذا الباب بيد أنسى
أود أن أوجزها هنا لتكون صورة متكاملة لعوامل هذا الاختلاف ، وهذه هي :

العامل الأول : المسائل الأصولية .

العامل الثاني : التباين في الأعراف الاجتماعية .

والعامل الثالث : التفاوت في القدرات العقلية .

والعامل الرابع : التفاوت في الإحاطة بالسنة أو التحقق من صحتها .

أما العامل الأول :

فقد أشرت فيما سبق إلى بعض المسائل الأصولية التي استتبطتها من
فقههم والتي اختلف فيها مع الإمام أومع بعض أصحابه ، كالاختلاف في مخاطبة أهل
الذمة بالمعقوبات الشرعية ، وكالاختلاف في التطبيق على الواجب الموقت ،
والتضام بما يجب به الأداء ، وفي الجهل الذي يملح عذراً لإسقاط التكليف ، ومنها
المسائل الأصولية التي ذكرها الديبوس في تأسيس النظر ، وما من شك في أن هذا
اللون من الاختلاف يدل دلالة قاطمة على حرية الرأي ، وصحة التفكير ، واستقلال
الاجتهاد .

وأما العامل الثاني :

فقد تحدثت عن أثر هذا الخلاف حين الكلام عن الصرف ، ودي أخذ
الحسن بن زياد به ، وقد مثلت لاختلافه مع الإمام باكتفاء الإمام أبي حنيفة برواية
الدار البيعة من ظاهرها ، وسقوط خيار الرواية بذلك على حين يرى الحسن
وجوب الدخول فيها ، ورواية جميع مشتقاتها حتى المستحم وجارى المياه من ذلك

أيضا الاختلاف في بيان ما يدخل في نفقه المضارب وما لا يدخل وفي ذلك يقول الكاساني : (وأما ثمن الدواء والحجامة والقصد والإدهان وما يرجع إلى التدوي وصلاح الهدن ففي مال المضارب خاصة ، لا في مال المضاربة ، وهذا عند محمد ، وذكر الكرخي في مختصره أن الحجامة والإطلاء بالنورة والخضاب وحلق الشعر تكون في مال المضاربة عند الحسن بن زياد) (١) فالحسن وحده متفقان على تحكيم الأعراف والرجوع إليها ، فأدخل محمد ما مر من دواء وحجامة وإدهان في مال المضارب خاصة بناء على عرف زمانه على حين خالفه الحسن فأدخل ذلك في مال المضاربة لا في مال المضارب .

والواقع أن الاختلاف بين الحسن بن زياد ومخالفيه من الأحناف في هذه المسائل ومظاهرها اختلاف عاد و زمان لا اختلاف حجة و برهان كما يقولون

وأما العامل الثالث :

وهو التفاوت في القدرات العقلية ووجهات النظر الذاتية للأموال فترجع إليه معظم المسائل التي اختلف فيها الحسن مع معاصريه من الفقهاء ، لأن الناس بفطرتهم التي فطرهم الله عليها يتفاوتون تفاوتاً بيناً في نواحيهم الشخصية ، وبيولهم النفسية ، وقد راتهم العقلية ، ويتباينون فيها يرتأون من آراء وينزعون إليه مسن اتجاهات ، وما دام الأمر كذلك فلا مناص من أن يتباين أنظارهم وأحكامهم وتتفاوت آراؤهم وأفكارهم ، وبخاصة في المسائل الاجتهادية ، وما يندرج تحت هذا السبب التفاوت في فهم النصوص ومن أمثله : مخالفه الحسن للإمام في فهم مفهوم السجود على الظهر ، الوارد في قول عمر رضي الله عنه حينما طلب من

(١) بدائع الصنائع ١٠٦/٦ وحاشية الشلبي ٧١/٥ المطبوعة على هامش تبين الحقائق .

الناس أن يوسع في المسجد قليلا : (أيها الناس إن هذا مسجد بناه رسول الله صلى الله عليه وسلم والمهاجرون والأنصار معه ، فمن لم يجد موضعا فليسجد على ظهر أخيه) ، فقال أبو حنيفة إن كان السجود على ظهر شريكه في الصلاة يجوز وإلا فلا وقال الحسن : المراد بالسجود السجود على ظهر القدم ، فأما إذا سجد على ظهر شريكه فهو راجح لا ساجد فلا تجزئه (١) .

ومن هذا القبيل أيضا خلافه للإمام في مفهوم الفقراء والمساكين في باب الوقف والوصية والنذر حيث عد هما الحسن بن زياد صنفا واحدا في حين عد هما الإمام صنفاين (٢) ، وبمثل قول الحسن قال أبو يوسف وابن القاسم وسائر أصحاب مالك (٣) .

ويتضح هذا العامل أيضا في الاختيار من أحوال الصحابة ، والأخذ بالقياس دون الاستحسان أو العكس ، ومراعاة سد الذرائع وما يراه المجتهد أرفق بالناس وأرعى لمصالحهم في الدنيا والآخرة ، وإن معظم المسائل النقهية التي سأعرضها في الباب الثالث يرجع إلى هذا العامل .

والعامل الرابع :

هو التفاوت في الإحاطة بالسنة أو في التحقق من صحتها ، ومما لا ريب فيه أن جميع الفقهاء يأخذون بالسنة كمصدر من مصادر التشريع ، ولكنهم ليسوا سواها في معرفتها من حيث الصحة والضعف والسند ، ويبدو أن ما تمتع

(١) انظر البسوط ٢٠٧/١ والبنية للميني ٢/ و ١٢٩ .

(٢) انظر أحكام الأوقاف للخصاف ١٩٨، ٢١٣، ٢١٤، ٢٩٧ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ - ١٩٠٤ م .

(٣) انظر تفسير القرطبي ٢٠٠٩/٤ طبع دار الشعب، والبنية ٣/ و /

١١٠ - والتحرير في شرح الجامع الكبير ٤/ و / ١١٢٥ .

به الحسن من غير مد يد قد ساعده على الاطلاع على كثير من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومعرفة صحتها ومدى ما يؤخذ منها وما لا يؤخذ ، وربما لم يصل بعضها الإمام أو بعض أصحابه ، أو وصلت إليهم ولكنها لم تصح عندهم ، فكان الخلاف بينهم في بعض المسائل مرجعه إلى هذا العامل كاختلافهم في آخر وقت العصر ، واختلافهم في ميراث المولى الأسفل من المولى الأعلى فيما مر ذكره (١)

وسجل القول أن منشأ الاختلاف بين الإمام وصاحبه وبين الحسن — لم يكن اختلاف المنهج المتبع في العمل بالأحاديث أو رفضها ، بل تطبيق هذا المنهج في الأخذ بالأحاديث ، حيث أتيح لكل واحد منهم ما لم يتح للآخر من طرق روايته للحدیث الذي صح عنده ، وبناءً على تطبيق نفس المنهج الذي انتهجوه في العمل بالحدیث ، وربما وصل الحدیث إلى أحدهم ولم يصل إلى الآخر بطرق قوية صحيحة في نظره ، وسلموا أن الحسن بن زياد قد عرّطويلاً ، وأنه تيسر له الاطلاع على بعض الأحاديث التي لم يطلع عليها الإمام ، وأنه صحت لديه أحاديث لم تصح في نظر الإمام تبعا لمقاييسه في الأخذ بالحدیث .

هذه هي أهم المواضع التي أدت إلى الاختلاف بين الحسن وبين زياد وبين معاصريه من الفقهاء الذين توخفت صلته بهم وروى لهم ، وكل ذلك يرجع إلى اختلافهم في معرفة النصوص ، أو في فهمها ، وهذا يؤكد ما انتهيت إليه في هذا الفصل من أن الحسن بن زياد مجتهد مطلق منتسب ، وليس مجتهدا في المذهب ، أو مجتهدا بحفظ الروايات عن الإمام على حد تعبير بعض الكتاب والباحثين ، وأنه كان واسع الأفق في اجتهاده ، يحمل عقله وفكره إذا أعوزه

(١) انظر ص ٢٣٠ - ٢٣١ من الرسالة .

في المسألة دليل من كتاب أو سنة أو إجماع ، وقد كان على يقين بأن مهممة
الفتية هي توجيه الناس إلى حقائق دينهم ، وكان يؤمن بأن الأحكام تدور مع
علتها وجودا وعدما ، وكان واقفيا في آرائه ، وليس أدل على ذلك من احتراسه
لأعراف المجتمع وهاداته الصحيحة التي تتفق مع مبادئ الإسلام ، ولا تمارض مع
قواعده الأساسية ، كما أنه كان ينجح إلى التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم
في الأخذ بالاستحسان ورعاية المصلحة حيث لا نص ، والأخذ بسد الذرائع
خوفا على المجتمع الإسلامي من أن يصيبه التفكك ويمتريه الشر والفساد . كما
كان ذا مشاعر سامية تفيض بالمطف والحنان على الأرقاء ، وهذا كله كان انعكاسا
لما أشرت إليه في الحديث عن عخصيته في الباب الأول حيث كان شديد الورع عزيز
النفس أبا شجاعا لا يخاف في الحق لومة لائم .

وهذا كله فيما أظن هو الذي جعل كثيرا من الفقهاء والنقاد والمؤرخين
من الأحناف وغيرهم يشهدون بفقته الحسن ، ويثنون عليه أجل الثناء فهذا يحيى
ابن آدم ^(١) الذي كان من كبار فقهاء المحدثين بالعراق ، وكان أعلم الناس

(١) يحيى بن آدم بن سليمان الأموي يكنى أبا زكريا روى عن عيسى بن
طهمان والثوري والحسن بن حي وأبي بكر بن عياش وغيرهم . وروى عنه
أحمد وأسحق وعلي بن المديني ويحيى بن ميمون وغيرهم . وقد وثقه
كثير من العلماء فهذا عثمان الدارمي يقول عن ابن ميمون : انه ثقة وكذا
قال النسائي ، وقال الأجرى مثل أبو داود عن معاوية بن هشام ويحيى
بن آدم فقال يحيى بن آدم واحد الناس ، وقال أبو حاتم كان ينفخه وهو
ثقة ، وقال يعقوب بن أبي شيبة ثقة كثير الحديث ، ولم يكن له من
متقدم . وقال مصمت علي بن المديني يقول يرحم الله تعالى يحيى
بن آدم : أي علم عدده ، وقال الصجلي كان ثقة جامعا للمعلم عاقلا
ثبتا في الحديث وقال أبو أسامة : ما رأيت يحيى بن آدم إلا ذكرت
الشعب بن يوسف في ربيع الأول سنة ٢٠٣ هـ انظر تذكره الحفاظ ١/٣٣٠
وتهذيب التهذيب ١١/١٧٥ - ١٧٦ هـ وشذرات الذهب ٢/٨
طبع بيروت والفهرست ١/٢٢٧ .

يحدث أهل الكوفة بعد أبي بكر بن عباس يقول فيه : ما رأيت أفقه من الحسن بن زياد ^(١) ومن علم من هو يحيى بن آدم الذي كان معاصرا للحسن أدرك مكانة الحسن بن زياد ، ولو لم تكن سوى هذه الشهادة في حقه لكفى .

وهذا ابن النديم يقول عنه : " وكان فاضلا طالما بمذاهب أبي حنيفة ^(١) في الرأي " وقال صاحب النجوم الزاهرة : (الحسن بن زياد اللؤلؤي الإمام أحد العلماء للأطام فقيه عصره ^(٢))

وقال ابن العماد الحنبلي : " وكان الحسن رأسا في الفقه ^(٤) " وقال الصوفى المكي حنيفة شرح يسرد تلاميذ الإمام أبي حنيفة : (ومنهم اليقظ النبيه ، والفهم الفقيه ، والورع النزبه الحسن بن زياد اللؤلؤي ^(٥)) ومن الكتاب المحدثين من عدّه من نبغاء العلماء الذين اتصلوا بالإمام أبي حنيفة ^(٦))

-
- (١) الفوائد المهمة ص ٦٠ والفهرست ٢٠٣/١ والجواهر المضيئة ١٩٣/٢
- مناقب الإمام الأعظم ٢١٠/٢ للكردي ، وطبقات الفقهاء ص ١١٥ للشيرازي - وتاج التراجم ص ٢٢ وطبقات الفقهاء ص ١٢ لطاشكبري زاد ، والطبقات السنوية في تراجم الحنفية ١/١ و ٤٩١ / و لطاؤف مناقب حسان في أخبار أبي حنيفة الصمان ورقة ٦٦ للصيرى وتاريخ الإسلام مجلد ١١ قسم ١ ورقة ٣ .
(٢) الفهرست ٢٠٣/١
(٣) النجوم الزاهرة ١٨٨/٢
(٤) شذرات الذهب ١٢/٢ وانظر مرآة الجنان وهبه اليقظان ٢٩/٢ .
(٥) مناقب الصوفى المكي ١٣٣/٢ .
(٦) تاريخ القضاء في الإسلام له حمود بن محمد بن عرنوس ص ٤٠ طببعه القاهرة .

ونهم من عدده من فحول فقهاء العراق الذين جالسهم الإمام الشافعي (١)
حقا لقد كان الحسن فقيها كبيرا ، ومفتيا جليلا حتى إنه كان يشار إليه في إيجاد
الأجوبة ، والحلول لكل معضلة يصعب على فقهاء عصره حلها وإيجاد حكمها .

فهذا نصير بن يحيى (٢) يقول : " سأل رجل خلف بن أيوب (٣) عن
مسألة فقال : لا أدري ، فقال دثنى على من يعرف ، قال خلف : الحسن بن زياد
بالكوفة ، قال الرجل : إنه بصيد ، قال خلف من أهله الدبن بالكوفة إليه قرينة (٤)
ولقد بلغت منزلة الحسن في الفقه درجة عالية في نظر خلف بن أيوب حتى لتفسد

(١) الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول لاستاذ عبد الحلیم الجندی
ص ١١٢ .

(٢) نصير بن يحيى البلخي هو من أدرك الحسن بن زياد وأخذ عنه العلم ،
روى عنه محمد بن سهر ، واجتمع بالإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه
وتباحث معه في أهل الرأي ، ووجد له دقاها عن أبي حنيفة ، قال ابن
أبي العمير : حدثني إبراهيم بن أحمد الترمذي سمعت أبا نصر محمد
بن سلام البلخي : سمعت نصير بن أيوب يحيى البلخي يقول : قلت
لأحمد بن حنبل ما الذي نعتم على هذا الرجل (يعني أبا حنيفة)
قال : الرأي فقلت له : فهذا مالك بن أنس ألم يكلمكم بالرأي ؟ قال
بلى ، لكن رأى أبي حنيفة خلد في الكتب قلت : فقد خلد رأى مالك
في الكتب قال : أبو حنيفة أكثر رأيا منه فقلت له : فهلا تكلمتم في هذا
بصحة وهذا بصحة ؟ فسكت .

انظر الطبقات السنية ٤ / و / ٢٢٦ ، وفضائل أبي حنيفة ورقة ٢٢ لابن
أبي العمير .

(٣) خلف بن أيوب المامري ، ويكنى أبا سعيد ، امام بلخ ومفتيها ثقة على
محمد وأبي يوسف والحسن وأخذ الزهد عن إبراهيم بن آدم وصحبه مده
روى عن أسد بن عمرو الهجلي ، وسمع الحديث من إسرائيل بن يوسف
وجبريل بن عبد الصمد ، وروى عنه أحمد ويحيى وأيوب بن الحسن
الفتية الزاهد الحنفي ويحيى بن معين وغيرهم قال الحاكم قدم نيسابور
في سنة ٢٠٣ فكتب عنه مشايخنا وذكره ابن حبان في الثقات انظر طبقات
الفتية ، لطائير كبرى زاد ، ص ٤٦ والطبقات السنية ٢ / و / ٨٠ - ٨١ ،
وشذرات الذهب لابن العمير الحنبلي ٢ / ٣٤ مطبعة القدس ١٣٥٠ هـ .
(٤) مناقب الإمام الأعظم للکردري ٢ / ٢٠٩ .

عده حجة زمانه ، قال مسلم بن يعقوب : قلت لخلف : من العجبة اليسوع ؟
قال : الحسن بن زياد ، فأهدت السؤال ثلاثا ، فقال الحسن هو العجبة - (١)
ويبدو أن معنى العجبة في كلام خلف هو الفقه السجهد الذي تتوافر فيه
شروط الاجتهاد ، والذي ينفي ألا يخلو منه ضرر من العصور ، لأن الواقع
والحوادث مستجددة ، والتأخر إلى معرفة حكم الله فيها مستمرة في كل زمان ،
وطريق معرفة الأحكام الشرعية فيما جد من الحوادث هو الاجتهاد ، وفي هذا
يقول الشوكاني : (ذهب جمع إلى أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج
الله ، يبين للناس ما نزل إليهم قال بعضهم : ولا بد أن يكون في كل قطر من
من يقوم به الكفاية لأن الاجتهاد من فرض الكتاب . . . ويدل على ذلك
ما صح عنه صلى الله عليه وسلم من قوله : لا يزال طائفة من أمتي على الحق
ظاهرين حتى تقوم الساعة - (٢)

فالحسن بن زياد إذن فقيه في قول هو "المطامير" ، ومن المعلوم
في ذلك العصر أنهم ما كانوا يظنون كلمة الفقيه أو الفاضل إلا على المجتهد الذي
ملك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، فهذه الشهادات
الصادقة التي شهدها هو "المطامير" في حق الحسن لم يرد مجالا للشك في قدرته
على الاجتهاد ، وهكذا ناصبه .

وفي ختام هذا الفصل أود أن أشير إلى مكانة الحسن بن زياد في
الإفتاء ، ولما لها من طاقه قوية وأرتباط وثيق بالاجتهاد ، لأن الإفتاء أخص من
الاجتهاد ، ولا يمكن أن يكون عالم مفتيا بحق إلا إذا كان مجتهدا ، فلما إذا كان
حافظا لأقوال الإمام فقط فليس يمدت في الحقيقة وهذا ما قرره الأصوليون ، فقد جاء

(١) مناقب الكندي ٢/٢٠٩ .

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الوصول ص ٢٥٣ الطبعة الأولى -
سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م بمطبعة مصطفى الهادي الحلبي وأولاده بمصر

في فتح القدير ما نصه : (وقد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد ،
فأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد فليس يفتي ، والواجب عليه إذا مثل
أن يذكر قول المجتهد كالإمام ، على وجه الحكاية) (١)

والواقع أن الحسن بن زياد قد بلغ مرتبة المجتهد المنتصب كما أكدته
النتيجة التي انتهت إليها ، وبهذا كان مفتياً له حق الإفتاء ، روى عن الإمام
أحمد بن حنبل أنه قال " لا ينهض للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس
خصال : أولها أن تكون له نية فإن لم يكن له نية لم يكن عليه نور ولا على كلامه
نور ، والثانية أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة ، والثالثة : أن يكون قوياً على
ما هو فيه وعلى معرفته ، والرابعة : الكفاية والإلمام بضعه الناس ، والخامسة : معرفة (٢)
الناس ، وقد تأكد لي توافر هذه الشروط جميعاً في الحسن بن زياد من واقع
دراستي لشخصيته .

فن لوازم الخصلة الأولى أن يعرض بفتواه وجه الله تعالى ، فسلا
يجعل لهواه موضعاً في فتواه طمعا في مال ، أو رغبة في جاه أو حظوه لدى سلطان ،
وهذا ما لمسته بصدق من خلال دراستي الموضوعية لشخصيته .

أما فيما يتعلق بالخصلة الثانية فإنه كان عالماً ، لأن العلم ضروري لكل
مفت إذ به يدرك الحق ، ويميز الخطأ من الصواب ، وبه يستطيع استنباط حكم
الواقعة التي يفتي فيها ، على ضوء علمه بالأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن
والسنة ، ومن أفتى بغير علم فقد عرض نفسه لمقاب الله تعالى ، فلو لم يتصف الحسن
بهذه الخصال لما احترمه الناس وشقوا بفتواه .

(١) حاشية ابن عابد بن ١ / ٦٩ الطبعة الثانية .

(٢) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع

ص ٦ و ٧ .

وأما فيما يتعلق بالخصلة الثالثة فقد كان الحسن قويا في علمه ،
شكنا منه ، غير ضئيف فيه ، حتى لا يقضى خطأ ، وإذا كان قد أخطأ
مرة كما مر (١) فلا يقضى هذا من منزلته ، لأن المفتى مجتهد ، والمجتهد
مأجور في نفيه أصاب أو أخطأ ، ما دام في سبيل الله ، لقوله صلى الله عليه وسلم :
(إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله
أجر) (٢) فالجهد هو الذى يكون صوابه أكثر من خطئه ، وقد سئل مالك عن
أربعين مسألة فقال فى ست وثلاثين لا أدرى (٣)

أما فيما يتعلق بالخصلة الرابعة فقد كان غياها فى أيدى الناس ،
لأن الفنى هو غنى النفس ، وقد وضحت هذا عند الحديث عن شخصيته ، حيث
كان لا يعرف المداجاة ولا المداهنة حتى مع الخلق والأمر ، وما ذلك إلا لمفته
وروعه ، ومن كان عفيف النفس أجله الناس ، ووفقوا بعمله ، متى كان ضئيف
النفس زهد الناس فى علمه .

أما فيما يتعلق بالخصلة الأخيرة من سعة المعرفة بظروف من يقتسم ،
والاطلاع على أحوالهم لكلا يروج مكرهم ويخدعهم ، ويهتبه عليه ظالمهم وظلومهم
- فقد كان الحسن بن زياد على قسط وافى من ذلك بلا شك ، إذ كان لا يحجم عن
قول الحق فى موضع الاقدام ، ولا يختار الأقوال الضعيفة ، ولا يتبع الرخص مما لا بهوى ،
أو محاباة لخليفة ، أو إرضاء لأسير ، بل كان يقضى لوجه الحق ، ولا يخشى
لومة لائم ، فلم يتسامح فى مواقف الغدّة ، ولم يتعبد فى مواقف التسامح ،
لأن رآده الحق والعدل ، ولا أدل على ذلك ما ذكرته من موقفه الشجاع وجوابه

-
- (١) الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع ص ٦ - ٧
(٢) مختصر سنن أبى داود للمنذرى ٢٠٥ / ٢٠٥ بتحقيق محمد حامد الفقى .
(٣) الأثمار الجنية فى الأسماء الحنفية لمولى القارى ورقة ٨ مخطوط بستان
الكتب تحت رقم ١٠٤٠ / تيمور . وانظر إرشاد النحول ص ٢٥٥ ط

الصريح ، في أمان يحيى بن محمد الله الطالبي حينما عن الرشيد على نفس
المشهد معه ، فهذه الشروط التي اشترطها الإمام أحمد بن حنبل قد توافرت
في الحسن بن زياد بلا شك لذا سأل له الإفتاء في كل ما يمرض عليه من
مسائل كثيرة من الأئمة ، فكان الناس يرجعون إليه في قضاياهم ، فيفتيهم ممتدا
على نصوص الكتاب والسنة وآثار الصحابة ، سالكا طريق الإمام أبي حنيفة ،
من غير أن يكون مقلدا له لا في الحكم ولا في الدليل ، بأدلا ما في وسعه لمعرفة
الحكم الشرعي بعيدا عن الهوى والمحاباة ، وقد بلغ (رحمه الله) هذه المنزلة
بقوة فطرته ، ورسوخ ملكته ، وسداد عقله ، وقوة حجته وحضور بديهته ، وغير
معرفة بالآثار ، فهو من المفتين الذين تملكو ناصية الاجتهاد والإفتاء ، ولهذا
عد ابن القيم من الأئمة المشهورين بالإفتاء ، والذين قاموا بنشر الدين والفقاه
حتى ارتفع اسم الكوفة بذكرهم . (١)

ولا عجب في ذلك ، فإن مساو له الفقهية وفتاويه الشرعية في المذهب
في الطبقة الأولى ، مع مسائل أئمة الأحناف وفتاويهم ، كما صنفها المتأخرون ، فقد
جاء في حاشية ابن عابد بن ما نصه " اعلم أن مسائل أصحابنا الحنفية على ثلاث
طبقات ، الأولى مسائل الأصول وتسمى ظاهر الرواية أيضا وهي مسائل مروية عن
أصحاب المذهب وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وغيرهم
من أخذ عن الإمام " (٢) . وقد اعتاد الفقهاء المتأخرون في كتبهم أن يبينوا
القول الذي عليه الفتوى ، ليتبعه المفتي في فتياه فقالوا إن ما اتفق عليه أصحابنا
من الروايات الظاهرة يفتى به قطعا ، واختلفوا فيما اختلف فيه الإمام وأصحابه

(١) إطلام الموقعين ٢٦ / ١ .

(٢) حاشية ابن عابد بن ما ط ٦٩ ط ٢ .

ثم قالوا الأصح أن تكون الفتوى على الإطلاق بقول أبي حنيفة ، ثم يقول أبو يوسف ثم يقول محمد ثم يقول زهير والحسن بن زياد ، وقيل إذا كان أبو حنيفة نسي جانب صاحبه في جانب والمفتي بالخيار ، والأول أصح إذا لم يكن المفتي مجتهدا . (١)

ويبدو أن هذه النظره مبنية على منزلتهم في الاجتهاد حيث لم يرق الحسن منزلتهم ، ولم يكن مث لهم مجتهدا مطلقا مستقلا ، لذلك كان آراءه الفقيهيه لا تصل إلى درجة آراءهم ، وهذه النظره هي التي أملت على هؤلاء الفقهاء أن تكون الفتوى في المذهب على هذا النحو من الترتيب ، وإلى هذا يشير ابن عابد بن بقوله :

وحيث لم يوجد له اختيار فقول بمقوبه هو المختار (٢)
ثم محمد فقول الحسن ثم زهير وابن زياد الحسن
وقيل بالخيار في فتواه إن خالف الإمام صاحباه
وجاء في آخر كتاب الحاوي :

وتى لم يوجد في المسألة عن أبي حنيفة رواية يؤخذ بظاهر قول
أبي يوسف ، ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر قول زهير والحسن وغيرهم الأكبر فالأكبر
إلى آخر من كان من كبار الأصحاب . (٣)

-
- (١) حاشية ابن عابد بن ٧٠/١ ط ٢ وانظر البحر الرائق ١٢/٦ و الفتاوى الهندية ٣١٠/٣ ومقالة في القول المختار من الأقوال المختلفة في مذهب الحنفيه ورقه ٢ مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (٣٥٨٩) ٥٩٨٦٨
- (٢) مجموعة رسائل ابن عابد بن ص ٢٦ طبع سنة ١٣٢٥ هـ على نفقة محمد هاشم الكتيبي .
- (٣) مجموعة رسائل ابن عابد بن ص ٢٦ طبع سنة ١٣٢٥ هـ .

ويرى بعض الفقهاء أن تكون الفتوى على قول الإمام الأعمش في المباديات مطلقاً وأن هذا هو الواقع بالاستقراء ما لم يكن عنه رواية كقول المخالف كما في طهارة الماء المستعمل ، وأن الفتوى على قول محمد في جميع مسائل ذوى الأرحام ، وعلى قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لزيادة تجربته (١) .

ولكن هؤلاء الفقهاء الذين ذهبوا هذا المذهب في اختيار الفتوى قد يجدون أنفسهم أمام مسائل جمة تضطرهم إلى ترجيح قول بعض أصحاب أبي حنيفة عليه ، فأما بالنسبة للحسن بن زياد فقد اختار بعض الفقهاء بعض آرائه للفتوى ، كاختيار الحلواني لقول الحسن في طهارة ماء النخلة في كونه لا ينقى الوضوء لما فيه من توسمة لمن أصيب بالجرب والجدري (٢) ، وكاختيارهم لقوله في عدم انعقاد نكاح المرأة البالغة الحرة من غير كفاً خلافاً للشيخين أبي حنيفة وأبي يوسف (٣) فيما للضرر عن الأولياء ، فلا يميروا فقال فخر الدين الفتوى على قول الحسن في زماننا وكاختيارهم قول الحسن في حد من سكر من النبيذ سداً للذريعة ، ولغلبة النساد بشره (٤) .

وكذلك الحال بالنسبة للإمام زفر فقد أختاروا قوله في صلاة المريض وهو القمود في الصلاة كهيئة التشهد إن كان قادراً على القمود في جميع صلاته ، وعليه الفتوى خلافاً للإمام حيث قال فيها روى عنه : أنه يجلس كيف شاء من غير كراهة إن شاء محتبياً ، وإن شاء مترعباً ، وإن شاء على ركبته كما في التشهد (٥) وهناك ما يقرب من عشرين رأياً لزفر في مختلف الأبواب عليها الفتوى في المذهب (٦)

-
- (١) انظر منظومة رسم المفتي لابن عابد بن من ٣٤ .
 - (٢) البحر الرائق ٣٤/١ وحاشية الشلبي ٨/١ المطبوع على هامش تبين الحقائق .
 - (٣) حاشية أبي السمود ٢٧/٢ وانظر البناية ٤/ و ٥٥ .
 - (٤) الفتاوى الهندية ٥/٤١٤ ط ٢ وانظر فتاوى قاضيخان ٣/٢١٧ .
 - (٥) انظر زفر بن الهذيل ورقة ٢١٠ مخطوط بمكتبة كلية دار العلوم .
 - (٦) المرجع نفسه ورقة ٢١٠ - ٢٣٧ .

وكذلك الحال بالنسبة للمصاحبيين ، فقد كان ترتيب استحقاق ذوى الأرحام موضع خلاف بين المصاحبيين رضى الله عنهما ، وكانت طريقة محمد موسى المختاره فى المذهب للفتوى حتى نهاية الخلافة الإسلامية ، أما فقها ومط المصاحبون فقد اختاروا طريقة أبى يوسف لسهولة تطبيقها وبسر تطبيقها ، وإن خالفت طريقة محمد أحيانا . (١)

وهذا كله يدل على أن تقديم رأى أبى حنيفة مطلقا أو فى المبادئ فقط ليس مطردا ، وكذلك قول صاحبيه أبى يوسف ومحمد .

والواقع أن الأمر فى اختيار الرأى للفتوى يحتاج إلى نظرة موضوعية تراعى فيها قوة الدليل دون تأثر بالمواطف والأشخاص ، وهذا ما رجحه القديس فى الحاوى فعبّر عنه بقوة المدرك (أى الدليل) أى أن من له قوة إدراك لقوة المدرك يفتى بالقول القوي المدرك (٢) وهذا هو الصحيح والراجح فى رأى .

وحين يكون المسأله الواحد أكثر من قول فقد وضع العلماء علامات وإشارات تعرف بها الأقوال الصحيحة أو الراجحة من غيرها ، لتكون بمثابة المصباح الذى يبين الطريق لكل منفت فقالوا : إذا جاء بعد أحد الأقوال أو عليه القوي وبه يفتى وبه تأخذ ، وعليه الاعتماد ، وعليه عمل الأمة ، وهو الصحيح أو الأصح أو الأظهر أو الأوجه أو المختار ونحو ذلك ما يدل على اختيار هذا القول للفتوى .

ومن خلال دراستى الموضوعية لما جمعت من فقه الحسن عرفت على عدة مسائل يفتى بها فى المذهب عند نقاد المذهب فى أبواب مختلفة لهذا أرى

(١) انظر أحكام التركات والموارث لمحمد أبى زهرة ص ٢٤٦ - ٢٤٧ طبع
وشر دار الفكر المصرى . وانظر أحكام الأسرة فى الإسلام لمحمد مسالم
مذكور هامش ص ٢٠٩ طبع دار النهضة سنة ١٩٦٩ م .

(٢) انظر حاشية ابن عابد بن ٧١ / ١ .

من المناسب أن أذكر بعضها إضافة إلى ما مر في ثنايا ما سبق من البحث ،
منها ما يأتي :

١ - في القضاة

جاء في فتاوى قاضيخان : " رجل عليه دين لرجل فطالبه صاحبه
فقال الدين : إن لم أقض مالك اليوم فامرأتى طالق ، أو عدي حر ، ثم تفتيب
عنه الطالب ، فخاف الحالف أن يحدث في يمينه ، فجاء إلى القاضي وقص عليه
القصة ، فنصب القاضي للغائب وكيلًا في ترض دينه ، فدفع إليه المال ، وحكم القاضي
بذلك ، ثم رفع ذلك لقاضي آخر ، قال أبو يوسف رحمه الله تعالى قضاة الأول باطل
وذكر الناطقي في الواقعات عن الحسن بن زياد رحمه الله تعالى أن القاضي
ينصب وكيلًا عن الغائب ، ويدفع إليه المال ، ولا يحدث الحالف ، وقال الناطقي
وعليه الفتوى . (١) "

٢ - في اليمين

جاء في البحر الرائق : " إذا قال الرجل لامرأته ان لم تجيئي إلي
الفراش هذه الساعة فأنت طالق وهما في التماجر فطالب بينهما ، كان على الفور
حتى لو ذهبت إلى الفراش لا يحدث ، فإن خافت فوت الصلاة فصلت ، قال نصير
بن يحيى : حدث الرجل ، لأن الصلاة صل آخر فيقطع به فور الأول ، وقال الحسن :
الصلاة إذا خافت خروج وقتها فصلت لا يقطع بها الفور فلا يحدث ، وعليه الفتوى . (٢) "

٣ - في اليمين أيضا

وجاء في الفتاوى الهندية : حلف لا يركب مركبا فركب سفينة في الفتاوى
حدث رواء هشام ، وقال الحسن في المجرى : لا يحدث وعليه الفتوى كذا فسي
الفتاوى الفياضية . (٣) "

-
- (١) فتاوى قاضيخان ٤٨٤/٢ طبع مطبعة شاهين سنة ١٢٨٣ هـ .
(٢) البحر الرائق ٢٩٦/٣ و ٣٤٣/٤ .
(٣) الفتاوى الهندية ١٨٠/٢ الطبعة الثانية سنة ١٣١٠ بالمطبعة الكبرى
الاسيرية ببولاق ، وحاشية الطحطاوي ٣٤٩/٢ - ٣٥٠ الطبعة
الثالثة سنة ١٢٨٢ هـ بالمطبعة الاسيرية ببولاق .

٤ - في الوصية

جاء في فتاوى أبي الليث رحمه الله : إذا قال أوصيت بمائة درهم
لمسجد كذا أو لفقرة كذا ثم حمد رحمه الله تعالى أنه جاز وهو لم يمتها
وإصلاحها وبه أخذ ابن مقاتل .

وقال الحسن بن زياد : إذا لم يسم موصيه ولا إصلاحا فالوصية باطلة ،
وقد روي ذلك عن غير واحد من أصحابنا وعليه الفتوى - (١)

٥ - في الوصية أيضا

جاء في أحكام الأوقاف : رجل أوصى بثلث ماله للأحوج من قرابته
وكان في قرابته مائة مائة درهم ، ومنهم من يملك خمسين درهما قال الحسن :
يعطى كل من كان يملك منهم خمسين درهما خمسين حتى يستوفى كلهم في المائة
ثم يقسم ما يبقى بعد ذلك عليهم جميعا ، قال أبو بكر والوقف عندى بمنزلة
هذا - (٢)

٦ - في القصاص

جاء في فتاوى قاضيخان : ضرب رجل من إنسان فعمرك ينتظر حولا
لأن سن البالغ لا يثبت إلا نادرا ، وسن الصبي يثبت فينتظر حولا ، فإن لم
يثبت كان عليه أرشها ، وقال الحسن رحمه الله تعالى : يجب حكمه عدل ،
وبه أخذ الفقيه أبو الليث - (٣)

-
- (١) الفتاوى الهندية ١٢/٦ .
(٢) أحكام الأوقاف للقصاص ص ٦٤ الطبعة الأولى .
(٣) فتاوى قاضيخان ٤٤٥/٣ .

٧ - في القصاص أيضا

وجاء فيها أيضا : من فقأ العين اليمنى من رجل ، وكانت اليسرى من الفاقى ذاهبة ، وهبه اليمنى صحيحة يقتصر له من عينه اليمنى ويترك أقصى ، أما إذا فقأ عينى رجل هذا وكانت حولاً لا يضر حولها بقوة إبصارها ، ولا ينقص منه شيئاً فإنه يقتصر منه ، وإن كان الحول عدداً يضر ببصره ففقتت كان فيها حكمة عدل (١) وجاء في حاشية الطحطاوى (أن ما ذكره عن الحسن هو المتمدد وغيره ضعيف) (٢)

٨ - في إجارة الحلى

جاء في الفتاوى الهندية : ذكره عن الحسن رحمه الله تعالى أنه قال : لا بأس بأن يستأجر الرجل حللى الذهب بالذهب ، وطللى الفضة بالفضة ، وه (٣) نأخذ وجاء في المبسوط : " وه نأخذ ، فإن البدل بمقابلة منفصلة الحلى دون العين ، ولا ربا بين المنفعة وبين الذهب والفضة ثم الحلى عين منتفع به ، واستتجاره ممتاز فيجوز " (٤)

٩ - جهر المنفرد في صلاته

وجاء في حاشية الشلى : " وخير المنفرد فيما يجهر فيه كمتفل الليل أى إن شاء جهر وهو أفضل ، ليكون الأداء على هيئة الجماعة ، وبهذا كان أدائه بأذان وإقامة أفضل ، وروى في الخبر أن من صلى على هيئة الجماعة صلت بصلاته صفوف من الملائكة ، ولكن لا يبالغ في الجهر مثل الإمام لأنه لا يسمع غيره ، وإن شاء خافت لأنه ليس خلفه من يسمعه ولا يخبر فيما لا يجهر فيه بل يخافت فيه حتماً وهو الصحيح أى ولو جهر يكون شيئاً كذا ذكره الحسن بن زياد في كتاب الصلاة . (٥)

-
- (١) فتاوى قاضيخان ٤٤٨ / ٣
(٢) حاشية الطحطاوى ٢٦٩ / ٤ ط ٣ سنة ١٢٨٢ هـ والفتاوى الهندية ١ / ٦
(٣) الفتاوى الهندية ٤٦٨ / ٤ . (٤) المبسوط ١١٥ / ١٦٩
(٥) حاشية الشلى ١٢٧ / ١ المطبوع على هامش تبين الحقائق

١٠ - جواز استعمال الدفاني الأهراس

إن استماع الملائق حرام كالضرب بالقبض والدف والموار لقوله عليه الصلاة والسلام " استماع الملائق معصية ، والجلوس عليها فسق والتلذذ بها كفر " وهذا الحديث خرج على وجه التشديد لا الكفر ، ولما روى أنه عليه الصلاة والسلام أدخل أصبويه في أذنيه لئلا يسمع صوت الشبابة ، ولكن الحسن أفتى بضرب الدف في العرس فقال : لا بأس بالدف في العرس لو شتمه وبطلن النكاح لقوله عليه الصلاة والسلام : أعلنوا النكاح ولو بالدف . (١)

١١ - ومن فتاويه فيمن عطس وقت الخطبة ما يمنع ؟

فقال : (إنه يحد الله في نفسه ، ولا يحرك شفتيه ، وإذا فرغ الإمام من الخطبة يحد الله بلسانه (٢)) ويبدو أنه استند إلى قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الطبري عن ابن عمر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : إذا صعد الخطيب المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الإمام ، أو لما رواه الكمال بن المصم عن علي وابن عباس وابن عمر أنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد صعود الإمام إلى المنبر ، وقول الصحابي حجه عند الحسن وغيره من أئمة الأحناف ، إلا الكرخ ومن ذهب مذهبه .

١٢ - ومن فتاويه أيضا فتواه حينما سئل عن جنب يفتسل فانتضج من

فضله في إنائه أيفسد عليه الماء أم لا ؟ فقال : أنا لفرج من رحمة الله ما هو

(١) انظر تكملة البحر الرائق ٢١٥ / ٨ وحاشية الطحطاوي ١٧٦ / ٤ والاختيار ١٢٠ / ٣ .

(٢) حاشية الشلبى ٢٢٣ / ١ .

أوسع من هذا ، أشار إلى أن ما لا يستطاع الامتناع منه ، والاحتراز عنه يكون عفواً فإن كان ذلك الماء يسهل في إناؤه لم يجز الانفصال بذلك الماء (١) ، لأن الكثير يمكن الاحتراز عنه فلا يجمل عفواً ، وهذه الفتوى بناءً على أصله السابق : أن القليل من الأضياء مدفوعه .

١٣ - ومنها أيضاً فتواه في رجل أعطى رجلاً مراهم ليتصدق بها تطوعاً ، ثم نوى الأمر أن يكون ذلك من زكاة ماله ، ثم تصدق الأمر جاز عن زكاة ماله . وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة يميني ثم نوى الأمر عن زكاة ماله جاز ، لأن الأمر هو المؤدى من حيث المعنى وما الأمر إلا نائب عنه . (٢)

هذه هي بعض فتاوى الحسن التي وجهها بعض العلماء ، وأخذ بها في المذهب الحنفي ، وهي صور توضيح كيف كان الحسن بن زياد يمالج شئون الناس وشكلاهم في فتاويه ، على وجه يحقق العدالة والمصلحة ، ويتقلام مع الصرف والمادة ، ويتفق مع روح الشريعة السمحة ، وينسجم مع منهجها في التيسير على الناس ، ورفع الحرج والضيق عنهم ، وما جاءت الشريعة الإسلامية إلا لتحقيق ذلك ، قال سبحانه وتعالى : " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر " (٣)

-
- (١) انظر المبسوط ٤٦/١ .
(٢) بدائع الصنائع ٤٠/٢ - ٤١ .
(٣) البقرة : آية ١٨٥ .

الفصل الثالث

أشهر في الفقه الحنفي
(في الرواية والتخريج و التصريح)



من الثابت لدى الفقهاء أن الحسن بن زياد كان أحد الأئمة الأربعة المشهورين الذين شاركوا أبا حنيفة في تأسيس المذهب الحنفي ، وترسيخ مبادئه وتدوين آرائه ، حيث أدوا له بين المسلمين أينما كان وحشا حل ، فهو بالإضافة إلى ما تركه من أثر في نمو الفقه وازدهاره له آثار أخرى لا تقل في أهميتها عن أثره في ازدهار الفقه ، وهذه الآثار تتجلى في ثلاثة أمور هي : الرواية والتفريع والتفريع ، وسأتكلم عن كل منها بما يجاز .

أما الرواية فقد كان الحسن أغزر أصحاب الإمام روايه عنه ، وأكثرهم اهتماما بأقواله وكروا عليها ، حتى امتاز عن جميع الأصحاب بكثرة حفظه لها ، وبهذا وصفه كثير ممن ترجموا له فهذا الضعافى يقول : " وكان عالما بروايات أبي حنيفة " (١) حافظا لها ، (٢) ولعل هذه الشهرة في حفظ الروايات قد حازها من طول صحبته للإمام ، حيث كان أكبر أصحابه كما يقول المينسى ، (٣) وحيث طالت ملازمته له أكثر من غيره من الأصحاب ، ومن أراد أن يدرك منزلة الحسن في الرواية فليقل بصره في مطولات كتب الفقه الحنفي ، فإنه لن يجد بابا من أبواب الفقه أو موضعا من موضوعاته إلا وفيه عشرات الروايات عن الإمام ، ولنزاره هذه الروايات عن الإمام خيل لابن فضل الله المصري فيها بيد وأن ينمته بالتفرد في الرواية عن أبي حنيفة في وقته ، (٤) والصحيح أن كل أصحاب الإمام روا عنه بيد أن الحسن بن زياد كان أوفرهم من الرواية نصيبا .

-
- (١) الجواهر الضميمة ١/ ١٩٣ ، والطبقات السنية ١ / و / ٤٩١ .
 - (٢) الفوائد البهية للكنوي ص ٦١ ط أولي ١٣٢٤ السعادة .
 - (٣) عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان ٣ / و / ٣٣٤ - مصهد المخطوطات بالجامعة المصرية رقم ٣٣٤ / تاريخ سليم أظ .
 - (٤) مسالك الأبحار ج ٣ / ق ٣ / و / ٤٧٧ مخطوط بيد دار الكتب المصرية .

ومن خلال بحثي عن فقهه وجدت أن روايته لم تكن مقصورة على الإمام وحده ، بل تمتد ذلك إلى الرواية عن أصحابه ، كرفعه وأبي يوسف ، فهو لم يكن حافظا لرأى الإمام وحده ، وإنما كان حافظا لبعض آراء أصحابه أيضا ، وقد أشار الذهبي (١) والخطيب إلى هذا (٢) .

فهذه السمة في الرواية والفزارة في حفظها إن دللتنا على شيء فإنما تدلان على عظيم اهتمامه بأقوال أهل الرأي ، وعلى أثره الكبير في المذهب الحنفي .

ومن الملاحظ أن لهذه الروايات مكانة في الفقه الحنفي ، إذ كثيرا ما كانت ترجح على غيرها من الروايات وخاصة الروايات المذكورة في كتب ظاهر الرواية كالمبسوط ، والترجيح بين الروايات في المذهب الحنفي يكون أولا بمرتبة الكتب التي اشتملت عليها ، فإذا كانت إحدى الروايتين في ظاهر الرواية كانت أولى ، ولا تعتبر روايات غيرها مع وجودها .

والمسائل التي تسمى بظاهر الرواية في المذهب الحنفي هي تلك المسائل المروية عن أصحاب المذهب ، وهم أبو حنيفة وأبو يوسف وحده وزهير والحنين بن زياد وغيرهم ممن أخذ عن الإمام ، وقد جاء في الفتاوى الخانية " أن غير ظاهر الرواية لا يؤخذ به إلا إذا كان موافقا للأصول ، فقد جاء فيها (وإن اختلفت المسألة في غير ظاهر الرواية إن كانت توافق أصول أصحابنا يعمل بها ، وكأن غير ظاهر الرواية لا يقبل إلا إذا كان له شاهد من ظاهر الرواية ، وذلك بشهادة الأصول له ، والأصول مستمدة في تخريجها على ظاهر الرواية ، وإذا كانت مخالفة للأصول فقد اعترافا الضعف من ناحيتين ، من ناحية سندها وروايتها ، ومن ناحية

(١) انظر تاريخ الإسلام مجلد ١١ ق ١ ورقة ٣ مخطوط دار الكتب المصرية .
(٢) انظر تاريخ بغداد ٣١٤/٧ الطبعة الأولى ١٣٤٩ هـ ١٩٣١ المصادفة

سندها وروايتها ، ومن ناحية شدوذها ، وإذا كانت الروايتان في قوة واحدة كأن تكونا في ظاهر الرواية أو في غيرها وكتاهما لا تصارض الأصول ، ولا يمكن اعتبارها شاذة ، فإنه يتحرى عن أصحابها بقوة الرواية أو بملابسات تقترب بهما ، ونحو ذلك من أسباب التحري (١) وهناك مئات الروايات رواها الحسن عن الإمام في مختلف أبواب الفقه ، ميثوقة في كتب الفقه هنا وهناك ، وقد رجح العلماء كثيرا منها ، وأوثر هنا ذكر بعضها على سبيل المثال كما يلي :

١ - جواز المزارعة المشروطة بشرط لا منفعة فيه لأحد

روى الحسن عن أبي حنيفة أنه لو شرط أحد المزارعين في المزارعة أن لا يبيع الآخر نصيبه ولا يهبه ، فالمزارعة جائزة ، والشرط باطل وهذا ما صححه صاحب البدائع بقوله : " والصحيح ما ذكر في المزارعة ، لأن هذا شرط لا منفعة فيه لأحد ، فلا يوجب الفساد ، وهذا لأن فساد البيع في مثل هذه الشروط لتضمنها الربا ، وذلك بزيادة منفعة مشروطة في المقصد ، لا يقابلها عوض ، ولم يوجد في هذا الشرط ، لأنه لا منفعة فيه لأحد ، إلا أنه شرط فاسد في نفسه ، لكن لا يؤثر في المقصد ، فالمقد جائز والشرط باطل " (٢) .

٢ - من صام تطوعا يصير صائما عما نوى

من كان مريضا أو مسافرا فصام رمضان بنية التطوع ففي ظاهر الرواية أنه يصير صائما عن رمضان ، وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه يصير صائما عما نوى ، وهو اختيار شيخ الإسلام صاحب الهداية ، والقاضي الإمام فخر الدين ، وجماعة غيرها (٣) .

(١) أبو حنيفة لحد أبي زمره ص ٤٥٦ - ٤٥٧ ط ٢ .

(٢) بدائع الصنائع ١٢٠/٥ .

(٣) كشف الأسرار ٢٣٣/١ وانظر حاشية أبي السمود ٤٢٣/١ .

٣ - يجب على المطلقة أن ترضع طفلها في مدة العدة من غير أجر
روى الحسن عن الإمام أبي حنيفة (أن إرضاع المطلقة طفلها في مدة
العدة واجب لقوله تعالى : (والوالدات يرضعن أولادهن) وهو أمر بصيغة
الخبير ، وهو أكد ، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه ، ولهذا لا يجوز أن تأخذ
الأجرة على خدمة الهيت من الكس وغيره ، وقيل إذا كانت معدة عن طلاق بائن
جاز استجارها • برواية الحسن أرجح ، وقد اختارها صاحب الهداية (١)

٤ - يستحب تأخير الصلوات في اليوم الثالث
روى الحسن عن الإمام أبي حنيفة أنه يستحب التأخير في كل الصلوات
يوم القيم ، لأن في التأخير تردد بين الأداء والقضاء ، وفي التمجيل بمن
الصحة والفساد ، فكان التأخير أولى (٢) وقد اختارها الإفتاى أيضا . (٣)

٥ - وجوب نفقة خادم الزوجة على الزوج إذا كان موسرا
روى الحسن بن زياد عن الإمام أنه على القاض أن يفرض على الزوج
نفقة خادم الزوجة إذا كان موسرا وهي الأصح ، وعدم وجوب نفقة على الزوج
عند إصاره ، لأن الإنفاق مقيد بمسار الزوج (٤)

-
- (١) تبين الحقائق ٦٣ / ٣ •
(٢) تبين الحقائق ٨٥ / ١ •
(٣) حاشية أبي السمود ١٤٣ / ١ •
(٤) الجوهرة النيرة ٨٦ / ٢ وانظر البحر الرائق ١٩٩ / ٤ ، واللباب
٨٦ / ٢ المطبوع على ملصق الجوهرة النيرة •

٦ - جواز حج المرأة إذا قدرت على نفقة محرمتها
روى الحسن بن زياد عن الإمام أنه يجوز للمرأة أن تحج إذا قدرت على
نفقة نفسها ونفقة محرمتها ، وقد رجحها ابن عابد بن (١) .

يخلص لنا من هذا كله أن الحسن بن زياد كان أحد التلاميذ الكبار
الذين كان لهم الفضل الكبير في الحفاظ على فقه الإمام ، وأن ما بذله من جهود
في هذا السبيل يعد دليلاً واضحاً على مدى أثره في الفقه الإسلامي ، إذ لسواه
لضاع الكثير من تراث هذا الإمام الأعظم رحمه الله تعالى .

وأما التخريج فللحسن بن زياد مكانة مرموقة فيه بين أصحاب الإمام ،
والمقصود بالتخريج استنباط أحكام المسائل التي لم يعرف للإمام أي حنفية
رأى فيها ، ومباراة أوضح هو الحكم في مسألة لم تكن موجودة في عصر الإمام ،
ولم يؤثر عنه حكم فيها ، لذلك عد الحسن وغيره من أصحاب الإمام كأي يوسف
ومحمد بن الحسن إلى استنباط أحكام هذه المسائل الجديدة ، وذلك بينائهم
على الأصول الملتفة التي بنى عليها الاستنباط في المذهب ، بقصد أصول
الإلمم وقواعد ، وأحكامه في المسائل المناظرة لهذه المسألة ، بالقياس والتفريغ
على أحكامها ، ذلك أن الإمام رحمه الله كان يفتي ويجهد في المسائل التي
وجدت في عصره ، وكانت تحت بصره فلما ترفاه الله عز وجل خلفه في هذا النوع
من الاجتهاد أصحابه المجتهدون ، ومنهم الحسن بن زياد الذي بذل كل ما في
وسعه في الاجتهاد على أصول الإمام أي حنفية التي ارتضاها ، وقواعد التي
التزمها ، لإيجاد الحل المناسب لكل ما جد في عصره من المسائل والوقائع التي لم
تكن موجودة في عصر الإمام أي حنفية .

(١) انظر مجموعة رسائل ابن عابد بن (١/١٧ - ١٨) نشر محمد هاشم الكتبي
طبعة سنة ١٣٢٥ هـ .

والذى استخلصه ما تقدم أن التخريج على مذهب أبي مجاهد ممن
المجتهدين لا بد له من عاملين :
أحدهما : أن يكون له أصول مقررة وابعثه أوله أحكام في فروع عرفت
بالرواية عنه أو يمكن معرفتها بالاستنباط .

ثانيهما : أن يكون في مذهب المجتهد رجال مجتهدون يسلكون
منهجه في الاجتهاد ، ولديهم القدرة على الاستنباط ، لكن يارسوا التخريج
على وجهه السليم ومن الثابت أن هذين الأمرين قد توافرا لمذهب الإمام
أبي حنيفة . (١)

وقد بينت فيما سلف منزلة الحسن بن زياد في الاجتهاد ، وأنه كان
من المجتهدين الملتزمين لمذهب الإمام ، فكما اجتهد في استنباط أحكام
خالف فيها الإمام ، كذلك اجتهد في إيجاد أحكام لمسائل لم تكن في عصر
الإمام ، وذلك بتخريجها على أصوله وقواعده ، فقام المسائل التي جرت في
عصره ولم تكن موجودة في عصر الإمام على ما كان في عصر الإمام من مسائل مناظرة
مبنية على أصوله وقواعده .

وللحسن بن زياد مسائل كثيرة في التخريج مشهورة في كتب الفقه
الحنفي هنا (٢) وهناك وقد رجح السرخسي بعضها في باب تزامم الرضاياه

-
- (١) انظر أبو حنيفة ص ٤٥٢ ط ٤ وتاريخ المذاهب الإسلامية ص ١١٨ - ١١٩
(٢) انظر على سبيل المثال المبسوط ١٥٠/٢٧ - ١٥١ ، ١٦٨ ، ١٦٨/٢٨ و ١٦٨/٢٨
١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٨/٢ - ١٢٩ ، وانظر بدائع
الحناف ٢٠٥/٤ و ١١١/٦ و ٣٢٥/٧ - ٣٢٦ ، وثناوى قاضيخان
٢٨١/٢ و شرح فتح القدير ١٨١/٣ - ١٨٢ ، وحاشية الشلبي ١٨٨/٦
وتبيين الحقائق ٢٦٠/٢ والتحرير في شرح الجامع الكبير ١٦٢٣/٥ و ١٦٢٣/٥
و ١١٨٥/٤ - ١١٨٦ .

وقبل التمثيل على ذلك لا بد أن أوضح معنى تراحم الوصايا لأقول :

من المعلوم لدى جمهور الفقهاء أن الأصل في الوصايا أن تكون اختيارية ، وقد نددب إليها الشارع برا بالأقربين ورحمة بالمحتاجين ، ولا تجب على الشخص إلا إذا كان عليه حق لله أو للمباد ، كالوصية بأداء الكفارات ، والزكوات التي قد فاتت في حياته ، ولهذا جاز لها أن تتمدد ، فإذا تعددت ولم يتسع لها الثلث إذا لم يجز الورثة ، أو أجازوا وكانت التركة لا تتسع لها جميعا - فممندد يكون التراحم ، إذ لا يمكن تنفيذها كلها ، أما إذا كان الثلث يسمها أو كانت التركة تسمها ، وقد أجازها الورثة ، أو لم يكن ورثه قط فإن الوصايا كلها تنفذ ولا تراحم .

وإذا كانت الوصايا جميعها اختيارية فلذلك ثلاثة أحوال :

- الأول : أن تكون الوصايا كلها للمباد .
- الثاني : أن تكون كلها للقربات .
- الثالث : أن يكون بعضها للمباد وبعضها للقربات ، والذي يخص البهيمت

هو الحال الأول ، فالحكم في هذه الحال على الوجه الآتى :

إذا أوصى وكان له ورثة ، فإما أن يجعلوا أولا يجهزوا ، فإن لم يجعلوا ولم يتسع الثلث لجميع الوصايا قسم الثلث بين أصحاب الوصايا بالمحاصصة فلو أوصى بثلث وسدس ونصف ولم يجهز الورثة ما زاد عن الثلث ، وتزاحمت هذه الوصايا بالثلث ونع بنسبة ما لكل منهم ، والطريق لذلك أن نستخرج المضاعف البسيط لمقام هذه الكسور وهو (١٢)

$$\frac{6 \ 2 \ 4}{12} = \frac{1}{2} + \frac{1}{6} + \frac{1}{3}$$

فصاحب النصف له ستة سهام ، وصاحب الثلث له أربعة سهام ، وصاحب السدس له سهامان ، فيقسم ثلث التركة بين هذه الوصايا المتزاحمة لصاحب النصف (٦) ولصاحب الثلث (٤) ولصاحب السدس (٢) فلو كان ثلث التركة

يساوى (٢٤٠ فداناً) أخذ صاحب النصف (١٢٠ فداناً) وصاحب الثلث (٨٠ فداناً) وصاحب السدس (٤٠ فداناً) .

وإن أجاز الورثة الرضايا كلها وضاعت التركة عن تنفيذها ، ذهب
الصاحبان إلى أنها تقسم أيضا بنسب الرضايا ، وذهب الإمام إلى أنها تقسم
بطريق المنازعة .

فلو أوصى لرجل بثلث ماله ، ولاخر بجمع ما له ، وأجارت الورثة -
فمنذ الصاحبين يقسم المال بنسبة (١) واحد إلى $\frac{1}{3}$ ولكنهم اختلفوا فى تخريج
طريق المنازعة الذى قال به الإمام .

فقال أبو يوسف وحده ، لا منازعة لصاحب الثلث فيها زاد على الثلث
وهو الثلثان فيسلم للموصى له بالجمع وقد استوت منازعتهما فى الثلث فيكون
بينهما نصفين .

$$\frac{1}{6} = \frac{1}{3} \times \frac{1}{2} = 2 \div \frac{1}{3}$$

$$\frac{5}{6} = \frac{1}{6} - \frac{1}{6} = \frac{1}{6} + \frac{2}{3}$$

فلو كانت التركة ١٢٠ فداناً أخذ صاحب الثلث ٢٠ فداناً وصاحب
الكل ١٠٠ فداناً وقال الحسن : هذا التخريج خطأ ، والصواب على قول أبي
حنيفة أن المال يقسم بينهم أرباعاً بطريق المنازعة ومما ن ذلك كما يلى :
يبدأ بقسمه الثلث فإن حقهما فيه على الحوا فيكون بينهما نصفين

$$\frac{1}{6} = \frac{1}{3} \times \frac{1}{2} = 2 \div \frac{1}{3}$$

أما الثلثان فتمطى للذى أوصى له بكل التركة لأنه لا ينازعه فيها صاحب
الثلث وتساوى ثلاثة ، ولكن المنازعة فى السدس الذى أخذه صاحب الكل من صاحب

الثالث عن طريق المنازعة فيقسم إلى قسمين .

$$\frac{1}{4} = \frac{1}{4} \times \frac{1}{4} = 2 \div \frac{1}{4}$$

فكون حصة كل منهم كما يأتي :

$$\frac{1}{4} = \frac{3}{12} = \frac{1+2}{12} = \frac{1}{12} + \frac{1}{6}$$

حصة الوصي له بالثالث تساوي

$$\frac{3}{4} = \frac{1}{12} = \frac{3}{12} - 1$$

وحصة الوصي له بالكل تساوي ١

فإذا ترك ١٢٠ فدانا تكون حصة الوصي له بالثالث ٣٠ فدانا وحصة

الوصي له بالكل ٩٠ فدانا .

وقد رجح السرخسي تخرج الحسن بن زياد في هذه المسألة بقوله :

وتخرج الحسن رحمة الله أصح ؛ وعل ذلك بقوله : (فإن على ما ذكره محمد

رحمة الله يؤدي إلى ألا ينتفع صاحب الثلث بالإجازة أصلاً ؛ لأنه لو لم تجز

الوصية لهما كان الثلث بينهما نصفين ثم يأخذ صاحب الثلث سد ما آخر من

الورثة بالإجازة لیسلم له كمال حقه فكذلك عند الاجتماع ينبغي أن ينتفع كل واحد

منهما بالإجازة وذلك فيما قلنا) . (١)

وكذلك رجح السرخسي تخرج الحسن بن زياد على تخرج محمد بن

الحسن فيما لو أوصى الرجل ببيع ماله ولاخر بمدس ماله فأجازوا فقال : بمسد

أن بسط المسألة (فمعرفة أن الصحيح من الطريق ما ذهب إليه الحسن) (٢)

ومن المسائل التي رجح السرخسي فيها تخرج الحسن بن زياد أيضا

المسألة المعروفة في كتب الفقه بالمسألة الثقبية نسبة إلى أبي عاصم الثقفي قال :

(١) المبسوط ٢٨ / ١٢١ - ١٢٢ وانظر المبسوط ٢٧ / ١٦٨ والبدائع

٧ / ٣٧٥ - ٣٧٦ وحاشية الشطين ٦ / ١٨٨ والتحرير في شجرة

الجامع الكبير ٤ / و / ١١٨٥ .

(٢) المبسوط ٢٨ / ١٢٦ .

سألني إبراهيم عن رجل أوصى بنصف ماله وثلاثة وربعه فأجازوا قلت : لا علم لسي
بها ، قال لي : خذ مالا له نصف وثلث وربع وذلك اثنا عشر ، فخذ نصفها
(٦) وثلاثها (٤) وربعها (٣) فاقسم المال على ذلك وهذا قول أبي يوسف
محدد .

وقال أبو حنيفة رحمه الله : المال بينهم عند إجازة الورثة على طريق
المنازعة فخرج أبو يوسف رحمه الله قوله على طريق
• وخرج محمد رحمه الله قوله على طريق
• وخرج الحسن بن زياد قوله على طريق وكل واحد منهم روى طريقه عنه
ويقول المرخسي مرجعا تخرج الحسن بن زياد على تخرج صاحبين (وطريق
الحسن أوجه) والمسألة مفصلة في المبسوط أكثر بالإشارة إليها . (١)

ومن أمثلة تخرجه على قول أبي حنيفة وأبي يوسف أيضا هذه المسألة ،
لو أن رجلا أمر رجلا أن يبيع أو يشتري شيئا من جنس ما أمر به ، وذلك بأن
وكله يبيع بقره أو أي شيء آخر بألف درهم ، فباعه بألف وخمسمائة - ينفذ ، لأنه
وثائق معنى ، ولو باعه بمائة دينار قيمتها أكثر من ألف درهم لا ينفذ وإن كان
خيلا ، لأنه ربما يوجب في أحد الجنسين دون الآخر ، وكذا في الوكيل بالشراء
هر المشهور من الرواية .

وقال الحسن بن زياد رحمه الله وعلى قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف
رحمهما الله يجوز ، لأن الدراهم والدنانير أجريا مجرى الجنس الواحد كما
ذكرنا في وجه الاستحسان .

(١) انظر المبسوط ٢٧ / ١٥٠ - ١٥٢ .

وقد الحسن بن زياد وزفر وحده رحيم الله لا يلزم الأمر إلا أن يشتري
بمثلها سمي له من الثمن . (١)

وأرى أن أختتم مكانة الحسن بن زياد في التخريج بهذه المسألة
الفرضية ، اختلف الفرضيون رحيم الله على قول ابن مسعود رضي الله عنه
في فصلين أحدهما (إذا ترك ابن عم لأب وأم ، وابن عم لأب هو أخ لأم ، فقال
يحيى بن آدم على قياس قول ابن مسعود رضي الله عنه : المال كله لابن المم
الذي هو أخ لأم ، لأنه يجعل العمومة كالأخوة ، وابن المم الذي هو أخ لأم عنده
في معنى الأخ لأب وأم ، فيكون مقدما في المصونية على ابن المم لأب وأم .

وقال الحسن بن زياد على قياس قول ابن مسعود (رضي الله عنه)
للأخ لأم المدمر هنا ذوالهاقي كله لابن المم لأب وأم ، كما هو مذهب طلس
وزيد (رضي الله عنهما) ، لأنه إنما يرجع العمومة بالأخوة لأم عند الاستواء
في معنى العمومة ، وهما لم يستويا هنا ، فإن المم لأب وأم في المصونية
مقدم على ابن المم لأب ، وعند العمومة قياس الأخوة ، وفي الأخوة بقربابنة
لأم إنما يقع الترجيح عند المساواة في الأخوة من جانب الأب لا عند التفاوت
فكذلك في العمومة (٢) .

أما التفرع فخير من وضع مكانة الحسن فيه السرخسي حيث يقول مبررا
عن ذلك : (وأول من فرغ فيه - أي الفقه - سراج الأمة أبو حنيفة النعمان
رحمة الله عليه بتوفيق من الله عز وجل خصه به ، واتفاق من أصحاب اجتمعوا له

(١) انظر التحرير في شرح الجامع الكبير للحصري ٥ / و / ١٦٢٣ وانظر

فتاوى قاضيخان ٣ / ٣٥٦ .

(٢) المبسوط ٢٩ / ١٢٨ = ١٢٩ .

كأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري رحمه الله تعالى ، المقدم في علم الأخبار ، والحسن بن زياد اللؤلؤي ، المقدم في السؤال والتفريع ، وزفر بن الهذيل المقدم في القياس ، وصعد بن الحسن المقدم في القطنة وعلم الأعصاب والنحو والحساب (١) ويؤيد هذا ابن حجر في الخيرات الحسان فيقول : (لم يظهر لأحد من أئمة الإسلام المشهورين مثلما ظهر لأبي حنيفة من أصحاب والتلاميذ ، ولم ينتفع العلماء وصيغ الناس بمثلهما انتفعوا به وبأصحابه ، من تفسير الأحاديث المعتمدة والمسائل المستنبطة والنوازل والقضاء والأحكام (٢) وهذا الإمام الشافعي يقول : (من أراد أن يعرف الفقه فليطلب أبا حنيفة وأصحابه) (٣) وقال أيضا : (من أراد الفقه فليطلب أصحاب أبي حنيفة فإن السماني قد تيسرت لهم) (٤) فهذه الشهادات الحق وأمثالها تشير إلى أن الذي فتح نوافذ الفكر الإسلامي في العراق وغيره من البلاد هو الإمام أبو حنيفة وأصحابه الذين بينوا أحكام الحوادث ، وحققوا المسائل ، وفروا الفروع التي تحتوي على ما جد من الحوادث ، وما سيجد على أسس مستمدة من أصول الشريعة ، وبتفقه مع أهدافها ومراميتها ، على شكل منهج فقهى منظم مبني على الاجتهاد بالرأى والقبول الصحيح ، حتى ظهر مذاهبهم في الخافقين ، وقد ازدهر على أيديهم ازدهارا لم يمهده له نظير ، وذلك بفضل ما وهب لإمام من أسلوب في التفقيه من جهة ، وبفضل براعة المتفقيين عليه من جهة أخرى ، إذ كان لكل واحد من هؤلاء المتفقيين ميزة يمتاز بها عن الآخرين كما عبر عن ذلك السرخسي ، فالحسن بن زياد أحد الكبار من أصحاب الإمام كان له اليد الطولى في تفريع الفروع ، وفرض القروض بعد الإمام أبي حنيفة ، الذي برع في هذا اللون من الفقه

(١) المبسوط ٣/١ وطبقات الفقهاء لطاشركهري زاد ، ص ٢ ، والجواهر المضية ١٩٣/١ ، والطبقات السنية ١ / ١ / ٤٩١ ، وزفر بن الهذيل ورقة ٢٥١ .

(٢) الخيرات الحسان لابن حجر ص ٢٦ وفقه أهل العراق وحد يشهم ص ٥٧

(٣) تاريخ بغداد ٣٣٦/١٣ وتاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ٦١/٣

(٤) حاشية أبي السمود ٧/١ ، وحاشية ابن عابد بن ٦٣/١ الطبعة الثانية

حتى فاق كل معاصريه ، وقد ساعده على ذلك ثقافته الواسعة في علم الكلام ، وقدرته الفائقة على الجدل والمناقشة ، وقد حذا حذوه في هذا اللون الفقهي تلميذه الحسن بن زياد الذي توسع في افتراض الفروض ، وتفرع الفروع التي يمكن وقوعها ، وقد كان لهذا العمل أكبر الأثر في نمو الفقه ، وتوسيع ملامحه ، وشحن الأفكار فيه ، بحيث أصبح الفقه الإسلامي يتعشى مع حاجات المصير ، ويواكب كل مقتضيات الرقي الحضاري . ولكن ما يؤخذ عليهم اعتماد بعض هذه المسائل والفروع التي تناولوها عن الحياة الواقعية ، بل إن بعضها يكاد يكون مستحيل الوقوع ، لذا كانت دراسته مضيعة للوقت .

وللدلالة على براعة الحسن بن زياد في السؤال والتفريع ، ورسوخ قدمه في هذا اللون من الفقه ما قاله عمر بن جدار في الموازنة بينه وبين صاحبه محمد بن الحسن ، فقد ذكر محمد بن منصور الأمدى قاطلا : " سألت نصر ابن جدار فقلت أيهما أفقه الحسن زياد أو محمد بن الحسن فقال : الحسن ، والله لقد رأيت الحسن يمال محمد بن الحسن حتى يكي محمد ما كان يخطئه فقلت له : لقد رأيت أبا يوسف وحسنا ومحمدا فكيف رأيتهم ؟

قال أما محمد فكان أحسن الناس جوابا ولم يكن سوأله على قدر جوابه ، وكان الحسن أحسن الناس سوألا ولم يكن جوابه على قدر سوأله ، وكان أبو يوسف أحسن الناس سوألا وجوابا " (١) هكذا شهد عمر بن جدار لأبي يوسف بالتفوق على الاثنين ، كما شهد لكل واحد منهما بالتفوق على الآخر بناحية من النواحي ، غير أن مثل الحكم لا يكون باطلا لملاحظات شتى ،

(١) مناقب الكردي ٢١٠/٢ وسالك الأبحار لابن فضل الله المصري ج ٣ ورقة ٤٧٨ - ٤٧٩ ولطائف مناقب حسان في أخبار أبي حنيفة الحسان ورقة ٦٦ .

لأن العالم قد ينشط في مجلس ويفتح الله عليه من فروضه ما يشاء ، ويفتر نفسى
آخر لأسباب نفسية فيمجز ويحلو لسانه لفظ لا أدرى ، ومن قال لا أدرى فقد
أحرز نصف العلم كما قيل ، فلهذه الملاحظات لا يمكن أن يدل قول نمر بمجرد على
رجحان هذا على ذلك مطلقا ، ومن الإنصاف أنه لا مجال لانكار فضل أبى يوسف
على الاثنين ، وفضل محمد على الحسن بن زياد رحيم الله أجسمين .

وهما يكن من أمر فان الحسن بن زياد كان غزير الفقه جليلا لفضل
أشهر أصحاب أبى حنيفة في السوال والتفريع ، وأبرهم فيهما وبخاصة نفسى
تفريع المسائل التي للحساب فيها شأن كما يقول الشيخ على الخفيف لشد ذكائه
وتوقد تربيته (١) ، ولمعه قد أخذ هذا من قول السرخسى من أن كتاب المين
والدين وكتاب حساب الرصايا كلاهما من تفريع الحسن بن زياد ، ولوضوح ذلك
وتأكيده أرى أن أذكر ما قاله السرخسى في هذا المجال .

قال في مطلع كتاب المين والدين : (اعلم أن جميع مسائل هذا
الكتاب وترتيبها من عمل محمد بن الحسن رحمه الله ، فلما أصل التخرج والتفريع
من صنعه الحسن بن زياد ، وقد كان له من البراعة في علم الحساب ما لم يكن
لغيره من أصحاب أبى حنيفة رحمه الله ، وكان يخلو فيصنف ثم عرضه رحمه الله
على تصنيفاته سرا فانتمخ من ذلك ما ظهر في بعض أبواب الجامع ، وأكثر كتب
الحساب من تلك الجلة ، خصوصا هذا الكتاب وفيه من دقائق الفقه والحساب
ما لم يوجد مثله في غيره) (٢)

وقال في مطلع كتاب حساب الرصايا : (اعلم بأن مسائل هذا الكتاب
من تفريع الحسن بن زياد ، وقد كان هو المقدم في علم الحساب من أصحاب

(١) انظر أحكام الصاملات في الاسلام للشيخ على الخفيف ص ١٨ طبع

سنة ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م

(٢) المبسوط ٢٨ / ١١٠ .

أبي حنيفة (رحمه الله) ويوجد غير هذه المسائل في تصنيف له سماه " التكملة " وإنما جمعها محمد بن الحسن رحمه الله في هذا التصنيف بمد ما صنف كتسب الحساب وسماه حساب الوصايا لأن مقصوده تحقيق طريق التعميم الذي هو الأصل لأهل الكوفة في تخريج مسائل الحساب عليه " (١) .

وجله القول : أن الحسن بن زياد قد أثر في الفقه الحنفي بخاصة ولفقه الإسلامي بعمامة ، وأنه كان ذا ذكاء متقد ، وقريحة جياشة عاش حياته كلها تقريبا طالبا للملم باذلا في تدرسه ونشره وتدوينه أقصى الجهود ، وأنه كان فقيها مجتهدا ، وكان له آراء خالف فيها فقهاء عصره في أبواب المبادات والمعاملات وأحكام الأسرة والحدود والقصاص والمير ، سأتناول دراسة بعضها في الباب القادم بإذن الله .

الباب الثالث

دراسة مقارنة لصور من فقهه في أبواب

الفقه الإسلامي

ويشتمل على أربعة فصول :

- الأول : صور من فقهه في باب العبادات •
- الثاني : صور من فقهه في باب المعاملات •
- الثالث : صور من فقهه في أحكام الأسرة •
- الرابع : صور من فقهه في الحدود والمعوقات •

- والمبسر -

يتضمن هذا الباب دراسة طائفة من آراء الحسن بن زياد الفقيه دراسة
مقارنة بفقه ممتصره من الفقهاء ، لأعرف بمكانته في الفقه الإسلامي ، ولأتيح
الاطلاع لمن يريد الاطلاع على ما لهذا الفقيه من أثر يمدد أن زمانه الزمن فسي
زوايا نصيانه ، ولا يخفى ما للدراسة المقارنة من فوائد جليلة ، إذ هي
الطريقة العلمية المثلى التي تفتح أمام الباحث أفقا جديدة ، وتولد لديه
أفكارا عديدة ولأنها تبرز مواطن الاتفاق والاختلاف بين الفقهاء ، كما تظهر أوجه
الضعف والقوة ، والنقص والكمال التي اشتملت عليها هذه الآراء ، وهذا تكون
الدراسة المقارنة هي الوسيلة المحمودة التي تعمل على تقدم التشريع وتطوره
وكمالها ، فضلا عن أنها تنمي ملكة الاستنباط لدى الفقيه إذا مارسها زمنا
طويلا .

ومن الحقائق الثابتة أن المصرا الذي طرأه الحسن بن زياد كان عصر
مدارس فقهية ، ولم يكن عصر مذاهب يتمصب لها أهلها ، ولذا فإن ما دار بين
الفقهاء من مناقشات في عصره كان بأهلها الرغبة في تحصيل المسائل ومعرفة وجه الحق
فيها ، لا تحيزا لمذهب على مذهب ، ولا انحصارا لإمام على إمام ، وإن جسل
ما نقل من مسائل خلافية بين فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز لم يكن خلافا أصوليا ،
وإنما كان خلافا أساسه تناير البيئات ، وفتاوت الفقهاء في الفهم والإدراك والإحاطة
بنصوص الشريعة ، وبخاصة السنة النبوية ، ولهذا نجد الفقه العراقي يزد هرفس
هذا المصرا زدهارا عظيما ، ويتقدم تقدما كبيرا ، ويزداد نموا واتساعا حتى
يصل إلى الذروة على أيدي الإمام أبي حنيفة وأصحابه الكبار ، أمثال أبي يوسف
وحمد ويزفر والحسن بن زياد ، ولا يغرب عن البال ما كان للطريقة المثلى التي
سلكها الإمام أبو حنيفة في تفقيه تلاميذه من أثر عظيم في ازدهار الفقه وتحميص
مسائله ، حيث كان يمرض المسألة على أصحابه المحيطين به ، ويطلب منهم الإجابة
عنها بعد تفكير حر وبحث عميق ، وتحميص دقيق ، ثم ترفع الأجوبة إليه فينتهي
مهمهم إلى رأي صحيح يوافق رأيه أو يخالفه ، ثم يأمر بتدوينها ، وهذا ما أشار

إليه أسد بن الفراء مصورا اختلاف التلاميذ عند استاذهم قائلا : (كانوا يختلفون عند أبي حنيفة في جواب المسألة فيأتي هذا بجواب وهذا بجواب ثم يرفضونها إليه ويسألونه عنها فيأتي الجواب من كذب ، وكانوا يتدارسون في المسألة ثلاثة أيام أو أكثر ثم يكتبونها في الديوان (١) فيكتبهم ثلاثة أيام أو أكثر يفكرون في المسألة دون تسرع يكتبونها خشية الوقوع في الخطأ ، وخوف الاعتماد عن وجه الصواب - كان أجلى سميريات هذه المدرسة ، وأسمى صفات هذا المذهب الذي عرف بأنه مذهب مبني على مبدأ الشورى بين الإمام وأصحابه من غير أن يستهد أحدهم برأيه دون معرفة رأي الآخرين ، وهذا ما أكده الموفق المكي بقوله : (وضع أبو حنيفة مذهبهم شورى بينهم ، لم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهادا منه في الدين ، وبالغدة في التصيحة لله ورسوله والمؤمنين ، فكان يلقي مسألة مسألة ويسمع ما عندهم ، ويقول ما عنده ، وينظرهم حتى يستقروا أحد الأقوال فيها ، ثم يكتبها أبو يوسف في الأصول حتى أثبت الأصول كلها . (٢)

على هذه الطريقة دون المذهب الحنفي ، فهو في مجوعه يتألف من آراء الإمام وآراء أصحابه الكبار أمثال زفر وأبي يوسف ومحمد والحسن بن زياد اللؤلؤي ، وهو ٤٣ الأربعة أشهر الذين شاركوا الإمام في تأسيس المذهب ونشر مبادئه ، وإنما اطلق اسم أبي حنيفة على هذه المبادئ والآراء دون غيره ممن الفقهاء لما كان له من أثر بارز في الفقه العراقي من ناحية ، ولما كان لطريقته المثلى من أثر في التدريب على الفقه ، وتتمشقة الناشئين من ناحية أخرى ، أضف إلى ذلك رياسته للحلقة الثلاثين عاما يشجع تلاميذه على المحاوراة والمناظرة بكل صبر وأناة ، حتى تخرج على يديه جيل من أمثال أبي يوسف وزفر ومحمد والحسن ابن زياد الذين نمو الفقه وحفظوه ونشروه ، وذلك استحقاقا الخلود ، يقول ابن حجر

(١) فقه أهل العراق وحد يشهم ص ٥٥ وحسن التقاض ص ١٢ .
(٢) مناقب الموفق المكي ١٣٣/٢ ، وفقه أهل العراق وحد يشهم ص ٥٦ ، وزفر بن الهذيل بورتة ٣٥٨ .

المكي في الخيرات الحسان : قال بعض الأئمة لم يظهر لأحد من أئمة الإسلام
الشهيرين مثلما ظهر لأبي حنيفة من الأصحاب والتلاميذ ، ولم ينتفع العلماء
وجميع الناس بمثل ما انتفعوا به وأصحابه في تفسير الأحاديث المستنبطة ، والمسائل
المستنبطة ، والنوازل والقضاء والأحكام . (١)

فالحسن بن زياد إذ ن كان أحد أركان المجمع الفقهي الذي كان يرأسه
الإمام أبو حنيفة ، وكان أحد أصحابه الكبار الذين دونوا عنه الفقه كما قال
المنيرة بن حنيفة : كان أصحاب أبي حنيفة الذين دونوا عنه الكتب أربعين رجلا
كبراء الكبراء . (٢) ومن الكتب التي دونها الحسن عن الإمام كتابه المعروف
باسم (المجرد) ، ويبدو أنه قد أدى رسالته في هذا المجمع على أحسن وجه
من تحقيق المسائل ، وتدقيق المناظرات ، وتدوين الفروع ووضح الحلول ، ودراسة
الشريعة ، ووعظ الناس وإرشادهم وإيقاظهم في مشكلاتهم ، وتبصيرهم بأسرار
دينهم ، حتى لا يضلوا سوا السبيل في أعمالهم وأقوالهم وقد تجلّى هذا العمل
فيما أثاره من آراء فقهية شملت أبواب الفقه المختلفة ، وهذا دليل على سمعة
مشاركته في ازدهار الفقه ، وكبير إسهامه في تقدمه ، وعده حرسه على المحافظة
عليه ، والمناية به ، وهذا امتاز عن بعض أصحاب الإمام فقال - بحق - الثناء
المطر ، والمنزلة العالية بين معاصريه من الفقهاء ، حتى عدّه بعضهم من
الطبقة الأولى التي تضم الإمام وزفر وأبا يوسف وحده بن الحسن . (٣)

(١) فقه أهل العراق وحده يشتم ص ٥٧ .

(٢) فقه أهل العراق وحده يشتم ص ٥٥ .

(٣) انظر طبقات الحنفية لرفيع الدين الشرواني ورقة أولى مخطوط به دار الكتب
تحت رقم ٨٤٣ .

ولبيان مكانة فقه الحسن بين فقهاء عصره لا بد من الرجوع إلى ما تركه من مؤلفات ، ولقد رك طهامة هذا الفقه ، ونلمس ما أحدثه فيه من آثار وإضافات .

ويبدو أن الحسن قد سبق الإمام محمدا بالتدوين ، فقد جاء في المبسوط أن الحسن بن زياد " كان يخلو فوصف ، ثم حرر محمدا رحمه الله على تصنيفاته سرا فانتسخ من ذلك ما ظهر في بعض أبواب الجامع ، وأكثر كتب الحساب من تلك الجريدة ، خصوصا هذا الكتاب (أي كتاب العين والدين) ، وفيه من دقائق الفقه والحساب ما لم يوجد مثله في غيره " (١) ولهذا جاء منهج الإمام محمدا بن الحسن في التأليف عاما شاملا لكلا سمي من آراء ، في حلقة أستاذيه أبي حنيفة وأبي يوسف ، كما ضم بعض آراء صاحبه الحسن بن زياد ، وآراء معاصريه من الفقهاء المراتبيين ، ثم أضاف إلى ذلك ما دار بينه وبين فقهاء المدينة من آراء تمخضت عن مناقشته لهم ، ثم بعض آراء شيخه الإمام مالك ، فهو في تأليفه هذا يكون قد قرب بين منهج المراتبيين والعجائزين ، ومن أراد معرفة ذلك فليراجع المبسوط ليتأكد من صحة ما أقول ، ويغلب على الظن أن منهج الحسن بن زياد في التأليف كان مقتصرا على فقه المراتبيين ، فهو يشتمل ما سمعه من شيخه أبي حنيفة ورفق وأبي يوسف وشيوخهم من التابعين ، ثم آراء الفقهاء من أصحابه ومعاصريه ، لأن الدافع على التدوين حينذاك لم يكن دافعا مذهبيا ، وإنما كان دافعا غاية حفظ هذه الآراء من الضياع وسهولة الرجوع إليها ، والإفادة منها وقت الحاجة ، لا ليكون ما دونه كلف الحسن بن زياد والإمام محمدا هو المذهب الحنفي ، لأن هذا الإطلاق لم يحدث إلا بعد عصر الأئمة المجتهدين ، حينما انسد باب الاجتهاد المطلق ، فلجأ الفقهاء إلى تقليد أئمتهم والتعصب لآرائهم ، حينئذ برز هذا الاصطلاح المذهبي الذي لا نقاش فيه .

(١) المبسوط ، ٢ / ١١٠ .

وسهما يكن من أمر بيان مصنفات الحسن بن زياد الفقيه عديلا أنسى
لم أحر على واحد منها مطبوعا كان أو مخطوطا بالرغم من كثرة جهودى العسى
بذلتها فى البحث والتقيب ، والتي استفدت منى وقتا طويلا ، من أجل هذا
لم يكن أمامى طريق لتصور فقه الحسن إلا بجمع ما تناثر من فقهه فى بطون الكتب
الفقيهية مطبوعة كانت أو مخطوطة ، ثم متابعة هذا الفقه بالدراسة حتى يمكن
إبراز منزلته بين معاصريه من الفقهاء ، ولو أنى عثرت على مؤلفاته الفقهية
لتسنى لى إحصاء كل ما أثر عنه من فقه ، فى كل باب من أبواب الفقه الإسلامى ،
ولكشفت بدقة عن مدى فزارته فقهه وكثرة إنتاجه من فتاوى واجتهادات ، ولكن
يبدو أن عوادى الزمن هى التى عصفت بهذه المؤلفات فلم يصل إلينا شئ منها .

- فزارته فقهيه -

إن المصر الذى طاب فيه الحسن بن زياد كان عصرته وبين الملوم ، وقد
حدد الذهبى بدايته فى حوادث طم ١٤٣ هـ حيث عمر علماء الإسلام يدونون
الحديث والفقه والتفسير وغير ذلك من الملوم (١) ، فكان على كل موهوب بما يش
هذا المصر أن يصهم فيه ، وقد أدى الحسن بن زياد دوره - كفقهاء قذ - فى
هذا المجال على أحسن ما يرام ، وما ذكرته من مؤلفاته التى نوه عنها ابن النديم
وحاجى خليفة وغيرهما دليل كاف على كثرة تأليفه ، وفزارته إنتاجه ، وشرا فقهيه ،
ولا ريب فى ذلك ، إذ أن أى فقيه بمصر طويلا كما عبر الحسن بن زياد يكون
غزير الفقه ، فكيف بالحسن بن زياد الذى كان على درجة كبيرة من اليقظة والفتنة
والنباهة والدكاء ، وغير ذلك من الصفات التى رشحته لأن يكون فقيها كبيرا
حقا إن بقاء الحسن مفتيا مدة أربعين سنة فى الكوفة وبغداد - وهما أهم مراكز
الإشباع الفكرى حينذاك - لا بد أن تكون غنية بإنتاجه الفقهى ، وخاصة بمسند

(١) تاريخ الفقه الإسلامى للدكتور أحمد يوسف موسى ص ١٢٢ طبعة جديسنة
منقحة ومزودة سنة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م وانظر الدورم الزاهرة الطم ٣٥١

لحاق صاحبه الإمام محمد بالرفيق الأعلى عام ١٨٩ هـ حيث أصبح رئيساً
لمدرسة الإمام مدة خمسة عشر عاماً تقريباً ، ذلك الفترة التي كانت أنظار الفقهاء
ترنو إليه فيها ، عندما يستفتيهم إنسان فيعجزون عن الإفتاء فيشعرون إليه ،
كما فعل ذلك خلف بن أيوب فيما سلف ذكره .

ومالا ريب فيه أن مؤلفاته التي ذكرتها تؤكد لنا كثرة إنتاجه وفزاره فقهية
حيث إن هذه المؤلفات لا تخلو غالباً من مسائل المسائل التي اجتهد في إيجاد
حلولها ، وأفتى في بيان أحكامها ، وقد صدق البدر المين حينما وصفه بكثرة
الفقه والحديث . (١)

وبالرغم من ضياع معظم فقهه لفقدان مؤلفاته ، وإن ما جمعه من آرائه
وفتاويه كان كثيراً وكافياً لأن يكتب عنه مثل هذا البحث ، وقد صفت ما عرت عليه
من آرائه واجتهاداته فوجدتها تتدرج في جميع أبواب الفقه المختلفة ، مما
يؤكد تحدد في كل باب من أبواب الفقه ، وهي بلا شك مثل جزء من فقهه في
أبواب الفقه الإسلامي ، من عبادات ومعاملات وأحكام أسرة ، وحدود وقصاص
وسير . (٢)

وعلى العموم فالحسن بن زياد كان كثير الفقه غير الإنتاج ، غير أن
جزءاً من هذا الفقه المصنوع لم يكن مقرباً بالأدلة التي اعهد عليها ، بل نقل
هكذا دون اعتناء بالدليل أو التعليل ، ولا شك أن هذه الظاهرة قد أثرت تأثيراً
كبيراً في عدم معرفتي بالدليل الذي كان يعتمد عليه عندما يستنبط الأحكام
في كثير من المسائل ، ويهدولي أن السبب في ذلك يرجع إلى أمرين :

(١) الامتاع ص ٥١ .

(٢) السير : هي تلك المسائل التي توضح علاقة المسلمين بأصحاب الديانات
الأخرى داخل الدولة الإسلامية وخارجها كما تختص بحرب المسلمين
لهم وتبين الواجب الملقى على المسلمين في أثناء حربهم .

الأول - اختلاف طبيعة الفقه عن طبيعة غيره من العلوم ، فإنه بالرغم من اعتبار العصر الذي عاش فيه الحسن عصر تدوين العلوم إلا أن الفقه يختلف عن غيره من العلوم ، إذ لم يكن علما نظريا مستقلا يشرع فيه الفقيه لدراسة نظرياته وجزئياته ، وإنما كان خاضعا للحياة العملية ومرتبطا بالواقع كسبل الارتباط ، لأنه يتولى الإجابة عن المسائل التي يترضى لها المسلمون ، ويشرح حلولها لمشكلاتهم التي يجابهونها في حياتهم الواقعية ، فكان الحسن بن زياد وماصروه من أئمة الأحناف إلى جانب تدريسهم الكتاب والسنة وسائر الأصول - يجيبون عن المسائل التي تحدث في المجتمع الإسلامي ، ويفتون الساطين فيما يحل ويحرم .

وقالبا ما يكون الحكم خالفا من الدليل أو التعليل ، لأن معظم الساطين لم يكونوا على استعداد لفهم المسائل لجزئياتها ، والإحاطة التامة بأدلتها ، وإنما كانوا يكتفون بحكمها ، وصرفة أمر الشارع فيها ، لأنهم كانوا مطمئنين إلى الحسن بن زياد وأمثاله من العلماء الذين وقفوا أنفسهم لخدمة الإسلام ، وأخلصوا في توجيه المسلمين إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم في الدنيا والآخرة ، وقد كان لهذا العامل أكبر الأثر في عدم الاعتناء بالدليل أو التعليل في معظم الأحيان ، أما حين تحتاج المسألة إلى جدل ونقاش فإننا نجد العلماء يتبارون في إبراز الدليل أو التعليل لكي يقوى كل منهم وجهة نظره فيما يقول .

انظر على سبيل المثال كتاب الرد على سائر الأوزاعي لأبي يوسف وكتاب الحجج المبينة للإمام محمد بن الحسن الذي يحشر محاورته بين فقه مدرسة العراق وفقه مدرسة المدينة ، حيث كان كل منهما يرصد الحجج التي تغلب رأى أبي حنيفة بخاصة والعراقيين بعمامة .

والأمر الثاني - أن تأخر ظهور علم أصول الفقه الإسلامي على نظام منطقي خاص كان سببا مهما في تأخر ظهور الدليل والتعليل ، بالطريقة المنظمة التي

نراها اليوم في الكتب الفقهية التي بين أيدينا ، ومن المعلوم أن كتاب الرسالة للإمام الشافعي أقدم ما وصلنا من إنتاج في علم أصول الفقه ، فظاهرة عنسدم التعليل والتدليل كانت سائدة في عصر الحسن ، وهو من سبقه من أئمة الأحناف وقد لاحظت الكثير مما رواه عن الإمام أبو يوسف ، وصحده بن الحسن ، والحسن بن زياد ، لأنه روى خاليا من الدليل والتعليل ، ومن يطلع على كتب ظاهر الرواية فسيوضح له ذلك ، وقد أوضح هذه الظاهرة الأستاذ علي الخفيف كما ذكرت ذلك في اسلف (١) ، ولكن بعد عصر الحسن جاء تلاميذه وتلاميذ أصحابه أبي يوسف وصحده فبينوا الدليل وأوضحوا التعليل ، ووجهوا جل اهتمامهم إلى فقه الإمام وأصحابه .

ومن هؤلاء محمد بن شجاع تلميذ الحسن بن زياد وصاحبه وقد قال عنه ابن النديم بأنه هو الذي فتح فقه أبي حنيفة ، واحتج له ، وأظهر طلبه ، وقواه بالحديث ، وحلاه في الصدر (٢) وقد كان يحرا من بحر العلم كما يقول الذهبي (٣) ، وله كتاب المناسك في نفوس متين جزاء وشرح المجرى (٤) للحسن بن زياد وقد بحثت عنهما لعل أجد فيهما من آراء الحسن ما لم أجده في غيرهما من الكتب ، ولكني لم أخرج على واحد منهما .

ومعد هذا أتقدم لدراسة صرر من فقهه في أربعة فصول كما يأتي :

-
- (١) انظر ورقة ٢١٠ من الرسالة .
 - (٢) الإمتاع ص ٥٥ وتاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ١٢١/٣ نشر معهد الدراسات العربية العالمية طبع دار المعرفة .
 - (٣) الإمتاع ص ٥٥ وفقه أهل العراق وحدهم ص ٦٥ .
 - (٤) انظر المبسوط ٢/١

المسألة الأولى

صور من نظمه في باب المهادات

١ - غسل الجمعة لليوم لا للصلاة

اختلف الحسن وأبو يوسف في غسل الجمعة أهو لليوم أم للصلاة ؟
قال الحسن بن زياد : غسل الجمعة لليوم لا للصلاة ، إظهارا لفضيلته ،
حيث قال صلى الله عليه وسلم : (سيد الأيام يوم الجمعة) .

وقال أبو يوسف : غسل الجمعة للصلاة لا لليوم لفضيلتها ، لأنها تودى
بجمع عظيم ، فلها من الفضيلة ما ليس لغيرها ، ولأن المسلمين يجتمعون في
الصلاة فيمن الفصل للصلاة ، وهي موضع التقائهم ، فالصلى لا يحصل له
الثواب إلا إذا صلى يوم الجمعة بهذا الفصل ، حتى لو اغتسل أول اليوم
وانتفض وضوءه ، وتوضأ وصلى لا يكون مدركا لثواب الفصل . (١)

وقد اختلف فقهاء الحنفية في الأصح منهما . فذهب أكثرهم إلى ترجيح
قول أبي يوسف ففي حاشية أبي السمود : (أنه هو الصحيح ، وقال المقدسي :
بأنه للصلاة ، ومثل ذلك في الهداية ، واختر في الدرر قول الحسن فقال :
إنه لليوم فقط لأنه يوم سرور (٢) . والراجح في رأي قول الحسن في أن الفصل
لليوم لا للصلاة لعدم أمر :

(١) انظر المبسوط ٨٩ / ١ ، الطبعة الأولى ١٣٢٤ مطبعة السمان بمصر
وشرح فتح القدير لابن الهمام ٤٦ / ١ الطبعة الأولى سنة ١٣١٥
بالمطبعة الأميرية ببغداد وبهامشه شرح المنية على الهداية . وتبيين
الحقائق للزيلعي ١٨ / ١ الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببغداد سنة
١٢١٣ هـ ، وحاشية الظلي ١٨ / ١ ، المطبوع على هامش تبين الحقائق
وبدائع الصنائع ٢٧٠ / ٢ ، والبحر الرائق ٦٧ / ١ والبنية في شرح
الهداية للميني ١ / ١ و ١٧٣ مخطوط بالمكتبة الأزهرية (٣٧٨)
٠ ٧٥٦٠

(٢) حاشية أبي السمود ٩١ / ١ هـ - ٦٠ .

الأول : لقد استدل الحسن بن زياد بقوله صلى الله عليه وسلم : (سيد الأيام يوم الجمعة) على حين استدل أبو يوسف بالتعميل وهو الدليل - كما تعلم - أقوى من التعميل .

والثاني : أن معظم ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أحاديث في غسل الجمعة كان بلفظ اليوم ، وهذا يقتضى أن يكون الغسل لليوم لا للصلاة ، وإن كان وقت الصلاة جزءاً منه ، ولا بأس أن أذكر بعض هذه الآثار للدلالة على ذلك : منها ما رواه قتادة عن الحسن (قال : قال صلى الله عليه وسلم :) من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت ، ومن اغتسل بالغسل الفحل (قال الترمذى حديث حسن صحيح) (١) ومنها ما روت عائشة رضي الله عنها (من أنه كان يغتسل من أربع : من الجنابة ويوم الجمعة ، وغسل الميت ، ومن الحجاة) (٢) رواه أبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم وقال : على شرط الشيخين وقال : البيهقي رواه كلهم ثقلاً .

ومنها ما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (حسب على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يوماً يغسل رأسه وجسده) (٣)

ومنها ما رواه الإمام أحمد والطبراني عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من اغتسل يوم الجمعة ولبس من أحسن ثيابه ، وسيس طيباً إن كان عنده ، ثم مشى إلى الجمعة وعليه السكينة ولم يتخط أحداً ، ولم يسلم يوقده ، ثم ركع ما قضى له به ، ثم ينتظر حتى ينصرف الإمام ففر له ما بين الجمعةين) (٤) فهذه الأحاديث وأمثالها في هذه المسألة تؤكد أن الغسل لليوم لا للصلاة .

(١) البحر الرائق لابن نجيم ٦٦/١ ، والمجموع للتهذيب ٤٠٦/٤ .

(٢) البحر الرائق ٦٢/١ .

(٣) المغني ٣٤٦/١ .

(٤) حاشية الشلبي ١٨/١ ، المطبوع على هامش تبويب الحقائق للزيلعي .

والثالث : أن رأى الحسن أمير من رأى أبي يوسف ، ويعجل ذلك فيما
جاءت به السنة في طلب التكبير في صلاة الجمعة في الساعة الأولى ، فعلى قول
أبي يوسف يصح على كثير من الناس الاحتفاظ بوضوئهم إلى وقت الصلاة وبخاصة
في أطول الأيام ، كما أن إطادة الفسل أعسر ، والله سبحانه يقول : (وما
جعل عليكم في الدين من حرج ، وربما أدى به ذلك إلى أن يصلى الجمعة
حائفا .

أما على قول الحسن فإنه لو اغتسل في الساعة الأولى ، وأتى المسجد ثم
أحدث وتوضأ ثم صلى يكون قد أدرك فضل السنتين سنة التكبير وسنة الفسل ولهذا
قال به الأئمة أحمد والشافعي وداود الظاهري ، وبه قال مجاهد والحسن
والنخعي وإسحاق بن راهويه . (١)

وتظهر ثمرة هذا الاختلاف فيما يأتي :

أ - يمن الفسل لمن لا جمة عليه كالمرأة ، فلو اغتسلت قالت فضيلة الفسل
عند الحسن بن زياد ، وعند أبي يوسف لا تقالها (٢) لأنها لا تجب
عليها صلاة الجمعة .

ب - من اغتسل يوم الجمعة فأحدث ثم توضأ وصل الجمعة يكون محصلاً لفضية
السنة عند الحسن ، وهو محصل لها عند أبي يوسف .

(١) انظر المغني ٣٤٦/٢ لابن قدامة ط ٣ ، والمحلّي ١٩/٢ لابن حسن

ط أولى سنة ١٣٤٧ بمطبعة النهضة بتحقيق الأستاذ أحمد محمد

شاکر ، والمجموع ٤٠٦/٤ للنووي نشر زكريا على يوسف .

(٢) انظر الضياء المكنوي على مقدمة الفزري ١/١ و ١٦١ مخطوط المكتبة

الأزهرية تحت رقم ١٥١٤
٢٠٥٥٩

ج - من اغتسل قبل الصبح ثم صلى الصبح والجمعة بهذا الفعل كان مدركا
لفضيلة السنة عند أبي يوسف ، ولا يكون مدركا لها عند الحسن ما دام
الفعل قد سبق اليه ، لكن هذا في نظري نادرا الحدوث ، لأن المحافظة
على الوضوء طيلة هذه الفترة وبخاصة في الأيام التي نهارها طويل نفس
ظاية الندرة إن لم يكن مستحيلا .

د - إذا اغتسل يوم الجمعة وصلى به الجمعة فإنه ينال فضيلة الفعل بها إجماع
وهذا يتفقان لوجود الاغتسال والصلاة به ، وإن كان الأصلان مختلفين .

٢ - هل يقضى الفاتحة أو السورة في الآخرين من فاتحها في الأولين ؟
اختلف فقهاء الحنفية في محل قرأ السورة في الأولين ولم يقرأ الفاتحة أبيضها
في الآخرين أم لا ؟

في ظاهر الرواية : إذا ترك المحل الفاتحة في الأولين وقرأ السورة
لم يقضها في الآخرين ، لأن الآخرين محل الفاتحة أداء فلا يكونان محلا لهما
قضاء ، ولأنه لو قضى الفاتحة في الآخرين أدى إلى تكرار الفاتحة في ركعة
واحدة ، وهذا أمر غير مشروع في قيام واحد .

أما لو قرأ الفاتحة في الأولين ولم يقرأ السورة فإنه يقضيها في الآخرين
لحديث عمر (رضي الله عنه) : أنه ترك القراءة في ركعة من صلاة المغرب
فقضاها في الركعة الثالثة ، وجهها . وهذا من (رضي الله عنه) ترك قراءة
السورة في الأولين من صلاة العشاء فقضاها في الآخرين ، لأن الآخرين ليست
محلا للسورة أداءً فجاز أن تكونا محلا لها قضاء^(١) وهذا رأى أبي حنيفة
ومحمد .

(١) انظر المبسوط ٢٢٤/١ ، ودائع الصنائع ١٧٢/١ وكشف الأستار
١٥٩/١

وقال الحسن بن زياد : (يقضى الفاتحة في الآخرين ، لأن الفاتحة
أوجب من السورة ، والسورة تقضى فلأن تقضى الفاتحة أولى) (١)

وقال أبو يوسف : (لا يقضى السورة في الآخرين كما لا يقضى
الفاتحة ، لأنها سنة ثلاث موطئها) (٢)

وقال عيسى بن أبان : (إذا ترك الفاتحة يقضيها في الآخرين ، وإن ترك
السورة لا يقضيها ، لأن قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة) (٣)

أخلص من هذا إلى أن الامامين أبا حنيفة وحنفدا قد فرقا بين الفاتحة
والسورة في الحكم فقالا : لا يقضى الفاتحة ويقضى السورة ، لأن الفاتحة لو قضيت
في الآخرين كانت تابعة للسورة التي قرأها في الأولين ، وهذا مخالف
للمشروع ، إذ المشروع تبعية السورة للفاتحة لا العكس ، أما السورة إذا تركها
في الأولين فإنه يقضيها في الآخرين وتكون تابعة للفاتحة في الأوليين ،
وهذا مطابق للمشروع وهو تبعية السورة للفاتحة . (٤)

يجاء في البحر الرائق (ولو ترك السورة في الأولين من المشاء قرأها
في الأخيرتين مع الفاتحة جهرا ، ولو ترك الفاتحة لا يقرأها في الأخيرتين
وهذا عند أبي حنيفة وحنفدا) (٥)

-
- (١) المبسوط ٢٢١/١ ، وندائع الصنائع ١٢٢/١
 - (٢) المصدرين السابقين
 - (٣) كشف الأسرار على أصول البزدوى ١٥٨/١
 - (٤) أنظر شرح المنايا على الهداية للباقرى ٢٣١/١ المطبوع على هامش
شرح فتح القدير طبعة أولى سنة ١٢١٥ بالطبعة الأميركية ببولاق
 - (٥) البحر الرائق لابن نجيم ٢٥٧/١ وبها مشه منحة الخالق على البحر
الرائق

أما الحسن فلم يفرق بين الفاتحة والسورة ، بل أوجب لقضاء الفاتحة
كما أوجب قضاء السورة التي هي دون الفاتحة في الوجوب ، مع عدم القدرة على
المثل باعتبار شبهة الأداء ، فوجب قضاء الفاتحة هذه أكد من السورة مستنسخ
القدرة على المثل لشرعية الفاتحة في الآخرين نقلا ، لهذا كان قضاء الفاتحة
أولى . (١)

وأما أبو يوسف فقد سوى بين الفاتحة والسورة في الحكم بعدم القضاء ، لأن
مناط الحكم وهو القوات عن الموضع واحد فاتفق الحكم ، ولأن الواجب إذا فات
عن وقته لا يقضى إلا بدليل . (٢)

وأما عيسى بن أبان فقال : يقضى الفاتحة ولا يقضى السورة لأنها أهم ،
إذ أن قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة .

ويبدو مما مضى أن الاختلاف في هذه المسألة يرد إلى عدم وجود تعريفها ،
فقال كل منهم برأيه حسبما أداه إليه اجتهاده ، وكان من نتيجة هذا الاجتهاد
هذا الخلاف .

فإذا فاتته في الأوليين قضاها في الآخرين ، كما ذهب إليه الإمامان
أبو حنيفة ومحمد من أن الفاتحة شرعت قبل السورة فلو قضاها في الآخرين كانت
السورة سابقة خلافا للمشروع صحيح أخلص من هذا كله أن في هذه المسألة
أربعة آراء هي :

الأول - يقضى السورة دون الفاتحة ، وهذا رأى ابن حنيفة ومحمد .

(١) انظر كشف الأسرار على أصول الهدوى ١٥٩/١ .

(٢) انظر البحر الرائق ٢٥٧/١ .

- الثاني - لا يقضى السورة ولا الفاتحة ، وهذا رأى أبى يوسف .
الثالث - يقضى الفاتحة دون السورة ، وهذا رأى عمى بن أبان .
الرابع - يقضى الفاتحة كما يقضى السورة ، وهذا رأى الحسن بن زياد .

وهذا كله إذا تذكر بعد ما قيد الركعة الرابعة بالسجدة فإن تذكر قراءة السورة في الركوع أو بعد ما رفع رأسه منه عاد إلى قراءة السورة والفاتحة وانتقض به ركوعه ، لأن القراءة ركن وحلها باق ما لم يقيد الركعة بالسجدة وإنما يفتل هذا مراعاة للترتيب بين الأركان (١)

٣ - متى يكبر الإمام في صلاة الجاهة ؟

- اختلف أئمة الأحناف في وقت تكبير الإمام في صلاة الجاهة ، فذهب أبو حنيفة وحده إلى أن الإمام يكبر إذا قال المودن : قد قامت الصلاة .
وقال أبو يوسف : لا يكبر حتى يفرغ المودن من الإقامة .
وقال زفر والحسن بن زياد : يقومون عند قوله : قد قامت الصلاة في السرة الأولى ، ويكبرون عند الثانية .

وقد استدلل الإمامان أبو حنيفة وحده (١) بما روى عن سويد بن غفلة أن حركان إذا انتهى المودن إلى قوله : قد قامت الصلاة تكبر ، وما روى عن بلال رضي الله عنه أنه قال : يا رسول الله إن كنت تسبقني بالكبير فلا تسبقني بالتأمين ، ولو كبر بعد الفراغ من الإقامة لما سبقه بالكبير فملا عن التأمين ، فلم يكن للموال معنى ، ولأن المودن مومنين المخرج فيجب تصديقه (٢)

(١) انظر المبسوط ١/ ٢٢١ الطبعة الأولى .

(٢) بدائع الصنائع ١/ ٢٠٠ .

واحتج أبو يوسف بحمل عمر (رض الله عنه) (فإنه يمد فراغ الموزن من الإقامة كان يقوم في المحراب ، ويمت رجالا يمته وسرة ليسوا الصفوف ، فإذا نادوا استوت كبر ، ولأنه لو كبر الإمام قبل فراغ الموزن من الإقامة فأت الموزن تكبيرة الافتتاح ، فهو أدى إلى تقليل رغائب الناس في هذه الأمانة) (١)

وكذلك استدل (بأن في إجابة الموزن فضيلة ، وفي إدراك تكبيرة الافتتاح فضيلة ، فلا بد من الفراغ إحرازاً للفضيلتين من الجانبين) (٢)

أما الحسن وزفر فقد علا قولهما : " بأن النسيء عن القيام قوله : قد قامت الصلاة لا في قوله حتى على التلاح ، ولأن الإقامة تنهاين الأذان بهاتين الكلمتين فتقام الصلاة عندهما" (٣)

يتضح من هذا أن في هذه المسألة رأيين :
الأول : يجوز للإمام أن يكبر قبل انتهاء الإقامة عند قوله : قد قامت الصلاة وهو قول أبي حنيفة وسعد وزفر والحسن ، وهو قال الثوري أيضا .

والثاني : لا يجوز له أن يكبر إلا بعد انتهاء الإقامة ، وهو قول أبي يوسف ، وبه قال مالك والشافعي وجامة . (٤)

وأرى أن الإمام مخير في اتباع أي رأى من هذه الآراء إلا أن الأفضل هو التكبير بعد انتهاء الإقامة ، لى يدرك الموزن تكبيرة الاحرام ، وهذا ما ذهب إليه أبو يوسف ، وهو قول مالك والشافعي ، ويؤيدهم في ذلك كثير

-
- (١) المبسوط ٣٩/١ .
 - (٢) بدائع الصنائع ٢٠٠/١ .
 - (٣) المرجع السابق .
 - (٤) انظر المرجع السابق ٢٠٠/٢ ، وداية المجتهد لابن رشد ١١٥/١ طبعة أولى بمطبعة أحد كاملهدار الخلافة العلية سنة ١٣٣٣ هـ .

من الأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ومنها :
ما روى عن أنس قال : " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " اعتدوا
في صفوفكم ، وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري " ، وعن أنس أيضا قال : قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم " سوا صفوفكم ، فإن تسوية الصف من تمام الصلاة " ،
وعن أبي مسعود البدرى قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم : " يبيح
مناكبنا في الصلاة ويتن : استروا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم " رواه مسلم . (١)

فهذه الأحاديث وأمثالها تدل على أن الرسول ما كان يكبر إلا بعد الانتهاء
من الإقامة وتعديل الصفوف .

أما ما رواه بلال ، واستدل به الإمامان أبو حنيفة ومحمد من أن الرسول
كان يسيقه بالكبير والإقامة لم تتم فيمكن حمله على الحث بالمسارعة في الدخول
في الصلاة أو على أنه صلى الله عليه وسلم قد فعل ذلك في بعض الأحيان ليرشد
المسلمين إلى أن ذلك جائز ، وأن الذي لا يجوز هو سبق المأموم الإمام في
الكبير .

أما تمليل الحسن وزفر فضعيف لا يرقى إلى ما استدل به أبو يوسف من
التأني بعمل الصحابة .

• — إذا عجز المصل عن الإيما برأسه لا تسقط عنه الصلاة .
اتفق الفقهاء على أن المصل إذا عجز عن القيام صلى قاعدا بركوع وسجود ،
وإن عجز عن القعود أو ما برأسه مستلقيا على ظهره وقدماء نحو القبلة ، أو طس

(١) من المصنوع للنووي ١٢٤/٤ — ١٢٥ نشر زكريا على يوسف .

جنبه ، لقوله عليه الصلاة والسلام : " يصلى المريض قائما ، فإن لم يستطع فقايدا ، فإن لم يستطع فعلى قفاه يوسى - إيماء " ، فإن لم يستطع فالله أحق بقبول المذرمته " ، وقوله لعمران بن حصين حينما سأله كيف أصلى يا رسول الله ؟ صل قائما ، فإن لم تستطع فقايدا ، فإن لم تستطع فعلى الجنب يوسى - إيماء ، فإن لم تستطع فالله أولى بالمذرم (١) أى بقبول العذر منك ، ولأن التكليف بقدر الوسع ، والأفضل الاستلقاء ليقع إيماءه الى جهة القبلة ، ويعمل الإيماء بالسجود أخفض من الركوع احتيازا لها ، فإذا رفع إلى وجهه شيئا فسجد عليه جاز على خلاف فى ذلك (٧) فإن عجز عن الإيماء برأسه اختلف الفقهاء .

فروى عن الإمام أبى حنيفة فى غير ظاهر الرواية أنه يؤخر الصلاة ولا يوسى بحاجبيه ، ولا يمينيه ، ولا يديه ، وهكذا روى عن أبى يوسف أيضا ، (وروى عن محمد بن الحسن أنه قال : لا يوسى بقلبه) (٢) وجاء فى المبسوط : " فليسو عجز عن الإيماء بالرأس سقطت عنه الصلاة عند طمأنا الثلاثة ، وقال زفر والحسن (رحمهما الله) يوسى بيمينيه ، وإن عجز عن الإيماء باليمينين ، قال زفر (رحمه الله) وحده يوسى بالقلب لأنه وسع مثله . " (٤)

وقال القدورى صاحبها التحفة والقنية إنه عند الحسن بن زياد يوسى بحاجبيه وقلبه ويميد متى قدر على الأركان . (٥)

(١) الاختيار شرح المختار ٧٥/١ الطبعة الأولى لمطبعة حجازى بالقاهرة

وانظر المبسوط ٢١٢/١ ، والمغنى ١٤٣/٢ - ١٤٤ ط ٣ .

(٢) انظر المغنى ١٤٨/٢ ط ٣ والمجموع ٢٠٨/٤ - ٢٠٩ نشر زكريا طوى يوسف .

(٣) النهاية شرح الهداية ٢ / و / ٣٥٩ .

(٤) المبسوط ٢١٦/١ - ٢١٧ .

(٥) انظر حاشية الشلبي ٢٠١/١ ، المطبوعة على هامش تبين الحقائق والبحر

الرائق ١٢٥/٢ ، وحاشية أبى السمود ٢٨٩/١ والنهاية للميني

٢ / و / ٣٥٩ .

وقال الشافعي : " فإن عجز عن الإشارة بالرأس أو ما بطرفه ، فإن عجز عن الإيماء بالطرف أجرى أفعال الصلاة على قلبه ، فإن اعتقل لسانه وجب أن يجسرى القرآن والأذكار الواجبة على قلبه ، كما يجب أن يجرى الأفعال وهو قول مالك وأحمد في رواية (١) . "

يتضح مما سبق أن الفقهاء في هذه المسألة انقسموا إلى فريقين :

الأول : وقف عند الإيماء بالرأس اتباعا لظاهر النصوص التي وردت في صلاة المريض وهم أبو حنيفة وصاحباؤه .

الثاني : لم يقف عند الإيماء بالرأس ، بل جاوز ذلك إلى الإيماء بالمهينين أو الحاجبين أو القلب ، وهم زفر والحسن بن زياد والأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد .

أما الإمام وصاحباؤه فقد استدلوا بالأحاديث التي مر ذكرها .
وأما الحسن وزفر فقد استدلا بصلاحية القدم وهي وسع مثله .

وأما الأئمة الثلاثة فقد احتجوا بما روى عن علي (رضي الله عنه) أنه عليه الصلاة والسلام قال : " يصلي المريض قائما ، فإن لم يستطع صلى جالسا ، فإن لم يستطع صلى على جنبه مستقبلا القبلة فإن لم يستطع صلى مستلقيا على قفاه ورجلاه إلى القبلة وأوما بطرفه (٢) " . وعللوا عدم سقوط الصلاة عنه بقولهم : " إن الصلاة فرض دائم لا يسقط عنه مادام عاقلا ، فإن عجز عن الإيماء بالرأس يجسرى بالحاجبين ، فإن عجز يوسى بقلبه ، لأن القلب ذو حظ من هذه العبادة وهو النية ، والنية كما نعلم شرط لصحة الصلاة فعند المجزئ تنقل الآية " .

(١) المجموع ٢١٠/٤ وانظر البناية في شرح الهداية ٢/٣٥٩ ، وحاشية

أبي السعود ٢٨٩/١ .

(٢) المجموع ٢٠٩/٤ وانظر حاشية الشلبي ١/٢٠١ المطبوع على هامش تبیین

الحقائق .

(٣) المجموع ٢٠٩/٤ .

هذه هي أدلة الفريقين ، ويدول أن الراجح هو ما ذهب إليه
أبو حنيفة وصاحبه ، للاعتبارات الآتية :

أولاً : جاء في المنى " أن هذا ظاهر كلام أحد في رواية محمد بن
يزيد لما روى عن أبي سعيد الخدري أنه قول له في مرضه : الصلاة قال : قد
كفاني ، إنما العن في الصحة ، ولأن الصلاة الكمال عجز عنها بالكلية فسقطت عنه
لقوله تعالى : " لا يكف (١) الله نفساً إلا وسعها " (٢)

ثانياً : إن فرض السجود تعلق بالرأس دون العين والحاجب والقلب فلا
ينقل كاليد ، واعتباراً بالصوم والحج حيث لا ينتقلان إلى القلب بالمجر حقيقة
ولهذا لا يجوز التقلبه في حالة الاختيار ، ولو كان صلاة لجاز كما لو تنفل قاعداً ،
إلا أنه أقيم مقام الصلاة بالنس ، وقد ورد النص بالإيماء بالرأس فلا يقام غيره
مقامه ، ثم إذا سقطت عنه الصلاة بحكم العجز مات من ذلك المرض لقي الله
تعالى ولا شيء عليه لأنه لم يدرك وقت القضاء (٣)

ثالثاً : يرد على زفر والحسن بن زياد والأئمة الثلاثة أن الإيماء نفس
اللفظة عبارة عن الإشارة ، والإشارة معناها التحريك ، فيمكن أن يكون بالرأس أو
اليمين أو الحاجبين ، ولا يمكن أن يكون بالقلب على الإطلاق .

رابعاً : ويورد عليهم أيضاً أن الحديث الذي استدلوا به من جواز الإيماء
بالطرف قد " رواه الدارقطني والبيهقي بإسناد ضعيف وقال : " وفيه نظر " (٤)

-
- (١) الميعة ، ٢٨٦
(٢) المنى ٢ / ١٤٩ ط ٣
(٣) بدائع الصنائع ١ / ١٠٧ - ١٠٨ مع تصرف يصور في العبارة .
(٤) المجموع للنووي ٤ / ٢٠٩ ، وانظر حاشية الشلبي ١ / ٢٠١ المطبوع
على هامش تبين الحقائق .

ويغلب على الظن أن ذهب الحسن وزفر والأوردة الثلاثة إلى الإيماء
بالقلب كان بسبب ما للقلب من منزلة في جسم الإنسان إذ هو مفاط النية ، وصدر
الهداية والصلاح ، وهو قوة العقل والإدراك ، ولهذا قال تعالى مخاطباً فيه :
" نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين " (١) وقال أيضاً : " ألسنم
يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله ، وما نزل من الحق ، ولا يكونوا
كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون " (٢)
كما أن به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان قال تعالى : " أفلم يسبروا نفسى
الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تحصى الأبصار
ولكن تحصى القلوب التى فى الصدور " (٣) . ولما كان للقلب هذه المنزلة
المطهرة في صلاح الإنسان وهذا ربه ود ذكره كذلك في السدة النبوية كثيراً كقوله
صلى الله عليه وسلم : " ألا وإن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ،
وإذا فسدت فسدت الجسد كله ، ألا وهى القلب " وقال أيضاً : " إن الله لا ينظر
إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى ذلوتكم وأعمالكم ، رواه مسلم .

فلازمة الثلاثة مستند قوى لما ذهبوا إليه ، وهو جدير بالقبول رغم ما
التسه الأحناف من مرجحات لما ذهبوا إليه .

٦ - الاختلاف في مقدار المفروض في مسح الرأس

اتفق الفقهاء على أن مسح الرأس من فرض الوضوء لقوله تعالى : " وامسحوا
برؤوسكم " (٤) ولكنهم اختلفوا في المقدار المفروض مسحه ، فقيل المذهب الحنفى

(١) الفعراء : ١٦٤ .

(٢) الحديد آية : ١٦ .

(٣) الحج آية : ٤٦ .

(٤) المائدة آية ٦ .

اختلفت الروايات عن الأصحاب ، فالأولى مقدار ثلاثة أصابع وهي رواية الأصمعي
والثانية ربع الرأس وهي رواية الحسن وثول زفر ، وقد اعتمدها المتأخرون
والثالثة مقدار الناصية وقد ذكرها الكرخي والطحاوي .

وجاء في المبسوط وجوامع الفقه : أن الحسن بن زياد قال : يجب مسح
أكثر الرأس (١) وقارمالك (رحمه الله) (المفروض مسح جميع الرأس وإن ترك منه
القليل جاز) (٢) وقال الشافعي (رحمه الله) : أدنى ما يتناول الاسم
ثلاث شمرات ، وعن أحد روايتان الأولى يجب مسح جميعه ، وإن ترك بعضه
جاز ، والثانية يجزى مسح بعضه . (٣)

ويبدو أن هذا الاختلاف سببته الاشتراك الذي تضمنته الباء حيث
وردت في كلام العرب مرة زائدة وأخرى تدل على التبعيض ، وثالثة تضيد الإصاق
إلى غير ذلك من المعاني التي استعملت فيها .

وقد استدل كل منهم بما يأتي :

أما الحنفية ما عدا الحسن فقد قالوا : (إن الباء للتبعيض ، ويدل على
أنها للتبعيض ما روى عن إبراهيم بن قولة : (مسحوا برؤسكم) قال : إذا مسح
ببعض الرأس أجزاء ثم قال : لو كانت : مسحوا رؤسكم كان مسح الرأس كله ، فأخبر
إبراهيم (٤) أن الباء للتبعيض ، وقد تلقى أهل اللغة القول بأن الباء للتبعيض

-
- (١) انظر النهاية في شرح الهداية ١ / و ٤٧ ، والمبسوط ١ / ٦٣ .
(٢) بداية المجتهد ١ / ٩ .
(٣) انظر المجموع ١ / ٤٤٠ والسنن ١ / ١٢٥ والاستذكار لابن عبد البر ١ / ١٦٨
١٦٩ ، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م
والمحلى لابن حزم ٢ / ٢ ، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧ .
(٤) المراد به إبراهيم النخعي .

في الآية اتفاق الجميع على جواز ترك القليل من الرأس في المسح والاقتصار على
البعض ، وقد روى جواز مسح بعض الرأس عن جماعة من السلف منهم ابن عمر
فقد روى عنه نافع أنه مسح مقدم رأسه ، وروى عن عائشة مثل ذلك ، وقال الشمين :
أي جانب رأسك مسحت أجزاءك ، وكذلك قال إبراهيم (النخعي) ويدل على
صحة فرض البعض قول عمرو بن وهب : سمعت الضمير بن شعبة يقول : خصلتان
لا أسأل عنهما أحدا بعد ما شهدت من رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنا كنا معه
في سفر فنزل لحاجته ، ثم جاء فتوضأ ومسح على ناصيته وجانبيه عامته ، ونسأه
على هذا قال الحنفية : إن المفروض مقدار ثلاثة أصابع في رواية الأصل اعتبارا
لآله المسح ، أي أن الباء إذا دخلت على المحل اقتضت استحباب الآلة دون المحل ،
وأكثر الآلة قائم مقام كلها فيجب مسح ثلاثة أصابع (١)

وفي رواية الحسن الربيع ، وفي رواية الكرخ والطحاوي الناصية ، ولما ثبت
أن الرسول صلى الله عليه وسلم مسح على ناصيته كان فعله ذلك وارداً مورد البيان ،
وفعل النبي عليه الصلاة والسلام إذا ورد على وجه البيان فهو على الرجوب ، كفعله
لأعداد ركعات الصلاة وأفعالها ، فقد رواه الناصية بثلاث أصابع وهو المفروض ،
إذ لم يرد عنه أنه مسح أقل منها ، وصلوا ما زاد على الأصابع الثلاث على السنة
والاستحباب (٢) .

أما الحسن بن زياد فقد استدل بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم ، حيث
مسح رأسه بيديه ككتيبيهما أقبل بهما وأدبر إلا أنه قال : " إن الأكثر يقوم مقام الكل " (٣)

-
- (١) حاشية الثلثي ١/٣ المطبوع على هامش تبين الحقائق .
(٢) انظر أحكام القرآن للجصاص ٢/٤١ - ٣٤٣ وطبع مطبعة الأوقاف
الإسلامية ١٣٣٥ هـ والمبسوط ١/٦٣ - ٦٤ ودائع الصنائع ١/٤ - ٥
(٣) المبسوط ١/٦٣ .

" وهذا بنا على أصله في المسوحات " (١).

وأما الإمام مالك فقد استدال بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه مسح رأسه بيديه ككتيها ، وأقبل بهما وأديره ، فالصحيح عنده وجوب التعميم ، " والبا " التي في الآية الكريمة مؤكدة زائدة وليست للتمييز ، والمعنى : وأمسحوا رؤسكم ، وقيل : دخولها هنا كدخولها في التيمم في قوله : فامسحوا بوجوهكم فلم كان معناها التمييز لأفادته في ذلك الموضع وهذا قاطع ، وقيل إنما دخلت لتفيد معنى بدحا وهو أن الفسل لفة يقتض منسولا به ، والمسح لفة لا يقتض مسحاً به ، فلو قال : وامسحوا رؤسكم لأجزأ المسح باليد إمراراً من غير شئ على الرأس ، فدخلت الباء لتفيد مسحاً به وهو الماء ، فكانه قال : وامسحوا برؤوسكم الماء ، وذلك فصيح في اللفظة " (٢) .

فهذا يفيد مسح جميع الرأس ، وقد احتج أصحابه أيضا على وجوب المصوم في مسح الرأس بقوله تعالى " وليطوفوا بالبيت المتيق " (٣) وقد أجمعوا على أنه لا يجوز الطواف بهمضه فكذلك مسح الرأس ، والمعنى في قوله : وأمسحوا برؤوسكم أي وامسحوا رؤسكم ، وقالوا : " ان الباء لا تقتض التمييز لفة بل هو حرف إصاق ، فيقتض إصاق الفعل بالمفمول وهو المسح بالرأس ، والرأس اسم لكلمة فيجب مسح كله ، إلا أنه إذا مسح الأكثر جاز لقيام الأكثر مقام الكل " (٤) ولهذا قال محمد بن مسلمة أحد أصحاب مالك إن ترك نحو الثلث " جاز بنا على أصل مالك في أن الثلث عنده قدر يسير في كثير من مسائله " (٥) .

(١) الضياء المعنوي على مقدمة الفرتوى ١/١٨٦ مخطوط المكتبة الأزهرية تحت

رقم (١٥٦٤) ٢٠٥٥٩ .

(٢) تفسير القرطبي ٣/٢٠٨٤ - ٢٠٨٥ طبع دار الشعب .

(٣) سورة الحج آية / ٢٩ .

(٤) بدائع الصنائع ٤/١ .

(٥) الاستذكار ١/١٦٨ سنة ١٣٩١ - ١٩٧١ .

أما الشافعي فقد علل قوله " بأن الأمر تعلق بالمسح بالرأس ، والمسح بالشيء لا يقتضئ استيعابه في العرف ، وقال مسحت يدي بالمد يله ، وإن لم مسح بكنهه ، ويقال : كتبت بالقلم ، وضربت بالسيف ، وإن لم يكتب بكل القلم ولم يضرب بكل السيف ، فيتناول أدنى ما ينطلق عليه اسم المسح " (١) واحتج أصحابه " بأن المسح يقع على القليل والكثير ، وثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح بخاصيته فهذا يمنع وجوب الاستيعاب ، ويقع التقدير بالربع والثلاث والنصف ، فإن الناصية دون الربع فتعين أن الواجب ما يقع عليه الاسم " (٢)

وقال إمام الحرمين ! " إن المسح إذا أطلق فالمفهوم منه المسح من غير اشتراط للاستيعاب ، وانضم إليه أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح الناصية وحدها ولم يخص أحد الناصية ، ومنع جواز قدرها من وضع آخر على جواز مطلق المسح ، وقالوا : إن الباء هنا للتبعيض ، وليست للإلصاق ، ونقلوا ذلك عن بعض أهل اللغة ، وقال جماعة منهم : إذا دخلت الباء على فعل يتمدى بنفسه كانت للتبعيض كقوله : " امسحوا برؤوسكم " وإن لم يتمد للإلصاق كقوله تعالى : " وليطوفوا بالبيت المتين " ثم قالوا وعلى هذا يحصل الجصع بين الآية والأحاديث فيكون النبي مسح كل الرأس في معظم الأوقات به انا لفضيلته ، واقصر على البعض في وقت بياننا للجوار " (٣)

أما الإمام أحمد فقد استدلل للرواية الأولى التي توجب مسح الرأس كله بأن الباء التي برؤوسكم للإلصاق لا للتبعيض ، فكانه قال : وامسحوا برؤوسكم فيتناول الجصع وقالوا : استعمال الباء للتبعيض غير صحيح ، ولا يعرف أهل

(١) بدائع الصنائع ١ / ٤ •

(٢) المجوع ١ / ٤٤١ •

(٣) المجوع ١ / ٤٤١ •

العربية ذلك ، قال ابن بوهان : من زعم أن الباء تفرد التبعيض فقد جاء أهل اللغة بما لا يعرفونه .

أما الرواية التي توجب مسح بطنه فقد استدلوا بحديث المشيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح ناصيته . (١)

هذه هي ملك الفقهاء في المقدار المفروض مسحه من الرأس ، وأدلتهم وتلخص في ثلاثة آراء كما يلي :

الأول — يجب مسح كل الرأس ، وإن ترك منه الثلث فما دونه جاز وهذا قول مالك والحسن بن زياد بناءً على أصلهما أن للأكثر حكم الكل ، وقد ذهب هذا المذهب الإمام أحمد بن حنبل بن روايته الأولى .

الثاني — يجب مسح الناصية وقد قدر ذلك بالريح وهذا قول أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد وبه قال المزني من أصحاب الشافعي .

الثالث — يجب مسح أدنى ما يتناوله اسم المسح ولو ثلاث شعرات وهذا قول الشافعي والحسن البصري وسفيان الثوري وداود .

ومن ينعم النظر فيها استدل به كل فريق بجد ، لا يخلو من اعتراضات ، أما الحنفية فيمتعضون طيبهم بما يأتي :

أولاً — إن ما ذكره من أن الباء إذا دخلت على المحل المسوح اقتضت استيعاب الآلة دون المحل قاعدة غير مصرّحة في اللغة أصلاً ، ولا شاهد لها في الاستعمال ، فإذا قلت مسحت يدي بالحائط لا يعني استيعابها بالمسح ، كما أن

(١) انظر المعنى ١/٢٦ ط ٣ .

ظاهر الآية الكريمة يقتضى مسح الرأس لأنه هو المعمول به ، فتقدير مفعول به ،
وتعيينه بأنه اليد و أن سياق الآية يقتضى استيماءه في المسح لادلالة على شيء
منه في الآية الكريمة ، فضلا عن أن عدم التقدير أولى من التقدير كما هو معروف
في اللغة .

وثانيا - على فرض أن الآية مجسدة فإن الحد يث الذي أوردوه مورد البيان
وهو مسح الناصية لا يرفع احتمال الزيادة المفيد لتصميم الرأس بالمسح ، واحتمال
الإصاق الذي يفيد أن المطلوب هو مطلق المسح ، وهذا يؤدي بالتمسك
كما يؤدي بالكل ، وكذلك ليس لهم أن يفيدوا هذا المطلق بمقدار الناصية نصا
فوقه ، وتعميد المطلق نسخ عندهم وهو لا يجوز بخبر الأحاد ، وبهذا يتضح
أن المطلق يعني على إطلاقه :

وأما المالكية فيمتعض عليهم بما يأتي :

أولا - أن الباء في الآية الكريمة ليست زائدة مفيدة للتوكيد بل هي
للإصاق والإصاق لا يفيد أكثر من نسبة الفعل إلى المفعول بغض النظر عن تعلق
هذه النسبة بالكل أو البعض حيث لا دلالة عليه .

وثانيا - لا معنى لانكارهم أن الباء تأتي للتمهيز فقد جاءت في كلام
العرب مفيدة للتمهيز كقولهم أخذت بثوبه وحضه ، وهو قول الكوفيين من النحاة (١)

وأما الحنابلة فيوجه إليهم ما وجه إلى المالكية من كون الباء تأتي للتمهيز
وأن انكار ذلك مخالف لما ورد في اللغة العربية وبخاصة عند نحاة أهل الكوفة .

(١) انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ١/١ طبعة أولى بطبعة
أحمد كامل بهدار الخلافة الملكية سنة ١٣٣٣ هـ .

وأما الشافعية فبالرغم من استدلالهم بأن الواجب أن يمسح على ما يقع عليه اسم المسح إلا أنه لا يجوز الاكتفاء به مسح ثلاث شعرات ، لأن ذلك يكفي فيه لمس الرأس بجزء يسير من إحدى الأصابع ، وشمل هذا فيما أرى لا يمس مسحاً لفظة ولا عرفاً .

يتضح من كل هذا أن الأصح اعتبار الآفة من قبل المطلق ، وأنها تعنى إيقاع المسح بالرأس سواء تحقق في ذلك مسح الكل أو الجزء ، ما دام دائراً فسي حدود ما يطلق عليه اسم المسح ، ولما كانت هذه المسألة تعبدية أرى من باب الأحوط في الدين الأخذ برأي الإمامين مالك وأحمد وهو ما ذهب إليه الحسن ابن زياد في مسح الأكران لم يكن مسح الكل أسوة برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيما رواه عبد الله بن زياد في وصف وضوءه حيث قال : مسح رأسه بيده فأقبل بهما وأدبره بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما إلى المكان الذي منه بدأ ، وهو حديث متفق عليه ^(١) ، وهذا يكون قد جتمعنا بين كل الآراء وصلنا بالكتاب والسنة ، وإن كان مطلق المسح يصدق على القليل كما يصدق على الكثير .

٧ - لوقا المسلم ماء أو طعاماً سافه أكله لا ينتقض وضوءه لعدم نجاسته وكذا في الطفل سافه ارتضاعه لو لم ينجس

اختلف الفقهاء في عد القى حدثاً ناقضاً للوضوء ، فذهب الشافعي ومالك وداود إلى أن القى ليس بحدث ، بناءً على قولهم أن الخارج من غير السبيلين لا يحد حدثاً فضلاً عن احتجاج الإمام مالك " بأنه رأى ربيعة بن عبد الرحمن

(١) الدمشقي ١٢٧/١ والمجموع ٤٤٢/١ .

يقلى (١) مرارا وهو في المسجد ، فلا ينصرف ولا يعرضاً حتى يصل (٢) .
وهذا قال ابن عمر وابن عباس وابن أبي أوفى وجابر وأبو هريرة وعائشة وابن
السيب وسالم بن عبد الله بن عمر والقاسم بن محمد وطاوس وعطاء ومكحول وربيعة
ومالك وأبو ثور وداود (٣) .

وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه ناقص للوضوء (٤) وحثهم في هذا
جدة أحاديث منها :

ما روتة عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " من قام أو ركع أو
أمدى في صلاته فليصرف وليتوضأ وليبين على ما مضى من صلاته ما لم يكلم " (٥)
ومنها حديثان : " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فتوضأ ، فقال :
وأنا صبيت له وضوءه " (٦) .

ومنها ما رواه البيهقي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " يمسأ
الوضوء من سبع : من نوم قلبه ، وقى ذابح ، وقاطر بول ، ودم سائل ، ودسة
تلاثم والحدث ، والقهقهة في الصلاة " (٧) وهو مذهب المشركين
بالجدة ومن تابعهم ، " وعن علي أنه حين عد الأحداث قال : أود دسة (أي
في) تلاثم " وعن ابن عباس مثله (٨) .

-
- (١) إذا كان القلس - وهو ما خرج من الحلق مل للثم - ليس بقى - فإنه إن
عاد يعتبر قيط ، كما حدث لهيعة .
 - (٢) الاستذكار لابن عبد البر ٢١٨/١ .
 - (٣) المجموع المنوي ٥٨/٢ .
 - (٤) انظر بدائع الصنائع ٢٦/١ ، والمبسوط ٧٥/١ ، وتبيين الحقائق
للزيلعي ٩/١ .
 - (٥) المبسوط ٧٥/١ والمجموع ٨٥/٢ .
 - (٦) الاستذكار ٢١٩/١ .
 - (٧) حاشية الشلبي ٩/١ وفي إسناده سهل بن عفان والجارود بن يزيد وهما
ضميفان .
 - (٨) تبيين الحقائق ٩/١ ط أول سنة ١٣١٣ بالمطبعة الأميرية ببولاق .
وهما حاشية الشلبي لأحد الشلبي .

والأوزاعي والثوري (١) والحسن بن حي وإسحق بن راهويه ، وقال الخطابي
وهو قول أكثر الفقهاء ، وحكاه غيره عن عمر بن الخطاب وعلى رضي الله عنهما ،
وعن عطاء وابن سيرين وابن أبي ليلى . (٢)

هذه هي أدلة الأحناف وغيرهم من أوجبوا الرضوخ من القى ، والحقيقة
أن بعضها لا ينتمون ضعف في الإسناد ، فقد تكلم أهل العلم في الحديث
الأول بأنه من رواية إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة
فقالوا : " وابن جريج حجازي ورواية إسماعيل عن أهل الحجاز ضعيفة عند أهل
الحديث (٣) " وبالرغم من هذا الضعف فإنها أقوى بعضها بعضا ، ويؤيدهما
قوة عمل بعض الصحابة كعمر وعلى (رضي الله عنهما) وهوطد الأحناف ومعظم
الفقهاء حجة أخلاص ما مضى إلى أن أئمة الحنفية مستقون على أن القى من
الأحداث التي تنقض الرضوخ ، إلا أنهم اختلفوا في الفرق بين القليل والكثير .

فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وحدهم والحسن : القى الناقض هو ما سأل
القم ، وقد فسره الحسن بن زياد " بأنه ما يعجز الإنسان عن إيساكه ورده ،

(١) الحسن بن حي : هو الحسن بن صالح بن حي الهمداني فقيه الكوفة
وطابدها روى عن سماك بن حرب وطبقته ، وقال أبو نعيم ما رأيت أفضل
منه ، وقال : أبو حاتم ثقة حافظ متقن ، وقال في المعارف كان يكنى أبا
عبد الله وكان يتشيع وقد زج عيسى بن زيد بن علي ابنته واستخفى معه
في مكان واحد حتى مات عيسى بن زيد وكان قد طلبهما المهدي فلم
يقدر عليهما ومات الحسن بعد عيسى بسنة أشهر وكان ذلك في سنة سبع
وستين رآه للهجرة فذرات الذهب ١/٢٦٢ - ٢٦٣ نشر مكتبة
القدس سنة ١٣٥٠ هـ .

(٢) انظر المصنوع ٢/٥٨ ، والاستذكار ١/٢١٨ - ٢١٩ .

(٣) المصنوع ١/٥٩ .

فخروجه يكون بقوة نفسه فيكون سائلا ، والحكم متملق بالسيلان ، فإذا كان أدل من ملء القم لا ينتقض به الضوء* (١) وبهذا قال : أحمد بن حنبل فقد حكى عنه أنه قال : " في القم* الضوء إذا ملأ القم* " (٢)

وقال زفر : " ينتقض بالقليل والكثير وحجته ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " القلم حدث* " من غير فصل بين القليل والكثير ، ولأن الحدث اسم لخروج النجس ، وقد وجد ، لأن القليل خارج نجس كالكثير فيستوى فيه القليل والكثير كالخارج من السهلين* (٣) وبهذا قال الثوري والحسن بن حري والأوزاعي* (٤)

ويمكن أن يوجه إلى استدلال زفر ما يأتي :

أولا - لما عد على رض الله عنه الأحداث قال فيها أود سمة (أى ق*) تملأ القم فلو كان القليل حدثا لعد عدد الأحداث*

ثانيا - إن المراد من القلم في الحديث القم* ملء القم* لأن المطلق ينصرف إلى المتعارف وهو القم* ملء القم* فيحصل على هذا توفيقا بين الحد يشين* وصيانة لهما عن التناقض*

ثالثا - أن قوله : القليل خارج نجس مما روى لقاعدة رفع العرج ، لأنه لو سلم له ذلك ففي قليل القم* ضرورة ، لأن الامتنان لا يخلو منه خصوصا حال الامتلاء وحال السمال ، ولو جعل حدثا لوقع الناس في العرج ، والله سبحانه وتعالى يقول : " وما جعل عليكم في الدين من حرج " ، لهذا أرى أن ما ذهب

(١) بدائع الصنائع ٢٦/١ ط أولى بتصرف يسير*

(٢) المغنى ١٨٦/١ - ١٨٧*

(٣) بدائع الصنائع ٢٦/١*

(٤) انظر الامتداد ٢١٨/١ - ٢١٩*

إليه أبو حنيفة وأصحابه أبو يوسف وحده والحسن بن زياد من أن القى إذا كان أقل من ملء الفم لا ينتقض وضوءه هو الراجح ، وبنا على هذا اختلف الشيخان والحسن بن زياد فيما لو أكل المسلم طعاما أو شرب ماء ثم قام من ساعته أينقض وضوءه أم لا ؟ وكذا الطفل إذا قام ساعة ارتضاه أينقض وضوءه أم لا ؟

قال الحداد بن زياد : لا ينتقض وضوءه لأنه ظاهر لم يسعل ، وإنما اتصل به قليل القى ، فلا يكون حدثا لعدم نجاسته ، وكذا الصبي إذا ارتضع ونساء من ساعته ، (١) وذلك بنا على أصله أن القليل من الأشياء ممفوء عنه ، وأما في ظاهر الرواية فهو نجس لاختلاطه بالأجزاء المستقرة في الصمد لأن الصمد موطن الأجزاء فيكون حدثا ناقضا . (٢)

ولكن يمكن أن يوجه إلى ظاهر الرواية بأن القول بالنجاسة صحيح فيما لو استقر وتغير ، أما إذا اندفع غير متغير ، ولم يخالطه الا شيء قليل ، فلا يصدق عليه ما قالوه ، ولهذا كان رأى الحسن بن زياد هو الراجح ، لما فيه من التيسير والتوسعة ورفع الحرج ، وبخاصة عن الأمهات اللاتي يرضعن أطفالهن ، فلو جعلنا ما قامه الطفل ساعة ارتضاه نجسا كما في ظاهر الرواية لأوقفنا حسن في حرج وضيق شديد ، والله سبحانه يقول : " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر " (٣) .

-
- (١) انظر شرح فتح القدير لابن الهمام ٣١ / ١ ، وتبيين الحقائق ١ / ١ وحاشية اب السعدي ٤٥ / ١ .
(٢) انظر المبسوط ٧٥ / ١ ، والبحر الرائق ٣٦ / ١ ، وتبيين الحقائق ١ / ١ .
(٣) سورة البقرة : ٢٨٥ .

ويقول: "وأجعل عليكم في الدين من حرج" (١) ، ولهذا كان رأى
الحسن هو الرجح والمختار في المذهب الحنفي . (٢)

٨- إذا علم المسافر أن مع أحد الرفقاء ماء فلا يطلبه ويتيمم
أجمع الفقهاء على مشروعية التيمم عند فقدان الماء أو الخوف من استعماله ،
لقوله تعالى : " وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الماء أو لأمستم
النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان
ظورا غفورا " (٣) ولقول الرسول صلى الله عليه وسلم : " التراب طهر المسلم ولو
إلى عشر حجج ما لم يجد الماء " (٤) ثم اختلفوا فهين كان مسافرا و علم أن مسح
أحد الرفقة ماء أطلبه أم لا ؟

قال أبو حنيفة وصاحباها : (يجب عليه أن يسأله) . (٥)

وقال الحسن بن زياد : (إن من كان في السفر ومع رفيق له ماء ، وليس
عنده ثمنه إياه لا يلزمه أن يسأل رفيقه) (٦)

وعن الشافعي : روايتان : (الأولى - يجب استيهابه ، فإن وهب له
وجب قبوله والثانية - لا يجب الاستيهاب ، وقد حكى هذه الرواية عنه الشافعي
أبو حامد ، والمحاملي ، وإمام الحرمين ، والبخاري) (٧) وغيرهم .

-
- (١) سورة الحج آية ٧٨ .
(٢) انظر شرح فتح القدير ١/ ٣١ ، وحاشية أبي السمود ١/ ٤٥ وحاشية
ابن عابدين ١/ ١٤٣ ، والبحر الرائق ١/ ٣٦ .
(٣) سورة النساء : ٤٣ . (٤) البسوط ١/ ١٠٦ .
(٥) المصدر السابق ١/ ١١٥ ، ٢٧٢/٣٠ وشرح فتح القدير ١/ ٦٨ ، وحاشية
الشلي ١/ ٤٥ ، والبحر الرائق ١/ ١٢٠ ، وحاشية أبي السمود ١/ ٩٧ ،
والبنائية في شرح الهداية ١/ ١ و / ٣٣٤ .
(٦) البسوط ٢٧٢/٣٠ .
(٧) المجموع ٢/ ٢٧٤ - ٢٧٥ ، وانظر البنائية ١/ ١ و / ٣٣٤ .

وقال أحد بن جنبل: "إن كانت له رقيقة يدل عليهم (من الدلال) طلبه منهم" (١) وقالت الظاهرية: "استيهاب الماء مباح حيث لم يأت بطلبه إيجاباً، ولا جاء عنه منع" (٢).

ومنا على هذه الأقوال فإن من يجهل ويصلي من دون أن يسأل رقيقة الماء لا تجوز صلاته عند الإمام وصاحبه والشافعي في إحدى روايته، لأنهم أوجبوا الطلب وأما عند الحسن بن زياد وأحد بن جنبل والظاهرية والشافعي في الرواية الأخرى فتجوز صلاته لأنهم لم يوجبوا الطلب.

ويبدو أن هذا الاختلاف ناجم من عدم وجود نص في المسألة، فاجتهد كل منهم حسب ما انتدج في ذهنه، أما الحسن فقد علل رأيه بقوله: "السؤال ذل وفيه بعض الحرج، وما شرع التيمم إلا لرفع الحرج" (٣).

وأما الإمام وصاحبه فقد عللوا رأيهم بأن (ماء الطهارة) يهدول بين الناس عادة، وليس في سؤالها يحتاج إليه مذلة، فقد سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض حوائجه من غيره، فإن سأله فأبى أن يعطيه إلا بالثمن فإن لم يكن منه شيء يتيمم بالماء (٤) وقالوا أيضاً: إن السؤال يوصل إلى ما تنفق به نفسه ويتقوى به على الطاعة، فيكون مستحقاً عليه كالكسب فنسب حق من هو قادر عليه وردوا قول الحسن بأن معنى الذل في هذه الحالة تسرع، ألا ترى أن الله أخبر عن موسى وعلمه طوبى الملام أنهما سألا عند الحاجة فقال عز وجل: "استطفا أهلها" والاستطفا طلب الطعام، وما كان ذلك

(١) المغني ٢٣٢/١ طهارة ذاك.

(٢) المحلى ١٣٦/٢.

(٣) المبسوط ١١٥/١، والبحر الرائق ١٧٠/١ وحاشية الشلبي ٤٥/١.

وشرح فتح القدير ٩٨/١، والنهاية في شرح الهداية ١/١ و ٣٣٤.

(٤) المبسوط ١١٥/١.

بطريق الأجرة ، لقوله : " لو شئت لاتخذت عليه أجرا " فمرفعا أنه كان بطريق البر على سبيل الهدية أو الصدقة ، (١) بناء على اختلافهم في أن الصدقة كانت تحل للأنبياء .

هذه هي حجج الطرفين ، وأرى أن ما احتج به الإمام وصاحباها يمكن أن يوجه إليه ما يأتي :

أولا - أن قولهم : إن ماء الطهار قبذول يهين الناس طاه لا يصدق على من كان في سفر طويل ، لأن كل ما يحصله المسافر طاه لا يهين على ما يكفي للشرب أو الوضوء أو الطهين .

وثانيا - أنه ما دام المسلم مسافرا ولم يجد الماء قريبا منه ، وأيقن أن الوقت سيخرج قبل الوصول إلى الماء فعليه أن يتيمم ليدرك الفرض في وقته ، أما إذا ظن ذلك ولم يتيقن فإن لم أن يتيمم على سبيل الرخصة ، وقد ورد أن الله يحب أن تؤمن رخصه كما يحب أن تؤمن عزاه .

وثالثا - قولهم : إن السؤال يوصله إلى ما تقوم به نفسه ويتقوى به على الطاعة مردود ، إنه ذلك على حساب الناس ، وقد نذب الشرع الكريم إلى التحرز عن السؤال ، فقال صلى الله عليه وسلم (لشيطان (رضى الله عنه) : " لا تسأل الناس شيئا أطوك أو منموك وقال أيضا لحكيم بن حزام (رضى الله عنه) : " إياك أن تسأل أعبدا شيئا أطاك أو منمك " فكان بعد ما سمع هذه المقالة لا يسأل أحدا شيئا ولا يأخذ من أحد شيئا ، حتى كان عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) يمرض عليه نصيبه ما يملأ فمها فكان لا يأخذ ، ويقول : لست آخذنا من أحد شيئا بعد ما قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ، وكان عمر يشهد

(١) انظر المبسوط ٢/٣٠٤ ٢٤٢ .

والحاضرين من الصحابة عليه ويقول: بأبها الناس قد أشهدتكم عليه أنى عرضت عليه حقه وهو يأبى " (١) لأن الإسلام أوجب على المؤمن أن يصون نفسه عن السؤال لما فيه من ذل في الدنيا وخزي في الآخرة فقد قال صلى الله عليه وسلم: " ما يزال العبد يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة وليس على وجهه مزعة لحم " أو كما قال . أما ما احتجوا به من جواز سؤال موسى والخضر عليهما السلام فإنها حالة خاصة بهما أراد الله أن يخبر موسى بأن هناك من هو أكثر منه علما من ليس في درجته من النبوة ، ومن ثم لا يصح القول بأن الصدقة كانت تحل للأنبياء .

ورابعا - أن ما احتج به الحسن بن زياد قد ورد مثله عن علي صيانة لنفس المؤمن عن المدلة والامتهان ، ويتضح هذا في قوله :

" لنقل الصغر من قلال الجبال أحب إلى من منن الرجال
يقول الناس لي في الكسب عار فقلت المار في ذل السؤال

ولأن ما يلحقه من الذل بالسؤال قد تمين ، وما يهل إليه من المنفعة موهوم ، لأن إعطائه ما سأل ليس مقطوعا به ، فكان السؤال رخصة له من غير أن يكون واجبا عليه ، إذ الموهوم لا يقوى على معارضة الموهوم " (٢) .

يبدو مما تقدم أن الحق مع الحسن بن زياد ، ولهذا جاء في غاية البيان أن قول الحسن بن زياد حسن ، واختاره صاحب الهداية على حين اختار صاحب المبسوط رأي الإمام وصاحبه " (٣) .

(١) المبسوط ٢٧٢/٣٠ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) انظر البحر الرائق ١٢٠/١ وحاشية أبي السمود ١٢/١ .

١ - ليس في الصل والثمار الجبلية زكاة

اختلف الفقهاء في زكاة ما يوجد في الجبال من الصل والثمار كالجوز واللوز والفسق ، والتين والتفاح والسفرجل والرمان ، والرطب والعنب والسوز ، إلى غير ذلك من الثمار فذهب أبو حنيفة إلى وجوب المشر في الصل وفي كل ما أخرجته الأرض إلا السعف والتين ، والخشيش ، والطرفاء ، والقصب الفارسي .

وقال أبو يوسف وحده : يجب المشر في الصل ، والجوز ، واللوز ، والفسق ، ولا زكاة فيما سوى ذلك ، وفي رواية عن أبي يوسف أنه لا شيء في الصل ، والجوز واللوز لأنه مباح كالصيد . (١)

وقال الحسن بن زياد : " لا يجب المشر في شيء من ذلك " . (٢)

وقال الشافعي في الجديد : لا زكاة في الصل والتين والتفاح والسفرجل والرمان ، وطلع فحال النخل والخوخ واللوز والجوز والسوز وأشباهاها ، وسائر الثمار سوى الرطب والعنب وعند مالك : لا زكاة في الصل ، ولا في التمر إلا في تمر التمر والزبيب . (٣)

وقال أحمد : يجب المشر في الصل ، وفي كل ما يكال ويعد خر من السوز والثمار (٤) هذه جمل آراء الفقهاء في زكاة الصل والثمار ، وقد استدل كل منهم لمذهبه على الوجه الآتي :

أما أبو حنيفة فقد استدل بمصوم قوله تعالى : " يأبها الذين آمنوا أنفقوا من طيات ما كسبتم ، وما أخرجنا لكم من الأرض " (٥) وقوله : " وآتوا حقه

-
- (١) أنظر المبسوط ٢/٣ و ٣ و ١٥ و ١٦ .
(٢) البناءية في شرح الهداية ٣ / و / ١٨ .
والمجموع ٤٣٨ / ٥ - ٤٣٩ ، والمغني ٢ / ٦٩١ .
(٣) انظر المدونة الكبرى للإمام مالك ~~صلى الله عليه وسلم~~ ١٠٠ ط ١ بمطبعة المصادة سنة ١٣٢٣ هـ .
(٤) انظر المغني ٢ / ٦٩٠ - ٦٩١ - ٧١٣ .
(٥) سورة البقرة آية : ٢٦٧ .

يون حصاده . (١) وقوله صلى الله عليه وسلم : " فيما سقت السماء والأنهار والعيون المشر وفيما سقى بالمراتى والنضج نصف المشر ، وكان أبو حنيفة يقول : " المشر مؤنثة الأرض الناسبة كالخراج ، فكما أن هذا كله يمد من ماء الأرض في وجوب الخراج ، فكذلك في وجوب المشر .

وأما الصحابان فاحتجا بأن ما ليس له ثمرة باقية مقصودة فلا شيء في نفسه كاليقول والخضر والرياحين ، وإنما المشر فيها له ثمرة باقية مقصودة ، والتفصيل على هذا يحد يث موسى بن طلحة عن أبيه (أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " ليس في الخضروات صدقة " (٢) وأما الفستق والجوز واللوز " فلأنهم ساءتبقى من السنة إلى السنة ، ويغلب الانتفاع فيها كالزبيب) (٤) .

وكذلك احتج الإمام صاحباه على وجوب المشر في المسلم - " بما روى أن أبا سيرة جاء إلى النبي فقال : إن لي نخلا ، فقال النبي : أد عشرها ، فقال يا رسول الله : أخصها لي ، فصاحها له ، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن بطننا من فهر كانوا يؤدون إلى رسول الله من نخل لهم المشر من كل عشر قرب قرية ، وكان يحص لهم واديين فلما كان عمر (رض الله عنه) استعمل على ما هناك سفيان بن عبد الله الثقفي ، فأبوا أن يؤدوا إليه شيئا ، وقالوا : إنما كان شيئا نؤد به إلى رسول الله فكتب بذلك سفيان إلى عمر فكتب إليه عمر (رض الله عنه) : إنما النخل ذباب حيث يسوقه الله تعالى رزقا إلى من يشاء ،

-
- (١) سورة الأنعام ، آية ١٤١ .
(٢) رواه سالم بن عبد الله عن أبيه . مختصر سنن أبي داود ٢٠٧/٢ تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد حامد القلي .
(٣) المبسوط ٣ / ٢ - ٣ .
(٤) بدائع الصنائع ٢ / ٦٠ .

فإن أدا وإليك ما كانوا يؤمنونه إلى رسول الله ، فأحم لهم وأد بهم ، وإلا فخل بين
الناس وبينها فأدوا إليه ، وعن أبي هريرة أن النبي كتب إلى أهل اليمن أن يؤخذ
من المسلم المشر ، وعن صر (رضى الله عنه) أنه كان يأخذ عن المسلم المشر
من كل عمر قرب قرية ، وكذا روى عن ابن عباس أنه كان يفعل ذلك حين كان
واليا بالبصرة - (١)

أما الحسن بن زياد فقد علل قوله بانعدام السبب ، وهو ملك الأرض
النامية ، فحيث لم توجد فلا زكاة - (٢)

وأما الشافعي فقد استدل بأن (الأصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله
كما أن هذه الثمار ليست بقوت - (٣) فلا تجب فيها الزكاة فيها عدا التمير
والزبيب لقوله صلى الله عليه وسلم (فيما رواه عتاب بن أسيد) : "إنها تخرس
كما يخرس النخل فتؤدى زكاته زبيبا كما تؤدى زكاة النخل هرا" - (٤)

واحتج أحمد بن حنبل بما احتج به الإمام أبو حنيفة ، بشرط أن يبلغ
خمس أو سق لقوله صلى الله عليه وسلم : "ليس فيها دون خمسة أوسق صدقة" - (٥)

واحتج لوجوب زكاة المسلم بما رواه صرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يؤخذ في زمانه من قرب المسلم من كل قرية -
أو سبطها رواه أبو عبيدة والأشهر وابن ماجه ، وعن سليمان بن موسى أن أبا سيار

-
- (١) بدائع النافع ٦١/٢ - ٦٢
 - (٢) البنلغة في رح الهداية ٣ / و / ٩٨
 - (٣) المجوع ٤٣٤ / ٥
 - (٤) المجوع ٤٣٢ / ٥
 - (٥) المغنى ٦٩٥ / ٢

المتى قال قلت يا رسول الله : إن لي نخلا قال : أدعها ، قال : فاحسم
إذا جبلها فصاء له * رواه أبو عبيد وابن ماجه روى الأثرم عن ابن
أبي ذؤابة عن أبيه عن جده أن عرض الله عنه أمره في المسلم بالمشر * . (١)

وخلاصة القول في زكاة المسلم والثمار أن الفقهاء اختلفوا في ذلك ،
ففي زكاة المسلم : نسوا إلى فريقين :

الفريق الأول - يرى وجوب الزكاة وهم أبو حنيفة وصاحبه وأحد بن
حنبل والأوزاعي وكحول وإسحق .

والفريق الثاني - لا يرى وجوب الزكاة في المسلم مطلقا وهم مالك والشافعي
والحسن بن زياد ، وه قال الثوري والحسن بن صالح وابن أبي ليلى روى هذا
عن ابن عمر ، وعمر بن عبد العزيز * وقال ابن الدنذر ليس في زكاة المسلم
حديث صحيح ، ولا إجماع * . (٢)

وفي زكاة الثمار اختلفوا على ثلاثة أقوال :

- الأول - يجب فيها الزكاة وهو رأي الإمامين أبي حنيفة وأحد بن حنبل .
- والثاني - لا يجب فيها الزكاة إلا ما نص عليه كالتمر والزبيب وهو رأي الإمامين
مالك والشافعي ، والبخاري واللوز عند الصحابين اجتهادا منهما .
- والثالث - لا زكاة فيها مطلقا وهو قول الحسن بن زياد وأبي يوسف فسوى
أحدى روايته اجتهادا منهما .

(١) السنن ٢ / ٧١٤ .

(٢) المجموع ٩ / ٤٣٩ .

ويبدو مما تقدم أن الحق مع الإمامين أبي حنيفة وأحمد بن حنبل ،
بغض النظر عن اختلافهما في المقدار الذي تجب فيه الزكاة ، نظرا لما
استدلوا به من المصل بمصوم الكتاب والسنة ، ومن ثم يمكن أن يوجه إلى القائلين
بعدم الوجوب ، وبخاصة ابن المنذر ما يلي :

أولا : أن هناك أحاديث تدل على وجوب الزكاة في المصل والثمار ،
ولكنها لم تصلهم ، أو أنها وصلتهم ولكنهم لم يقبلوها بناءً على مقاييسهم الخاصة
في قبول السنة ، غير أن هذا لا ينفى صحتها ووجوب المصل بها .

ثانيا : أن ما قالوه من أن الثمار ليست بقوت كما قال الشافعي ، أو
أنها ليست مملوكة لانعدام السبب وهو ملكية الأرض النامية كما قال الحسن بن
زياد ، كل ذلك معارض بقوله تعالى : " وفي أموالهم حق معلوم " ، لأن
احتياز المصل والتمر من الجبال يحد مالا ، وإن كان من أرض غير مملوكة ،
لأن الأرض كلها لله .

من هنا نرجح رأي الإمامين أبي حنيفة وأحمد ، فإن ما ذهبوا إليه
من وجوب الزكاة في المصل والثمار يوافق روح الشريعة ، ويحقق هدفها في
سد حاجة الفقراء والمحتاجين ، ثم إن الآية التي استدل بها الإمامان :
(وهو الذي أنشأ جنات ممروشات وغير ممروشات والنخل والزروع مختلفا أكله
والزيتون والرمان متشابها وغير متشابها كلوا من ثمره إذا أثمر ، وآتوا حقه ،
يوم حصاده ، يرد فيها ذكر بعض الثمار ، فالمصل بمصومها يوجب الزكاة في
كل الثمار بلا استثناء .

١٥ - إعطاء مائتي درهم من مال الزكاة إلى صنف

واحد جائز إذا لم يخرجها إلى النفس

اختلف الفقهاء في دفع مال الزكاة إلى صنف واحد : فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه يجوز أن يقتصر المزكى على صنف واحد من الأصناف الثمانية فهو مخير إن شاء طأها جميعهم ، وإن شاء اقتصر على صنف واحد أو شخص واحد منهم .

وقال الشافعي : لا يجوز إلا إذا دفع الزكاة إلى ثمانية أصناف من كل صنف ثلاثة أنفس ، وكذا في جميع الصدقات .

ولأحمد في إحدى روايته : يجوز أن يقتصر على صنف واحد أو شخص واحد ، وعلى غيره الرواية يوافق الإمام وأصحابه ، وفي رواية الأثرم : لا يجوز الاقتصار على بعضهم ، بل يجب إخراج الجميع ، وعلى هذه الرواية يوافق الشافعي (١) وقال مالك : " يجوز للإمام أن يصررها في صنف واحد أو أكثر من صنف إذا رأى ذلك بحسب الحاجة " (٢) .

وقد استدلل الإمام وأصحابه بالكتاب والسنة ، أما الكتاب فعموم قول الله تعالى : (وإن تخفوها وتؤمونها الفقراء فهو خير لكم) بعد قوله تعالى : (إن تبدوا الصدقات فلعناها) وقد تناول جنس الصدقات حين أن إيتاءها الفقراء خير لنا ، وهو عام يتناول جميع الصدقات .

وأما السنة فقول عليه الصلاة والسلام لصناد : أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أضيائهم تنزل على فقرائهم ، رواه مسلم والبخاري . وهذا قول

(١) انظر المنقح ٢/٦٦٨ .

(٢) بداية المجتهد ١/٢٥٠ وانظر تفسير القرطبي ٤/٣٠٠٧ طبع

دار الشامي .

عرو على وابن عباس وصناد بن جبل وحذيفة بن اليان وجاهة آخر (١) .

أما الإمام مالك فقد استدلهما (روى المنهال بن عروة عن نوري بن حبيش عن حذيفة بن قزوه : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) قال : إنما ذكر الله هذه الصدقات لتصرف ، وأى صنف منها أعطيت أجزاءك ، وروى سميد بن جبير عن ابن عباس (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) قال : نى أيها وضعت أجزاءك وهو قول الحسن وإبراهيم وغيرهما . قال الكيا الطبري : حتى ادعى مالك الإجماع (٢) على ذلك (٣)

وأما الشافعي فقد استدلهما بكلامه قال : (أقراني رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوم فأفاه رجل فقال : أعطيتي من الصدقة ، فقال : إن الله لم يرض في قسمة الصدقات بنين مرسل ، ولا ملك مقرب حتى تولى قسمتها بنفسه ، ثم جزأها ثمانية أجزاء ثم قال : إن كنت من أحد هذه الأجزاء أعطيتك) رواه أبو داود (٤)

أما الإمام أحمد فقد استدلهما بقولهما (الذي استدله الإمام أبو حنيفة وأصحابه الذي سلف ذكره . (٥)

ويبدو أن كل هذه الآراء وجهيه وصحيحة لاستنادها إلى عن الآيات والأحاديث ويمكن أن يكون رأى الإمام وأصحابه أولى فيها إذا كان هناك صنف واحد .

- (١) تبين الحقائق ٢٩٩/١ بتصرف يسير .
- (٢) يريد بالإجماع إجماع الصحابة .
- (٣) تفسير القرطبي ٣٠٠٧/٤ طبع دار الشعب .
- (٤) تبين الحقائق ٢٩٩/١ .
- (٥) انظر المشنى ٦٦٩/٢ .

وع اتفاق الأئمة الحنفية على جواز الإعطاء لصنف واحد أو شخص واحد نجد هم يختلفون في المقدار المطلق أهو نصاب أم أكثر ؟

فذهب أبو حنيفة وصاحباؤه إلى جواز أن يدفع النصاب كاملا وقدره مائتا درهم ، وإن دفع أكثر جاز ، ويكره عند الإمام أبي حنيفة •

وعند الحنابلة وزفر : لا يجوز أكثر من النصاب لأن الفنى قارن الأداة • فكلما يحصل الأداة يحصل الفنى إذ الحكم يقارن المدة فممنوع وقوعه زكاة •

وأما الإمام وصاحباؤه فقد عللوا مذهبهم : بأن الفنى بمقتب الأداة فلا يكون الفنى اللاحق مانعا من جواز الأداة ، لأن المانع يكون سابقا لا لاحقا (١) وقد أيد هذا فخر الإسلام بقوله : " الأداة يلاقي النية وإنما يثبت الفنى بحكمته ، وحكم الفنى لا يصلح مانعا لأن المانع ما يسبقه لاما يلحقه ، والجواز لا يحتل البطلان لأن الفنى هو الاستغناء عن الفقر لكن دفع المائتين درهم إلى واحد يكره لقرب الفنى من دفع المائتين كمن صلى ويقره بجاسة فإن صلاته جائزة مع الكراهة " (٢)

أخلص من هذا إلى أن فى المسألة ثلاثة أقوال :

- الأول - لا يجيز الزيادة على النصاب وهو قول الحسن وزفر •
- الثانى - يجيز الزيادة مع الكراهة وهو قول الإمام أبي حنيفة •
- الثالث - يجيز الزيادة مطلقا وهو قول أبى يوسف وحده •

(١) انظر البناية فى شرح الهداية ٣ / و / ١٣٣ ، ودايع المناجى - ٤٨ / ٢ - ٤٩ •

(٢) البناية فى شرح الهداية ٣ / و / ١٣٣ •

ولعل سبب هذا الاختلاف أنه لا نرى في المسألة حاجة كل منهم
حسبما أداه إليه اجتهاده .

وفي رأيي أن ما ذهب إليه الحسن وزفر أولى بالقبول ، لأنه إذا أعطى
المزكى أكثر من ماوى درهم جله فربما يكون الفاضل من حاجته في الحال قدسدر
المائتين فلا تجب الزكاة ، والأفضل أن يصرف ما زاد على المائتين إلى صنف آخر
أو إلى جميع الأصناف إن وجدوا معاً للفقير ، ولهذا السبب فيما أظن كرهه
الإمام أبو حنيفة الزيادة على ذلك ، نعم يمكن أن يكون رأى صاحبه أولى فيما
إذا كان الصمط محتاجاً وذلك بان كان مديناً فلا بأس من إعطائه ماوى درهم
أو أكثر بحيث إذا قضى دينه يبقى له دون المائتين ، أو كان معيلاً فلا بأس
بإعطائه مقدار ما لو وزع على عماله أصاب كل واحد منهم دون المائتين ، لأن
التصدق عليه في الحقيقة تصدق عليه وعلى عماله .

١١ - لا زكاة في الدين إذا كان على مصر

اختلف أئمة الأحناف في الدين إذا كان على مصر مقرره فمضى عليه
حول ثم قبضه أتجب فيه زكاة كما مضى أم لا ؟

قال أبو حنيفة وأبو يوسف " تجب فيه الزكاة ، لأنه يمكنه الرجوع إلى
إليه ابتداءً أو بواسطة التحصيل (١) وهذا قال الشافعي في الجديد . (٢)

وقال الحسن بن زياد (٣) " لا زكاة فيه لأن الدين على المصر غير
منتفع به فكان ضاراً (٤) ولا زكاة في مال الضمار ، ومن ذهب هذا المذهب
الشافعي في القديم (٥) ، وأحمد بن حنبل في إحدى روايته " فقد قال

(١) البناية في شرح الهداية ٣ / و / ١٥ ، وانظر بدائع الصنائع ١ / ٢

(٢) المجموع ٣١٣ / ٣١٣ .

(٣) بدائع الصنائع ١ / ٢ الطبعة الأولى وانظر تبين الحقائق ١ / ٢٥٦ .

(٤) المال الضمار هو المال المطوع النماء فإذا عاد فأنما يعود بذاته لا بشيء

زاد عليه .

(٥) المجموع ١٥ / ٣١٣ .

ابن أبي موسى : الصحيح من مذهبه أن الدين يمنع وجوب الزكاة على كل حال .
روى هذا عن ابن عباس وكعب بن الأشرف والثوري (١) "وقتادة وإسحق وأبي ثور ، لأنه
غير مقدور على الانتفاع به فأعسبه مال المكاتب " (٢)

يبدو أن تعليل الحسن بن زياد في جمل هذا المال الدين به مال
ضمار أقوى من تعليل الغيبين ، لأن أصل المال موجود في ذمة الدين لإقراره
به مع كونه مضمرا ، ولكن صاحبه لم يتمكن من انتفاعه والانتفاع به طيلة الحصول
أو الأحوال التي تبقى فيها دينا في ذمة الدين فكان كالمال المفقود ، أو الساقط
في البحر ، أو المال الذي أخذه السلطان مصادرة ، أو الدين المجهود
إذا لم يكن للمالك بهن ، وحال عليه الحول ، ثم صار له بهينة بأن أقر به الدين
أمام الناس ، ومال الضمار لا تجب فيه الزكاة عندهم جسيما ما خلا زفر بن
الهندلي ، (٣) استنادا إلى (ما روى عن علي (رضي الله عنه) موقفا عليه
ورفقا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : لا زكاة في مال الضمار " (٤)
واستنادا إلى (ما رواه أبو عميرة في كتابه (الأموال) في كتاب الصدقة ،
حدثنا يزيد بن هارون ، حدثنا هشام بن حسان عن الحسن البصري رضي
الله عنه قال : إذا حضر الوقت الذي يؤدى فيه الرجل زكاته أدى عن كل مال ومن
كل دين ، إلا ما كان منه ضمرا لا يرجوه " (٥)

-
- (١) المنقذ ٢/٦٨٧ ط ٣ .
(٢) المنقذ ٣/٤٦ ط ٣ .
(٣) انظر زفر : الهدى ورقة ٣٧٩ - ٣٨٠ .
(٤) بدائع الصنائع ١/٩٠ وشرح فتح القدير ١/٤٩٠ ، والاختيار ١/١٠٠ .
(٥) الهداية ٣/١٤٠ و ١٥٠ .

ويؤيد هذا (ما روى عن عمر بن عبد العزيز حينما أمر ببرد أموال بيت المال على أصحابها فتبيل له : ألا تأخذ منهم زكاتها لما مضى ؟ قال : لا ، فإنها كانت ضمارة) (١)

ومنى ذلك أن هذه الأموال المذكورة مقطوعة الفاء ، فإذا عادت فإنما تعود بذاتها لا لشيء زاد عليها ، لأن وجوب الزكاة في الساعة كان باعتبار معنى الفاء ، لأن الفاء شرط لوجوب الزكاة ، وقد انعدم هنا فلا زكاة .

وكذلك ما للدين إذا كان الدين مسروراً فإنه لا يرجع عوداً على وجه التحقيق ، كما أن صاحبه لم يتنازل على الانتفاع به وتبليته فكان ضمارة ، فلا تجب فيه الزكاة إلا من ابتداء تسليته ، ولأن الشرع اعتبر القدرة على الأداء بالمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بمال آخر ، وهذا هو الراجح فيما أظن .

أما رأى الشيخين فلا يخلو من وجهة لما فيه من إسهام في حل مشكلات المجتمع الإسلامي المتمثل في الحدب على الفقراء والمساكين ونفصهم ورعايتهم حقوقهم ، وخاصة في هذا الزمن الذي يكثف فيه الفقر في المجتمع الإسلامي ، وتتفشى فيه البطالة ، ونحن يمترض عليهما بأن التعليل الذي ذكره في الوصول إلى الدين ابتداءً أو بوساطة التحصيل غير مضمون دائماً ، لأن الأرزاق بيد الله ، وزوال الإصرار في مجتمع يكثف فيه الفقر والبطالة بعيد الاحتمال .

(١) المبسوط / ١٧١ ، والاختيار شرح المختار / ١٠٠ ، وشرح مسن الهدى ورقة ٣٨٠ رسالة ماجستير مخططة بمكتبة كلية دار المعلمين .

١٢ - من لم يقف بعرفة حتى طلع فجر اليوم المأمر

فمليه دم

الوقوف بعرفة أهم مناسك الحج ، وأكبر أركانها ، حتى ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : " الحج عرفة " ، فمن أحرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع النحر من يوم النحر فقد فاته الحج ، لأن وقت الوقوف يبدأ من ظهر اليوم التاسع إلى طلوع الفجر من يوم النحر ، وعليه أن يتحلل بمحرمة فيطوف ويسعى ويحلق وعليه القضاء من قابل باتفاق الفقهاء ، ولكنهم اختلفوا في الدم أي يجب عليه أم لا ؟

فمنذ الإمام صاحبه لا دم عليه (١) ، وقال الحسن بن زياد عليه دم ، وهو أخذ الشافعي (٢) وهو قول مالك وأحمد وأبي ثور (٣) وقد احتج الإمام وصاحبا بقوله صلى الله عليه وسلم : " من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بمحرمة ، وعليه الحج من قابل " أخرجه الدارقطني في سننه عن ابن عرابين عباس رضي الله عنهم (٤)

واحتج الحسن بن زياد " بما روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال لأبي أيوب الأنصاري حين فاته الحج فإذا أدركت الحج من قابل فحج واحمد ما تيسر من الهدى ، وهكذا روى عن ابن عمر (٥) ، ولأنه " تحلل قبل وقت التحلل فيلزمه دم كالمحصر " (٦)

(١) انظر حاشية أبي السمود ٤/١ ٥٥٥ ، وتبيين الحقائق ٨٢/٢ وشرح

فتح القدير ٣٠٣/٢

(٢) بدائع الصنائع ٢٢٠/٢ ، وتبيين الحقائق ٨٢/٢ ، وحاشية أبي

السمود ٥٥٤/١

(٣) بداية المجتهد ٣٠٠/١

(٤) البناية في شرح الهداية ٣ / و / ٤٧٠ ، وتبيين الحقائق ٨٢/٢ وشرح

فتح القدير ٣٠٣ / ٢ - ٣٠٤

(٥) البناية ٣ / و / ٤٧٠

(٦) بدائع الصنائع ٢ / ٢٢٠

أما الأئمة الثلاثة الك والشافعي وأحد فقد احتجوا بما احتج به
الحسن بن زياد فيما روى عن عمر . (١)

هذه هي أدلة الفريقين ، ويبدو أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد
والأئمة الثلاثة من وجوب الدم على من فاته الوقف بمعرفة أرجح لثلاثة أمور :

الأول - أن الحديث الذي استدلى به الإمام صاحبنا (ضعيف حيث
رواه الدارقطني وضعفه ، لأن حديث ابن عمر قد أخرجه عن روح بن مصعب
عن ابن أبي ليلى عن عطاء عن نافع عن ابن عمر وروح بن مصعب ضعيف .
قال الدارقطني ضعيف وأورد ابن عدي في الكامل ، وأعله بمحمد بن عبد الرحمن
ابن أبي ليلى ، وضممته عن جماعة وأما حديث ابن عباس " من أدرك عرفات
ووقف بها والتمس الأضحية فقد أتم حجه ، ومن فاتته عرفات فاتته الحج فليهل بمصره
وعليه الحج من قابل " فقد أخرجه عن يحيى بن يحيى الهنشلي عن محمد بن
أبي ليلى عن عطاء عن ابن عباس ويحيى الهنشلي قال النسائي فيه : ليس بالقوي ،
وقال ابن حبان في كتابه الضعفاء : إنه من سوء حفظه ، وكثر توهمه حتى خالف
الأثبات ، فبطل الاحتجاج به " (٢)

والثاني - " أن الحديث الذي استدلى به الحسن والأئمة الثلاثة المروى
عن عمر صحيح رواه مالك في الموطأ والشافعي والبيهقي وغيرهم بأسانيد
صحيحة " . (٣)

(١) انظر ابنيارة ٣ / و / ٤٧٠ ، والمجموع ٨ / ٢٣٠ ، والمغني ٣ / ٢٧ ط ٣
(٢) ابنيارة في شرح الهداية ٣ / و / ٤٦٩ ، وانظر المغني ٣ / ٢٧ ط ٣
(٣) شرح فتح القدير ٤ / ٢ ٣٠ ، والمجموع ٨ / ٢٣٠ ط ٣

وجاء في المثنى " روى النجاد بإسناده عن عطاء : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " ومن فاته الحج فحلبه دم وليجعلها عرة وليحج من قابل " (١)

والثالث — أن الحسن استدل بقياس من فاته الحج على المحصر (٤) وهو من يحرم بالحج أو الضميمة يمنه مانع من الاتيان بأهال الحج أو الممسرة الواجبة شرعا كما روى المدو ، فيتحل ويقدم ما تيسر من الهدى ، لقولهم تعالى : " فإن احصرتم فما استيسر من الهدى " (٢) فتحلل الحاج الذى فاته الوقوف بمعرفة قبل إتمامه كتحلل المحصر قبل إتمامه ، فهذا التشابه هو الملة فيمن فاته الوقوف بمعرفة ، فيلزم الهدى كما يلزم المحصر .

ولكن الذى أراه أن هذا القياس غير شديد ، لأن كلا منهما منصوص عليه ، ومن أصل القياس عند الحنفية أنه لا يقاس المنصوص على المنصوص وإنما يقاس بما ليس فيه نص على غيره ما ورد النص بحكمه لاشتراكهما فى الملة ، فلا يجوز قياس هدى من فاته الوقوف بمعرفة على هدى من فاته الحج بسبب الإحصار ، لأن كلا منهما منصوص عليه ، ويكفى فى الدلالة على ترجيح قول الحسن والأئمة الثلاثة فى وجوب الدم الأمران الأول والثانى .

١٣ — إذا اضطر المحرم فوجد صيدا وميته أكل الصيد

اختلف أئمة الأحناف فى المضطر إذا وجد ميتة وصيدا أيهما يأكل ؟ جاء فى فتاوى قاضيخان " المحرم إذا اضطر إلى ميتة وصيد ، كانت الميتة أولى فى قول أبى حنيفة وحده رحبها الله ، وقال أبو يوسف والحسن بن زياد رحبها الله تعالى : " يذبح الصيد " (٤) .

- (١) ٣٣٠/٣ ط ٣
 (٢) انظر بدائع الصنائع ٢٢٠/٢ والمجوع ٢٣٠/٨
 (٣) سورة البقرة ، آية ١٩٦
 (٤) فتاوى قاضيخان ٢٦٤/١ — ٢٦٥ طبع مطبعة شاهين سنة ١٢٨٢ هـ وانظر تبين الحقائق ٢٨/٢

ومن هذا نفهم أن المحرم يأكل الميتة لا الصيد في قول أبي حنيفة ومحمد ،
ويأكل الصيد بعد ذبحه لا الميتة في قول أبي يوسف والحسن بن زياد ومرجع
اختلافهم في هذه المسألة عدم وجود نص فيها من آية أو حديث يعين أكل
أحد المحرمين حالة الاضطرار ، فاجتهد كل منهم برأيه .

أما أبو يوسف والحسن بن زياد فقد علا ما ذهبوا إليه من أكل الصيد بأن
حرمته أخف من حرمة أكل الميتة ، لأنه حرام حكماً ، وأكل الميتة حرام حقيقة وحكماً
ثم إن أكل الصيد يمكن جبره بالكفارة ، دون أكل الميتة (١) وبهذا القول قال
الشافعي وإسحق وابن المنذر (٢)

وعلى الإمام أبو حنيفة ومحمد قولهما بأن " في أكل الصيد ارتكاب محظورين
الأكل والقتل ، وفي أكل الميتة ارتكاب محظور واحد فكان أخف " (٣) وإلى
هذا ذهب الحسن (البصرى) ومالك وأحمد والثوري (٤)

والنفس أميل إلى رأى الحسن بن زياد ومن معه ، لأن الأخف حرمة
أولى بالتناول من الأظظ ، حيث ورد في المسألة حرمتان : حرمة أكل الميتة ،
وحرمة ذبح الصيد وأكله ، ولكن حرمة الميتة أظظ لأنها حرمة حقيقية وحكماً ،
أى أنها محرمة لذاتها ، أما الصيد فصحرم حكماً أى لعارض الإحرام فقط ،
حيث يرتفع الحظر بارتضاعه ، ولهذا رأى الحسن بن زياد أن على المضطر
أن يأكل الصيد ويفتدي بالكفارة ولا يأكل الميتة ، لأن حرمة الصيد أخف ، وهى
ترتفع عند الضرورة ، بخلاف هذا فإن أكل الميتة صار ، والأكل منها ربما يؤذى

(١) تبين الحقائق ٦٨ / ٢

(٢) المغنى ٣ / ٣١٥

(٣) تبين الحقائق ٦٨ / ٢

(٤) انظر المغنى ٣ / ٣١٥

إلى الهلاك ، والله سبحانه قد نهانا عن إهلاك أنفسنا ، لأنه حرام في نفسه
فقال : (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) (١) لهذا كان ذبح صيد الحرم
وأكله هو الراجح في رأي ، لكن رأى الامامين أبي حنيفة ومحمد هو الراجح
إذا كان الصيد مشتركاً للإنسان ، فحينئذ يتعين عليه الأكل من الميتة بمقدار ما يقوم
أوداه ، ويدراً عنه جوعته .

١٤ - لوطاف الحاج طواف الوداع ثم اشتغل

بمحل وجب عليه الاعادة

من المعلوم أن في الحج ثلاثة أنواع من الطواف :

الأول - طواف القدوم أو التحية : وحله إذا وصل الحاج إلى مكة
قصد البيت الحرام وحيا الله فيه بالطواف حول الكعبة سبعة أشواط وهو
سنة عند معظم الأئمة لكل قادم ، سواء كان حاجاً أو معتمراً أو تاجراً أو زائراً

والثاني - طواف الإفاضة : وهو ركن لا يصح الحج إلا به ، وحله بمقدار
الوقوف بمرفات .

والثالث - طواف الوداع : وحله إذا أكمل الحاج أو المعتمر أعماله ،
وطاف طواف الإفاضة وأراد الرجوع إلى بلده ، فإن عليه أن يقصد البيت الحرام ،
ويطوف به طواف الوداع ، وهو بمثابة استئذان في الانصراف ، وهو واجب
في أصح الأقوال .

وقد اختلف الفقهاء في ن طاف طواف الوداع ثم اشتغل بعمل أيديده أم لا
روى عن أبي حنيفة . أن الحاج إذا طاف طواف الوداع ثم أقام ماشياً - لا بأس في

(١) سورة البقرة : ١٩٥ .

ذلك ، إلا أن الأفضل أن يكون طوافه حين يخرج ، ولكن ليس على وجه الحتم ،
إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع (١) .

وعن أبي يوسف والحسن بن زياد رحمهما الله تعالى أنهما قالا : " إذا
اشتغل بعمل بمكة بعد طواف الصدر يصيد الطواف ؛ لأنه كاسمه يكون للصدر ،
فإنما يحتسب به . . . أداه حين يصدر ، وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم :
وليكن آخر عهد الطواف بالبيت يشهد لهذا " (٢) . وهذا قال : " عطاء
والك والثوري والشافعي وأبو ثور وأحمد " (٣) غير أن الأحناف ردوا قول
أبي يوسف والحسن بن زياد بقولهم : إن الحاج ما قدم مكة إلا لأداء النسك
فعندما تم فراغه منها جاء أو ان الصدر فطوافه بعد ذلك يكون للصدر ، وأولوا
الحدث بقولهم : (إن آخر نسك طواف الصدر لا آخر عمله بمكة) (٤)

ولكن رأى أبي يوسف والحسن بن زياد ومن منهما من الأئمة هو الراجح ،
لظاهر قوله عليه الصلاة والسلام فيها أخرج الترمذي عنه : " من حج البيت
فليكن آخر عهد الطواف بالبيت إلا الحيض " وقال حسن صحيح . (٥)

كما أن الإقامة بعد طواف الوداع تخرجه عن أن يكون وداعاً في المادة ،
فضلاً عن الاشتغال بالبيع أو الشراء ، ولذلك تجب إعادته ، كما إذا أدى قبل
حلول النفر . فأما إن قضى حاجة في طريقه أو اشترى زادا أو شيئاً لنفسه فسي

(١) انظر المبسوط ٢٩/٤ وشرح فتح القدير ١٨٨/٢ .

(٢) المبسوط ٢٩/٤ .

(٣) المغني ٤٥٩ ، ط ٣ .

(٤) المبسوط ٢٩/٤ .

(٥) شرح فتح القدير ١٨٨/٢ .

طريقه - فليس عليه الإعادة ، لأن ذلك ليس بإقامة تخرج طوائفه عن أن يكون
آخر عهد ، بالببت ، كما أن عدم التأويل أولى من التأويل في مثل هذا الحديث
الواضح كل الوضح .

١٥ - الأضحية أهي واجبة أم سنة ؟

اختلف الفقهاء في الأضحية أهي واجبة أم سنة ؟

فذهب أبو عبيدة وحسد وزفر والحسن بن زياد وأبو يوسف في إحدى
رواياته إلى أنها واجبة على كل مسلم مقيم ، (١) ومن قال بهذا القبول
أيضا ربيعة والليث بن سعد والأوزاعي . (٢)

وقد اختلفت الرواية عن حسد فذكر الطحاوي أنها عند أبي يوسف وحسد
سنة مؤكدة . (٣) وهذا قال الأئمة الثلاثة (مالك والشافعي وأحمد) وكذلك
إسحاق وأبو ثور والمزني وداود وابن المنذر ، وهو قول أبي بكر وعمر وللال وأبي
سعود البدرى من الصحابة ، وسعيد بن المسيب وعطاء وعقبة والأسود من
التابعين . (٤)

وقد استدلل القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة :

أما الكتاب فقولوه : تعالى " فصل لربك وانحر ، وطلق الأمر للوجوب
في حق العمل ، متى وجب على النبي عليه الصلاة والسلام على الأمة ، لأنه
قدوة للأمة .

-
- (١) انظر بدائع الصنائع ٦٢٥ ، ونتائج الأفكار تكملة الفتح القدير ٦٧/٨
والبناية في شرح الهداية ٨/ و / ٣٢٢ ، واللباب المطبوع على هامش
الجوهرة النيرة طأولى ٢٨٦/٢ .
- (٢) المجموع ٢٩٩/٨ .
- (٣) انظر نتائج الأفكار نقاض زادة تكملة شرح فتح القدير ٦٧/٨ الطبعة
الأولى سنة ١٣١٥ هـ بالطبعة الاميرية ببغداد .
- (٤) المجموع ٢٩٩/٨ .

وأما السنة فبجدة أحاديث منها :
١ - قوله صلى الله عليه وسلم : " ضحوا فانها سنة أبيكم إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، أمر عليه الصلاة والسلام بالضحية ، والأمر المطلق عن القرينة يقتضى الوجوب .

٢ - وحديث أن زملة بن مخنف قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن معه بسرقات : " يا أيها الناس إن على كل أهل بيت فى كل عام أضحية وحيرة ، أتدرون ما المتيرة ؟ هذه التى يقول الناس غنما - الرجبية " رواه أبو داود والترمذى والنسائى ، وعلى - كلمة ايجاب - ثم نسخت المتيرة فثبتت الأضحية

٣ - وما رواه أبو هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : " من وجد سممة لكن يضحى فلم يخضر مصلانا ^{يضح فلا} " ، وقد خرج هذا مخرج الوعيد على ترك الضحية ، ولا وعيد الا بتدرك الواجب .

٤ - وما رواه جندب بن عبد الله بن صفيان رضى الله عنه قال : صلى النبى صلى الله عليه وسلم يوم النحر ، ثم خطب ثم ذبح وقال : " من ذبح قبل أن يصل فليذبح أخرى مكانها ، ومن لم يذبح فليذبح باسم الله " رواه البخارى وسلم أمر عليه السلام بذبح الأضحية موحدا وقت الذبح حين أمر بإعادتها إذا ذبحت قبل الصلاة ، وكل ذلك دليل الوجوب .

٥ - وما أخرجه البخارى وسلم عن البراء بن عازب ، عن ابن بردة بن يساره قال : يا رسول الله : إن عندى جذعة قال : " اذبحها ولن تجزى عنى أحد بعدك " ومثل هذا لا يستعمل إلا فى الواجب .

٦ - ما رواه علي بن أبي طالب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
" نَحَى الْأَضْحَى كُلَّ ذَبِيحٍ ، وَصَوْمَ رَمَضَانَ كُلِّ صَوْمٍ ، وَالْفَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ
كُلِّ غَسَلٍ ، وَالزَّكَاةَ كُلَّ صَدَقَةٍ ، وَرَوَى الدَّارَ قَطْنِي وَالْبَيْهَقِي . "

٧ - ما رواه عائشة قالت : قلت يا رسول الله استدبني ، وأضحى ؟ قال :
" نعم إنه دين مفضى " . (١)

وأما القائلون بالسُّنْيَةِ فقد استدلوا بحديث أم سلمة رضی الله عنها قالت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إذا دخلت المشرك وأراد أحدكم أن يضحى
فلا يمس من شمره " وفي رواية : إذا دخل المشرك وعند أحدكم أضحية يريسه
أن يضحى فلا يأخذن شمرها ولا يقلمن ظفرا " رواه مسلم بهذه الألفاظ ، وقالوا
هذا دليل على أن التضحية ليست بواجبة ، لقوله صلى الله عليه وسلم : " وأراد
أن يضحى " فجعله متروكا لإرادته ، ولو كانت واجبة لقال فلا يمس من شمره
حتى يضحى .

واستدلوا أيضا بحديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
ثلاث هن على فواضح : زهين لكم تطوع ، النحر والوتر وركعتا الضحى . رواه
البيهقي . (٢)

هذه هي أدلة الفريقين ويبدو أن الخلاف راجع إلى اختلافهم في مفهوم
النصوص الواردة في أحكام الضحايا ، حيث فهم قوم منها الوجوب ، وفهم آخرون
منها السُّنْيَةَ ، يمكن هذه الأدلة لم تسلم من الإهراضات والتضعيف .

(١) انظر بدائع الصنائع ٦٢/٥ ، والمجموع ٢٩٩/٨ ، والبنية في شرح

الهداية ٨ / و / ٣٢٣ .

(٢) انظر المجموع ٨ / ٣٠٠ - ٣٠١ ، والبنية في شرح الهداية ٨ / و / ٣٢٣

أما القائلون بالوجوب فيتجه عليهم ما يأتي :

أولا - أن الآية الكريمة " فصل لربك وانحر " لم يكن تفسيرها محصورا في المعنى الذي أرادوه وهو : صل صلاة العيد وانحر البدن بعدها ، حيث قيل في تفسيرها أكثر من سبعة أقوال منها : أتم الصلاة المفروضة عليك ، رواه الضحاك عن ابن عباس .

يتضح من هذا أن ما استدلووا به من توجيه في هذه الآية ليس محل اتفاق بين العلماء ، فلم تكن الآية إذا حجة ودليلا على الوجوب .

وثانيا : أن حديث " على أهل كل بيت في كل عام أضحية " قاله عنه الخطابي ضعيف المخرج لأن أبا رزمة بن يخنف رابطة مجهول (١)

وثالثا - أن (من لم يضح فلا يحضر مصلانا " رواه البيهقي وهو ضعيف وقال البيهقي عن الترمذي : الصحيح أنه موقوف على أبي هريرة " (٢)

وقال ابن الجوزي في التحقيق : " وهذا الحديث لا يدل على الوجوب كما في حديث من أكل الثوب فلا يقربن مصلانا " (٣)

ورابعا - أن حديث علي : " نسح الأضحي كل ذبيح " رواه الدارقطني والبيهقي وضمفاه ، وانفق الحفاظ على ضعفه . (٤)

وخامسا : كذلك حديث عائشة (أستدين وأضحى) فقد رواه السدار قطنى والبيهقي ر عفاء وقالوا هو مرسل " (٥)

(١) المجموع ٢٩٦/٨ - ٣٠٠ .

(٢) انظر المجموع ٣٠٠/٨ .

(٣) البناءية في شرح الهداية ٨ / و / ٣٢٣ .

(٤) المجموع ٣٠٠/٨ ، والبناءية في شرح الهداية ٨ / و / ٣٢٤ .

(٥) المجموع ٣٠٠/٨ .

أما القائلون بالسنية فيتجه عليهم بأن ما رواه ابن عباس من أنه صلى الله عليه وسلم قال : " ثلاث من علي فرائض وهن لكم تطوع ، النحر والوتر بمركبة الضحى " رواه البيهقي بإسناد ضعيف ورواه أيضا في كتابه (الخرافيات) وصرح بضعفه ، وقد رواه أحد في مسنده والحاكم في مستدركه بلفظ آخر ، وقال عنه الذهبي في مختصره : سكت الحاكم عنه وفيه أبو حيان الكلبي ، وقد ضعفه النسائي والدارقطني ، وأخرجه الدارقطني عن جابر الجعفي عن عكرمة عن ابن عباس ، وجابر الجعفي ضعيف (١)

هذا ما يمكن أن يوجه إلى أدلة الفريقين وقد اتضح من هذا أن نفي هذه الأدلة الضعيف كما أن فيها الصحيح ، ومن المعلوم أن ما كان منها ضعيفا لا حجة لهم فيه .

ويبدو أن ذهب أي حنفية وزفر والحسن بن زياد إلى أن الأضحية واجبة يعمد إلى معنى الواجب عند عدم حيث عرفوه بأنه ما أوجبه الشارع على المكلف بدليل ظني فيه شبهة ، فالأضحية تدخل تحت هذا التعريف ، حيث أنها ثبتت بخبر الواحد وهو دليل ظني فيه شبهة ، وأما ما ثبت بدليل قطعي لأشبهة فيه فهو الغرض عند عدم ، في حين لم يمتد الجمهور بهذا التقسيم ، فكان الغرض والواجب مترادفين عند عدم ، سواء كان مقطوعا به أو مظنونا ما دام يثاب فاعله ويعاقب تاركه ، فما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد إذا صحیح بناء على أصلهم في تعريف الواجب ، ولكن النفس أميل إلى رأي أبي يوسف وحده والأئمة الثلاثة وغيرهم ممن قال بالسنية .

(١) البناية في شرح الهداية ٨ / و / ٣٢٣ .

أما ما استدلى به أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد من أحاديث صحيحة
في وجوب الأضحية فيمكن حملها على السنة والاستحباب جصما بين الأدلة
وخروجها من تعارضها لدى الفريقين ، ويؤيد هذا مجي بعض النصوص بصيغة
الأمر مع أن المراد منها الندب والاستحباب كقوله تعالى : (فكتابوهم
إن علمتم فيهم خيرا) (١) ، وقوله : (بأبها الذين آمنوا إذا تدانتم بدين
إلى أجل مسمى فاتوا) (٢)

وما يؤكد حل الوجوب الذي تضمنته أحاديث الأضحية على الندب
والاستحباب على بعض الصحابة ، حيث صح أبو بكر وعمر (رضي الله عنهما)
أنهما كانا لا يضحيان السنة والسنين (٣) مخافة أن يمتد الناس وجوبها ،
وروى عن ابن مسعود الأنصاري (رضي الله عنه) أنه قال : (قد يروح على ألف
شاة ولا أضحي بواحدة) (٤) ، فضلا عن هذا كله فإنها لو كانت واجبة على المقيم
حقا لوجب على المسافر ، لأنهما لا يختلفان في الوظائف العالية ، فلما لم تجب
عليه ثبت أنها غير واجبة ، فالقول بسنية الأضحية إذن هو الراجح .

١٦) لو أخبر رجل أهله بأن يضحوا عنه فهل يعتبر موضع

الذبح أو موضع الذبح عنه ؟

اتفق أئمة الأحناف على أن وقت أداء الأضحية يدخل بطلوع الفجر
أول أيام النحر ، غير أن أهل المصر لا يضحون قبل صلاة العيد ، لقوله عليه
الصلاة والسلام : " من ذبح قبل الصلاة فليعد ذبيحته ، ومن ذبح بعد الصلاة

-
- (١) سورة النور : ٣٣ .
(٢) سورة البقرة : ٢٨٢ .
(٣) انظر بدائع الصنائع ٦٢/٥ .
(٤) بدائع الصنائع ٦٢/٥ .

فقد تم نسكه وأصاب سدة المسلمين * ولقوله عليه الصلاة والسلام : (إن أول نسكنا في هذا اليوم الصلاة ثم الأضحية *) (١) ولكنهم اختلفوا فمن كتب إلى أهلته بأن يضحوا عنه أي بمثل مكان الذبيح أم مكان المذبح عنه ؟ (روى عن أبي يوسف أنه اعتبر مكان الذبيحة فقال : ينبغي لهم ألا يضحوا عنه حتى يصل إلى الإمام الذي فيه أهله ، وإن ضحوا عنه قبل أن يصل لم يجزه ، وروى عن محمد بن ذلك ، قال ابن جماعة في نواره ، قال محمد : انظر إلى موضع الذبيح ولا أنظر إلى موضع المذبح عنه ، فهو خير الذبيح حتى يصل في المصرا الذي فيه الذبيحة .

وعند الحسن بن زياد : (إن كان الرجل في مصر وأهله في آخر لم يذبحوا عنه حتى يصل في المصريين جميعا ، وإن ذبحوا قبل ذلك لم يجزه ، وإن وقع لهم الشك في وقت صلاة المصرا الآخر لم يذبحوا حتى تنزل الشمس ، فإذا زالت ذبحوا عنه *) (٢) وجاء في الاختيار : (أن المعتبر عند الحسن بن زياد مكان المالك كصدقة الفطر) (٣)

وهذا الاختلاف يرجع إلى أنه لا يصح تحديد الصلاة المعتبرة في جواز ذبيح الأضحية في مثل هذه الحالة : أي صلاة المصرا الذي تذبيح فيه الأضحية ، أو هي صلاة المصرا الذي يصل في المذبح عنه ، أو هو الوقت الذي يصل الصلاتين معا ؟

-
- (١) الاختيار شرح المختار ١٥٣/٣ ط أولي ١٣٥٥ هـ ١٩٣٦ م مراجعة الشيخ محمد أبو دقيفة .
(٢) انظر بدائع الصنائع ٧٤/٥ ، وانظر النهاية في شرح الهداية ٨ / و / ٣٣٤ - ٣٣٥ .
(٣) الاختيار شرح المختار ١٥٢/٣ ط أولي .

فذهب أبو يوسف وسعد إلى أن الصمير مكان الأضحية لا مكان المالك ،
مطلين قولهما بأن القرية هي الذبيح ، والقريبات الموقوفة بمشهور وقتها في حق
فأعطيا لا في حق المفقول عنه ، ولأنها تشبه الزكاة من حيث إنها تسقط بهلاك
النصاب ، فيعتبر صرف الواجب في محل الذبيح ، لا محل المذبح عنه اعتبارا
بالزكاة ، حيث تومي في موضع الحال دون موضع صاحبه .

وأما الحسن بن زياد فقد ذهب في رأى إلى اعتبار موضع المالك كصدقة
الطر حيث يعتبر فيها مكان المتصدق الذي وجهت عليه الصدقة لا مكانها .

وذهب في رأى آخر إلى اعتبار المضمون موضع الذبيح ووضع
المذبح عنه وبناء على هذا فإن الذابح يجب أن يؤخر الذبيح حتى يصل في
المصر الذي يجزى فيه الذبيح والمصر الذي فيه المذبح عنه ، ما دام النحر لم
يحدد أخذى الصلاتين وأرى أن رأى الحسن بن زياد في اعتبار المضمون
موضع الذبيح وموضع المذبح عنه أولى أن يؤخذ به لأن اعتبار صلاة المضمون
أخذ بالأحوط إذ فيه قطع لأى شك في عدم القبول ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم
قد أهدر ذبيحة من ذبيح قبل الصلاة بقوله " ومن ذبيح قبل الصلاة فليهد ذبيحته " .
ولهذا كان رأى الحسن هو الأولى .

١٧ - إذا عاد الحاج إلى عرفة بعد غروب الشمس سقط

عنه الدم

السنة أن يقف الحاج بعرفة بعد الزوال إلى أن تغرب الشمس ، فإن
دفع منها قبل الغروب كان عليه دم فإذا عاد إليها بعد الغروب أسقط عنه الدم
أم لا ؟

جاء في ظاهرة الرواية : لا يسقط عنه الدم (١) وقال الحسن بن
زياد في مناسكه : إنه يسقط ، لأنه استدرك ما فات ، فإن الواجب عليه

(١) انظر الهناية في شرح الهداية ٣ / و / ٤٠٢ .

الإفاضة بعد غروب الشمس ، وقد أتى به فسقط عنه الدم ، وبه قال الشافعي وأحمد - (١)

وقد صحح في شرح القدرى ظاهر الرواية بقوله : " وهو الصحيح لأن المتروك لا يصير مستدركا والمتروك هو سنة الدفع مع الإمام ، وذلك ليس بمستدرك بمود ، وحده لا محالة " - (٢)

والظاهر في رأيي هو قول الحسن بن زياد والإمامين الشافعي وأحمد في سقوط الدم لأن الواجب المتفق عليه بين الفقهاء هو الإفاضة بعد الغروب وقد أتى به فيسقط عنه الدم ، ويؤيد ذلك اتفاق الإمام وأصحابه على أن من تجاوز الميقات بدون إحرام ثم عاد وأحرم منه سقط عنه الدم استحسانا خلافا لزر - (٣)

أما ترجيح القدرى ظاهر الرواية : بقوله : (إن المتروك سنة الدفع مع الإمام وذلك ليس بمستدرك بمود ، وحده " فبمعرض عليه بأن الدفع مع الإمام سنة وليس بواجب ، وفوات السنة لا يستوجب الدم ، لأن الذي يستلزم الدم هو الواجب جبرا لفواته ، وبهذا يكون قول الحسن بن زياد من الأئمة هو الراجح .

-
- (١) البناء في شرح الهداية ٣ / و / ٤٠٢ • وانظر الجوع ٨ / ١١٨
والمغنى ٤١٤ / ٣ - ٤١٥ •
(٢) البناء في شرح الهداية ٣ / و / ٤٠٢ •
(٣) انظر زفر بن الهذيل ورقة ٢٧١ •

١٨ - لو صلى المغرب والعشاء قبل أن يأتي مزدلفة لم يجزه وطيه إعادتهما ما لم يطلع الفجر

من السنة للإمام إذا غربت الشمس في يوم عرفة أن يفجئ بالناس من عرفات ، وأن يؤخر صلاة المغرب بنمة الجوع إلى العشاء حتى يأتي مزدلفة ويكثر كل واحد منهم من ذكر الله تعالى ، والتلبية لقوله تعالى : (فإذا أفضم من عرفات فاذكروا الله تاركم أباكم أو أشد ذكرا) (١) .

"فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي إلى مزدلفة لم يجزه ، وطيه إعادتهما ما لم يطلع الفجر في قول أبي إسحاق حنيفة وحسد وزفر والحسن بن زياد .

وقال أبو يوسف بجزئه ولا يجهد ، وقد أساء لتركه السنة " (٢)

وقال الشافعي : " ولو ترك الجوع بين المغرب والعشاء صلى كل واحدة في وقتها ، أو جوع بينهما في وقت المغرب ، أو جوع وحده مع الإمام ، أو صلى إحداهما مع الإمام والأخرى وحده جامعا بينهما ، أو صلاهما في عرفات أو في الطريق قبل المزدلفة - جاز وفاته الفضيلة " (٣) .

وعند أحمد " إن صلى المغرب قبل أن يأتي مزدلفة ولم يجع خالف السنة وصحت صلاته " (٤) .

-
- (١) سورة البقرة : ١٩٨ .
(٢) البحر الرائق ٢ / ٣٦٨ وانظر بطابع الصنائع ٢ / ١٥٥ والبنية ٣ / ٣ / ٣١١ .
(٣) الجوع ٨ / ١٢٢ .
(٤) المغني ٣ / ٤٢٠ ط ٣ .

وقد استدل بكل منبهج فيما ذهب إليه بما يأتي :

أما الإمام وأصحابه محمد وزفر والحسن بن زياد فقد استدلوا " بما رواه أسامة بن زيد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : " دفع النبي عليه الصلاة والسلام من عرفة حتى إذا كان بالشعب بالثم ترحأ ، ولم يسخ الرضوء ، فقلت له : الصلاة فقال : الصلاة أمامك " ومعنى قوله أمامك أى وقت الصلاة أو مكان الصلاة أمامك ، لأن الصلاة تفعل المصلى وقوله ، ولا يتصور أن يكون أمامه ، فإذا أداها في الطريق فقد أداها قبل الوقت الثابت بهذا الخبر ، فوجب الإعادة ، وصار كما إذا صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ، فإنه يؤمر بالنقض حتى يأتي على الوجه الأكمل ، وفي قوله أمامك إشارة إلى أن تأخير صلاة المغرب واجب ، وذلك من الجوع بين صلاتين بالمزدلفة ، ما دام وقت للمشا ، فأقما ، فكانت عليه الإعادة ما لم يطلع الفجر ، ليصير جامعا بين الصلاتين " (١)

أما أبو يوسف فقد علل قوله : " بأنه أدى المغرب والمشا في وقتيهما ، لأنه ثبت كون هذا الوقت وقتا لها بالكتاب المزيرو والمسنن المشهورة المطلقـة عن المكان ، فيجوز كما لو أداها في غير ليلة المزدلفة ، إلا أن التأخير سنة ، وترك السنة لا يسلب الجواز بل يوجب الإساءة " (٢)

وأما الشافعى فقد علل ترك الجوع بفوات الفضيلة مع صحة الصلاة ، وعلل الإمام أحمد ترك الجوع بقوله : " إن كل صلاتين جاز الجوع بينهما جاز التفريق بينهما ، كالظهر والمغرب بعرفة ، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم حصول على الأولى والأفضل ، لئلا ينقطع سيره ، ويبطل ما ذكره بالجوع بعرفة " (٣)

-
- (١) البناية في شرح الهداية ٣ / و / ٣١٠ ، وانظر بدائع الصنائع ٢ / ١٥٥
(٢) بدائع الصنائع ٢ / ١٥٥ .
(٣) المغنى ٣ / ٤٢٠ .

يتضح مما مضى أن في مسألة الجمع بين صلاتي المغرب والمشاء قبل
إتيان مزد لفة مع إمكان الإتيان رأيين :

الأول - لا يجوز ، وإذا صلى فعلية الإعادة وهو رأى أبي حنيفة -
محمد وزفر والحسن بن زياد ، وبه قال الثوري .^(١)

والثاني - يجوز ولكنه أساء لتركه فضيلة الجمع ، وهذا رأى أبي يوسف
والشافعي وأحمد ، (وبه قال عطاء وعروة والقاسم بن محمد وسعيد بن جبير ،
ومالك ، وإسحاق ، وأبو ثور ، وابن المنذر) .^(٢)

وأراني أميل إلى قول أبي يوسف ومن معه من الأئمة ، في جواز صلاة
من صلى المغرب والمشاء في وقتيهما قبل إتيانه مزد لفة ، لقوله تعالى : (إن الصلاة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا)^(٣) ، وهذا دليل يوجب بموجبه أداء كل صلاة
في وقتها ، ولكن السنة خصت صومه إذ نصت على منية تأخير المغرب لجسمه
مع المشاء في مزد لفة جمع تأخير فهذا (البخاري وسلم برويان عن جمع من
الصحابة : وهم : عبد الله بن مسعود ، وأبو أيوب الأنصاري ، وابن عمر ،
وأسماء بنت زيد : أن الرسول صلى الله عليه وسلم جمع بالمزد لفة تلك الليلة بين
المغرب والمشاء)^(٤) فالجمع إذن سنة ، بشرط أداء الصلاة في وقتها فمن
أيقن وصول مزد لفة قبل أن يطلع الفجر وصلاحها في وقتها قبل إتيانه مزد لفة صححت
صلاته ، وكان مسميا لتركه السنة فإذا وصل مزد لفة - ولم يفت وقت الجمع بمسند
أعادها تحقيقا للجمع وبذلك يكون قد درأ عن نفسه الإساءة ، وقال الفضيلة
تأسيا برسول الله صلى الله عليه وسلم أما إذا فات وقت الجمع فصلاة على صحتها
ولا حاجة إلى الإعادة حتى ولو لم يطلع الفجر .

(١) المغني ٣/٤٢٠ ط ٣ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) سورة النساء آية ١٠٣ .

(٤) المجموع ٨/١٢٧ .

ويشوجه على أبي حنيفة وسعد وزفر والحسن بن زياد والثوري بأن القول بعدم جواز الصلاة في وقتها قبل المسج^ة إلى صلاة لفة إبطال لإيجاب قوله تعالى : (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ، وهذا لا يجوز ، لذلك كان رأى أبي يوسف ومن ذهب مذهبه هو الراجح .

هذه هي بعض الصور الفقهية للحسن بن زياد في باب العبادات ، وقد اتضح منها ما يلي :

- ١ - أن الصفة الغالبة عليه هي إعماله العقل وبذلك الجهد في بعض المسائل التي لا نص فيها ، لأنه كان يعتمد في اجتهاده وفتاويه على النص أو قول الصحابي ، وأحيانا كان يقويه بالقياس كقوله : بوجوب الدم على من فاتته الوقوف بحرفة .
- ٢ - وأنه كان يختلف مع معاصريه من الفقهاء بسبب الاختلاف في النصوص أحيانا ، وسبب فهم المراد بهد مع الاتفاق عليها أحيانا أخرى . وقد كانت الغاية من هذا الاختلاف لدى الجميع هي الوصول إلى ما تطمئن إليه النفس من الحق والصواب .
- ٣ - وأنه كان يراعى جانب التيسير ورفع الحرج ، فكان يأخذ بالأيسر بناء على أن القليل من الأشياء مغموضه ، كقوله بعدم نجاسة قن من قن ساعة أكله أو شربه أو ساعه ارتضاه إن كان طفلا رضيما دفعا للمشقة ، ورفعا للضيق والحرج .
- ٤ - وأنه كان يراعى الضرورة بناء على أصله المعروف به في المسوحات بأن لاكثر حكم الكل ، وقد اتضح هذا في مسح الرأس .
- ٥ - وأنه كان يأخذ بالأحوط في الدين ، وقد تجلى هذا بمنحه ذبح الأضحية قبل انتهاء الصلاة في موضع الذبح ووضع اليد عنده ، وفي وجوب قضا^ة الفاتحة أو السورة في الآخرين إذا فاتت إحداهما النصل في الأوليين .

الفصل الثاني

صوم من فقهه في باب المماثلات



المقصود من المعاملات هي : المعاملات الشرعية المالية التي تحقق
للشعوب الإسلامي ألوان السعادة ، وتقيم بين أبنائه مبادئ العدالة
والإنصاف ، وتجعلهم يثقفون في ظلال من الطمأنينة والمحبة والإخاء ، لأن
الشرعية الإسلامية لم تبيح من التصرفات إلا ما يحقق السعادة للبشر ، ويكف
فيهم نوازع الحقد وقلوب الحسد ، فقد أباحت لهم الكسب الحلال ، والتجارة
الطيبة ، وذلك بما شرهه من بيع وخيارات ، وإجارة وإعارة ، وشفعة وزهنة
وشركة ومضاربة ، وغير ذلك من ضروب المعاملات المالية المعروفة في كتب الفقه
الإسلامي ، وحرمت الرها بأنواعه والاستغلال بشتى صورته من تغريب وفسخ وخذاع ،
ثم منحت الفرد حرية التصرف ، ولكنها نهته عن الإضرار بالغير وإيقاع الشر
به ، وتماطى أسباب الفساد ، لأن الغاية من تشريع المعاملات في الإسلام
هي تنظيم العلاقات الإنسانية بين الناس على وجه يحقق مصالحهم ، ويكفل
لهم الراحة والرخاء ، ويسبغ عليهم الأمن والسلام .

وواضح أن نظام هذه المعاملات بوجوده استتماله في الحدود المشروعة
دون الإضرار بمن له الحق ، أو بمن عليه الحق يعني في كثير من فروعه على
اجتهاد المجتهدين من علماء هذه الأمة ، فهم الذين أسهموا في تنظيمه
كل حسب اجتهاده ، ولكن في دائرة كليات الدين الأساسية وقواعد الأصولية ،
ومن شارك بأرائه في هذا كله الحسن بن زياد اللؤلؤي .

وفي هذا الفصل سأعرض أهم ما عثرت عليه من أقواله مقارنة بأقوال
غيره من الفقهاء :

١- البيع بشرط البرائة من كل عيب هل يدخل فيه العيب الحادث
بعد المقد أولاً ؟

اختلف الفقهاء في جواز هذا البيع ، وصورته أن يشترط المشتري
التزام البائع بكل عيب يجد في البيع على العموم ، ففي رواية عن الشافعي
وأحمد : أن البائع لا يبرأ إلا أن يخبر المشتري بالعيب ، وفي رواية أنه

يبرأ من كل عيب لم يعلم هو به ، ولا يبرأ من عيب علمه ، وهذا عند مالك وأحمد ،
وعند الشافعي أن هذا محاص بالحيوان دون غيره .

وأما أئمة الأحناف فقد اتفقوا على أن البيع بشرط البرائة من كل عيب
جائز وإن لم يسم جميع العيوب . (١)

وبالرغم من اتفاق أئمة الأحناف في البيع بشرط البرائة من كل عيب
فإنهم اختلفوا في الميب الحادث بحد المقد ، وقيل تسلم المبيع أي يدخل
في البرائة أم لا ؟

فمنذ أبي حنيفة وأبي يوسف يدخل في البرائة كل عيب سواء كان
موجوداً وقت المقد أو حدث بحد المقد قبل التسليم ، وقال محمد وزفر
والحسن بن زياد لا يدخل الميب في هذه البرائة إذا حدث بحد المقد
وقبل التسليم (٢) . وبناءً على هذا فإن للمشتري أن يرد المبيع الذي
حدث فيه عيب بحد المقد وقبل التسليم عند الشيخين أبي حنيفة
وأبي يوسف ، وأنه ليس له أن يرد عند محمد وزفر والحسن بن زياد ، لأنه
لا يدخل في البرائة الميب الحادث عندهم وقد بين كل من الطرفين
وجهة نظره .

فقال محمد وزفر والحسن بن زياد : " إن البرائة تتناول الثابت
حال البرائة ، لأن ما يحدث مجهول لا يعلم أي حدث أم لا ، وأي مقدر
يحدث ، والثابت ليس كذلك فلا يتناوله " . (٣)

-
- (١) انظر المبسوط ٩٣/١٣ ، وشرح فتح القدير ١٨٣/٥ ، والمغني ٤/١٧٨ ،
والمجموع ٣٩٧/١٢ ، وبداية المجتهد ١٥٢/٢ .
- (٢) انظر المبسوط ٩٣/١٣ ، وشرح فتح القدير ١٨٣/٥ ، ٤٠/٦ ، والتحرير
في شرح الجامع الكبير ٣/ و ١١١٩ - ١١٢١ مخطوط بمكتبة الأزهر
تحت رقم (٢٨٠٢) / ٤٤١٤٧ / بحيث ، والنهاية ٦/ و ٩١-٩٢ .
- (٣) شرح فتح القدير ١٨٣/٥ ، وانظر المبسوط ٩٣/١٣ .

وقال أبو يوسف " الميب الحادث قبل القبض لما جعل كالموجود عند المقد في ثبوت حق الرد - فكذلك يجعل كالموجود عند المقد في دخوله في شرط البراءة من كل عيب ، وهذا لأن مقصود البائع إثبات صفة اللزوم للعقد ، والامتناع من الالتزام مالا يقدر على تسليمه ، وفي هذا لافرق بين الميب الموجود والحادث قبل القبض " (١)

ويبدو لي أنه بالرغم من إجراء الكلام عند الشيخين مجرى المصوم نصا ، والذي بمقتضاه تكون البراءة شاملة لكل عيب ، سواء كان قائما عند المقد أو حادثا بعده ، فإن العقل أميل إلى رأي الحسن بن زياد ومن معه من الأصحاب لأن الإبراء في الحقيقة اسقاط للميوب القائمة عند المقد لا الحادثة بعده كما هو معلوم في البيع ، ولأن التصرف يستقيم في الموجود لا في الممدوم ، وما يؤيد ذلك أنه لو صح باعتراف التبرؤ من الميب الذي يحدث قبل القبض لفسد المقعد (٢) ، إذ الحادث مجهول وهذه الجهالة تفضى عادة إلى المنازعة ، فضلا عن أن المشتري يشترط عادة البراءة من الميوب الموجودة في البيع عند العقد لا بعده ، ولهذا اعتبر ما ذهب إليه الأصحاب الثلاثة من عدم دخول العيب الحادث في البراءة أولى ، وبذلك لا يجوز للمشتري الرد بالميب الحادث بعد العقد ولو لم يكن قد تسلم البيع .

(١) البسوط ١٣ / ٩٤ ، وانظر العناية على الهداية ٥ / ١٨٣ .

المطبوع على هامش شرح فتح القدير .

(٢) انظر البسوط ١٣ / ٩٣ ، وشرح فتح القدير ٦ / ٤٠ ، والعناية

على الهداية ٥ / ١٨٣ .

٢- الاختلاف في خيار التبايعين

خيار (١) التبايعين هو ما ثبت لكل من المتعاقدين حق فسخ المقدم أو إرضائه مالم يتفرقا بأبدانهما ، أو يغير أحدهما الآخر فيختار المقدم من غير اشتراط ، وبعبارة أخرى هو المقدم الذي لا يكون لازماً إلا بتفرق المتعاقدين وإنهاء مجلس المقدم ، وقبل ذلك يكون لكل منهما حق فسخ المقدم وهذا ما يسمى بخيار المجلس أيضا .

وقد اختلف الفقهاء في هذا النوع من الخيار :

• فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد ومالك ابن أنس : إذا عقد بيع بكلام فلا خيار لهما وإن لم يتفرقا ، وروى نحوه عن عمر بن الخطاب (٢) وحكى هذا عن شريح والنخعي وربيعة .

وقال الشافعي وأحمد " إذا عقدتاهما بالخيار مالم يتفرقا ، وبه قال جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، حكاه ابن المنذر عن ابن عمر ، وأبي هريرة الأسلمي الصحابي ، وسعيد بن المسيب ، وطاوس ، وعطاء ، والحسن البصري ، والشمسي ، والزهري ، والأوزاعي ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبي ثور ، وأبي عبيد ، وسفيان بن عيينة وابن المبارك ، وعلي

(١) الخيار منناه في اللفظة : طلب خير الأمرين أو الأمور ، وفي الشرع : هو أن يكون لأحد المتعاقدين أو لكليهما حق إرضاء المقدم وتنفيذ أو فسخه أو أن يختار أن يكون المبيع أحد الفئتين أو الثلاثة وقد قصره المجيزون له على المقدم اللازمة من الجانبين القابلة للفسخ كالمبيع المصروف والصرف والسلم وبيع التولية (وهو بيع الشيء بمثل ما اشتراه) والتشريك وصلح المفاوضة ، انظر المجموع ١٨٦ / ٩

(٢) أحكام القرآن ١٧٥ / ٢ وانظر بداية المجتهد ١٤١ / ٢ ط ١ .

ابن الدينى ، وسائر المحدثين . وحكاه القاضى أبو الطيب عن على بن
أبى طالب ، وابن عباس ، وأبى هريرة ، وابن أبى ذئب . (١)

أما الشافعى وأحمد وجمهور العلماء - فقد استدلوا بحديث ابن عمر
رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا تبايع
الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا وكانا جميعا ، أو يخير أحدهما
الآخر ، فإن خير أحدهما فتابعا على ذلك فقد وجب البيع ، وإن تفرقا
بعد أن تبايعا ولم يترك أحدهما البيع فقد وجب البيع " متفق عليه ،
ويقوله صلى الله عليه وسلم : البهتان بالخيار مالم يتفرقا فإن صدقا وبينا
بورك لهما فى بيعهما ، وإن كفا وكذبا محقت بركة بيعهما ، رواه البخارى
ومسلم (٢) " إلى غير ذلك من الأحاديث المستفيضة التى ذكرها النسوى
فى هذا الباب .

وأما أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد ومالك
فقد استدلوا بقوله تعالى : " لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون
تجارة عن تراضٍ منكّم " (٣) فظاهر الآية يدل على تمام البيع بمجرد التراض
فيقتضى جواز الأكل فى المجلس قبل الافتراق ، إذ أن التجارة عبارة عن
الإيجاب والقبول فى عقد البيع الذى يدل على التراض ، فيتحقق لزوم
البيع من غير انتظار لآخر المجلس ، إذ ليس التفرق والاجتماع من التجارة
فى شىء ، ولا يسمى ذلك تجارة فى شرع ولا لغة ، فإذا كان الله قد
أباح أكل ما اشترى بعد وقوع التجارة عن تراض - فماتع ذلك بإيجاب
الخيار خان عن ظاهر الآية ، مخصص لها بغير دلالة ، وكذلك استدلوا

(١) المجموع ١١٦/٩ وانظر المغنى ٥٦٣/٣ ط ٣ وأحكام القرآن

للجصاص ١٧٥/٢ .

(٢) المجموع ١١٧/٩ - ١١٨ ، والمغنى ٥٦٣/٣ .

(٣) النساء : ٢٩ .

بقوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود " (١) فإنه يدل على إلزام كل عاقد الوفاء بما عقد وذلك عقد قد عقده كل واحد منهما فيلزمه الوفاء به ، وفي إثبات الخيار نفي للزوم الوفاء به ، إذ أن الرجوع عن موجب المقدم قبل التفريق لم ينف به ، وهذا خلاف ما تقتضيه الآية (٢) . ولكن يمكن أن يمتنع على هذا بأن مشروط الخيار عند المقدم لم يرجع عن المقدم لأن عقده لا يفسد إلا بعد أن تنتهي مدة الخيار .

وقد حملوا كل الأحاديث التي تقضي بثبوت خيار المجلس على المتبايعين المتساويين قبل المقدم " فإذا أوجب أحد المتبايعين البيع فالآخر بالخيار إن شاء قبل في المجلس ، وإن شاء رده مادام لم يصدر من صاحب الإيجاب ما يدل على تغيير إرادته في المجلس (٣) أي " أن صاحب القبول يترك حراً مادام مجلس المقدم قائماً ، لأن المجلس يمتنع بقاءه دليلاً على بقاء مدلول الإيجاب وهو الإرادة فإذا صدر الإيجاب من صاحبه كان للأخر حق خيار القبول ، وقالوا إنه لو لم يثبت للقبيل الخيار للزمه حكم البيع من غير تحقق ، وقالوا : إن هذا هو المقصود من حديث البيهقي بالخيار ما لم يتفرقا (٤) " وقالوا : إن المقصود بالتفريق ههنا هو التفريق بالأقوال وليس بالأبدان كما قال تعالى : " وما تفرق الذين أوتوا الكتاب " وقوله صلى الله عليه وسلم : " ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة " أي بالأقوال والاعتقادات (٥) . وهذا يعني منهم

(١) سورة المائدة آية : ١ .

(٢) انظر أحكام القرآن للجصاص ١٧٥/٢

(٣) الهداية ١٧/٣

(٤) المدخل للفقهاء الإسلاميين لمحمد سالم المذكور ص ٥٢٢ ط ٣

(٥) انظر المفتي ٥٦٣/٣ ط ٣ .

أن للوجوب أن يرجع في إيجابه مادام لم يتصل به قبول الآخر لخلوه
عن إبطال حق الغير . (١)

ولا ضرر في هذا لأن المجلس يعتبر وحدة ، فمجرد اتصال القبول
بالإيجاب يتم المقدم ، ولا يملك أحدهما أن يتفرد بفسخ البيع . ويحتسب
المجلس متبها عندهم إذا رجع الوجوب عن إيجابه قبل صدور القبول ،
أو قام أحد من المجلس قبل القبول ، أو حدث ما يدل على الإعراض من
الاشتغال بحمل آخر أو الانتقال إلى حديث آخر . (٢)

وأما الإمام مالك فقد ترك العمل بحديث خيار المجلس لمخالفته عمل
أهل المدينة ، حيث إن فقهاء المدينة لا يثبتون خيار المجلس ، ومذهب
مالك (رحمه الله) : أن الحديث إذا خالف عمل أهل المدينة يترك (٣)

وانتدب يدو أن رأى الإمامين الشافعي وأحمد ومن ذهب مذهبهما
من العلماء في القول بخيار المجلس هو الراجح ، لشدة ظهوره وقوة ما استدلوا
به ، أما رأى الإمام وأصحابه فإن تأويل الحديث على الوجه الذي ذكروه
غير سديد لمدة أمور :

الأول : أن المعنى المتبادر من الحديث هو خيار المجلس ، وأن
التفرق هو التفرق بالأبدان ، وقد فهمه ابن عمر على هذا الوجه فكان
إذا بايع رجلاً أو اشترى منه وأراد إنفاذ المقدم مشى خطوات ثم رجع ،
ليعلم بذلك انقطاع مجلس المقدم فيلزم البيع ، وهذا دليل على أن المقدم
غير لازم خلال مجلس المقدم . (٤)

(١) انظر الهداية ١٧/٣

(٢) انظر المدخل للفقهاء الاسلاميين للأستاذ محمد سلام المذكور ص ٥٢٢

(٣) انظر بداية المجتهد ١٤٢/٢ ط أولى ، والمجموع ١٦٩/٩

(٤) انظر المنفى ٥٦٤/٣ ط ٣ ، والمجموع ١٩٧/٩

والثاني : أنه لو كان المراد من التبايعين في الحديث المذكور هما المتساويين الذين لم ينفذ البيع بينهما ، ومن التفرق بالأبدان التفرق بالأقوال - لغلا الحديث عن أبة فائدة ، وسقط معناه ، لأن هذا معلوم لدى المتماقدين فلا يحتاج إلى دليل يثبتته ، ولا إلى كلام نهوى يوضحه .

والثالث : أن حديث " البيمان بالخيار " على تعدد رواياته جمل الخيار للماقدين بعد تبايعهما ، قال صلى الله عليه وسلم : (إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار) ، وقال : (وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك أحدهما البيع فقد وجب البيع) (١)

والرابع : أنه قد روى حديث " البيمان بالخيار " جميع الأئمة ، ورواه عبد الله بن عمر ، وعبد الله بن عمرو ، وحكيم بن حزام ، وأبو برزة الأسلمي ، واتفق على حديث ابن عمر وحكيم ، ورواه عن نافع عن ابن عمر - مالك ، وأيوب ، وعبيد الله بن عمر ، وابن جريج ، والليث بن سعد ، ويحيى بن سميد (٢) وغيرهم " وهو صريح في ثبوت خيار المجلس كل الصراحة ، غير معارض لما استدل به المانمون من قوله تعالى : " يأبىها الذين آمنوا أوفوا بالعقود " ، لأن المراد بالعقود في الآية الكريمة العقود الخالية من الخيارات فيما يبدو ، بدليل جواز فسخ العقود التي ثبت فيها خيار الشرط حيث إن لكل واحد من المتماقدين أو لكليهما مما الحق في فسخ العقد ، خلال المدة التي اشترطت في ذلك العقد .

والخامس : أن الإمام مالكا في رده للحديث مفرد عن سائر الملمساء فلا يقبل قونه في رد السنن بحجة ترك فقهاء المدينة العمل بها ، وكيف يصح هذا الذهاب مع الملم بأن الفقهاء ، ورواة الأخبار لم يكونوا في عصره

(١) المغنى ٣/٥٦٤ ط ٣ وانظر المجموع ١٦٧/٩ - ١٦٨ .

(٢) المغنى ٣/٥٦٣ ط ٣ .

ولا في المصر الذي قبله منحصرين في المدينة ولا في الحجاز ، بل كانوا متفرقين في أقطار الأرض ومع كل منهم قطعة من الأخبار لا يشاركه فيها أحد فنقلها ، ووجب على كل مسلم قبولها هذا فضلا عن أن فقهاء المدينة لم يتفقوا على عدم خيار المجلس " فهذا ابن أبي ذئب أحد أئمة فقهاء المدينة في زمن مالك أنكروا على مالك في هذه المسألة وأغلظ في القول بمباراة مشهورة حتى قال يستتاب مالك من ذلك (١) " وأن الخيار لا يتنافى مع قوله تعالى : " إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ بينكم " لأنه ما شرع إلا ليكون التراضى تاما بين المتعاقدين ، ولهذا كله أرى أن ما ذهب إليه الإمامان الشافعي وأحمد ومن منهما هو الراجح .

٣- إذا كان الرجل أعمى فهل يثبت له خيار الرؤية ؟

وقبل الخوض في هذه المسألة ينبغي أن أبين رأى الفقهاء في بيع الأعمى وشراؤه فأقول :

(٢)
لقد اتفق الأئمة على جواز بيع الأعمى وشراؤه إلا الشافعي رحمه الله ، فقد روى عنه أنه قال : " لا يصح ، لأن بيع مالم يره يتم بالرؤية وذلك لا يوجد في الأعمى ولا يمكنه أن يوكل في الخيار لأنه خيار ثبت بالشرع فلا تجوز الاستتابة فيه كخيار المجلس بخلاف خيار الشرط " (٣) .

ويترتب على قول الشافعي رحمه الله ، هلاك الأعمى المضطر والقضاء عليه ، وذلك لأن من لا يملك أن يشتري بنفسه لا يملك أن يوكل غيره فإذا احتاج الأعمى إلى طعام وهو لا يتمكن من أن يشتري أو يوكل في شراؤه مات جوعا ،

(١) المجموع ١٦٩/٩ ، والمغني ٥٦٣/٣ .

(٢) انظر المغني ٢١٠/٤ .

(٣) المجموع ٣٣١/٦ - ٣٣٢ .

فما ذهب إليه الشافعي إذا معارض للسنة في حديث حبان بن منقذ مخالف لما تمارف عليه المسلمون من معاملة المميان من غير تكبير منكر ، وتعامل الناس من غير تكبير منكر أصل مقرر في الشرع وهو ما يسمى بالمعرف ، كما هو مضاف لمبادئ الرحمة التي جاء بها الإسلام .

من أجل هذا كله جَوِّز الأئمة بيع الأعمى وشراءه ، قال الموصلي :
" ويجوز بيع الأعمى وشراؤه ، لأن الناس تماهدوا ذلك من لدن الصدر الأول إلى يومنا هذا ، ومن الصحابة من عمى وكان يتولى ذلك من غير تكبير ، والأصل فيه السنة والإجماع :

أما السنة فمنها : (حديث حبان بن منقذ وهو ما رواه عمر (رضى الله عنه) أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " إذا ابتعت فقل لا خلافة ولي الخیار ثلاثة أيام " . وكان حبان أعمى ، ذكره الدارقطني (١)

وأما الإجماع فإن العميان في كل زمان من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينموا من بياعاتهم وأشربتهم ، بل تبايعوا في سائر الأمصار من غير انكسار (٢) ، ولأن من جاز له التوكيل جازت له البعثة كالبصير .

أما خيار الرؤية فهو ثابت للأعمى على اعتبار أن المراد بالرؤية بالنسبة له هو علمه بمحل العقد بأى حاسة من الحواس سواء أكان ذلك باللمس أم بالشم أم بالذوق أم بالنظر ، فإذا كان محل العقد من المضمومات كان العلم به بواسطة الذوق ، وإن كان من المشومات كالروائح العطرية فمعرفة تكون بواسطة الشم ، وإن كان من الأشياء التي لا تعرف بالذوق

(١) الاختيار شرح المختار ١٨٣/١ ط ١

(٢) انظر بدائع الصنائع ١٦٤/٥ .

أو الشم كالأشمسة فطريق معرفتها الجسم أو اللبس .

يتبين من هذا أن خيصار الرؤية يمكن أن يتحقق لدى الأعمى في الأشياء التي لا يحتاج العلم بها إلى النظر ، وهذا ما اتفق عليه جميع أئمة الأحناف ، ففي جسم الأعمى البهيم أذواقه أو شمّه ورضى به سقط ^(١) خياره ، أما ما لا يمكن معرفته إلا بالنظر كالمقاراة فقد اختلفوا في طريق معرفة الأعمى له ، فأبو يوسف يرى أن يوصف له المقاروصا كافيا ، لأنه لا سبيل له إلى معرفته إلا بالوصف الدقيق ، فهو الذي يقوم مقام الرؤية في حق البصير كما في السلم ، حتى لا يكون له خيار للرؤية فيه بعدما وصله ، وقد اشترط مع ذلك أن يوقف الأعمى في مكان قريب من المقار بحيث لو كان بصيرا لرأى المقار في هذا المكان ، فإذا قال رضيت به سقط خياره ، وذلك لأن التشبيه يقوم مقام الحقيقة عند المجز كتحريك الشفتين في حق الأخرس ^(٢) .

نفهم من هذا أن طريق معرفة البهيم من المقار عند الأعمى في قول أبي يوسف هو الوصف واشتراط وقوف الأعمى بمكان بحيث لو كان بصيرا لرأى المقار البهيم " وروى عن محمد أنه يحتب الوصف مع كل من الذوق واللمس والحس ، لأن التمريف الكامل بحقه يثبت بهذا إلا فيما لا يمكن جسده كالثمر على رءوس الشجر فيعتبر فيه الوصف لا غير في أشهر الروايات ، وهو المروى عن أبي يوسف ومحمد في شرح الجامع الصغير ^(٣) .

(١) انظر البسوط ٧٧/١٣ ، وتبيين الحقائق ٢٨/٤ - ٢٩ ، والبنية

في شرح الهداية ٦/٦ و ٦٣ - ٦٤ .

(٢) انظر تبيين الحقائق ٢٨/٤ - ٢٩ ، والبسوط ٧٧/١٣ ، والهداية

١٤٧/٥ المطبوعة مع شرح فتح القدير وشرح فتح القدير ١٤٧/٥ .

(٣) شرح فتح القدير ١٤٧/٥ ، ومدائع الصنائع ٢٩٨/٥ .

" وقال الحسن بن زياد يوكل وكهلا بقبضه وهو يراه فيسقط خياره" (١)
ولأن رؤية الوكيل في العقد كروية الوكل ، إذ جميع ما يتعلق بالمقد
يرجع فيه إلى الوكيل " وقال بعض أئمة بلخ يمس الأعمى الحيطان والأشجار
فيذا قال قد رضيت بسقط خياره لأن الأعمى إذا كان ذكيا يقف على
مقصوده بالمس (٢)

ويبدو لنا - بعد ما ذكرناه من آراء - أن ما اتل به الحسن بن زياد
من توكيل الأعمى له يصير يثق فيه كل الثقة ليرى محل المقد بدله هو
الراجع ، لأن رؤية الوكيل قائمة مقام رؤية الوكل ، والحق أن الوصف
مهما كان دقيقا نافيا للجهالة لا يصل إلى درجة الرؤية المحققة للمعرفة
والتي يتم بها ويكمل معها الرضى ، فتوكيل من يثق به أذفع للجهالة
المفضية إلى ضرر الأعمى ، ولهذا قال المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى :
" وبما كان الأفضل كما يرى بعض الفقهاء أن يوكل وكهلا بقبضه له وهو
يراه فهذا أحوط له ، وأدق في المعرفة بموضوع المقد " (٣)

٤ - لو قبض المضمون له الحق من المضمون عنه يرى الضامن

قال أبو يوسف في النوادر: إذا باع دارا أو جارية وقبض الثمن ،
وضمن رجل قبل القبض ليمسها أو يرد الثمن ، أو قال أنا ضامن تسليمها
ولم يزد على ذلك ، فهو سواء في قول أبي يوسف رحمه الله ، ثم ماتت

(١) شرح فتح القدير ١٤٧/٥ والبسوط ٧٧/١٣ وتبيين الحقائق

٢١/٤ والبحر الرائق ٣٥/٦ ، والهداية ١٤٧/٥ وشرح المنابة

على الهداية ١٤٧/٥ - ١٤٨ .

(٢) البسوط ٧٧/١٣ وانظر تبيين الحقائق ٢٩/٤ وشرح فتح القدير:

١٤٧/٥ وندائع الصنائع ٢٩٨/٥ .

(٣) الفقه الإسلامي مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه من ٤٧٧ ط ٣ ١٣٧٧ هـ

الجارية البهيمة ، أو امتحقت ، أو كانت حرة أو مديرة أو أم ولد أو مكاتبسة
للبيع أو لغيره - كان على الضامن رد الثمن ، والمشتري بالخيار إن شاء
أخذ البائع بذلك وإن شاء أخذ الضامن ، ولو كان البائع دفعها إلى المشتري
والمسألة بحالها للمشتري عند أبي يوسف الخيار : إن شاء رجع بالثمن على
البائع ، وإن شاء رجع على الضامن ، وقال الحسن (رحمه الله) بـرى
الضامن عما ضمن . (١)

وهذه المسألة تنطوي على حالتين :

الأولى : مضمون له (وهو المشتري) سلم الثمن إلى البائع (وهو

المضمون عنه) ولم يتسلم البيع .

والثانية : مضمون له سلم الثمن وتسلم البيع .

ففي الحالة الأولى للمضمون له الخيار إن شاء رجع على البائع

وإن شاء رجع على ضامنه لأنه لم يتسلم البيع .

أما إذا تسلم المضمون له البيع كما في الحالة الثانية ، وكان على

صورة تختلف عن الصورة التي بيع فيها فهل يبرأ الضامن ؟

رأى أبو يوسف أنه لا يبرأ ، وللمضمون له الخيار : إن شاء رجع بالثمن

على المضمون عنه ، وإن شاء رجع به على الضامن .

ورأى الحسن بن زياد أن الضامن يبرأ مما ضمن ، ويرجع المشتري

على المضمون عنه ، لأن الضامن قد ضمن التسليم فقط ، فهو كالوثيقة

بحق تتحل عراها إذا قبض الحق وكذلك هو إذا نفذ ما تمهد به وهو التسليم

فإنه لا يصير له تعلق بالموضوع .

أما البيع وما يشتمل عليه من نقص أو غيره فهو من ملك البائع ، ولهذا

أرى أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد أرجح .

(١) فتاوى قاضيخان ٥٧/٣ بتصرف يسير .

٥- ضمان البيع عند الاستحقاق

اختلف أئمة الأحناف في هذا النوع من المسائل ، فقد جاء في فتاوى قاضيخان : " وإن استحققت الدار بعد البناء والبائع غائب والمستحق ، وأخذ المشتري يهدم البنيان ، فقال المشتري إن البائع قد فرني وهو غائب - قال أبو حنيفة (رحمه الله) لا يلتفت إلى قول المشتري ، بل يؤمر يهدم البناء ، ويدفع الدار إلى المستحق ، فإن حضر البائع بعد الهدم لا يرجع المشتري على البائع بقيمة البناء ، وإنما يرجع عليه إذا كان البناء قائما ، فيسلم المشتري البناء إلى البائع ، فيهدمه البائع ويأخذ النقض ، وإذا حضر البائع وقد هدم المشتري بعض البناء وبقي بعضه - كان للمشتري أن يأخذ البائع بقيمة ما بقي من البناء قائما يسلمه إليه فيهدم البائع ما بقي ، ويكون النقض له ، وإن شاء المشتري نقض كله ويكون النقض له ، ولا يسلم البناء ، وهذا كله قول أبي حنيفة وأبي يوسف (رحمهما الله) .

وقال الحسن بن زياد : إن القاض يبحث من يقوم البناء ثم يقول للمشتري انقضه واحفظ النقض ، فإذا ظفرت بالبائع فسلم النقض إليه ويقضى لك بقيمة البناء . (١) .

ومنها أيضا : " رجل اشترى أرضا فحرس فيها شجرا فثبت الشجر ثم استحققت الأرض ، يقال للمشتري اقلع الشجر ، فإن كان قلعه يضر بالأرض يقال للمستحق إن شئت تدفع له قيمة الشجر مقلوما ويكون الشجر لك ، وإن شئت فخذ ، حتى يقلع الشجر ويضمن لك نقصان أرضك ، فإن أمر بقلع الشجر وقلع المشتري ثم ظفر بالبائع فإن المشتري يرجع على البائع بالثمن ولا يرجع بقيمة الشجر ، ولا بما ضمن من نقصان الأرض ، وإن اختار المستحق أن يدفع إلى المشتري قيمة الشجر مقلوما ، ويسك الشجر وأعطاه

القيمة ثم ظفر المشتري بالبائع فإنه يرجع على البائع بالثمن ولا يرجع بقيمة
الشجر ، ولا يكون للمستحق أن يرجع على البائع ولا على المشتري بنقصان
الأرض ، لأنه لما اختار دفع قيمة الشجر صار كأن المستحق هو الذي غرس
الشجر وهذا كله قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله .

وقال الحسن بن زياد (رحمه الله) ييمت من يقومّ النابت في
الأرض ثم يقول القاضى للمشتري : اقلع الشجر واحفظه حتى إن ظفرت
بالبائع فسلمه إليه وتأخذه بقيمة النابتة . (١)

ومجمل القول أن للأئمة الأحناف في هذا النوع من المسائل رأيين :

الأول : أن المشتري إذا بنى في البيع أو غرس فيه أشجارا فإنه
يجب على المشتري نقض ما بناه وقلع ما زرعه من دون أن يرجع إلى البائع
إذا لم يكن حاضرا وقت النقض أو القلع وإن ظفر بالبائع فإنه يرجع عليه بالثمن
ولا يرجع بقيمة الشجر أو البناء ، وليس للمستحق أن يرجع على البائع
ولا على المشتري بنقصان الأرض ، وهذا رأى أبي حنيفة وأبي يوسف .

والثاني : ييمت القاضى من يقومّ البناء والنابت من الشجر ثم يقول
للمشتري انقض البناء واقلع الشجر واحفظهما حتى إن ظفرت بالبائع
فسلمهما إليه ويقض لك بقيمة البناء والنابتة وهذا هو رأى الحسن
ابن زياد .

والراجح فيما يبدو هو رأى الحسن بن زياد في رجوع المشتري على
البائع بثمن البناء والفرس قبل النقض أو القلع ، لأن المشتري كان مخرورا
من جهة البائع ، فإذا منمناه من الرجوع إلى البائع الذي غره بالبيع نكون
قد أجبنا بحقه ، وهذا مخالف لقوله صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر
ولا ضرار " أما إذا لم يعلم المشتري البناء المنقوض والشجر المقلوع

فلا يرجع عليه إلا بئسمن الأرض أو الدار المستحقة .

٦- لو اشترى أحد الشركين بماله وهلك مال الآخر فهل الشركة شركة عقد أو ملك ؟

قبل الاجابة عن هذا السؤال ينبغي أن نعرف معنى هاتين الشركتين .

أما شركة الملك فهي : أن يملك شخصان أو أكثر عينا أو ديناً بسبب من أسباب الملك ، وهي إما اختيارية إذا كان سبب الملك قد حدث باختيارهما ، كأن يشتريا عينا أو يوهبا أو يوصيا لهما فقبلا الوصية ، فإذا اشترى اثنان أو أكثر بيتاً أو وهبا لهما أو وصيا لهما به فقبل كل منهما الوصية والهبة صار البهت مشتركاً بينهما شركة ملك اختيارية .

وإما جبرية وذلك بأن يختلط مال لرجلين بغير اختيارهما اختلاطاً لا يمكن معه تمييز مال أحدهما من مال الآخر ، أو يرثا تركه صارت لهما على الشيوع كل باستحقاقه ، فهما شريكان فيها شركة ملك جبرية إذ أنه بمجرد وفاة مورثهما تدخل التركة في ملكهما جبراً بوصفهما وارثيه ، أو من ورثته . ولما كانت شركة الملك لاتفيد وكالة ولا كفاالة - كان كل من الشركاء أجنبيهما في نصيب صاحبه ، فلا يجوز له التصرف في حصة شريكه إلا بإذنه ، فإن تصرف بدون هذا الإذن كان تصرفه موقوفاً على إجازة شريكه ، فإذا باع المال المشترك وسلمه للمشتري كان لشريكه حق الإجازة أو الرد ، لأنه لا عقد بينهما يوجب لأحدهما أن يتصرف ، ويلزم صاحبه بقبول تصرفه .

أما شركة المقعد فهي عقد بين اثنين أو أكثر في رأس المال ، أو في الربح فقط إذا انعدم رأس المال ، وركبها الإيجاب والقبول ، كأن يقول أحد الشركتين أو الشركاء : شاركك في كذا وكذا فيقول الآخر : قبلت .

ومن شروطها أن يكون كل من عاقد بها أهلا للتوكيل والوكالة أى كل شريك فى
الشركة وكيل عن الآخرين فهو موكل لغيره ووكيل عنه ، وأن يكون المقصود
عليه قابلا للوكالة ، وأن يكون الربح جزءا شائما معلوم القدر حتى لا يكون
عدم شيوعه مؤديا إلى قطع الشركة فى الربح ولا عدم العلم بقدره مفضيا
إلى النزاع . (١)

وقد اختلف محمد بن الحسن والحسن بن زياد فيما (إذا اشترى
أحد الشريكين بماله ، ثم هلك مال الآخر فالشترى بينهما على ما شرطاه ،
لأن الملك حين وقع وقع مشتركا بينهما ، لقيام الشركة وقت الشراء ، لأن
الهلاك لم يقع قبله ليطلق فيختص بما اشتراه ، فلا يتغير حكم الشركة
بهلاك مال الآخر بعد ذلك . ثم الشركة الواقعة فى هذا المشتري
بعد هلاك مال الآخر شركة عقد عند محمد بخلاف الحسن بن زياد
(رحمهما الله) فإنها شركة ملك عنده حتى لا ينمقد بيع أحدهما إلا فى
نصيبه (٢) وقد علل كل منهما وجهة نظره ، فأما الحسن بن زياد
فوجه قوله : " أن شركة المقد بطلت بهلاك المال ، فصار كما لو هلك قبل
الشراء بمال الآخر ، ولم يقع إلا حكم ذلك الشراء وهو الملك فيلزم الملك
لعدم ما يوجب زيادة عليه . " (٣)

وأما وجه قول محمد : " فإن هلاك مال أحدهما إذا وقع بمس
حصول المقصود بمال الآخر وهو الشراء به - لم يكن الهلاك مبطلا لشركة

(١) انظر الاختيار شرح المختار ٢/٧٥ ط أولى وأحكام المعاملات للشيخ

على الخفيف ص ٣٥٤ - ٣٥٥ طبع سنة ١٣١٠ هـ - ١٩٤٢ م ،

وإدائع الصنائع ٥٦/٦

(٢) شرح فتح القدير ٥/٢٣

(٣) المرجع السابق .

(١)
المقد بينهما بمقد تمامها ، كما لو كان بمقد الشراء بالمالين .
وتظهر ثمة هذا الاختلاف (في حق جواز بيع الكل فمقد محصه
أيهما بلغه جازييمه ، لأن الشركة قد تمت في المشتري ، فلا تنتقض
بهلاك المال بمقد تمامها ، كما لو كان الهلاك بمقد الشراء بالمالين جميعا ،
وعند الحسن بن زياد : لا ينفذ بيع أحدهما إلا في حصته ، لأن شركة
المقد قد بطلت بهلاك المال كما لو هلك قبل الشراء بمال الآخر ، وإنما
يقى ما هو حكم الشراء وهو الملك ، فكانت شركتهما في المتاع شركة ملك . (٢)
وواضح أن رأى الحسن أكثر واقعية من رأى محمد ، لأن الشركة عقد
جائز وليس يلزم ، فيجب أن يكون لبقائه حكم الابتداء ، ولأنه لما هلك
بعض المال في يد صاحبه قبل الخلط كان بمثابة هلاكه قبل الشراء ،
فتتحول شركة المقد إلى شركة ملك ، فلم يجز لأحدهما أن يتصرف في
نصيب الآخر إلا بإذنه ، وهذا أسلم لحسم أي نزاع يمكن أن يحدث بين
الشريكين من أجل ذلك .

ويؤخذ على رأى محمد الذي يجيز تصرف كل واحد منهما في نصيب
الآخر أن الذي اشترى سوف يتجه على شركه بحصته من ثمن المشتري لو كالتة
ونقد ، الثمن من ماله ، لأن الوكيل إذا قضى الثمن من ماله يرجع على الوكيل ،
فإذا لم يكن لدى الشرك مال يدفعه إلى شركه تعرضا لحدوث منازعة ،
ومن أجل ذلك أرى أن ذهاب الحسن بن زياد إلى أن الشركة أصبحت شركة
ملك أولى ، فلا يتصرف أحدهما في نصيب الآخر إلا بإذنه ، لكن قول

(١) شرح فتح القدير ٢٣/٥ وانظر شرح المنايا ٢٣/٥ المطبوع على
هامش فتح القدير ، وحاشية سعدى جليبي ٢٣/٥ المطبوع على هامش
فتح القدير ، وانظر حاشية أبي السمود ٤٩٤/٢ ، والمبسوط :

١٦٤/١١ وتبيين الحقائق ٣/٣١٩ .

(٢) شرح المنايا على الهداية ٢٣/٥ ، وانظر الهداية ٥/٥ و ٣٩٧/٥ .

الحسن " بأن يكون لبقائه حكم الابتداء " يمتري عليه " بأن رأس المال لم ينعدم لصلاحية المشتري له بقاء " (١)

٧- لو اختلف المضارب ورب المال في المصوم والخصوص والاطلاق والتقييد فما الحكم ؟

من مسائل المضاربة التي اختلف فيها أئمة الأحناف اختلاف المضارب ورب المال في المصوم والخصوص والاطلاق والتقييد .

ففي ظاهر الرواية " إن ادعى أحدهما المضاربة في عموم التجارات أو في عموم الأمكنة أو مع عموم الأشخاص ، وادعى الآخر نوعاً دون نوع ومكاناً دون مكان وشخصاً دون شخص - فالقول قول من يدعي المصوم ، لأن قوله موافق للمقصود بالمقيد ، إذ المقصود من المقيد هو الريح ، وهذا المقصود في المصوم أكثر توافقاً ، وكذلك لو اختلفا في الإطلاق والتقييد فالقول قول من يدعي الإطلاق حتى لو قال رب المال : أذنت لك أن تتجر في الحنطة دون ما سواها ، وقال المضارب ما سميت لي صنفاً بعينه فالقول قول المضارب مع بيئته لأن الإطلاق أقرب إلى المقصود بالمقيد .

وقال الحسن بن زياد : إن القول قول رب المال في الفصلين جميعاً ووجهه أن الإذن يستفاد من رب المال ، فكان القول في ذلك قوله " (٢)

ويبدو أن الاختلاف في هذه المسألة يرجع إلى اختلافهم في أصل سبق ذكره ، وهو أن مالا يتجزأ فوجود بعضه كوجود كله عند الإمام وصاحبيه ، وعند زفر والحسن لا يكون وجود بعضه كوجود كله ، وبناءً على هذا الأصل :

(١) انظر حاشية سمدي جلي ٢٣ / ٥ المطبوع على هامش

فتح القدير .

(٢) بدائع الصنائع ١٠٩ / ٦ .

لو أذن لمبده في نوع من التجارة صار مأذونا في جميعها عند الإمام وصاحبه وعند الحسن بن زياد وزفر لا يكون مأذونا في غير ذلك النوع ، ولهذا اعتبر الإمام وصاحبه القول قول من يدهى المصوم والإطلاق ، لأن الأصل في المضاربة المصوم ، واعتبر الحسن القول قول رب المال .

وإذا كان رأى الحسن هو الراجح حين يكون المضارب يجيد نوعا من التجارة دون نوع - فإن رأى أبى حنيفة وصاحبه هو الراجح حين يكون المضارب قد مارس كل أصناف التجارة ومهر فيها ، لأن المقصود من عقد المضاربة هو الربح .

٨ - إذا قال المالك للمضارب اعمل بما في يدك مضاربة

أتصح المضاربة أم لا ؟

اختلف أئمة الأحناف في المضاربة بالمال المصوب إذا قال مالكة

للمضارب : اعمل بما في يدك مضاربة بالنصف أتجوز المضاربة أم لا ؟

" قال أبو يوسف والحسن بن زياد : إن المضاربة جائزة ، وقال

زفر : لا تجوز ^(١) " وقد علل الطرفان قولهما بما يأتي :

أما تمهليل زفر فهو (أن المضاربة تقتضى كون المال أمانة في يد المضارب والمفصوب مفصوب في يده ~~فلا يتحقق~~ ، فلا تتحقق المضاربة " بالتصرف فيه ، فلا تصح " .

وأما تمهليل أبى يوسف والحسن فهو (أن ما في يده مضمون إلى أن يأخذ في العمل ، فإذا أخذ في العمل وهو الشراء صار أمانة في يده ، فيتحقق معنى المضاربة فتصح " . ^(٢)

(١) بدائع الصنائع ٦/٨٣ .

(٢) المصدر السابق .

والراجح فيما يبدو قول أبي يوسف والحسن بن زياد ، لأن المال
المفصوب وإن كان بيد الفاضل وضمون لأنه قائم بيده ، فهو يشبه الوديعة ،
فإذا شرع يحمل فيه شراءً وبها صار أمانة في يده ، فيتحقق معنى المضاربة ،
وتصح بالمال المفصوب .

أما إذا لم يكن المال قائماً في اليد بأن تلف وصار في الذمة فلا تجوز
بسه المضاربة مطلقاً .

١ - لا يصح الرهن إلا مقبوضاً

الرهن في اللغة حبس الشيء بأي سبب . ومنه قوله تعالى : " كل
نفس بما كسبت رهينة " أي محبوسة بجزاء عملها .

وفي الشرع : حبس مال نظير حق مالي في ذمة صاحب الشيء
الرهون للغير ، وقد شرع للاستيثاق بالدين بالكتاب والسنة واجمع
الفقهاء ، لكي يتمكن صاحبه من استيفاء حقه كله أو بعضه وقد ثبتت
شرعيته بالكتاب والسنة ، أما الكتاب فقوله تعالى : " وإن كنتم
على سفر ولم تجدوا كتاباً فرهان مقبوضاً " (١) .

وأما السنة : فلما روت عائشة رضي الله عنها أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم اشترى من يهودي طعاماً لبيته ورهنه درعه " (٢) .

ولما كان الرهن من المقود اللازمة فإنه لا يتم على الصحيح
إلا بركبه الإيجاب والقبول لاشتماله على معنى المعاوضة حيث يصير
المرتهن مستوفياً لحقه عند غلاك الرهن في يده ، وقد اختلف
الفقهاء في القبض أهو شرط لصحته أم شرط لتمامه ؟

(١) البقرة آية : ٢٨٣ .

(٢) البسوط ٦٤/٢١ .

" فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزيفر والحسن بن زياد إلى أنه شرط لصحته ولزومه ، وبناءً عليه فالرهن لا يجوز عندهم إلا مقبوضاً " (١) ، وإلى هذا ذهب الشافعي وأحمد (٢) .

وذهب مالك إلى أن القبض شرط تمامه ، وبناءً على هذا فالرهن عنده يأن بمجرد العقد قبل القبض كالبيع (٣) .

وقد استدلت أئمة الأحناف ومن ذهب مذهبه بأن وصف الرهن بالقبض يدل على أن الرهن لا يلزم إلا به ، ولأنه عقد إرفاق يقتصر إلى القبول والقبض ، فلم يلزم من غير قبض كالبينة (٤) .

وأما الإمام مالك فقد استدل بقياس الرهن على سائر العقود اللازمة بالقبول فيلزم بمجرد العقد قبل القبض ، ويجبر الراهن على دفع الرهن لبحوزه المرتهن ، لقوله تعالى : " أوفوا بالعقود " والرهن عقد ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : " المؤمنون عند شروطهم " .

(١) نتائج الأفكار ١١٠/٨ ، وانظر شرح المنية على الهداية المطبوع على هامش فتح القدير ١١٠/٨ .

(٢) انظر المشنى ٣٢٨/٤ ، والجويع ١٨٤/١٣ وبداية المجتهد ٢٣٠/٢ والبسوط ٦٨/٢١ وبدائع الصنائع ١٣٧/٦ .

(٣) انظر بداية المجتهد ٢٣٠/٢ ط ١ ، والمشنى ٣٢٩/٤ ط ٣ ، وتفسير القرطبي ١٢١٨/٢ طبع دار الشعب والمجموع ١٨٥/١٢ وبدائع الصنائع ١٣٧/٦ والإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت الطبعة السادسة سنة ١٩٧٢ ، بسيرت ص ٥٥ .

(٤) تكملة الجويع شرح المذهب للأستاذ المحقق محمد نجيب المياحي ١٨٤/١٣ ، وانظر المشنى ٣٢٩/٤ ط ٣ .

والقبض شرط لتام فائدة الرهن وليس شرطاً لصحته ولزومه (١) .
والذي يبدو لنا أن ما ذهب إليه أئمة الحنفية - ومنهم
الحسن بن زياد - وما ذهب إليه غيرهم من اتفاق مهم على اشتراط
القبض لصحة المقدم هو الراجح ، لأن الرهن - وإن أشبه سائر
المقود من حيث الإيجاب والقبول ليس عقد تملك كالبيع ، وإنما
هو عقد تبرع ، فإذا لم يكن المرهون موجوداً ومقبوضاً لم يكن
لمقدم الرهن أية صفة واقمية ، لأن معناه كما مر حبس مال مقوم
للاستيثاق بالدين ، وبدون القبض لا يتم هذا الحبس ، ثم إن اشتراط
القبض صيانة لخبر الله تعالى عن الخلف ، حيث جعل القبض صفة
من صفات الرهن التي لا يصح إلا بها .

أما ما ذهب إليه مالك (رحمه الله) من أن القبض شرط تمام
لا شرط صحة فيضمفه أن كثيراً من الناس عقدوا الرهن ، وأجلوا
القبض على أصل أن يسلموه اليوم أو غداً ، ثم لم يتم القبض لتعطل
الراهن بأعذار واهية ، وأدى هذا إلى متاعب جمة للمرتهن صاحب
الحق ، وأحياناً إلى ضياع حق المرتهن ، وهذا يتنافى مع شرعية
الرهن في المحافظة على أموال الدائنين من الضياع .

١٠ - انتفاع الراهن برهنه أيجوز أم لا ؟

ذكرت في المسألة السابقة أن الرهن لم بشرع إلا للاستيثاق بالدين
باتفاق الفقهاء لكنهم اختلفوا في مدى هذا الاستيثاق ، فذهب أبو حنيفة

(١) انظر بداية المجتهد ٢/٢٣٠ ط ١ ، وتفسير القرطبي ٢/١٢١٨

طبعة دار الشعب ، والإسلام عقيدة وشريحة ص ٥٥٠ - ٥٥١ ،

طبعة سادسة ١٩٧٢ دار الشروق بيروت .

وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنه يكون بالحبس الدائم تحت يد المرتهن إلى أن يستوفي دينه . وبناءً على هذا فإنه لا يجوز للراهن عندهم أن ينتفع بالرهن بوجه من وجوه الانتفاع ، بحيث إذا أجز الراهن الرهن بإذن المرتهن فقد خرج من الرهن ولا يمس^(١) وهذا قال سفيان الثوري^(٢) .

وذهب الشافعي إلى أن الراهن يملك التصرف في الرهن بإذن المرتهن ، على وجه لا ضرر فيه على المرتهن ، كسكنى الدار وركوب الدابة وزراعة الأرض^(٣) .

وذهب أحمد إلى أن للراهن الانتفاع بالرهن بإجارته أو إعارته بإذن الراهن مدة لا يتأخر انقضاؤها عن حلول الدين ، وبهذا قال مالك وابن أبي ليلي وابن المنذر^(٤) .

يتضح مما تقدم أن في هذه المسألة رأيين :

الأول : لا يجوز انتفاع الراهن برهنه وهذا قول الإمام أبي حنيفة وأصحابه الأربعة والثوري .

الثاني - يباح الانتفاع للراهن وعذا هو قول الأئمة الثلاثة وابن أبي ليلي وابن المنذر .

وقد استدل الفريق الأول : " بأنه لما قال سبحانه : " فرهان مقبوضة " فقد جمل القبض من صفات الرهن ، فأوجب ذلك أن يكون

(١) انظر أحكام القرآن للجصاص ٥٣١/١ والاختيار ٢٣٦/١ والبسوط ٧٠/٢١ .

(٢) انظر المغني ٣٩٠/٤ - ٣٩١ ط ٣ .

(٣) انظر تكملة المجموع ٢٣٠/١٣ والبسوط ١٠٦/٢١ .

(٤) انظر المغني ٣٩٠/٤ .

استحقاق القبض موجبا لإبطال الرهن فإذا أجره أحدهما بإذن صاحبه خرج من الرهن ، لأن المستأجر قد استحق القبض الذي لا يصح الرهن إلا به ، وليس كالمارسة عندهم لأن المارسة لا توجب استحقاق القبض ، إذ للمير أن يسترد المارسة متى شاء^(١) ، ولأن انتفاع الراهن واسترداده الرهن يفوت موجبه وهو حق المرتهن بالحبس الدائم الذي يقتضيه المقعد^(٢) .

وأما الشافعي - وهو من الفريق الثاني - فقد استدل بقوله - صلى الله عليه وسلم : " الرهن محلوب ومركوب " ، ولأنه لم يدخل في المقعد ، ولا يضر بالمقعد له ، فبقى على ملكه وتصرفه كخدمة الأمة المتزوجة ، وله أن يستوفى ذلك بالإجارة والإعارة ، لأن له الرقبة ، وليس للمرتهن إلا التوثق ، أما إذا باع الرهن أو وهبه أو جملته مهرا فسي نكاح فإنه لا يصح ، لأنه تصرف يبطل حق المرتهن من التوثق ، ويلحق به الضرر الذي نهى عنه صلى الله عليه وسلم بقوله : " لا ضرر ولا ضرار " ^(٣) .

واستدل الإمام أحمد - وهو كذلك من الفريق الثاني - بأن مقصود الرهن الاستيثاق بالدين واستيفاءه من ثمنه عند تمذراستيفائه من ذمة الراهن ، وهذا لا يتحقق الانتفاع به ولا إجارته ولا إعارته ، فجاز اجتماعهما كانتفاع المرتهن به ، ولأن تمطيل منفعته تنهيج للمال وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن إضافة المال ، ولأنه عين

(١) أحكام القرآن ١/٥٣١ .

(٢) انظر الاختيار شرح المختار ١/٢٤٢ ط ١ .

(٣) انظر تكملة المجموع ١٣/٢٣٦ ، والبسوط ٢١/١٠٦ .

تعلق بها حق الوثيقة فلم يمنع إجارتها ، كالمبد إذا ضمن بإذن سيده ، ولا نسلم أن مقتضى الرهن الحبس ، وإنما مقتضاه تعلق الحق به على وجه تحصل به الوثيقة ، وذلك غير مناف للانتفاع به (١) .

ويدور عما تقدم أن ما ذهب إليه الشافعي وأحمد هو الراجح بشرط أن يأذن المرتهن ، وبأخذ الضمانات الكفيلة برجوع الرهن إليه قبل حلول أجل الدين .

ويتوجه على الإمام أبي حنيفة ومن معه من أصحابه : أن عدم انتفاع الراهن برهنه إن كان صالحا للانتفاع به - فيه حجر على منافع ما يملكه الراهن وتمطيل للرهن عن الإفادة ، كما أنه تضييع للمال ، والنبي صلى الله عليه وسلم قد نهى عن إضافة المال ، ولعل من المروءة ألا يقتضى الاستيثاق بحبس الرهن منع الانتفاع به من قبل الراهن ، لأن المستأجر يكون نائبا عن المرتهن ففى الإمساك والحبس ، كما يكون مستوفيا لمنفتمه بنفسه ، ولا يتناقض عقد الإجارة مع كونه رهنا ، وبهذا يتضح رجحان مذهب الشافعي وأحمد ومن معهم فى جواز انتفاع الراهن برهنه ، لكلا يتمطيل الرهن وتضييع منافعهم .

١١ - انتفاع المرتهن بالرهون أبجوز أم لا ؟

من الثابت لدى الفقهاء جميعا أن الرهن ليس عقدا لتملك عين أو منفعة ، وإنما المستحق به هو حبس العين لدى المرتهن وإمساكها حتى يستوفى حقه من الراهن .

(١) المغنى ٤/٣٩١ .

وبناءً على هذا فقد أجمع الفقهاء على أن عين الرهن ملك
الراهن، وأن المرتهن ما هو إلا حابس للرهن لا يحل له الانتفاع بشيء
منه، فيما إذا لم يأذن له الراهن، ولم يكن الرهن موكوفاً
ولا محلواً، أما إذا أذن له الراهن بالانتفاع، أو كان الرهن
موكوفاً أو محلواً - فقد اختلف الفقهاء في ذلك، فذهب أبو حنيفة
وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنه لا يجوز للمرتهن
الانتفاع بشيء من الرهن بوجه من الوجوه سواء أذن له الراهن
أو لم يأذن، وقالوا إذا أجر المرتهن الرهن بأذن الراهن فقد
خرج من الرهن (١).

وقال ابن القاسم عن مالك: (إذا أجره المرتهن بأذن الراهن
لم يخرج من الرهن وكذلك إذا أعاره المرتهن بأذن الراهن فهو
وعن على حاله، ويكون الأجر لرب الأرض، ولا يكون الكسرى (٢)
وهنا يحق له إلا أن يشترطه المرتهن (٣).

وقال الشافعي: (منفعة الرهن للراهن ونفقته عليه، والمرتهن
لا ينتفع بشيء من الرهن خلا الاحتفاظ بموثقة (٤).

وقال أحمد: (إذا أذن الراهن للمرتهن في الانتفاع بشيء
عوض وكان دين الرهن من قرض لم يجزه لأنه يحصل قرضاً يجزى
منفعة وذلك حرام، وقال أكره قرض الدور وهو الربا المحض، وبمضى

(١) انظر أحكام القرآن ٥٣١/١.

(٢) الكرى: أجرة المستأجر انظر القاموس المحيط ٣٨٢/٤ ط ٤،

بمطبعة دار المأمون سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م.

(٣) أحكام القرآن ٥٣١/١.

(٤) تفسير القرطبي ١٢٢٠/٢، وانظر تكملة المجموع ٢٢٩/١٣.

إذا كانت الدار رهنا في قرض ينتفع به المرتهن ، وإن كان الرهن
بشئ مبيع أو أجر أو دين غير القرض فأذن له الراهن في الانتفاع
جاز ذلك ، وروى ذلك عن الحسن البصرى وابن سيرين وبه قال
إسحاق (١) .

وأما إذا لم يأذن له الراهن فجمهور الأئمة على أنه لا يحل له
الانتفاع أصلا ، وأما عند أحمد فلا يخلو الرهن من أن يكون محلوسا
أو مركوبا أو غيرهما فإن كان مركوبا أو محلوسا فللمرتهن أن ينتفع على
المركوب أو المحلوب ويركب ويحلب بقدر نفقته ، متحررا للمدل فى
ذلك ، وهو قول إسحاق (٢) .

وأما غيرهما ففي ظاهر الرواية (أنه لا يجوز وقد نص عليه أحمد ،
ونقل حنبل عن أحمد أن له ذلك فى الحيوان لا فى غيره .

وقال أبو بكر : خالف حنبل الجماعة ، والصمل على أنه لا ينتفع
من الرهن بشئ ، إلا ما خصه الشرع به ، فإن القياس يقتضى ألا
ينتفع بشئ منه ، وقد تركناه فى المركوب والمحلوب للأثر فقيما
عداء يبقى على مقتضى القياس (٣) .

يتضح مما تقدم أن فى انتفاع المرتهن بالرهن ثلاثة أقوال :

الأول : لا يحل للمرتهن الانتفاع بالرهن بأى وجه من الوجوه
سواء أذن له الراهن أو لم يأذن ، وهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف
ومحمد وزفر والحسن بن زياد .

(١) المغنى ٤/٣٨٥ ط ٣ .

(٢) المصدر السابق ٤/٣٨٦ .

(٣) المصدر السابق ٤/٣٨٧ - ٣٨٨ .

والثاني ؛ لا يحل للمرتبهن الانتفاع إلا بإذن الراهن ، وإذا أذن له
الراهن فمنفعة الرهن للراهن ، وليس للمرتبهن شيء منها ، وبهذا قال الشافعي
ومالك .

والثالث ؛ يجوز للمرتبهن الانتفاع بالرهن بإذن الراهن إذا لم يكن
مركوبا أو مخلوبا أما إذا كان مركوبا أو مخلوبا فيجوز الانتفاع به وإن لم يَأْذَن
له الراهن بهذا قال أحمد بن حنبل .
وقد استدل أصحاب كل قول بما يأتي :

أما أبو حنيفة وأصحابه فقد عللوا قولهم بعدم انتفاع المرتبهن بشيء
من الرهن بأى وجه من الوجوه ، وإن أذن له الراهن فإن ذلك إِنْ أذن له نفس
الربا ، لأنه يستوفي دينه كاملا فتبقى له المنفعة فضلا فيكون ربا ، والنبي صلى
الله عليه وسلم قد نهى عن كل قرض جحر منقمة . (١)

وكذلك استدلوا بما رواه الحسن بن صالح عن إسماعيل بن أبي
خالد عن الشعبي قال : (لا ينتفع من الرهن بشيء) ، فقد ترك الشعبي ذلك
وعدوا الحديث " إذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتبهن علقها ولبن السدر
يشرب ، وعلى الذى يشرب نقتها " منسوخا ، وقد رواه الشعبي عن أبي هريرة .
لأن انتفاع المرتبهن بالرهن كان جائزا حين كان الربا مباحا ، والقرض بالمنفعة
جائزا ، وأخذ الشيء بالشيء وإن كانا غير متساويين ، ثم حرم الربا بمسئد
ذلك فحرم كل قرض جحر نفما ؛ لما رواه علي قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم " كل قرض جحر نفما فهو ربا " . (٢)

(١) انظر الفلك المشحون بما يتعلق بانتفاع المرتبهن بالمرهون للكسوى

ص ١١ ، ١٢ طبع مطبعة المآهد بصر سنة ١٣٤٠ هـ -

١٩٢١ م .

(٢) انظر أحكام القرآن ١/٥٣١ .

(٣) أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده وفي سننه سوار بن مصعب

قال عبد الحق في أحكامه بمسند أن أخرجه وهو متروك ، وأما إسماعيل

الحريري فقال إنه صح وتبعه الفزالي . انظر الفلك المشحون ص ١٠٩ .

واستدل الشافعي ومالك بما رواه أبو هريرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : (لا يذلق الرهن من رهنه له غنمه وعليه غرمه ، رواه الشافعي والدارقطني والحاكم والبيهقي وابن حبان وابن ماجه وصحح أبو داود والبزاز والدارقطني إرساله ، وعن سعيد بن المسيب ؛ (فمن قال ؛ إنه ملك للمرتهن فقد خالف نص الحديث) . (١)

ولأنه ملك غيره لم يأذن له في الانتفاع به ولا الانفاق عليه ، فلم يكن له ذلك كغير الرهن (٢) ، ولهذا جعل الشارع الغنم والخصم للراهن فلا يملك المرتهن شيئا منه إلا بإذنه .

أما الإمام أحمد فقد استدل " بما رواه البخاري وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الظهر يركب بنفته إذا كان مرهونا ، ولين الدر يشرب بنفته إذا كان مرهونا ، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة (٣) .

فهذا الحديث جعل منفعة الرهن بنفته وهذا هو محل النزاع والاختلاف بين الفقهاء .

فالشافعي رحمه الله حمله على انتفاع الراهن ، على حين حمله الإمام وأصحابه على المرتهن غير أنه نسخ بتحريم الرها .

وحمله الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق على انتفاع المرتهن مطلقا وإن لم يأذن له الراهن ، وحمله جمهور العلماء على انتفاع المرتهن بإذن الراهن ياقشوا الحنابلة بهذا الحديث " فقال ابن عبد البر : هذا

(١) تكملة المجموع ٢٢٩/١٣

(٢) انظر المنى ٣٨٦/٤ - ٣٨٧

(٣) المصدر السابق ٣٨٧/٤ وتكملة المجموع ٢٢٧/١٣ وتفسير

القرطبي طبع دار الشعب ١٢١٩/٢ .

الحديث عند جمهور الفقهاء ترويه أصول مجمع عليها ، وأثار ثابتة لا يختلف في صحتها ، ويدل على نسخته حديث ابن عمر عند البخاري وغيره (بلفظ لا تحلب ماشية امرئ^١ بغير إذنه) وقالوا : إن هذا الحديث ورد على خلاف القياس من وجهين :

الأول : التجويز لغير المالك أن يركب ويشرب بغير إذنه .
والثاني : تضمينه ذلك بالنفقة لا بالقيمة . وقد رد الشوكاني على الجمهور بقوله : إن حديث الجمهور مختلف في وصله وإرساله ، ورفضه ووقفه ، وذلك بوجوب عدم انتهاضه لمعارضة ما في صحيح البخاري وغيره من حديث الظهر يركب ، وقال : إن السنة الصحيحة من الأصول المجمع عليها ، فلا ترد إلا بمعارض أرجح منها بعد تمذر الجمع ، وأن حديث ابن عمر عام ، وحديث الظهر خاص فيحمل العام على الخاص ، والنسخ لا يثبت إلا حين يتمذر الجمع بين متعارضين ثبت تأخر أحدهما لا بمجرد الاحتمال مع الإمكان^(١) " على حين يقول الحنابلة بوجوب حديث الجمهور كما قال ابن قدامة في المغني ، ولكن للمرتبهين ولاية صرفه إلى النفقة لثبوت يده عليه وولايته . (٢)

والتأمل فيما تقدم بإيمان يتضح له أن مذهب جمهور الفقهاء في جواز انتفاع المرتبهين بإذن الراهن هو الراجح ، لأن انتفاع المرتبهين بالرهن باستخدام أو ركوب أو ليس أو استرضاع أو استغلال أو سكنى أو غيره بحسب من دينه في هذه الحالة ، فهو وضع عن الراهن بقدر ذلك من غير زيادة أو نقصان ، على أن يتحرى في ذلك العدل والإنصاف حتى

(١) تكملة المجموع شرح المذهب : ٢٢٨ / ١٣ بتصرف

بمسير .

(٢) انظر المغني ٣٨٩ / ٤ ط ٣ .

لا يكون هناك عاقبة للربا أو الاضرار بنفسه ولأن المنافع ملصقة
للراهن فاذا استوفاهما المرتهن باذنه فعليه قيمتها ، في ذمته للراهن
فيتقلص القيمة وقدرها من الدين ويتساقتان .

أما الأئمة الأحناف ومن ذهب مذهبيهم فيرد عليهم أن عدم انتفاع
المرتهن بالرهن في حالة إذن الراهن يعتبر ضياعا لمنافع الرهن إن كان
مما يركب أو يحلب ، وبخاصة عند عدم قدرة الراهن على الانتفاع من رهنته ،
كما يرد عليهم أيضا : أن اعتبار الحديث الذي يبيح للمرتهن الانتفاع
بالرهن منسوخا - كما يقول الجصاص - فهو مسلم بمجرد الاحتمال ، فمال
بثبت أن هذا الحكم كان في زمان إباحة الربا والقرض الذي جرم منعمة ثم
حكم بمنع كل ذلك لم يجز أن يحكم بنسخه قطعا ، ويمكن أن يقال :
إن هذا الحديث مما رضى بحديث على رضى الله عنه ، الذي ينهى عن
القرض الذي جرم منعمة .

ومن المعلوم أنه عند التضام بين الحل والحرمة ترجح الحرمة
كما أن حديث على رضى الله عنه الذي استندوا إليه لم يسلم من نقد
في سنده ، فقد رواه العيني في النهاية وقال : " أخرجه الحارث بن أبي
أسامة في مسنده وفي سنده سوار بن مصعب ، قال عبد الحق في أحكامه
بمعد أن أخرجه : هو متروك . وقال ابن الهمام في فتح القدير رواه
الحارث بن أسامة في مسنده عن حفص بن حمزة ، أنبأنا سوار بن مصعب
عن عبارة الهمداني قال : سمعت عليا يقول : قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم : كل قرض جسر نفما فهو ربا " وهو مضمف بسوار . (١)

(١) جاء في ميزان الاعتدال عن سوار قال عباس عن يحيى : كان
يحيى " إلينا . ليس بشئ " . وقال البخاري منكر الحديث ، وقال النسائي
وغيره متروك ، وقال أبو داود ليس بثقة . القسم الثاني ص ٢٤٦ تحقيق
على محمد البجاوى طبع عيسى البابى الحلبي وشركاه ط ١ سنة ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م .

وقال الحافظ ابن حجر المسقلاني في تلخيص الجيد عند ذكر هذا الحديث : (قال عمر بن بكر في المسمى لم يصح فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم) أما إمام الحرمين فقال : إنه صح وتبعه الفزالي (١) ويتجه على الإمام الشافعي أنه حمل قوله صلى الله عليه وسلم : الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا ٠٠٠ على الراهن (٢) مع أن ظاهره يدل على : جواز انتفاع المرتهن بالرهون ، كسرب اللبن إذا كان حيوانات ذات در .

ويتجه على الإمام أحمد أن جواز انتفاع المرتهن دون إذن الراهن مخالف لأصول الشريعة التي لا تجوز الانتفاع بملك الغير بدون إذنه صراحة أو دلالة ، والرهن منطوق للراهن فليس للمرتهن إلا حق الحبس للاستيثاق بالدين ، فكيف يجوز له التصرف بغير إذن الراهن الذي لا تطيب نفسه عادة بمثل هذا التصرف ؟

لهذه الاعتبارات أرى أن انتفاع المرتهن بإذن الراهن أولى الأقوال وأرجحها ، لأن انتفاع الشخص بمال غيره من غير إذنه حرام ، لقوله صلى الله عليه وسلم : " لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه " ، وقوله تعالى : " لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل (٣) " ولا شك أن ملك الرهن باق لراهنه ، فانتفاع المرتهن به لا يحل بدون إذن الراهن ، أما إذا لم يأذن الراهن ، وكان المرهون مركوبا أو محلوبا - فإنه يجوز انتفاع المرتهن به مركوبا وسرب لبن للحديث الذي مر ذكره " الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا ، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهونا ، وعلى الذي يركب

(١) الفلك المشحون ص ٩

(٢) انظر تكملة المجموع ٢٤١/١٣

(٣) النساء آية ٢٩ .

ويشرب النفقة * وهذا الحديث يفيد جواز انتفاع المرتهن بالرهون ركوبا
وحلها من غير إذن الراهن ، ولم يفيد ذلك بقدر النفقة ، فبقتصر على
مورد النص ويبقى التحريم فيما عداه .

١٢- لو شرط الراهن بيع الرهن للمرتهن عند حلول الأجل

فالرهن جائز .

أجمع الفقهاء على أن الراهن إذا شرط ملك الرهن للمرتهن
عند حلول أجل الدين - كأن يقول له إن جئتك بالمال إلى شهر كذا
وإلا فهو بيع - فالشرط فاسد ، روى ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف
ومحمد وزفر والحسن بن زياد^(١) والنخعي ومالك والثوري والشافعي
وأحمد وهو قول ابن عمر وشريك^(٢) ، فقد اتفقوا جميعا على أن
المرتهن لا يملك الرهن بمضى الأجل ، استنادا إلى ما رواه معاوية بن
عبد الله بن جعفر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لا يذلق
الرهن) أخرجه الأثرم . وقد فسروا فلق الرهن بالأ يذوق رهنا إلى
رجل ويقول له : إن جئتك بالدرهم إلى كذا وكذا وإلا فالرهن لك ،
وقال ابن المنذر ، وهذا معنى فلق الرهن أي لا يملك وكذا قال أهل
اللفظة فلق الرهن ملكه بالدين^(٣) ، ولكنهم اختلفوا في الرهن
أيجوز أم لا ؟

ذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنه
جائز وذهب مالك والشافعي وأحمد إلى أنه فاسد ، واستيدلوا بحديث

(١) انظر أحكام القرآن ٥٣٣/١

(٢) انظر المغني ٣٨٣/٤

(٣) انظر بدائع الصنائع ١٤٥/٦ ط ١ .

مماوية بن عبد الله بن جعفر أن رجلا رهن دارا بالديونة إلى أجل
سمى فمضى الأجل فقال الذي ارتهن : (منزلي) فقال النبي صلى
الله عليه وسلم : (لا يفتلق الرهن) ، ولأنه علق البيع على شرط حيث جمعه
بهما بشرط ألا يوفيه الحق في محله ، والبيع المعلق بشرط لا يصح ، وإذا
اشترط هذا الشرط فسد الرهن ، ولأنه رهن بشرط فاسد فكان فاسدا (١)
وتفيد النقول عند الحاقمية * أن الشرط الفاسد سواء تعلق بأحد
الماقدين أو بأخر غيرهما يفسد المقدم نفسه . (٢)

أما الإمام وأصحابه الأربعة فقد تصوروا معنى قوله صلى الله عليه
وسلم : (لا يفتلق) على نفى علق الرهن بمعنى عدم تملكه للرتهن فحسبه
وهذا يكون الرهن على حاله ، لأن النفي وقع على الفتلق لا على الأصل ،
فدل ذلك على صحته ، كما أن الراهن قد رضى برهنه مع هذا الشرط ،
فرضاءه مع بطلانه من باب أولى ، وكذلك استدلوا بالقياس حيث قامسوا
الرهن المشروط على العمري التي اشترط فيها الواهب رجوع المدين
الموهوبة له وقد أبطل النبي فيها الشرط ، وأجاز الهبة ، والمعنى الجامع
بينهما أن كل واحد منهما لا يصح بالمقد دون القبيض . (٣)

وهذا أيضا مبني على مذهبهم في الشرط الفاسد إذا وقع في عقد
من عقود التوثيق كالرهن والحوالة والكفالة ، فإن المقدم يبقى صحيحا ،
ويفسد الشرط وحده ، وكذلك إذا كان المقدم من عقود المعاوضات غير المالية
كالزواج والخلع ، أو كان من عقود التبرعات كالهبة والإعارة ، أما إذا كان
في عقد من عقود المعاوضات المالية كالبيع والإجارة والقسم والمزارة والابراء

(١) المغنى ٣٨٣/٤

(٢) نهاية المحتاج ٥٨ / ٣ - ٥٩

(٣) انظر أحكام القرآن للجصاص ٥٣٣/١ .

عن الدين ، والصلح عن المال والرجعة وهزل الوكيل والوقف والإقرار فإنه لا يعتبر بل يلفس ، ولا يجب الوفاء به بل يتمدى فسادُه إلى المقعد الذى يقترن به فيفسده ، لأن الشرط الفاسد هو الشرط الذى لا يقتضيه المقعد ، ولا يؤكد مقتضاه ، ولم يرد به الشرع كما لم يجرمه المصنف ، وإن كان فيه منفعة لأحد الماقدين أو لغيرهما . هذا ملخص رأى الحنفية فى الشرط الفاسد . (١)

ولعل سائلا يسأل ما علة تفريقهم بين عقود الماوضات المالية وغيرها بالنسبة للشرط الفاسد حيث حكوا بفساد الأول دون الثانية ؟ والجواب أن صحة عقود الماوضات المالية تتوقف على الرضا ، فإذا فات الرضا لم يكن المقعد صحيحا ، فلما بطل الشرط لفساده فات معه رضا من اشترطه ، لأنه مارض بالمقد إلا على أساس الموازنة بين الموضين فإذا بطل الشرط لم تتحقق الموازنة التى رضى بالمقد على أساسها فبفوت رضاه به .

أما عقود التوثيق والتبرعات وغيرها فإنها لما حلت من معنى الماوضات حلت من الموازنة بين عوضين ، فلم يترتب على فواتها فوات الرضا .

هذا ما أشار إليه الأستاذ الشيخ على الخفيف . (٢)
والذى يبدو أن ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه الأربعة أظهره ، لأنه يتفق مع قواعد الشريعة العامة ، ويتلاءم مع مبادئها الأساسية التى بنيت على مراعاة السهولة والبسوروفع الحج عن الناس ، ثم لأنه لا يترتب عليه لحوق ضرر ، لا بالراهن ولا بالمرتبهين . أما الراهن فلأنه قد رضى برهنه

(١) انظر تهذيب الحقائق ٤/١٢٣ - ١٣١ - ١٣٤ ، والمبسوط ١٣/١٤ ،

ودائع الصنائع ٥/١٦٩ .

(٢) انظر أحكام المعاملات ص ٣١٢ طبع فى سنة ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م .

مع هذا الشرط فيجب بطلانه أولى له أن يرضى به ، وأما الترفهين فالرهنس محبوس لديه نظير دينه فلم يصح له أي ضرر ، فضلا عن هذا كله فإن الرسول صلى الله عليه وسلم ما نهى عن بيع وعمرط وشفقتين في صفقة إلا من أجل الربا ، ولهذا قصره الأحناف على عقود المعاوضات المالية التي يمكن أن يتحقق فيها الربا ، دون غيرها من المعاوضات غير المالية التي لا يتصور فيها الربا ، ولهذا كله كان ما ذهب إليه أبو حنيفة والحسن بن زياد وبقية الأصحاب هو الراجح .

١٣- الاختلاف في الشفعة للجار

اتفق الفقهاء على أن الشفعة تجب للشريك في الملك المشاع غير المقسوم ، واختلفوا في شفعة الجار .

فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنها تجب للجار بمد الشريك كما قال الكرخي ، وقد وضح ذلك بأن ضرب " مثلا بدار بين قوم فيها منازل لهم وساحة موضوعة بينهم ، يتطرقون من منازلهم فيها ، وباب الدار التي فيها المنازل في زقاق غير نافذ ، فباع بعض الشركاء في المنزل نصيبه من شريكه أو من رجل أجنبي بحقوقه من الطرق في الساحة ، فالشريك في المنزل أحق بالشفعة من الشريك في الساحة ، ومن الشريك في الزقاق الذي فيه باب الدار ، فإن سلم الشريك في المنزل الشفعة فالشريك في الساحة أحق بالشفعة ، وإن سلم الشريك في الساحة فالشريك في الزقاق الذي لا منفذ له ، والذي يشرح فيه باب الدار أحق بمده بالشفعة من الجار الملاصق وجميع أهل الزقاق الذين طريقهم فيه شركاء في الشفعة من كان في أدناه وأقصاه في ذلك سواء ، فإن سلم الشركاء في الزقاق فالجار الملاصق ممن لا طريق له في الزقاق بمد هؤلاء أحق وليس لغير الملاصق من الجيران شفعة

من لا طريق له في الزقاق وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر
ومحمد والحسن بن زياد (١).

وجاء في الفتاوى الهندية عن الحسن بن زياد أنه قال عن قوم
ورثوا دارا فيها منازل واقتسوها فأصاب كل واحد منهم منزل ، فرغموا
فيما بينهم الطريق ، فباع بعض من صار له منزل منزلا ، ونظم الذين
لهم المنازل في الدار الشفعة - كان للجار الشفعة إذا كان لزنيق
المنزل الذي يبيع ، وإن كان لزنيق الطريق الذي بينهم وليس بلزنيق
المنزل كان له أن يأخذ المنزل بطريق الشفعة ، وإن لم يكن لزنيق
المنزل ، ولا لزنيق الطريق الذي بينهم ، وكان لزنيق منزل آخر من الدار
فلا شفعة فهذه المسألة دليل على أن الشفعة كما تجب لجيران البيع
تجب لجيران حق البيع أيضا كما في الذخيرة (٢).

وحكى الطبري (٣) أن القول بشفعة الجار هو قول الشعبي وعمر بن
وإبن سيرين والحكم وحامد والحسن وطاوس والثوري وأبي حنيفة وأصحابه
وأحمد في رواية أبي طالب عنه إذا كان شريكا في الطريق (٤) ،
(وإبن شبرمة ، وإبن أبي ليلى) .

وذهب الشافعي إلى أنه لا شفعة بالجوار ، وإنما الشفعة للشريك
في الملك المشاع (٥) ومن نفى شفعة الجار من الصحابة والتابعين

(١) حاشية سعدى أفندي ٢٤٠/٥ المطبوع على هامش فتح القدير
والنهاية في شرح الهداية ٨/ و/ ١٠٣ .

(٢) ١٢٠/٥ الطبعة الثانية بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ١٣١٠ هـ .

(٣) تكملة المجموع ١٣٥/١٤ ، ١٣٧ .

(٤) المشنى ٢٨٥/٥ وتكملة المجموع ١٣٧/١٤ .

(٥) تكملة المجموع ١٣٢/١٤ ، والنهاية في شرح الهداية ٨/ و/ ٩٩ .

"عمر وعثمان وعمر بن عبد المئز وسميد بن المسيب وسليمان بن يسار
والزهري ويحيى الأنصاري وأبو الزناد وربيمة والمغيرة بن عبد الرحمن
ومالك والأوزاعي وأحمد وأبو ثور". (١)

وقد احتج كل من الشيعتين والناقين بجملة أحاديث عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم، أما الشيعون فاستدلوا بما يلي :

"ما رواه عبادة بن الصامت رضى الله عنه أن النبي صلى الله
عليه وسلم قضى بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والدور، رواه عبد الله
ابن أحمد في المسند .

وما رواه عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر قال :
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بهما
وإن كان غائبا إذا كان طرفيهما واحدا . أخرجه أبو داود وأحمد
والدارقطني وابن ماجه .

وما رواه شمسة عن قتادة عن الحسن عن سيرة أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال : (جار الدار أحق بالدار من غيره ، رواه أحمد
وأبو داود والترمذي وصححه) .

كذلك احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم : (الجار أحق بصقبه
ما كان) رواه أحمد والنسائي وابن ماجه . (٢)

وما رواه عمرو بن العريد بن سويد عن أبيه أنه قال : قلت :
يا رسول الله أرض ليس لأحد فيها شرك ولا قسم إلا الجوار ، بيحت لى
فقال : أنت أحق بشفعة جارك يا عريد . (٣)

(١) تكملة المجموع ١٤/١٣٧

(٢) تبيين الحقائق ٥/٢٣٩ ، وتكملة المجموع ١٤/١٣٥ .

(٣) تكملة المجموع ١٤/١٣٥ - ١٣٦ .

وأما التافون فقد استدلوا على عدم ثبوت الشفعة للجار الملاصق والشريك في حقوق البيع " بما رواه الشافعي عن مالك عن ابن شهاب الزهري عن سميد بن المسيب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " الشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة " وهذا وإن كان مرسلًا فمرسل سميد عند الشافعي حسن ، ثم قد رواه مسندًا عن مطرف ابن مازن عن محمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فكان من هذا الحديث دليلان : أحدهما : قوله الشفعة فيما لم يقسم ، فكان دخول الألف واللام مستوعبا لجنس الشفعة فلم يوجب فس المقسوم شفعة . وثانيهما : قوله : فإذا وقعت الحدود فلا شفعة ، فصح بسقوط الشفعة مع عدم الخلطة " (١) .

وكذلك استدلوا بما (ثبت في صحيح البخاري من حديث الزهري عن أبي سلمة عن جابر قال : إنما جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم للشفعة في كل مال يقسم ، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة " وفي صحيح مسلم من حديث أبي الزهري عن جابر : قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل شركة لم تقسم بقية أو حائطه ولا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه ، فإن شاء أخذ وإن شاء ترك ، فإن باع ولم يؤذنه فهو أحق " (٢) .

ويدوم ما تقدم أن الخلاف الناجم بين أئمة الأحناف وغيرهم من الفقهاء حول ثبوت الشفعة للجائر الملاصق وللشريك في حقوق البيع

(١) تكملة المجموع ١٤/١٣٦ وانظر المشنى ٥/٢٨٦ ط ٣

(٢) إعلم الموقمين ٢/١٤٢ مطبعة الشركة الفنية بمراجعة طه

عبد الرؤف سعد طبع سنة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

يرجع إلى الأحاديث التي استدل بها الطرفان حيث إنها لم تسلم من النقد بسبب التضميف الموجسه إلى إسناد بعضها فيما وجه إلى ما استدل به أئمة الأحناف ؛ أن حديث " جاز الدار أحق بالدار من غيره " قد ضعف باختلاف أهل الحديث فن لقاء الحسن لسيرة ، وبأن من أثبت منهم لقائه قال : فإنه لم يرو عنه إلا حديث المقيمة .

وأن حديث " الجار أحق بشفحة جاره ينتظر بها ، وإن كان غائبا " رواه عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر ، وقد قال الإمام أحمد فيه إنه منكره وقال ابن معين : لم يروه إلا عبد الملك وقد أنكسر عليه (١) .

أما الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حديث جابر " الجار أحق بصفحة ما كان " فيحتمل أنه أراد بالجار الشريك ، لأنه جار أيضا ، ولأنه يسمى جارا كل واحد من الزوجين كما قال الشاعر :

أجارتنا بيني فإذك طالقة كذاك أمور الناس فاد وطارقة (٢)

وقد رد الأحناف على هذه الانتقادات بما يأتي :

أولا : أن قوله صلى الله عليه وسلم : " الجار أحق بشفحة جاره ، ينتظر بها وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا " أخرجه أصحاب السنن الأربعة عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر ، وقد تكلم شمعة في عبد الملك من أجل هذا الحديث ، وعبد الملك ثقة مأمون عند أهل الحديث لانعلم أحدا تكلم فيه غير شمعة من أجل هذا الحديث ، ومع ذلك ، فقد قال صاحب التنقيح : ولعلم أن حديث عبد الملك بن أبي سليمان حديث صحيح ، ولا منافاة بينه وبين رواية جابر المشهورة وهي

(١) تكملة المجموع ١٣٦/١٤ - ١٣٧

(٢) المنى ٥ / ٢٨٦ ط ٠٣

الشفعة في كل مال يقسم ، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة ، فإن فس
حديث عبد الملك ؛ وكان طريقهما واحدا ، وحديث جابر المشهور لم
يقتضيه استحقاق الشفعة إلا بشرط تصرف الطريق فنقول : إذا اشترك
الجاران في منافع كالبئر أو السطح أو الطريق كان كل منهما أحق بصقبة
الآخر لحديث عبد الملك وإذا لم يشتركا في شيء من المنافع فلا شفعة
لحديث جابر المذكور ، وقد جاء في صحيح البخاري قوله عليه الصلاة
والسلام : الجار أحق بسقبة فقيل يا رسول الله ، ما سقبة؟ قال : شفعتة .

كذلك بين ابن القيم أن حديث عبد الملك عن جابر لا يناقض حديث
أبي سلمة عنه ، بل مفهومه يوافق منطوقه . فقال : " وحديث جابر
الذي أنكره من أنكره على عبد الملك صريح فيه فإنه قال : (الجار أحق
بسقبة ينتظر به وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا^(١) " فأثبت
الشفعة بالجوار مع اتحاد الطريق ونفاها به مع اختلاف الطريق بقوله :
" فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة " ، فمفهوم حديث
عبد الملك هو بعميمته منطوق حديث أبي سلمة ، فأحدهما يصدق الآخر
ويوافقه ، وجابر روى اللفظين ، فالذي دل عليه حديث أبي سلمة عنه
من إسقاط الشفعة عند تصرف الطريق ، وتميز الحدود هو بعميمته الذي
دل عليه حديث عبد الملك عن عطاء عنه بمفهومه ، والذي دل عليه حديث
عبد الملك بمنطوقه هو الذي دل عليه سائر أحاديث جابر بمفهومها فتوافقت
السنن بحمد الله وأتلفت . (٢)

شيا : أن اطلاق لفظ الجار على الشريك في الفرائ كما فس
قول الأعمش :

أما جارتي يعني فانك طالفة كذا كأمور الناس غاد وطارقة

(١) إعلام الموقعين ٢/ ١٥٠

(٢) الصدر السابق والصفحة

والمراد به التوجه ترك الحقيقة بلا دليل وهذا لا يجوز ، ولأن آخر الحديث يأبى حمله على الشريك فإنه قال في آخره إذا كان طريقهما واحدا ، وفي حمله على الشريك يلغى هذا ، لأن الشفعة تستحق بالشركة اتفاقا سواء كان الطريق واحدا أولا .

وما يبطل هذا الحمل أيضا أن سمد ارضى الله عنه عرض بيثا له على جاره ، وأن عمرو بن الشريد روى عن أبيه ، قال : قلت : يا رسول الله ، أرض ليس لأحد فيها قسم ولا شركة إلا الجوار ، قال : (الجار أحق بسقبة ما كان) . (١)

ومن هذا يتضح أن ما وجهه الشافعي ومن ذهب مذهبه من اعتراض على دليل جواز الشفعة للجار ضعيف ، وأن ما استدل به من أثر مرسل لا يرقى إلى ما استدل به أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحنن بن زهاد من الشهرة والصحة ، فضلا عن أن الحكمة في جواز هذا النوع من الشفعة هو دفع الضرر الدائم الذي يمكن أن يلحق الجار من جواره الجديد ، والرسول صلى الله عليه وسلم قد نهانا عن الضرر بقوله : " لا ضرر ولا ضرار " ، ومن هنا شرعت الشفعة بخلاف القياس ، لتكون وسيلة من وسائل دفع هذا الضرر استحيانا .

وأما ما استدل به الشافعي فيمكن حمله على أنه لا تجب للجار بقسمة الشركاء لأنهم أحق منه ، وحقه متأخر عن حقهم ، وبذلك يحصل التوفيق بين الأحاديث ، ولهذا قال الكرخي في مختصره : (الشفعة تستحق عند أصحابنا جميعا بثلاثة معان : بالشركة فيما وقع عليه عقد البيع ، وبالشركة في حقوق ذلك ، وبالجوار الأقرب فالأقرب) . (٢)

(١) انظر النهاية ٨ / و / ١٠٠ والبسوط ١٤ / ٩١ .

(٢) حاشية الشلبي ٥ / ٢٤٠ المطبوع على هامش تبويب الحقائق الطبعة

الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٢١٣ هـ .

وهذا دليل على الترتيب ؛ لأن الاتصال بالشركة في البيع أقوى من الاتصال بالشركة في الحقوق ، وهو أقوى بدوره من الاتصال بالجوار ، وقد اختار شيخ الاسلام ابن تيمية ثبوت الشفعة للجار بشرط أن يكون شريكا في الطريق ، محتجا بآخر حديث جابر مرفوعا مادام طريقهما واحدا .

وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية أبي طالب حين قال : (إذا كان طريقهما واحدا شركاء لم يقتصوا فإذا طرقت وعرفت الحدود فلا شفعة)^(١) وأخلص من هذا كله إلى أن ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد من القول بثبوت الشفعة للجار الملاحق الذي لا شركة له في حقوق البيع والشريك في حقوق البيع هو الراجح لقوة أدلتهم ولأن العمل بقولهم يحقق المقصود من الشريعة الإسلامية وهو رفع الضرر ما أمكن وبخاصة عن الجار الذي حث الله ورسوله على رعايته وأوصانا بمعامته معاملة حسنة ولا شك أن تشريع الشفعة له لرفع الضرر عنه نسوع من أنواع المعاملة الحسنة التي أوصانا بها سبحانه .

١٤- إذا غر المشتري المشفوع فيه ثم حكم به للشفيع

فما الحكم ؟

لقد اختلف أبو حنيفة وأصحابه في هذا النوع من المسائل . فقال الكرخي في مختصره : " وإذا اشترى الرجل دارا وهي بساحة وناها ثم جاء شفيعها فطلبها فحكم له بها فإنه يقال للمشتري اقلع بناءك وسلم الساحة إلى الشفيع في قول أبي حنيفة وزفر ومحمد وهو رواية عن أبي يوسف وفي رواية ابن سلقه وشرب بن الوليد وعلي بن الجهمي والحسن

(١) تكملة المجموع ١٤/١٣٧ .

ابن أبي مالك عن أبي يوسف : أن المشتري لا يطالب بقلع البناء ، بل يقال للشفيع خذ الدار بالثمن وقيمة البناء أو اترك ، وهو قول الحسن بن زياد^(١) " يتضح من هذا أن الأرض تملك بها حقان ؛ حق الشفيع ، وحق المشتري ، فالإمام أبو حنيفة ومحمد وزفر وأبو يوسف في رواية راعوا حق الشفيع ، لأنه مشتمل بالأرض قبل البناء ولم يخلل ذلك بالبناء ، وهو أقوى من حق المشتري ، ومقدم عليه شرعا ، فيكون المشتري في نظرهم قد بشى فس أرض فيها لغيره حق فيكون كالفاسب ، ولهذا أوجبوا قلع البناء وتسليم الساحة .

أما أبو يوسف في رواية ابن سماعة ومن معه والحسن بن زياد - فقد راعيا حق المشتري في أنه غير متمدد في البناء لثبوت ملكه بالشراء ، فلم يأمره بالقلع كما هو حال الفاسب ، بل خيرا الشفيع بين أمرين : إما أن يأخذ الدار بالثمن المسمى وقيمة البناء ، أو أن يترك الدار للمشتري فلا يكلف بالقلع كالفاسب ، وإذا كلف بالقلع جبرا فقد اعتدى عليه ، وبهذا قال الشافعي^(٢) . والحق أن الرأيين متكافئان كل منهما قد نظر إلى المسألة من ناحية ما شرعت الشفقة من أجله ، وهو رفع الضرر ما أمكن ، فالإمام أبو حنيفة ومحمد وزفر اعتبروا رفع الضرر عن الشفيع أولى ، وأبو يوسف والحسن بن زياد اعتبروا رفع الضرر عن المشتري هو الأول .

وبالرغم من دقة نظر الإمام أبي حنيفة وتلميذيه محمد وزفر وموافقته للحكمة التي شرعت من أجلها الشفقة وهي اتقاء الضرر الذي نشأ من المجاورة إذا كانت سيئة ، فإن رأى أبي يوسف والحسن بن زياد أرجح ، لأن ضرر الشفيع أخف من ضرر المشتري جبالق .

(١) البناية في شرح الهداية ٨/١٣٧/١٣٧

(٢) انظر تكملة الزيجوع ١٤/١٧١

١٥ - إذا اشترى الرجل دارين صفقة واحدة فهل للشفيح

أخذ إحداهما ؟

اختلف أئمة الأحناف فمن اشترى دارين صفقة واحدة ه فجاء شفيح لهما
جميعا فأراد أن يأخذ إحداهما دون الأخرى أيجوز له ذلك ؟ قال أبو حنيفة
وأبو يوسف (ليس له ذلك) . (١)

وقال الحسن بن زياد وزفر (الشفيح بالخيار إن شاء أخذهما وإن شاء
أخذ إحداهما دون الأخرى) . (٢)

أما وجه قول أبي حنيفة وأبي يوسف فهو (أن المشتري ملك الدارين
صفقة واحدة ه وشمق حق الشفيح بهما فلم يملك أن يفرد بالأخذ بمضرا شملق
به حقه دون مضرا كالدار الواحدة) . (٣)

وأما وجه قول الحسن وزفر فهو (أن أخذ إحدى الدارين لا يؤدي إلى
إضرار المشتري بالشركة فصار كما لو كان شفيحا لإحداهما) . (٤)

والراجع فيما يبدو وهو قول الشيعين ه لأن المشتري قد ملك الدارين
صفقة واحدة ه ويقول واحد ه فلا يجوز للشفيح تفريقهما كما في الدار الواحدة .

أما قول الحسن وزفر فيرد عليه أن ادعاهما أن أخذ إحدى الدارين
ليس فيه ضرر غير مسلم ه لأن الناس قد اعتادوا في البيع الجمع بين الجيد
والردي في الصفقة الواحدة ه فلو أبيع للشفيح أخذ إحداهما لأخذ الدار
الجيدة ه فيتضرر المشتري ه وإن كان لكل واحدة منهما سمر مستقل ه لأن
الردي لم يكن مرغوبا فيه ه ولم يكن ليشتري وحده كما يشتري الجيد .

(١) حاشية الشلبس ٢٦٢/٥

(٢) المصدر السابق ه وانظر البناية في شرح الهداية ٨/ و/ ١٧٣

(٣) حاشية الشلبس ٢٦٤/٥ ه والبناية في شرح الهداية ٨/ و/ ١٧٣

(٤) المصدرين السابقين .

١٦- الانتفاع بالمال المنصوب قبل أداء الضمان جائز قياساً .

اتفق أئمة الأحناف على أن المومن المضمومة إذا تمهوت بفصل الغاصب حتى زال أسبها وعظم منافعها زال ملك المالك - المنصوب منه - عنها ، وملكها الغاصب ، كمن نصب شاة وذبحها أو شواها أو طحنها . أو نصب حنطة فطحنها ، أو حديداً فاتخذه سيفاً ، أو نحاساً فصنمه آنية ، وحجتهم في ذلك ما رواه محمد بن الحسن ، والحسن بن زياد في كتابه (عن عاصم بن كليب الجرمي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زار قوماً فذبحوا له شاة فجمّل بمضغه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولايسفده ، فسألهم عن ذلك ، فقالوا : شاة لفلان ذبحناها حتى يأتي فنرضيه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أطمعوها الأسارى^(١) . وقد رواه الطبراني في الأوسط^(٢) . فلولا أن ملك الغاصب زال عنها لم يأمرهم بالتصدق بها بل لأمر بهم بها وحفظ ثمنها .

وقال أبو يوسف في رواية والشافعي وأحمد^(٣) " إن عين مال المنصوب منه قائمة فلزم ردها إليه ، ولأنه لو فعله يملكه لم يزل عنه ، فإذا فعله

(١) حاشية القليبي ٢٧٧ / ٥ ، وانظر جامع مسانيد الإمام

للخوارزمي ٦٧ / ٢ طبع الهند .

(٢) البناية في شرح الهداية ٨ / و / ٥٣

(٣) انظر نتائج الأفكار في كنه الرموز والأسرار لقاضي

زادة ٣٧٥ / ٧ وهو تكملة شرح فتح القدير الطيمية

الأولى ، سنة ١٣١٥ هـ بالطيمية الأميرية ببولاق .

بملك غيره لم يزل عنه ، كما لو ذبح الشاة أو ضرب الفقرة دراهم ، ولأنه لا يزيل الملك إذا كان بغير فعل آدمي فلا يزيله إذا فعله آدمي وقالوا : "إن الخبر ليس بمصروف كما رووه" . (١)

واحتج الشافعي أيضا بقوله صلى الله عليه وسلم : " لا يحل لأحد منكم من مال أخيه شيء إلا بطيب نفس منه " . (٢)

والظاهر قول الأئمة الأحناف في زوال ملك المالك ، لأن أمر الرسول بالتصدق في الحديث الذي احتجوا به - يدل على زوال ملك المالك ، إذ لو بقى الملك للمالك لأمر برد المال إليه ، ولم يأمرهم بالتصدق به .

ومع أن أئمة الأحناف اتفقوا على أن الميمن المنصوبة إذا تغيرت بفعل الفاعل تغيرا يزيل اسمها وعظم منافعتها لم تعد ملكا لصاحبها - نجدهم يختلفون في الانتفاع بالمال المنصوب هل يجوز قبل أداء الضمان ؟ فذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أنه لا يحل للفاعل الانتفاع بالمال المنصوب قبل أن يرضى صاحبه استحسانا .

وذهب الحسن بن زياد وزفر إلى أنه يحل الانتفاع للفاعل بما فيه قياسا . (٣)

أما أبو يوسف فقد اضطربت الرواية عنه في هذه المسألة فصاحب البناية يجمل قوله مع أبي حنيفة ومحمد . (٤)

(١) المنذرى ٢٤٣/٥ - ٢٤٤

(٢) كمال المجموع ٨٣/١٤

(٣) انظر الهداية ٣٧٧/٧ - المطبوع مع شرح فتح القدير وتبيين الحقائق

٢٢٧/٥ والبناية ٨/و / ظ ٥١ هـ وشرح الكنز للميني ١٩١/٢

طبع مصر سنة ١٣٠٤

(٤) انظر البناية في شرح الهداية ٧/و / ٥٢ .

صاحب البدائع يجمعه مع الحسن وزفر^(١) ، ولكن الذي يبدو أن ذهاب أبي يوسف مع الشافعي وأحمد في عدم انقطاع ملك المصوب عن الفاضل كما سبق - يرجح اتفاق أبي يوسف مع الإمامين أبي حنيفة ومحمد ، كما ذكر المصنف في البناية ، وقد بين كل منهم وجهة نظره .

أما الحسن وزفر^٢ فوجه قياسهما : أن المصوب مضمون لملك فيه ، وهو يملك للفاضل من وقت الفصب على أصل الأصحاب جميعاً ، فلا معنى للمنع من الانتفاع وتوقيف الحل على رضا المالك كما في سائر أملاكه ، ويطلب له الربح لأنه ربح ما هو مضمون وملكه ، وربح ما هو مضمون غير مملوك يطلب له عنده ، فربح المملوك المضمون أولى .

أما وجه استحسان أبي حنيفة وزفر فما أطلقناه من أمره عليه الصلاة والسلام بأن يطمعوا الشاة المفضوة الأسارى ، وامتناعه ومنعه لأصحابه من الانتفاع بها ، ولو كان حلالاً طيباً لأباحه لهم لخصاصتهم ، وشدة حاجتهم إلى الأكل ، ولأن طيب المال لا يثبت إلا بالملك المطلق ، وفلس هذا الملك شبهة العدم لأنه يثبت من وقت الفصب بطريق الاستناد ، والمستند يظهر من وجهه ويقتصر على الحال من وجهه ، فكان في وجوده من وقت الفصب شبهة العدم ، فلا يثبت به الحل والطيب ، ولأن الملك من وجهه حصل بسبب محذور أو وقع محظوراً بابتدائه فلا يخلو من خبث ، ولأن إباحة الانتفاع قبل الإرضاء يؤدي إلى تسليط السفهاء على كمال أموال الناس بالباطل ، وفتح باب الظلم أمام الظلمة ، وهذا لا يجوز^(٢) .

(١) بدائع الصنائع ٣/٧

(٢) بدائع الصنائع ١٥٣/٧ ط أولي ، وانظر الهداية ٣٧٧/٧ مع

فتح القدير ، والبحر الرائق ١٣١/٨ وتبيين الحقائق ٥/٢٢٧ .

وبينه وما تقدم أن ما ذهب إليه الحسن وزفر من قياس هو الراجح ، وهذا ما يشير إليه الحديث الذي احتجوا به جميعا ، فإن قوله عليه السلام " أطمعوا الأسارى " يفيد التصديق وانتفاع الفاضل بالمفصوب ، فلو لم يبح لهم التصرف والانتفاع بالمفصوب لأمرهم برده إلى صاحبه ، كما أفاد أيضا زوال ملك المالك عنه ، إذ لو بقى الملك للمالك كما ذهب الشافعي وأحمد وأبو يوسف في رواية لجاز أن يكون عدم الانتفاع هو الراجح كما ورد في الاستحسان ، وفلا عن هذا كله فإن المفصوب مضمون ديانة وقضاء ، وهو ملوك للفاضل من وقت النصب باتفاقهم جميعا ، فلا معنى للمنع من انتفاع الفاضل به حتى يرضى المالك ، وربما يتوقف على استرضاء المالك تلف المفصوب وهلاكه ، وفي هذا إضرار بالفاضل ، لأن المفصوب أصبح ملكه من وقت النصب ، ولكنه يكون آثما لأنه ارتكب محرما لقوله صلى الله عليه وسلم : (كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله) وقوله : " لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه " وهو محرم بإجماع الأمة ، وبالعقل أيضا لأن الظلم حرام عقلا كما هو معروف في علم الأصول .

١٧- إذا هلكت العارية بدون تعدد من المستحقر فلا ضمان عليه

اختلف الفقهاء في العارية إذا هلكت بدون تعدد من المستحقر أهى مضمونة أم لا ؟

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد : هى غير مضمونة . وهذا قال أيضا ابن شبرمة والثوري ومالك والأوزاعي والحسن البصرى وحمص والشمسي وعمر بن عبد العزيز وقول عمر وهلس وجابسر (١) وشريهـج .

(١) انظر أحكام القرآن للجصاص ٢٠٧/٢ والمغنى ٢٠٤/٥

" وقال الشافعي وأحمد كل عارية مضمونة ، فمن استمار شيئاً فتلف في يده ، بفعله أو بغير فعله فهو ضامن له ، وهو قول ابن عباس وأبي هريرة ، وإليه ذهب عطاء وإسحاق " (١)

استدل الناقدون لضمان العارية بما يلي :

أولاً : بقوله صلى الله عليه وسلم : " لضمان على مؤتمن " فإنه يدل على نفس ضمان العارية ، لأن العارية أمانة في يد المستمير ، إذ إن المير قد اقتضه عليها ، ويؤيد ذلك أيضاً اتفاق الفقهاء على نفس ضمان الوديعة إذا لم يتحدَّ فيها المستمير ، لأن المير قد اتفق المستمير عليها حين دفعها إليه ، وإذا كان أمينا لم يلزمه ضمانها لعدم قوله صلى الله عليه وسلم : " لضمان على مؤتمن " الذي سبق ذكره فإنه عام في نفس الشأن عن كل مؤتمن .

وثانياً : بأن العارية لما كانت مقبوضة بإذن مالكيها لا على شرط اللعان لم يضمنها المستمير كالوديعة ، ويؤيد ذلك أيضاً اتفاق الفقهاء على نفس ضمان الثوب المستأجر ، مع شرط بذل المنافع إذا لم يشترط عليه ضمان بدل المقبوض ، فالعارية أولى ألا تكون مضمونة ، إذ ليس فيها ضمان مشروط بوجه ، ومن جهة أخرى فإن المقبوض على وجه الإجارة مقبوض لاستيفاء المنافع .

ويؤيد ذلك أيضاً كون الهبة غير مضمونة - على الموهوب له - لأنها مقبوضة بإذن مالكيها لا على شرط ضمان البدل ، وهي معروف وتبرع ، لذا وجب أن تكون العارية كذلك لأنها معروف وتبرع " (٢)

(١) تكملة المجموع ٣٦/١٤ - ٣٧ ، والمضنى ٢٠٤/٥ ، وأحكام

القرآن ٢٠٧/٢ .

(٢) أحكام القرآن ٢٠٧/٢ - ٢٠٨ بتصرف يسير .

أما المبتون لضمان المارية ه وهم : الشافعي وأحمد ومن ذهب
مذهبهما - فقد استدلوا :

أولا : بحديث صفوان بن أبي أمية أن النبي صلى الله عليه وسلم
استمار منه أدراعا يوم حنين فقال : أغصبا يا محمد قال بل غارمينة
مضمونة (١) .

وثانيا : بما رواه الحسن عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال : " على اليد ما أخذت حتى تؤديه " رواه أبو داود والترمذي
وقال : حديث حسن غريب .

وثالثا : بأن المستمير أخذ ملك غيره لنفع نفسه منفردا بنفسه ه
من غير استحقاق ولا إذن في الاتلاف ه فكان مضمونا كالمغصوب والمأخوذ
على وجه السوم " (٢) .

هذه هي أدلة الفريقين نقلا ومقلا ه ويبدو للمتأمل أن ما ذهب
إليه أبو حنيفة وأصحابه الأريحية من عدم ضمان المارية التي هلكت من
غير تعدد هو الراجح ه لأن عقد المارية أصلا من عقود التجارات ه وهى
المقود التي يكون التملك فيها من أحد الطرفين من غير مقابل من الطرف
الأخر ه والمقصود منها - كما هو معلوم - الإحسان وعمل الخير .

ويؤيدهم في ذلك ماورد عن الرسول من أحاديث غير ما استدلسوا
بسه كالحديث الذي " رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال : ليس على المستمير غير المغل ضمان (٣) ه
وكالحديث الذي رواه عطاء بن أبي رباح عن صفوان بن أبي يحيى عن

(١) تكملة المجموع ٣٢/١٤ وفي ص ٣٩ ورد بلفظ آخر .

(٢) المغنى ٢٠٤/٥

(٣) الصدر السابق .

أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إذا أتتك رسلنا فأفطهم ثلاثين بغيرها وثلاثين درهما فقلت : يا رسول الله أعارية مضمونة أو عارضة مؤداة قال : (بل مؤداة) . (١)

فهذان الحديثان يدلان دلالة صريحة على نفس الضمان عسسن المستمر ، فلم يجوز أن يقال بضمانه .

أما الحديثان : (على اليد ما أخذت حتى تؤديه) وحديث صفوان (عارية مضمونة) اللذان استدل بهما الشافعي وأحمد فالأول محمول على أداء الأمانة التي يدل عليها قوله تعالى : " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) . (٢)

والثاني محمول على وجوب الضمان على المستمر إذا هلكت المارية بتمديه وتقصيره ، وهذه الطريقة اندفع ما في ظاهر الأحاديث التي استدل بها الفريقان من تمارض .

وما يؤيد رجحان قولهم أيضا اتفاق الجميع على أن المارية لو نقصت بالاستعمال لم يضمن النقصان ، فكذلك لو هلكت بدون تفريط وجب ألا يضمن المستمر شيئا منها قياسا على نقصان بعض الأجزاء وتلفها ، وقالوا : ما لم تكن أجزاءه مضمونة لم تكن جملته مضمونة ، كالودائع وسائر الأمانات (٣) وعلى هذا الاعتبار تكون المارية في يد المستمر أمانة لاتضمن إلا بالتمدى عليها أو التقصير في حفظها ، فإذا هلكت هلكت على صاحبها ولا ضمان على المستمر .

(١) تكملة المجموع ٣٧/١٤

(٢) سورة النساء آية : ٥٨

(٣) انظر أحكام القرآن ٢٠٨/٥ ، والمجموع ٣٨/١٤ .

١٩- لاعم هبة الدين إلا بالقبول

الهبية في اللغة المطية والتبرع بما ينفع الموهوب مطلقا ، وفي
الشرع : تملك عين بلا عوض ، وهي عقد تبرع ، وقد اختلف الفقهاء في ركه ،
فذهب أبو حنيفة وصاحبا إلى أن ركه الإيجاب فقط ، وذهب زفر إلى
أنه الإيجاب والقبول لأنه عقد تملك ولا بد فيه منهم ١ .

وقد اختلف الفقهاء على أنه يجوز أن تكون الهبة دائما كما يجوز أن
تكون موقفا ، وذلك كأن يكون لرجل على رجل له من فقول الدائن للدين :
وهبته لك فهل يحتاج إلى قبول ؟ اختلف الفقهاء في ذلك ، فقال الحسن
ابن زياد : إن قبل في مجلسه ذلك صح وإلا بطل ، وقال أبو يوسف
والشافعي هي جائزة إلا أن يرد لها عليه فتبطل ٢ .

" وقال أبو حنيفة : لو وهب الدين للموهوب له ما عليه من الدين
إلى القبول ، ويرتد بالرد ، وقال زفر يوقف على القبول ٣ ."

وعند مالك وأصحابه إن قبل الدين الموهوب له ما عليه من الدين
فصت الهبة فرقت ذمته منه ، ويقوم القبول مقام القبض ، وإن رد بأن قال
لا أقبل بطلت الهبة وبقي الدين بحاله ٤ .

(١) انظر زفر بن الهذيل : رسالة ماجستير مخطوط بمكتبة دار العلوم

ورقة ٤٠١ ودائع الصنائع ٢٦٣/٦ ، وفتح القدير ٣٥٣/٥ .

(٢) التنف الحسان للسفدي ورقة ١٠٢ مخطوط المكتبة الأزهرية تحت

رقم (١٦٨٩) ٢٢٥٥٣ .

(٣) الجوهرة النيرة ٣٢٥/١ وبهامشه اللباب للميداني طبعة أولس

سنة ١٣٢٢ هـ .

(٤) انظر أحكام الهبة والوصية وتصرفات الميراث لأحمد إبراهيم ص ٣١

مطبعة الموم سنة ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م .

وعند أحمد : " إذا كان في ذمة إنسان دين فوهبه له الدائن أو أبراه منه أو أحله منه صح ويرث ذمته منه وإن رده ولم يقبله ، لأنه إسقاط فلم يقتصر إلى القبول كسائر الإسقاطات " . (١)

أخلص ما تقدم أن في المسألة ثلاثة أقوال :

الأول : جواز الهبة من غير افتقار إلى قبول غير أنها تبطل بالرد ويقبى الدين على حاله ، وهو رأى أبي حنيفة وأبي يوسف ومالك والشافعي ، وعلّة قولهم : أنه إبراء من قبل صاحب الدين ، وأن ركن الهبة عندهم الإيجاب في حق الواهب فقط فهي التزام من جانب واحد ، فلا تحتاج إلى إرادتين متقابلتين .

والثاني : أنها لا تصح إلا بالقبول في المجلس ، وهذا رأى الحسن ابن زياد ، لأن الهبة عقد ، والمقد لا يصح إلا بالإيجاب والقبول .

والثالث : أنها تصح وتبرى ذمته من الدين وإن رده ولم يقبله ، لأنه إسقاط فلم يقتصر إلى القبول كسائر الإسقاطات وهذا رأى الامام أحمد .

ويتوجه على القول الأول والثالث فيما يبدو أن هبة الدين وإن كانت إبراءً وإسقاطاً هي هبة حقيقة ، ولهذا تحتاج إلى قبول من اليه هب له في المجلس لصحتها ، فإن قبل صحت الهبة ، وإن رد بطلت ، ويقبى الدين على حاله ، وهذا هو الأرجح فيما أرى ، وقد ذهب الأستاذ أحمد إبراهيم في هذه المسألة إلى اشتراط القبول كذلك غير أنه لم يقيد بالجلوس فقال : (فأما هبته لمن هو عليه - أي الدين - فهي هبة صحيحة بالاجماع ، وعن مجاز عن الإبراء ولذا تحتاج إلى قبول من اليه هب (٢)) .

(١) الضنى ٥٩٩/٥ ط ٣

(٢) أحكام الهبة والوصية وتصرفات المريض ص ٢٠ .

٢٠ - زيادة قيمة الهبة دون زيادة عينها لا يمنع الرجوع فيها

من المعلوم أن الرجوع فيما يهبه الإنسان للأجنبي جائز شرعاً ، لقوله عليه الصلاة والسلام : " الرجل أحق بهبته مالم يُثَبَّ منها " (١) أى مالم يموض عنها ، ولكن ذلك مكروه لقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه عنه ابن عباس : (المائد فى هبته كالمائد فى قبته) . (٢)

وقد ذكر الفقهاء عدة مواضع اتفقوا فيها على منع الواهب من الرجوع فى هبته ، منها تمويضه عنها ، وقرباة الموهوب له للواهب ، وكونه زوجاً له ، وموته هو أو الواهب ، وهلاك الشئ الموهوب ، وزيادته زيادة متصلة يتمذرفصلها لكنهم اختلفوا فى زيادة قيمة الشئ الموهوب بسبب زيادة سعره فى الأسواق ، وذلك كمن وهب له جارية أو قلام فملمه الموهوب له القراءة والكتابة أو علمها الخبز أو الصناعة ونحو ذلك ، فهل للواهب الرجوع فيها ؟

قال أبو حنيفة والشافعى : لا رجوع فيها ، لأن الزيادة فى الثمن كالزيادة فى الجسم ، وقال زفر والحسن بن زياد : له الرجوع فيها . (٣)

وقد اختلفت الرواية عن أبى حنيفة وزفر فى هذه المسألة ، فقد جاء فى تبيين الحقائق " ولو علم الموهوب له المبد الموهوب القراءة أو الكتابة أو الصنعة لم يمتنع الرجوع ، لأن هذه ليست بزيادة فى العين فأشبهت الزيادة فى السمر بخلاف زفر " . (٤)

(١) سنن ابن ماجه ٣٧/٢ الطبعة الأولى بالمطبعة الملكية بصر

سنة ١٣١٣ هـ .

(٢) مختصر سنن أبى داود ١٨٨/٥

(٣) انظر التنف الحمان ورقة ١٠٢

(٤) تبيين الحقائق للزهلى ٥٩٩/٥

وجاء في المنقى : " لا فرق بين الزيادة في المهن كالسمن والطول ونحوهما والزيادة في المعاني كعلم الصناعة أو الكتابة أو القرآن أو علم أو إلام أو قضاء دين طه وهذا قال محمد بن الحسن ، وقال أبو حنيفة الزيادة بتعليم القرآن وقضاء الدين طه لا تمنع الرجوع " .

يشترط من هذا أن لا ينسب إليه ولا يفسر قولين :

الاول : يمنع الرجوع وبه قال محمد بن الحسن .

والثاني : لا يمنع الرجوع وهو قول الحسن بن زياد .

ويبدو لي أن الراجح في هذه المسألة جواز الرجوع وهو مذهب إليه الحسن بن زياد ، لأن عين الموهوب لم تزد في ذاتها ، وإنما زادت في قيمتها لأمر خارج عنها ، وهو كسرة الرغبات فيها بسبب تعليمها من قبل الموهوب له .

هذه بعض صور من فقه الحسن بن زياد في باب الماملات ، وقد عرضتها في هذا الفصل عرضا جليا لتتضح مكانته الفقهية لدى الباحثين ، وقد برز لي من خلال دراستها حقيقتان يجدر بالبحث تسجيلها :

الأولى : أن الخلاف الفقهي الذي نشب بين الحسن بن زياد ومعاصريه من الفقهاء كان مبنيا في الغالب على الاجتهاد ، وإعمال المقل فقد كان الحسن يجتهد فيما هو بصدده ، ويمطيه الحكم المناسب له إما بقياس الشبهة على شبهة ، وإما بالاجتهاد الحكم الملائم لمقصود الشريعة وأهدافها ، في المحافظة على حقوق الناس وأحوالهم ، على وجه لا يظلم فيه ولا إجحاف .

والثانية : أنه كان يميل إلى تصحيح العقود ما وجد إلى ذلك سهيلا ، مستهدفا في ذلك مراعاة الحق الذي تطمئن إليه نفسه ، ويستصوبه عقله وقد تجلى هذا الميل في كل المسائل التي لم يسمعه فيها نص من كتاب أو سنة ولم يكن فيها قياس أو استحسان أو عمل صحابي .

الفصل الثالث
صير من فقهيه في أحكام الأسرة

لما كانت الأسرة هي اللبنة التي تتكون منها الأمة الإسلامية - أسبغ عليها
الإسلام عنايته ، وأحاطها بتشريعاته التي تأخذ بيدها إلى شاطئ السلامة
والحب والاستقرار ، وتبني لها كل وسائل السعادة بعد أن كان معظمها يبيع
وأد البنات ، وحل انتهاك الأعراس عن طريق أنظمة الزواج الفاسد وكانت
المرأة مهضومة الحقوق محرومة من المهرات .

لقد شرع الإسلام الجديد الصالح من الأحكام ، وأقام حقوق كل من الزوج
والزوجة والأولاد على نظام عادل يكفل الحقوق والواجبات ، ولو ذهبنا نستقصى
التشريعات التي تبين أحكام الأسرة في الفقه الإسلامي لوجدناها كثيرة تعالج كل
نواحي الحياة ومن بينها :

أولا - ما يتعلق بأهلية المسلم ونظام زواجه وطلاقه وكل ما يتعلق بذلك من
أحكام المهر والنفقة وشبهت النسب وهان العلاقة بين الأصول والفرع .

ثانيا - ما يتعلق بالولاية والوصاية والقوامة والحجر واعتبار المفقود حيا أو ميتا ،
وما يتعلق بكل ذلك .

ثالثا - ما يتعلق بالمهرات والوصية والوقف وكل التصرفات المضافة إلى ما يمس
الموت .

ورجوع إلى فقه الحسن بن زهير ووجدته قد شارك بأرائه في كثير من هذه
الأحكام كثيرة من الفقهاء المجتهدين ، وسوف أعرض في هذا الفصل أهم ما عثرت
عليه من الآراء في المسائل المختلفة ، لنذكر مدى هذه المشاركة في نظام
الأسرة ، وكيفية معالجته لما جد من الأحداث التي لم تكن موجودة من قبل .

والحكم ببعض هذه الآراء :-

١- إذا ائتمرت صيغة عقد النكاح بشرط فاسد فما حكمه ؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال لابد أن نعلم أن الحنكية كغيرهم مستوحون من النكاح بقصدون الشروط المتعترنة بالمقد إلى شروط صحيحة وشروط كاسدة .

فالشرط الصحيح : هو ما كان موافقا لقتض المقدم كاعتراض النكاح والنفقة ، أو موافقا لقتضه كاعتراض الكفالة فهما . أو ورد به الشرع كاعتراض طلاقها متى شاء . أو ورد به المرف كاعتراض تمجيل بعض المهر وأجل بمقتضه . وهذا الشرط صحيح يجب الوفاء به . ويكون العقد صحيحا معه بالأخلاف .

وأما الشرط الكاسد فهو : الشرط الذي تضمن ما ينقض العقد ، ولم يرد به الشرع ، ولم يجر به المرف الصحيح .

وتكلم هذا النوع من الشروط أنه لا يثبت في جميع المقدم . بل يفتس ولا يجب الوفاء به ، غير أن فساد لا يفتس عليه بل يتمداه إلى المقدم البندى لقرون بنفسه فإذا كان من عقود المتارقات الطلقة كالبيع والإجارة ، ولا يبيك كان يشترط بفتح الدار على مشتريها أن يسكنها مدة معينة ، أو يجرها لشخص معين ، وما أشبه ذلك ، وهذا باعناهم جميعا .

أما إذا كان المقدم من عقود المتارقات غير المالية كالزواج فهو ذلك (١) فقد اختلفوا في ذلك فطهر من صحح العقد وألغى الشرط ، وطهر من جزمه مائة ، ومنهم من أبطله معا ، ومن أشد ذلك ما جاء في الهداية شرح الهداية : " ولو خرجها على الف إن أقام بها وعلى الفين إن أخرجها من بلد ما فإن أقام بها فلها الألف ، وإن أخرجها فلها مهر مثلها لا يولد على الفين ولا ينقص عس الألف ، وهذا الحكم . . . أبو حنيفة (٢) ، وكذلك عند الحسن بن زياد فقد ذكر في فتاوى قاضوخان عن الحسن بن زياد أنه قال : " إننا تزوج امرأة على أبيه

(١) انظر الفقه الإسلامي مدخل لدراسته وعظام المعاملات فيه للدكتور محمد يوسف موسى ، ص ٤٢٢ - ٤٢٣ ، ط ٣ ، ١٣٧٧ - ١٩٥٨ ، دار الكتاب العربي .
(٢) الهداية في شرح الهداية ٤ / ١ / ١١٦ - ١١٧ .

طالق إلى عشرة أيام أو على أن يكون الأمر بها بعد عشرة أيام أن النكاح جائز ،
والطلاق باطل ، ولا تملك أمرها بعد ها " (١) أي أنه يصح المقدم ولو الشرط .

" وقال أبو يوسف ومحمد الشرطان جميعا جائزان حتى كان لها الألف
إن أقام بها والألفان إن أخرجها .

وقال زفر : الشرطان جميعا فاسدان وه قال مالك والشافعي " (٢) .

والظاهر أن الراجح في هذه المسألة هو ما ذهب إليه الصحاحان أبو يوسف
ومحمد ، لأن الشرط عهد يلتزم به صاحبه ، والاتفاق عليه والرضا به عقد بين
الطرفين مأثور بالوفاء به ، لقوله صلى الله عليه وسلم : " المسلمون عند
شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً " ، فهذا الحديث الشريف
يقيد وجوب الوفاء بالشروط التي يشترطها الناس فيما بينهم ، ولا يحرم عليهم شيئاً
منها إلا ما خالف أحكام الشريعة الفراء ، وبغضاضة هذا فإن قيام الأدلة
على وجوب الوفاء بالعقود كثيرة ، وقد قال صلى الله عليه وسلم : " أحق الشروط
أن توفوا به ما استحلتم به الفرج " وقال ابن القيم : " إن الشروط المشروطة
في النكاح أولى بالوفاء من شروط البيع " وما ألزم الله رسوله مفروراً قط ولا مقبوضاً
بما غربه أو غن فيه ، ومن تدبر مقاصد الشرع في مصادره وموارده ودله وحكمته ،
وما اشتمل عليه من المصالح ، لم يخف عليه رجحان هذا القول ، وقرب
من قواعد الشريعة (٣) .

فالحناابلة لا يطلون من الشروط إلا ما دل على بطلانه دليل شرعي ، وأما
ما دل دليل على اجزائه ، أو سكته ، فهو شرط صحيح معتد به .

(١) خاوى قاضخان ٢٧٨/١ طبع مطبعة شاهين سنة ١٢٨٢ .

(٢) البناية في شرح الهداية ٤ / و / ١١٧ .

(٣) زاد المعاد ٤٣/٤ الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٥ م بمطبعة

محمد علي صبيح .

وانظر المغنى ٥٤٨/٦ - ٥٤٩ ، وهين المسائل الشرعية في الأجـوال

الشخصية للاستاذ علي حسب الله من ٢٢-٢٣ ط ٥٢٠ هـ (١٩٥٠-١٣٧٠) .

وقد توسعوا في جواز هذه الشروط ما لم يتوسع فيها غيرهم ، وخاصة الفقهاء
ابن تيمية (١) .

٢- في النكاح الموقت :

اتفق أئمة الأحناف على أن من شروط صحة عقد النكاح أن تكون موثبة فسر
موثبة بوقت ، لأن من أهم مقاصد النكاح التناسل ، وصهد الأولاد بالترسية
والرعاية ، وذلك لا يتم إلا بالزواج الدائم المستمر ، ولكنهم اختلفوا فيمن تزوج
امراة إلى شهرين قال : تزوجتك شهرا أو إلى شهر ، فقالت : زوجت نفسي
منك فهذا تمتة ، وليس بنكاح عند الإمام وصاحبه .

وقال زفر هو نكاح صحيح ، لأن التوقيت شرط فاسد ، والنكاح لا يمتثل
للتوقيت . والشروط الفاسد لا يبطل النكاح ، بل يبطل هو وصح المقدم ، كما
لو شرط أن يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا إذا تزوجها شهرا .

وقال الحسن بن زياد : إن ذكرا من الرقت ما يعلم أنهما لا يمشان أكثر
منه كعامة سنة أو أكثر يكون النكاح صحيحا ، لأن في هذا تأكيدا للمعنى التأبيد ،
فإن النكاح بمقد للمعمر ، بخلاف ما إذا ذكرا مدة قد يمشان أكثر منها (٢) .

يتضح من هذا أن لأئمة الأحناف في النكاح الموقت قولين :

الأول - أنه تمتة وليس بنكاح ، وهذا رأى أبي حنيفة وصاحبه وحجتهم في ذلك
ما روى عن عمرو بن لؤي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : (لا أرى بوجع امرأة إلى أجل
إلا رجعت ، ولو أدركته ميتا لرجعت قبره ، والمعنى فيه أن النكاح لا يمتثل
للتوقيت ، وإنما التوقيت في التمتع ، فإذا وثقا فقد وجد منها التنصيص على
التمتع ، فلا ينعقد به النكاح وإن ذكرا لفظ النكاح (٢) .

(١) انظر الفقه الإسلامي مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه ، ص ٤٢٤ - ٤٢٥ -

٤٢٦ ط ٣ .

(٢) كشف الأسرار ٣٥٦/٢ ، وانظر المبسوط ١٥٣/٥ .

وانظر البناء في شرح الهداية ٤ / و / ٤٦ .

(٣) المبسوط ١٥٣/٥ ، وانظر كشف الأسرار ٣٥٦/٢ .

والثاني - أن النكاح صحيح ، والشرط فاسد وهو رأى زفر ، ويدوانه قد
فرق بين الزواج الموثق وزواج التمتع فالأول عقد مؤقت وقع مؤبدا عنده ،
لأن النكاح صحيح معقود بلفظ النكاح أو الزواج ، وقد تم الإيجاب والقبول فيه
بحضرة شاهدين في حين أن نكاح التمتع لا يشترط فيه الإشهاد ، وقع عبادة
بلفظ التمتع أو ما اشتق منه ، غير أنه اقتصر بشرط فاسد فصح العقد فيه وانفسا
الشرط ، ولهذا رجحه الكمال بن الهمام على معنى أنه يتعقد مؤبدا ، ولفسر
التوقيت ، وأيده في ذلك ابن عابدين حيث جمل هذه المسألة من المسائل التي
ينقضي فيها بقول الإمام (١) .

والراجع في رأينا هو الرأي الأول الذي قال به الإمام صاحباه ، على
أن يلاحظ فيه أن الأجل الذي جرت العادة بالأبدا يمتد للناس إلى مثل لا يتأقضى
التأبيد ، أخذا بما ذهب إليه الحسن ، ولأنه في الحقيقة لا يعتبر تأبيدا .
وإنما رجحنا رأى الإمام صاحبيه لقوة دليلهم ، وسلاطه من الاعتراضات ،
ولأن الأخذ به أخذ بالأحوط في الدين ، لأن عقد النكاح يجب أن يكون مؤبدا
أي إن صيغة الإيجاب والقبول فيه يلزم أن تكون خالية من التأقيد ، وإلا كان باطلا ،
لما فيه من تفهيت للمقصود الأصلي الذي شرع الزواج من أجله ، وهو دوام المشورة
والتناسل فأثر في حكمه فصار غير صالح لثبوته عليه وأصبح تمتع ، وإن لم يكن يلفظ
التمتع وهذا ما دفع الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إلى أن يقول :
" لا أتى بمرجل تزوج امرأة إلى أجل إلا رجته ، ولو أدركته ميتا لرجمته
قبره " (٢) ومعنى هذا أن النكاح لا يحتمل التوقيت ، وأنه إذا وقع صارا

(١) انظر زفر بن الهذيل ورقة ٢٣٢ وحاشية ابن عابدين ٢/٧٢٥ .

(٢) كشف الأسرار ٢/٣٥٦ ، والمبسوط ٥/١٥٣ .

نكاح تمتع ، ونكاح التمتع حرام عند جميع أئمة الأئمة إلا طائفة من
الشعبة (١) .

لما رواه البخاري ومسلم أنه عليه الصلاة والسلام حرم نكاح التمتع يوم خيبر ،
فقد روى محمد بن الحنفية عن علي بن أبي طالب أن نادى رسول الله صلى الله عليه
وسلم نادى يوم خيبر ألا إن الله ورسوله ينهانكم عن التمتع) وقد أجمع الصحابة

(١) ^{صحيح} الشبهة الإمامية عندنا نكاح التمتع مستدلين بقوله تعالى : (فَمَا
اسْتَعْتَمَبَهُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) قالوا لأنه غير بالاستمتاع
دون النكاح ، وبالأجور دون المهر ، وهذا مردود بدلالة السياق ففسد
قال تعالى بعد عدا المحرمات (وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تهفتوا
بأموالكم مجتنبين غير مسافحين فما استعتمبتم به منهن فآتوهن أجورهن
فريضة) أي أحل لكم التزوج بمن عدا المحرمات المذكورات قبل ، فمن
وقع الاستمتاع بهن فمن أحلنا لكم التزوج بهن يجب لهن المهر كاملاً ،
وإطلاق الأجر على المهر معهود كما في قوله تعالى : (يا أيها
النبي أنا أحللتنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن) وهذا نص في أن المهر
يسمى أجراً ودليل على أنه في مقابلة البضع ، لأن ما يقابل المنفعة يسمى
أجراً . انظر في هذا تفسير القرطبي ١٦٩٩/٢ - ١٧٠٣ طبع دار الشعب
ولزواج التمتع عند الشيعة شروط منها الصيغة فلا بد أن تكون بلفظ تزوجتك
أو انكحتك أو تمتك ، ومنها ذكر المهر ويتقدر بالتراض ولو كان حنيفة
من قبح ومنها تعيين الأجل ويتقدر بالتراض كاللهم والفسح والسنة .
ومن أحكام ثبوت النسب من الزواج لكن لو نفاه لا يحتاج إلى لصان ،
وعدم وقوع الطلاق وعدم ثبوت المهرات بين الزوجين إلا إذا اشترط ، انظر
المختصر النافع .

على أن الشبهة قد مسخت في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، فكانت الأحاديث ناسخة ، والإجماع مظهرا لهذا النسخ ، وقد صح عن ابن عباس أنه رجع إلى قول الأكرهين .

والحق أن النبي صلى الله عليه وسلم حرمها يوم خيبر ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أيام ثم حرمها ، قال الكمال بن الهمام في فتح القدير : " وقد حكى عن ابن عباس أنه إنما أباحها حالة الاضطراب والعلت في الأسفار ، فمن سمع من جبير قال : قلت لابن عباس : لقد سارت بنحيك الركبان ، وقال فيها الشصراء ما قالوا ، فقال : سبحان الله ! ما بهذا أفتيت وما هي إلا كالبهشة والدم ولحم الخنزير لا تحل إلا للمضطر ، ومن قول ابن عباس هذا يظهر أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن أباحها للناس وهم في بيوتهم وأوطانهم ، وإنما أباحها لهم في أوقات معينة بحسب الضرورة ، حتى حرمها عليهم في آخر سنه في حجة الوداع ، وكان تحريمهم تأييد لا خلاف فيه بين أئمة الأمام إلا طائفة من الشيعة " (١) .

وتوجه على قول زفر : (بأن النكاح يصح والشرط يبطل كما لو شرط أن يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا إذا تزوجها شهرا ، بأن هناك فرقا بين من تزوج زواجا موقتا ومن تزوج امرأة وشرط إطلاقها بعد شهر ، حيث إن الزواج الموقت وجد الفساد في ركنه وهو الإيجاب والقبول فأفسدهما ، بخلاف ما إذا شرط أن يطلقها بعد شهر ، لأن الطلاق قاطع للنكاح ، فاشتراط القاطع بعد شهر ليس على أنهما عقدا المقدم مؤبدا ، ولهذا لو ضحى

(١) فتح القدير ٣٨٦/٢ ، وانظر حاشية ابن عابدين ٣٣٥/٢ ، والزواج والطلاق في الإسلام ص ٥١ - ٥٢ ، للاستاذ بدران أبوالمينون بسدره ط أولى سنة ١٣٧٧ هـ .

الشهر لا يبطل النكاح ؛ لأن الفساد فيه مقارن للإيجاب والقبول فيصح المقسد ويلغو الشرط (١) .

٣- اذا شبهت المرأة زوجها بحرم لها أو شبهت نفسها بحرم له
أيعد هذاظهارا أم لا ؟

اختلف أئمة الأحناف في امرأة قالت لزوجها أنت على كظهر أبي أو أنا عليك
كظهر أمك أيعد هذاظهارا ؟

قال أبو يوسف : هذاظهار وعليها الكفارة ، وعلل قوله : " بأن الظهار
تحريم يرتفع بالكفارة وهي من أهل الكفارة فكانت من أهل الظهار " (٢) .

وقال الحسن بن زياد : هذا ليسظهارا لصدوره من امرأة لا من رجل ،
وما دام قد صدر منها محريم زوجها عليها فإن هذا يعد يمينا فتلزمها كفارة
اليمين ، وعلل قوله " بأن الظهار تحريم قصير كأنها قالت لزوجها أنت على
حرام ، ولو قالت ذلك تلزمها الكفارة إذا وطئها فكذا هذا " (٣) .

وقال محمد : من شروط صحة الظهار أن يكون المظاهر رجلا ، فإذا
قالت المرأة لزوجها : أنت على كظهر أبي لا تصير مظهرة ، وعلل قوله : " بأن
الظهار تحريم بالقول ، والمرأة لا تملك التحريم بالقول ، ألا ترى أنها لا تملك
الطلاق فكذا الظهار قياسا على الطلاق ولم يكن يمينا " (٤) .

(١) انظر كشف الاستار ٣٥٦/٢ - والمبسوط ١٥٣/٥ .

والبنية في شرح الهداية ٤/٤ و ٤٦/٤ .

(٢) بدائع الصنائع ٢٣١/٣ .

(٣) الصدر السابق .

(٤) بدائع الصنائع ٢٣١/٣ .

وجاء في الاختيار (سئل محمد عن المرأة تقول لزوجها أنت على كظهر أبي
قال : ليس بشيء ، لأن المرأة لا تملك التحريم كالطلاق ، وسئل أبو يوسف
فقال : عليها الكفارة ، لأن الظهار تحريم يوثق بالكفارة ، وهي من أهـ
الكفارة فصح أن توجهها على نفسها ، وسئل الحسن بن زياد فقال : هما شخصاً
الفقه أخطأ ، عليها كفارة يمين ، لأن الظهار يقتضى التحريم ، فكأنها قالته
لزوجها : أنت على حرام فيجب عليها كفارة يمين إذا وطئها (١) .

وقد حكى خلاف أبي يوسف والحسن على العكس ، فقد جاء في فتح القدير
عن المبسوط " أن أبا يوسف قال عليها كفارة يمين ، وقال الحسن بن زياد يمسك
ظهارا ، وقال محمد ليس بشيء (٢) .

ومهما يكن من أمر فإن أكثر المراجع التي تناولت هذه المسألة ذكرت الخلاف
كما ذكرته في صدر المسألة لأنه منقول عن الكرخي كما يقول صاحب الجوهرة
النيرة (٣) . وهو أقرب عهداً بالحسن من السرخسي .

وخلاصة ما تقدم ، أن أبا يوسف شبه ما صدر من المرأة بالظهار من الرجل ،
فاعتبره ظهارا ، وأعطاه حكمه ، وأن محمد بن الحسن شبهها بالطلاق ، والمرأة
لا تملك الطلاق فلا تملك تشبيه الرجل بحرم لها ، فإذا صدر منها يكون ملغى .

وأما الحسن بن زياد فلم يعتبره ظهارا ، لأن الظهار لا يأتي عن المرأة ،
وما صدر منها تحريم للحلال ، وتحريم الحلال يمين فتلزمها كفارة يمين ، ويبدو
لي أن جوهر الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى اختلافهم في شروط صحة الظهار
فعند أبي يوسف لا يشترط أن يكون المظاهر رجلا .

(١) الاختيار شرح المختار ٢/٢٢٢ ، وانظر الجوهرة النيرة ٢/٦٤ .

(٢) فتح القدير ٣/٢٢٩ - ٢٣٠ ، وانظر تكملة المجمع ١٦٤/٣٥٦ .

(٣) انظر الجوهرة النيرة ٢/٦٤ وسهامه اللباب للمبدائي .

وعند محمد والحسن بن زياد بشرط أن يكون رجلاً وهذا هو الصحيح .
لظاهر قوله تعالى : " والذين يظاهرون من نساءهم ثم يهتدون لما قالوا تحريم
رقبة من قبل أن يتماشوا " فقد أسند سبحانه الظهار إلى الرجال ، فلزم أن يكون
من قبلهم فقط ، أما الظهار من جانب النساء فلم يستند إلى نص ، فلهذا
لا يكون جائزاً ، كما هو مذهب الحسن بن زياد ومحمد بن الحسن .

ومنا على هذا ليس سديداً ما ذهب إليه الدكتور عبد المظلم شرف الدين
من ترجيح قول أبي يوسف بقوله (إن الحق مع أبي يوسف) لأن ما صدر من
المرأة أشبه بالظهار منه بالطلاق ، فالمسألة دائرة بين أمر وثلاثة : هي ما صدر
منها يشبه الظهار أو يشبه الطلاق أو هو يمين ، فالحاقه بالظهار أولى من الحاقه
بالطلاق ، وأولى من اعتباره يميناً (١) .

وفي رأي أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد هو الراجح ، لأن ما صدر من
المرأة لا يمكن أن يكون ظهاراً كما قال أبو يوسف ، ولا يمكن إلغاؤه كما قال محمد
بعد أن لزمها لزوماً ذاتياً ، لأنها حرمت زوجها على نفسها ، وتحريم الحلال
يمين كما يدل على هذا قوله تعالى لنبية محمد صلى الله عليه وسلم (يا أيها النبي
لم تحرم ما أحل الله لك) (٢) وإلى هذا ذهب الأزاهي وإسحق ، فقال
الأزاهي : إذا قالت المرأة لزوجها أنت على كظهر أمي فلانة فهي يمين تكفرها ،
وقال إسحق : ولا تكون امرأة متظاهرة من رجل ولكن عليها يمين تكفرها (٣) .

٤- الفرقة باللمان أهي فرقة بتطبيقه بائنة أو هي حرمة مؤبدة ؟

(١) أبو يوسف وفقهه بين معاصره من الفقهاء ورقة ٥٣٩ رسالة الدكتور للدكتور

عبد المظلم شرف الدين مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم .

(٢) سورة التحريم ، آية : ١ .

(٣) تكلمة المجمع ٣٥٦/١٦ - ٣٥٧ نشر زكريا على يوسف .

اتفق الفقهاء على أنه إذا تلاعن الزوجان سقط الحد عنهما ونفى القاضى
نسب الولد عن الزوج وألحقه بها ، وفرق بينهما ، ولكنهم اختلفوا فى الفرقة
باللمان أهى فرقة بتطليقة بائنة أم هى حرمة مؤبدة ؟

(قال أبو حنيفة ومحمد : إنهما فرقة بتطليقة بائنة ، فهزول ملك النكاح
وثبت حرمة التزوج ما دام على حالة اللمان ، فإن أكذب الزوج نفسه فجلبد
الحد أو أكذبت الزوجة نفسها بأن صدقته جاز النكاح بينهما وبجثمان (١) .

(وقال أبو يوسف وزفر والحسن بن زياد : هى فرقة بغير طلاق ، فوجب
حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع والمصاهرة ، واحتجوا بقول النبى صلى الله عليه وسلم :
(التلاعنان لا يجتمعان أبدا) (٢) ، ومعنى هذا أن الفرقة فسح يثم بمجسرد
اللمان ولا يحتاج إلى قضاء القاضى ، وثبتت به حرمة مؤبدة استنادا إلى النبى
الحدىث الذى احتجوا به ، فإنه ينفى اجتماعها على التأبىد ، فلا يحل للزوج
أن يعود إلى زوجته بحال من الأحوال بعد اللمان ، وهوئذ هذا أيضا ما روى
عن جماعة من الصحابة (رضى الله عنهم) من بينهم ع مرهلى وهى الله بن مسعود
وغيرهم أنهم قالوا : التلاعنان لا يجتمعان أبدا ، وقد روى هذا الأئمة
عبد الرزاق فى مصنفه موقفا على ع مرهلى وسعد (٣) ، وهذا قال الأئمة الثلاثة
أيضا مالك والشافعى وأحمد (٤) مستدلون (بما رواه سهل بن سعد الساعدى
رضى الله عنه قال : مضت السنة فى التلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعان
أبدا) (٥) .

-
- (١) بدائع الصنائع ٢٤٥/٣ .
(٢) المصدر السابق وحاشية الشلبى ١٨/٣ المطبوع على هامش تبين الحقائق .
وانظر البناية ٤/٣٦٦ ظ ، وزفر بن الهذيل ورقة ٤١٥ .
(٣) انظر البناية فى شرح الهداية ٤/٣٦٥ .
(٤) انظر تكملة المجمع ٤٥٣/١٦ ، وتفسير القرطبى ٤٥٨٥/٥ ، وشرح
الكنز ١٧٨/١ .
(٥) تكملة المجمع ٤٥٠/١٦ .

أما ما ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد فيهم منه : أن الفرقة طلاق بائن لا يكون إلا بتفريق القاضى ، لأن الحرمة الواقعة باللمان كالحرمة فى الظهار لأنها من قبل الزوج ، ولما تمذرت المعاشرة بالمعروف مع ثبوت الحرمة قسام القاضى مقام الزوج فى التفريق ، هذا مذهب جماعة من التابعين منهم إبراهيم والحسن وسعيد بن جبير وقتادة وغيرهم (١) .

وما ذهب إليه الحسن بن زياد وزفر وأبو يوسف والأئمة الثلاثة هو الأرجح ، لأن اللمان ليس صريحا فى الطلاق ولا كتابة عنه ، ولا نوى الزوج به طلاقا حتى تقع تطليقة بائنة ، فإذا استكمل اللمان صورته بأن كان خمس مرات كما جاء فى الكتاب والسنة - كان فرقة مؤبدة بغير طلاق ، وهذه الفرقة توجب حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع والصاهرة وهوئذ هذا قوله صلى الله عليه وسلم لهلال بن أمية بمد اللمان : (لا سهيل لك عليها) (٢) ، أى بالطلاق ، لأنها قد بانء باللمان (٣) (ويقول ابن عمر فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بسين المتلاعنين فأضاف الفرقة إليه) (٤) .

إن الحياة الزوجية مبنية على المودة والرحمة ، فليس من المعقول بمسء أن حدث بين الزوجين من القطيعة والبغض والشك ما حدث أن يجتمعا مرة أخرى على المودة والرحمة ، وهيهات أن يجتمعا لهذا كان ما ذهب إليه الحسن بن زياد وزفر وأبو يوسف ومن معهم من الأئمة فى عدم اجتماعهما أبدا لا قبل زوج ولا بعده هو الراجع .

(١) بدائع الصنائع ٢٤٦/ .

(٢) بداية المجتهد ١٠٠/٢ ط أولى سنة ١٣٣٣ .

(٣) تكملة المجموع ٨٧/١٦ .

(٤) تفسير القرطبي ٤٥٨٥/٥ .

٥- الاختلاف في زمن الطلاق بعد الرجعة إذا كانت الموطوءة حائضا

اتفق أئمة الأحناف وجمهور الفقهاء على أن الرجل إذا طلق امرأته وهى حائض وقع طلاقه ، وكان عاصبا لمخالفته السنة وإجماع الصحابة ، خلافا للظاهر^(١) والهاقر والصادق وابن علية والرافضة والخوارج ، حيث قالوا بعدم وقوع الطلاق^(٢) ولكنهم اختلفوا في وقت وقوع الطلاق بعد مراجعة المطلقة وهى حائض وهى فقد ذهب الحسن بن زياد وأبو يوسف ومحمد إلى أنه يطلقها في طهر ثان ، أى إذا طهرت من تلك الحيضة التى وقع فيها الطلاق ، ثم حاضت ثم طهرت ، وهذا هو المذكور فى الأصل +

وذكر الطحاوى أنه يطلقها فى الطهر الذى يلى الحيضة ، وهو قول أبى حنيفة كما قال الكرخى ، وقول محمد مضطرب لذكره الطحاوى مع أبى حنيفة وذكره الكرخى مع أبى يوسف^(٣) ، وقد استدل كلا الفريقين برواية ابن عمر أما أبو يوسف والحسن بن زياد ومحمد فقد استدلوا بما رواه نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه طلق امرأته وهى حائض ، وفى رواية كان تطلقه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسأل عمر رضى الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : " مره فليراجعها ثم لمسكها حتى تطهر ، وتحيض ثم تطهر ، ثم إن شاء أمسك وإن شاء طلق قبل أن يحيض ، فذلك المدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء " رواه البخارى ومسلم والترمذى وأبو داود والنسائى ، ولأن السنة أن يفصل بين كل تطليقتين بحيضة والفاصل هنا بعض الحيضة فيكمل بالثانية ، وهى لا تتجزأ فتكامل ، ولأن بعض الحيضة بمنزلة الطهر التى بعدها ولها هذا

(١) انظر تبين الحقائق ١٩٣/٢ .

(٢) انظر تكملة المجمع ٧٨/١٦ وكلا الطرفين أدلة يطول الكلام عليها ومن ينعم النظر فيها يجد أن مذهب القائلين بوقوع الطلاق أقوى حججة وأرجح دليلا ، انظر تكملة المجمع ٧٦/١٦ - ٨٤ .

(٣) انظر تبين الحقائق ١٩٣/٢ ومدائع الصنائع ١٠/٣ .

لا يحتد به في المدة فكذا في حق الفصل بين الطلقتين ، فإذا لم يمتد به صار بمنزلة طهر واحد فليس له أن يقع به طلقتين . (١) .

وأما أبوحنيفة فقد استدل لها بما رواه سالم عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : مه فليراجعها ثم ليطلقها إذا طهرت أو وهي حامل ، رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد . (٢) .

ومما تقدم نصل إلى أن الطلاق في الحيض غير مشروع ؛ لأن الحكمة فسي تحريمه حمل الزوج على إنشاء الطلاق في وقت تكون الزوجة فيه مرغوبة رجاء أن يصرفه ذلك عن الطلاق ، إذا لم يكن صادف الرغبة فيه ، ولهذا قال تعالى : (بأبها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) (٣) أي في أطهار عدتهن ، أو مستقبلات عدتهن فإذا كانت عدتها بالحيض ، وطلقت فيه فلا تستقبلها ، وإنما تستقبلها إذا طلقت في الطهر ، أضف إلى هذا أن الرجل إذا طلق امرأته وهي حائض فقد طول عليها العدة ؛ لأن الحيضة التي طلق فيها لا تحسب من عدتها ولا الطهر الذي يمد لها عند من يقول : بأن الأقراء هي الحيض ، وهذا الحكم هو المتفق عليه لدى جميع الفقهاء ، فإذا طلقها في الحيض ثم راجعها فهل يجوز أن يطلقها للسنة في الطهر الذي يلي الحيضة التي طلق فيها ؟

أما عند أبي حنيفة فيجوز ، لأن المنع إنما كان لأجل الحيض ، فإذا طهرت فقد زال المنع ، وأصبح طهرا لاجماع فيه ولا طلاق حقيقة ، فكان له أن يطلقها فيه كالطهر الثاني .

(١) تبیین الحقائق ١٩٣/٢ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) سورة الطلاق : الآية : ١ .

وأما عند أبي يوسف والحسن بن زياد فإنه ما دام قد طلقها في الحيض فمليه أن يراجعها حتى تطهر ، ثم تحيض حيضة بعد الطهر الذي حصل نفسه المراجعة ، فإذا تطهرت حل له أن يطلقها ، وهذا ما يفيد الحديث الذي استدلوا به حيث أمر الرسول ابن عمر بشرك الطلاق إلى غاية الطهر الثاني ، فدل على أن وقت طلاق السنة هو الطهر الثاني دون الأول ، ولأن الحيضة التي طلقها فيها غير محسوبة من المدة فكان إيقاع الطلاق فيها كإيقاع الطلاق في الطهر الذي يليها ، ولو طلق في الطهر الذي يليها لم يكن له أن يطلق نفسه أخرى ، كذا هذا (١) .

وقد ذكر صاحب البدائع نظير هذه المسألة فقال : " ولو طلق امرأته تطهيرة واحدة في طهر لا جماع فيه ، ثم راجعها بالقول في ذلك الطهر ، فله أن يطلقها في ذلك الطهر في قول أبي حنيفة وزفر .

وقال أبو يوسف : لا يطلق في ذلك الطهر للسنة ، وهو قول الحسن بن زياد .

وروجه قول أبي يوسف والحسن أن الطهر طهر واحد ، والجمع بين طالقين في طهر واحد ^{ليس} من السنة كالطلاق قبل الرجعة ، ولأبي حنيفة أنه لما راجعها فقد أبطل حكم الطلاق وجعله كأن لم يكن في حق الحكم ، ولأنها عادت إلى الحالة الأولى بسبب من جهته ، فكان له أن يطلقها أخرى كما إذا أبانها في طهر لم يراجعها فيه ثم تزوجها .

والراجع عندنا قول أبي حنيفة وزفر بجواز الطلاق في الطهر الذي يلي الحيضة التي طلق فيها وراجع ، وكذلك جواز الطلاق في الطهر الذي لا جماع فيه

(١) انظر بدائع الصنائع ٩١/٣ .

بعد ما جمعها بالقول وذلك لأن النهي إنما ورد عن الطلاق في الحيض ، فإذا راجعها وطهرت حل له أن يطلقها كما أفاد ذلك حديث ابن عمر ، وهو ~~هو~~ أيضا قول البيهقي " بأن أكثر الروايات عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام أمره أن يراجعها حتى تطهر ، ثم إن شاء طلق ، وإن شاء أمسك .

ولأن أثر الطلاق قد انعدم بالمراجعة فصار كأنه لم يطلقها ، ولهذا لو يطلقها في طهر ثم راجعها فيه كان له أن يطلقها فيه أخرى ، ولا يرتفع الأثر بالمراجعة " (١) كما رأينا ذلك في المسألة المناظرة ، وأما التمسك بالظاهر بين الروایتين استدلال بهما الطرفين فإنه مرفوع وذلك لأن الرسول صلى الله عليه وسلم جعل الطلاق في كل طهر طلاقا على وجه السنة ، والطهر الذي يلي العيضة طهر فكان الإيقاع فيه إيقاعا على وجه السنة .

ولما كان الأحناف يقسمون الطلاق إلى يدهي وحسن وأحسن فعليه بمكسب الجمع بين الروایتين حيث حمل الرواية التي تأمر بالطلاق في الطهر الأول على الطلاق الحسن وحمل الرواية التي تأمر بالطلاق في الطهر الثاني على الطلاق الأحسن .

٦- الاختلاف في متاع البهت بين الزوجين

من المعروف أن المتاع أهم من الجهار وأشمل ، حيث جرت العادة أن الزوج يضيف إلى ما جهزت به الزوجة بهت الزوجية - بعض الأمتعة من أثاث وأدوات وأوان وغير ذلك من الأشياء اللازمة ، وقد تقتصر الزوجة على المهم من الأثاث لكن يقوم الزوج بشراء ما يحتاج إلى إليه مستقبلا ، وفي بعض البلاد يقوم الزوج نفسه بتأثيث المنزل وشراء كل ما يلزمه من أثاث وحاجات ثم تزف إليه زوجته من غير جهازه اللهم إلا ما تملكه من حلى وملابس وأدوات خاصة بها ، كل ذلك خاضع لأمران البلاد وعادات أهلها .

(١) بدائع الصنائع ١٩٣/٢ .

فإذا تشب نزاع بين الزوجين بعد ذلك واختلفا على ما في البهت من متاع وفرش وسط ، وادعت الزوجة أن ما في البهت ملكها وادعى الزوج أنه ملكه - ينظر : فإن كان لأحدهما بهنة حكم له بمقتضى بهنته ، وإن لم يكن لأحدهما بهنة اختلف الفقهاء في ذلك (فعمد أبي حنيفة ومحمد ما كان يصلح للرجال كالعمامة والقلنسوة والسلاح وغيرها فالقول فيه قول الزوج ؛ لأن الظاهر شاهد له ، وما يصلح للنساء مثل الخمار والملحفة والمنزل ونحوها فالقول فيه قول الزوجة ، لأن الظاهر شاهد لها ، وما يصلح لهما جميعا كالدراهم والدنانير والعروض والبسط والحبوب ونحوها فالقول فيه قول الزوج .

وقال أبو يوسف : القول قول المرأة في قدر جهاز مثلها في الكل - والقول قول الزوج في الباقي .

وقال زفر في قول : المشكل بينهما نصفان ، وفي قول آخر : وهو قول مالك والشافعي الكل بينهما نصفان .

وقال ابن أبي ليلى : القول قول الزوج في الكل إلا في ثياب بهتون المرأة
وقال الحسن بن زياد القول قول المرأة في الكل إلا في ثياب بهن الرجل (١) .

وقد ظلل كل منهم قوله بما يلي :

أما تحليل أبي حنيفة ومحمد (فلأن يد الزوج على ما في البهت أقوى من يد المرأة ، لأن يده يد متصرف ، ودها يد حافظة ، يد المتصرف أقوى من يد الحفظ كائنين يتنازعا ن دابة وأحدهما راكبها ، والآخر متعلق بلجامها فإن الراكب ، أولى ، إلا إن ظهر فيها يصلح لها ما عارض هذا الظاهر فيسقط اعتباره (٢) .

(١) بدائع الصنائع ٣٠٨/٢ - ٣٠٩ .

(٢) بدائع الصنائع بتصرف يسير ٣٠٩/٢ .

وأما تحليل أبي يوسف (فإن الظاهر يشهد للمرأة إلى قدر جهتها
مثلها ، لأن المرأة لا تخلو من الجهاز عادة ، فكان الظاهر شاهدا لها ففى
ذلك القدر ، فكان القول فى هذا القدر قولها ، والظاهر يشهد للرجل ففى
الباقى فكان القول قوله فى الباقى (١) .

وأما تحليل ز ر (فإن يد كل واحد من الزوجين إذا كانا حريين ثابتة
على ما فى البهت فكان الكل بينهما نصفين وهو قياس قوله إلا أنه خص المشكل
بذلك فى قول لأن الظاهر لا يشهد لأحدهما فى المشكل (٢) .

وأما تحليل الحسن بن زياد (فلأن يد المرأة على ما فى الحل البهت
أظهر من يد الرجل ، فكان الظاهر شاهدا لها إلا فى ثياب بدون الرجل ؛
لأن الظاهر يكتسبها فى ذلك وصدق الزوج (٣) .

إن من ينعم النظر فى هذه الأقاويل ومعاليلها يرى أن ما قاله أبو يوسف
هو الراجح ، وأنه أقرب إلى روح العدالة والإنصاف ، لأن العرف فى معظم
البلاد الإسلامية قد استقر على أن الزوجة لا تعرف إلى زوجها إلا بجهازها ففى
أنه يكون القول قولها مع يمينها فى مقدار ما يجهز به مثلها عادة وما زاد على
ذلك يكون القول فيه للزوج مع يمينه ، وهذا ما رجحه أيضا الأستاذ محمد سلام
مذكور والأستاذ زكى الدين شعبان (٤) ثم يرى رأى أبو يوسف رأى الحسن

(١) الصدر السابق .

(٢) الصدر السابق .

(٣) الصدر السابق .

(٤) انظر أحكام الأسرة للدكتور محمد سلام مذكور ٢٦٧/١ طبعة سنة

١٣٨٧ - ١٩٦٧ دار النهضة .

والأحكام الشرعية لزكى الدين شعبان ، ص ٣١٠ طبع سنة ١٩٦٨ م .

ابن زياد ، لأن كثيرا من الزوجات الموظفات في عصرنا الحاضر يتفقن المهر والكنيز من مالهن أو مال آبائهن ، في الجهاز وفي معظم ما يلزم من الأشياء التي تصلح لها ولزوجها في حياتهما الزوجية ، من أجل الظهور بمظهر يلقى بهما ، لهذا كان القول قولها مع يمينها إلا في ثياب يدين الرجل ، لأن الظاهر يكذبها ففسى ذلك ويصدق الزوج .

ورد على قول أبي حنيفة ومحمد بأن يد الزوج على ما في البهت أقوى من يد المرأة لأن يده يد متصرفه ، وهما يد حافظة غير مسلم ، لأن نصف شهابنسا إن لم يكن أكثر . في عصرنا الحاضر شريكات حياتهم موظفات يشاركن أزواجهن في الإنفاق ، وتحمل أمهات الحياة ، لهذا أرى أنه لا عبرة باليد هنا ولا محل لتحكيمها في هذا المجال ، فيكون قول أبي يوسف هو الراجح ، ثم يلوه قسول الحسن بن زياد نظرا لتطور المجتمع وتغير أعرافه .

٧- الاختلاف في أقل المهر

من الأمور التي اختلف عليها جميع الفقهاء ، أن المهر ليس له حد أعلى حيث لم يرد في الكتاب ولا في السنة ما يدل على تحديده بحد أعلى ، وقد فكر عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ، أن يصنع قانونا يحدد بموجبه الحد الأعلى للمهر ، حينما رأى المغالاة في المهور تصرف من الزواج معظم الراغبين فوسسه فضع الناس ونهاهم عن أن يزيدوا في الصداق على أربعمائة درهم ، وخطب للناس في ذلك قائلا : (ألا لا تغالوا في صدقات النساء فإنها لو كانت مكرمة نسي الدنيا أو تقوى عند الله لكان أولاكم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما أصدق قط امرأة من نساءه ولا بناته فوق اثنتي عشرة أوقية) فقامت إليه امرأة فقالت : يا عمر ، يعطينا الله وتحرمنا ! أليس الله سبحانه وتعالى يقول : (وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا . قال عمر : أصابت امرأة وأخطأ عمر ، وفي رواية فأتوا عمر ثم قال كل الناس أفقه منك يا عمر (١)) فالآية الكريمة التي استدللت

(١) تفسير القرطبي ١٦٦٩/٢ طبع دار الشعب ، والآية من سورة النساء آية: ٢٠ .

بها هذه القرشية تشير إلى أن مقدار المهر يتروك للناس لتفاوتهم في الثنى والفقير
فيمطى كل منهم بحسب حاله وحال من يتزوجها ، وبالرغم من رجوع موافق هذه
المحاجة - عما كان يدعو الناس إليه فإن الذي دفعه إلى دعوته كان مستمدا
من روح الشريعة وهو عدم المبالاة في المهر ، والتيسر فيها ، وهذا ما دعا
النبي (صلى الله عليه وسلم) إليه بقوله : (إن أعظم النساء بركة أسره من
مئونة ، وهو أسره صدقا ، وقال أيضا إن أعظم النكاح بركة أسره مئونة) (١)
ولا يخفى ما في المبالاة في المهر من صرف الشباب عن الزواج وفي ذلك من
الفساد الاجتماعي ما فيه أما أقل المهر فقد اختلف الفقهاء فيه اختلافا كبيرا .

فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد إلى أنه لا مهر
أقل من عشرة دراهم ، وهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه والشمس وأبراهيم وأخرون
من التابعين ،

وقال مالك أقل المهر ربع دينار ، وقال ابن أبي ليلى والليث والثوري
والحسن بن صالح والشافعي يجوز النكاح بقليل المهر وكثيره ولو كان درهما
وهذا قال أبو سعيد الخدري ، والحسن البصري ، وسعيد بن المسيب ،
وعطاء ، وقد تزوج عبدالرحمن بن عوف على نواة من ذهب (٢) .

ولعل السبب في هذا الاختلاف هو أنه ليس في المسألة نص قاطع
يحدد أقل المهر ، لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية ، ولهذا اختلفت
آراء الفقهاء فيه هذا الاختلاف ، والمشهور من هذه الآراء اثنان :

(١) انظر المغنى لابن قدامة ، ٦/٦٨١ - ٦٨٢ ، والأحكام الشرعية لزكي

الدين شهبان ، ص ٢٥٨ ، نشر دار النهضة ، سنة ١٩٦٨ - ١٩٦٩ .

(٢) انظر أحكام القرآن ٢/١٤٠ ، وداية المجتهد ٢/١٥٠ ، والمغنى

الأول - أن أقل المهر عشرة دراهم أو ما يساويها وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه الأربعة أبي يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد .

والثاني - لا تقدير لأقله فكل ما له قيمة يصلح أن يكون مهرا قليلا كان أو كثيرا وهو مذهب الشافعي وأحمد ومعضل الفقهاء الذين مر ذكرهم .

وقد استدل الأرقان بما يلي :

• أما الإمام وأصحابه فقد استدلوا بالنقل والمقل .

فمن النقل ما رواه حرام بن عثمان عن ابني جابر عن أبيهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لا مهر أقل من عشرة دراهم) .

ودليل المقل هو أن الزواج فيه استباحة - للبضع - فلا بد أن يكون لهذه الإباحة ما يقابلها من المال ، وإسمارا للرجل بكرامة المرأة وتأليفا لقلبها ، وأن هذا ليس أمثانا لها ، ولهذا يشبه إيجاب المهر على الرجل أن يكون عملا رمزيا .

أما الشافعي وأحمد ومعضل العلماء فقد استدلوا بما يلي :

أولا - بقوله تعالى : (وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم) ، فإن كلمة الأموال فيه مطلقة عن التقيد بمقدار معين فصح الابتغاء بالقليل والكثير .

ثانيا - " بما رواه عامر بن ربيعة أن امرأة جني بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوجت رجلا على ثعلبين فقال لها رسول الله : رضيت من نفسك ومالك بمنلين ، قالت نعم ، فأجازه (رسول الله) أخرجه أبو داود والترمذي وقال : حديث حسن صحيح (١) .

والثالث بطلوري عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " لو أن رجلاً
أعطى امرأة صداقاً ملء يده طعاماً كانت له حلالاً " رواه الإمام أحمد في المسند (١).

ورأيها - " بما رواه سهل بن سعد في قصة المرأة التي قالت للنبي صلى الله عليه
وسلم قد وهبت نفسي لك يا رسول الله : فقال النبي صلى الله عليه وسلم : مالي
بالنساء حاجة فقال له رجل : زوجنها ، فقال هل عندك من شيء تصدقها
إياه ؟ فقال إزارى هذا فقال : " إن أعطيتها إزارك جئت ولا إزار لك "
إلى أن قال : " التمس ولو خاتماً من حديد " فأجاز أن يكون المهر خاتماً من
حديد (٢) ولا عك أن الخاتم الحديد لا تصل قيمته إلى عشرة دراهم .

وخامساً - أن المهر يجب لا يجاب الله تعالى له ، فجاز ما تراضيا عليه من المال
قليلاً كان أو كثيراً (٣) .

هذه هي أدلة الطرفين ، ويبدو أن ما ذهب إليه الشافعي وأحمد من
عدم وجود حد أدنى للمهر هو الراجح لقوة أدلتهم وسلاحتها من النقد .

أما أدلة الأحناف فلم تسلم من النقد والتضميف ، فقد جاء في المفتى :
(وحد يشهم - أي الأحناف - غير صحيح رواه مسرة بن مبيد وهو ضميف من
الحجاج بن أرطاة وهو مدلس ، ورواه عن جابر وقد روينا عنه خلافه أو نحمله على
مهر امرأة بعينها ، وعلى فرض صحته فهو خبر واحد لا يجوز أن يقيد به قول
تعالى : (أن تهتفوا بأموالكم) ، ولأن التقييد بالمشورة يكون زيادة على
النص كما رداً وقياساً على قطع اليد ، لأن الزواج استباحة على جهة المحبة

(١) المفتى ٦٨٠/٦ - ٦٨١ ، وأحكام القرآن ١٤٠/٢ .

(٢) أحكام القرآن ١٤٠/٢ ، والتحرير في شرح الجامع الكبير ١٦١/٢ و ١٦١ .

(٣) انظر المفتى ٦٨١/٦ ، وهداية المجتهد ١٥٠/٢ و ١٦٠/٢ .

والقطع إتلاف عضو دون استباحته ، فهو قياس فع الفارق ، ومن جهته
أخرى فإن قطع اليد في السرقة عقوبة وحد ، وللمهر عوض ، فلأن يقاس المهر
على الأعراس أولى من قياسه على العقوبات والحدود (١) .

وفضلا عن هذا كله فإن ما أورده غير الأحناف من نصوص في هذه المسألة
يؤكد لنا أن العروة الإسلامية تنظر إلى اختلاف الناس في الثنى والفقير
وتفاوتهم في اليسر والمسر ، وتباينهم في العرف السائد بينهم ولهذا لم تجمعل
حدا لأقل المهر ولا حدا لأكثره ، وتركت ذلك كله إلى رضا المتعاقدين ، وهذا
ما يقره الواقع وهو يد العرف ، وترتضيه عادات الناس ، ومن ثم لا يقال : إن هذا
الرأى قد غمط المرأة حقها في المهر حيثما لم يحدد الحد الأدنى ، لأن الإسلام
قد راعى المرأة أجمل رعاية ، وكرمها أحسن تكريم ، وجعل المهر حقا واجبا
للزوجة على زوجها يحدد برضاها ، وليس لأبها أو أخيها أو أقرب الناس إليها
أن يأخذ منه شيئا إلا عن رضا نفس وطلب خاطر ، وحد هذا كله فإنه لا يخفى
رجحان رأى غير المتقدمين لموافقته ما ورد في مطلق الكتاب والسنة الصحيحة ، وهذا
ما أميل إليه وأختاره .

٨ إذا أعرس الزوج وطلبت زوجته النفقة أمرها القاضي
بالاستدانة ولا يفرق بينهما

إذا كان الزوج معسرا لا يستطيع الإنفاق على زوجته لعدم وجود ما ينفقه
فهل يفرق بينهما ؟ اختلف الفقهاء في ذلك .

فعمد أبي حنيفة وأصحابه بفرض القاضي على الزوج نفقة الإعسار ، ولا يفرق
بينهما ، وأمروا بالاستدانة ممن تجب عليه نفقتها لو لم تكن متزوجة .

(١) انظر المفتى ٦٨١/٦ ، وداية المجهد ١٧/١٦/٢ .

(قال الحسن بن زهاد : في رجل ميسر وله امرأة ، وللأخ ميسر
والمرأة فقيرة إن نفقتها على زوجها لأن ذات الزوج لا تستحق النفقة على أحد غير
الزوج فهو من الأخ أن يقرضها النفقة ويرجع الأخ على الزوج ، لأنه لو لم يكن لها
زوج كان هو أولى بوجوب النفقة ، فإذا كان الزوج ميسرا كان هو أولى بوجوب
الإقراض ، وكذا لو كان مكان الزوج أب والمسألة بحالها ، وحبس الأخ بذلك
إذا امتنع عن الإقراض ، لأن هذا من المعروف ،

ولأن كل نفقة معروف وصلة ، فيجوز أن يحبس في الأمر بالمعروف (١) .
(وعند الشافعي ودناك وأحمد : المرأة مخيرة بين الصبر عليه وفراقه ،
وروى نحو ذلك عن عمر وعلى وأبي هريرة ، وعن سعيد بن المسيب والحسن البصري
وعمر بن عبد العزيز وربيعة وحمام ، وعبد الرحمن بن مهدي وإسحاق ، وأبي عبيد
وأبي ثور) (٢) .

وقد استدل الطرفان بما يلي :
أما الحنفية فقد استدلوا بالكتاب والسنة والمقول .
أما الكتاب فقوله تعالى : (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها سبحانه الله
بمقدسه يسره ، وهو دليل على أن من لم يقدر على النفقة لا يكلف بالإنفاق ،
فلا يجب عليه الإنفاق في هذه الحالة) (٣) .

وأما السنة . فما (جاء في صحيح مسلم من حديث جابر أنه دخل أبو بكر
وعمر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجداه جالسا حوله نساؤه واجما ساكتا
فقال أبو بكر يا رسول الله : (لورأيت بنتا خارجة سألتني النفقة فقمت إليهمها

(١) شرح كتاب النفقات ، للخصاف ، ص ١٣ - ١٤ ، الطبعة الأولى

بمخبر آباء الدكن ١٣٣٩ هـ .

(٢) المثنى ٥٧٣/٧ ، وانظر تبين الحقائق ٥٤/٣ ، ط ١ .

(٣) تبين الحقائق ٥٤/٣ .

فوجلت عنقها ، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال هن حولي
كما ترى يسألنني النفقة ، فقام كل واحد منهما إلى ابنته : أبو بكر إلى عائشة ،
وهو إلى حفصة فوجأ أعناقهما ، فاهزلهن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك
شهرًا) ففرضهما لابنتيهما في حضرته صلى الله عليه وسلم لأجل مطالبتيهما بالنفقة
التي لا يجد لها بدل على عدم التفريق لجرد الاعسار (١) .

وأما المعقول فإن التفريق للإعسار يبطال لمك الزوج ، وفي الأمر بالقسرض
تأخير لحقها ، وتأخير الحق أهون شأنًا من الإبطال ، فوجب المصير إليه عملاً
بالأصل المقرر شرعاً وهو ارتكاب أهون الشرين وأخف الضررين (٢) .

وأما الأئمة الثلاثة فقد استدلوا بالكتاب والسنة والمعقول أيضاً :

(أ) أما الكتاب فقوله تعالى : (فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان (٣) ،
وليس الإمساك مع ترك الإنفاق إمساكاً بمعروف ، فهتمين التسريح (٤) ،

وأما السنة فضها ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه
وسلم قال : (أبدأ بمن تعمل فقال : من أعول يا رسول الله ؟ قال : امرأتك
تقول : أطمئن أو فارقني ، جارحك تقول : أطمئن واستعملني ، ولست
يقول إلى من تتركني ؟ رواه البخاري ومسلم .

(١) نهل الأوطار للشوكاني ، ٣٦٥/٦ ، طبعة سنة ١٢٩٦ هـ . وسهامه

كتاب عون الباري لحل أدلة البخاري ، وانظر مقارنة المذاهب ، للشيخين

محمود شلتوت ومحمد علي السامح ، ص ٩١ ، مطبعة محمد علي صبيح ،

سنة ١٣٧٧ - ١٩٥٣ .

(٢) انظر تبيين الحقائق ٥٤/٣ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٢٩ .

(٤) المثني ٥٧٣/٧ .

ومنها ما رواه الدارقطني عن أبي هريرة في الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته
يفرق بينهما وكذلك استدلوا بما كتبه عمر إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن
نساءهم فأمرهم أن ينفقوا أو يطلقوا ، فإن طلقوا بحثوا بثمة نفقتهم الماضية .

وأما المعقول فقياسهم الإعسار على الجب والمنة ، فإنه لما أعسر بالمجور
عن النفقة تعين التبع بالإحسان فصار كالمجبوب والمعين المأجور عن الوطء ،
والضرر فيه أقل ، لأنه فقد لذة يقوم البدن بدونها ، فلأن يثبت بالمجور عن النفقة
التي لا يقوم البدن إلا بها أولى (١) .

هذه هي أدلة الفريقين ، ولعل من يدقق النظر فيها يجد أن مذهب
أبي حنيفة وأصحابه الأربعة أبي يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد في عدم
التفريق بسبب الإعسار هو الراجح ، لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراضات ،
وموافقتها لمقاصد الزوجية في الإسلام .

أما ما استدل به الأئمة الثلاثة فإنه يتجه عليهم بأن الحديث الأول : (تقول
امرأتى أطمئني وإلا فارقني ، ليس من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإنما
هو من كلام أبي هريرة ، فقد قالوا له أسمعنا هذا من رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال : لا هذا من كلام أبي هريرة ، فلا يكون لهم في هذا الحديث حجة
على أنه ليس في الحديث دلالة على المطلوب ، لأنه يقرر حق الزوجة في النفقة
لمن يجدها .

وأما حديثهم الثاني فليس بحجة أيضا ، لأن في طريقه عهد الباقي
ابن قانع ، وقال البرزاني في حديثه نكرة وقال أيضا هو ضعيف عندنا ، وقد
أعله أبو حاتم ، وقال ابن القيم فيه : إنه حديث منكر ، لا يحتمل أن يكون

(١) انظر تبيين الحقائق ٥٤/٣ ، ومقارنة المذاهب ، ص ٦٠ - ٦١ ، والمفنى

عن النبي صلى الله عليه وسلم أصلاً ، وأحسن أحواله أن يكون من أبي هويسرة
رضى الله عنه موقوفاً (١) .

كما يتجه عليهم أيضاً أن القياس على الجب والمئة قياس مع الفارق ، لأن حق
المسهر لا يصير ديناً عليه ، بخلاف الثقة فإنها تكون ديناً عليه ، ولأن الجسب
والمئة وما إليها محسوب لا يوجب زوالها بخلاف الإيسار حيث يمكن زواله ، ولأن المال
في النكاح تابع والاستمتاع والتناسل مقصود أصالة (٢) .

ولضلعن هذا كله فإن مذهب الحنفية أقرب إلى روح الشريعة الإسلامية
وأكثر ملاءمة لمقاصد الزوجية ، لأن الحياة الزوجية ما هي إلا شركة بين الزوجين
هدفها التعاون في السراء والضراء من أجل بناء أسرة قوية فاضلة ، فعلى المسراء
الوفية أن تصبر في الضراء ، وتشارك زوجها في مصاعب الحياة ، لأن الله قد فضل
للزوجين الفتي بقوله : (إن يكونوا فقراء يغنيهم الله من فضله والله واسع عليم) (٣) ،
فلو كان الزوج موسراً فأعسر وطلبت الزوجة التفريق فليس من الإنصاف أن يحكم لها
بذلك ، وإلا فأين المودة والرحمة التي احسن الله بها على عباده في قوله تعالى :
(ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة
ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) (٤) ، ولا يمكن أن يكون للزوجة حرق
التفريق بسبب إعسار الزوج إذا فرها بالإيسار كذبا عند الزواج ، وهذا ما ذهب

(١) انظر شرح الكنز ، للميني ، ١٩١/١ ، طبع المطبعة السهبية
المصرية سنة ١٣٠٤ هـ ، ومقارنة المذاهب ، للشيوخين محمود شلتوت
ومحمد علي السائيس ، ص ٩٤ .

(٢) انظر شرح الكنز ، ١٩١/١ ، ومقارنة المذاهب ص ٩٤ - ٩٥ .

(٣) سورة النور آية : ٣٢ .

(٤) سورة الروم آية : ٢١ .

إليه ابن القيم رحمه الله ، وفي غير هذه الحالة لا يجوز لذلك قال : " وقد جعل الله الفقر والفن مطهين للمعاد فيحقر الرجل الوقت ، ويستغنى الوقت ، فلو كان كل من اختقر فسخت عليه امرأته لم البلاء ، وتفاقم الشر ، وفسخت أنكحة أكثر المالم وكان الفراق بيد أكثر النساء ، فمن الذي لم تصبه عسرة ، ولم تمرزه النفقة أحيانا (١) ؟

١- خيار المرأة في الكفاة الزوجية

إن الأمور المعتبرة في الكفاة بين الزوجين في المذهب الحنفي ستة هي النسب والإسلام والحرية والديانة والمال والحرفة ، فإذا تحققت فيها المساواة تحققت الكفاة المعتبرة في الزواج ، وإذا عدت المساواة فيها أرضى أحداهم لتحقق الكفاة بين الزوجين .

ومن المسائل التي جرى الاختلاف فيها بين محمد بن الحسن والحسن بن زياد هذه المسألة " لو أظهر رجل نسبه لامرأة فزوجت نفسها منه ، ثم ظهر نسبه على خلاف ما أظهره - فالأمر لا يخلو ، إما أن يكون المكنوم مثل المظهر وإما أن يكون أعلى منه ، وإما أن يكون أدنى فإن كان مثله بأن أظهر أنه تيمس ثم ظهر أنه عدوى فلا خيار لها ، لأن الرضا بالشئ يستلزم الرضا بمثله ، وإن كان أعلى منه بأن أظهر أنه عرس فظهر أنه قرع فلا خيار لها أيضا ، لأن الرضا بالأدنى يكون رضا بالأعلى من طريق الأولى .

وقال الحسن بن زياد : إن لها الخيار ، لأن الأعلى لا يحتمل منها ما يحتمل الأدنى ، فإذا يكون الرضا منها بالمظهر رضا بالأعلى (٢) .

(١) زاد المعاد ٢٢٣/٤ ، الطبعة الأولى ، مطبعة محمد علي صبيح ،

بالقاهرة ، سنة ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٤ م .

(٢) بدائع الصنائع ٣٢١/٢ .

والراجع فيما يبدو هو قول محمد ، لأن الناس يأنفون في العادة من صاهرة
من هو دونهم نسبا ، لكلا يعمروا بذلك من أجل بناتهم لا من أجل بنوهم .

أما إذا كان الخاطب كفتا لها ورضيت به ثم اتضح أنه أعلى نسبا مما كان فلا خيار
للمخطوبة ، لأن رضاها به من طريق الأولى ، وإن كان الكفا لا يحتمل منها ما يحتمله
غير الكفا ، لأن غير الكفا ضرره أكثر من نفعه ، فكان رضاها بالأعلى كفاة كرضاها بالكفا
اللهم إلا إذا كان لها منزلة كهيرة لا تستطع القيام بمطالبة على أحسن ما يرام ، فهكـون
لها الخيار ، لأن الأعلى لا يحتمل منها ما يحتمل الأدنى ، وفي المرفق قديما وحد يثا
أن الزوج لا يعمّر إذا كانت زوجته دونه في المكانة الاجتماعية ، بل يملئ شأنها ويرفع من
مقامها ، بخلاف المرأة فإنها تعبر عن وأولادها بالتزوج من دونها في المنزلة لا من
هو أعلى منها .

• الاختلاف في ميراث الجدة الصحيحة إذا أدلت إلى الميت بجهتين

فإذا اجتمعت جدة لها قرابتان أو أكثر من جدة لها قرابة واحدة فهل يشتركان في
السدس بالسوية ؟

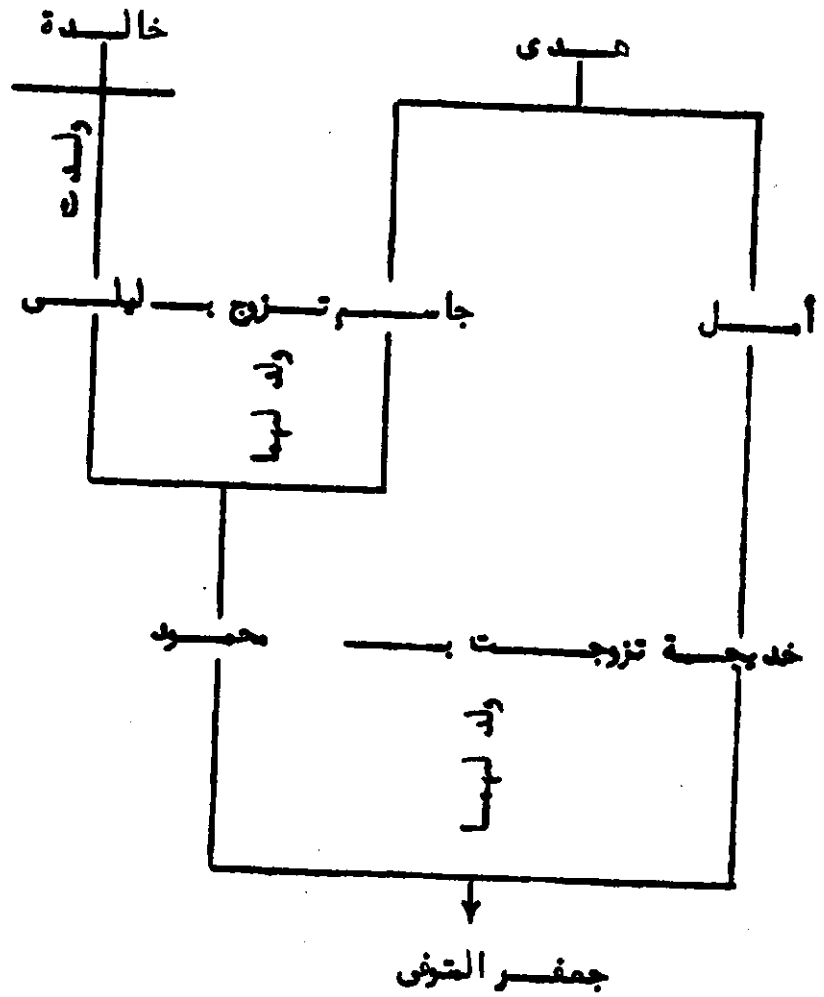
اختلف الفقهاء في ذلك ، فذهب زفر ومحمد بن الحسن والحسن بن زهاد إلى
أن الميراث يقسم بين الجدتين اثلاثا ثلثان للتي لها قرابتان ، وثلث للتي لها قرابة
واحدة (١) . وه قال يحيى بن آدم وهو أحد القولين في مذهب للشافعي وهو قيس
قول أحمد (٢) (وه قال أبو الحسن التميمي وأبو عبد الله المرني ، والحسن بن صالح
وشريك) (٣) .

(١) انظر المسوط ١٧١/٢٩ .

(٢) انظر بحث مقارن في الموارث ، للشيخ أحمد إبراهيم ، ص ٩٩ .

(٣) المغني ٢١٠/٦ ط ٣ .

وذهب أبو يوسف وسفيان الثوري إلى أن الميراث بينهما نصفان ولا رواية فيه عن أبي حنيفة (١) (وهو الصحيح من مذهب الشافعي وقيل قول مالك) (٢) صورة المسألة أن تكون امرأة قد زوجت ابن ابنها من بنت بنتها فولد لهما ولد ، فهذه المرأة جدة لهذا الولد من جهة أبيه ، لأنها أم أبي أبيه وهي جدة له من جهة أمه ، لأنهم أم أم أمه ، فهذه الجدة ذات القرابتين ، ثم هناك جدة أخرى محاذية لها هي أم أم أبي الأب وهي ذات قرابة واحدة ، وستحسن توضيحها في الرسم التالي .



(١) البسوط ١٧١/٢٩ .

(٢) المغني ٢١٠/٦ ، وانظر بحث مقارن في الموارث ص ١٠٠ .

فهدي أم أم أم جعفر الخوفى ، وأم أبي أبيه ، وخالدة أم أم أبي جعفر الخوفى
وهما فى درجة واحدة ، والأولى ذات قرابتين والثانية ، ذات قرابة واحدة ، فهاتان
الجدتان تقسمان السدس بينهما بالتساوى عند أبي يوسف والثورى .

وهند الحسن بن زياد وزفر ومحمد بن الحسن يقسم السدس بينهما أثلاثا : لذات
القرابة الواحدة ثلثه ، لذات القرابتين ثلثاه .

وقد اجتمع أبو يوسف بأن ذات القرابتين تسمى جده كذات القرابة الواحدة ، فلا عبارة
عنده بتمدد الجهة ، فتبعض إحدى الجدتين الأخرى فى الاستحقاق لاتحادهما بصفة
الجدة ، والصفة لا تتعدد بتمدد الجهات ، وسبب الاستحقاق كونها جدة ، وقد
تساوت الجدتان فى سبب الاستحقاق ، فلمست إحداهما أفضل من الأخرى ، فالجدة
ذات الجهتين أو الأكثر لم تزد عن كونها جدة ، وكل جهة من هذه الجهات علة تامة ،
وتتعدد العلة لا يزداد الاستحقاق ، وإنما يزداد الاستحقاق إذا اقتضى تعدد الجهة
تعدد الاسم ، كما فى أخ لأعم هو ابن عم لأب ، وكما فى زوج هو ابن عم شقيق كـ
مقتضيا لتعدد الاستحقاق بحسب تعدد الجهة ، وأما إذا لم يقتضى تعدد الاسم فإنه
يكون فى حكم الجهة الواحدة .

وأما الحسن ومحمد وزفر فقد احتجوا بأن استحقاق الإرث باعتبار الأسباب ، فإذا
اجتمع فى واحد سببان متفقان كجدتين من جهتين كان فى الصورة واحدا ، وفى المنسب
تعددًا ، فاستحق الميراث بسببه معًا ، كما إذا اجتمع سببان مختلفان ، كان يتـرك
ابن عم لأب أحدهما أخ لأم فإن ذلك الأخ يأخذ السدس بالفرض والباقى بينهما بالتعصيب ،
ولا يقال الأخ الشقيق لا يرث من جهتى قرابته جميعًا ، لأننا نقول أخوته من جهة
الأم اعتبرناها مرجحا له فى استحقاق الميراث حتى كان الأخ لأب محجبا به ، فلا تكون
تلك القرابة ممتهرة فى استحقاق الميراث ، لأن ملها الترجيح فقط ، وهذا بخلاف الجدة
ذات القرابتين (١) .

(١) انظر الميسوط ١٧١/٢٩ - ١٧٢ بتصرف يسير ، وبحث مقارن فى المواريث

وما ذهب إليه أبو يوسف وسفيان من تقسيم السدس بين الجدتين بالتساوي هو الراجح في نظري ، فلا تفضل إحداهن الأخرى إذا أدلت بهجتين من جهات القرابة فأما أم الأم التي هي أم أبي الأب إذا وجد معها أم أم الأب يتقسمان السدس مضافة ، لأن تعدد الجهة إذا لم يتمدد معه الاسم لا يقتضى تعدد الاستحقاق ، والاسم هنا لم يتمدد لأنها جدة على كل حال فلا يتمدد الاستحقاق .

وتوجه على رأي الحسن بن زياد ومحمد وزفر بأن القياس الذي استدلوا به ولكن أن يترك ابن عم لأب أحدهما أخ لأم ، فإن ذلك الأخ يأخذ السدس بالفرض والباقي بينهما بالتعصيب قياس مع الفارق فابن العم الذي هو أخ لأم تعدد اسمه يتمدد الجهة ، فتعدد السبب ، وأما الجدة فليس لها إلا اسم واحد فلم تتمدد الأسباب .

١١- الاختلاف في حجب الجدة البعدى الأمة بالجدة القربى الأبية

اتفق أئمة الأحناف ومعظم أهل العلم على أن الجدة القربى من جهة الأم تحجب البعدى من جهة الأب ، ولكنهم اختلفوا في القربى من جهة الأب هل تحجب البعدى من جهة الأم ، ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلا الحسن بن زياد إلى أنها تحجبها .

وذهب الحسن بن زياد إلى أنها لا تحجبها إلا إذا كانت وارثة ، وأصل هذا الخلاف يرجع إلى قول علي (رضي الله عنه) ، فقد جاء في البسوط : (أنه إذا اجتمع أم الأب مع الأب وأم أم الأم فقال الحسن بن زياد على قياس قول علي (رضي الله عنه) إن ميراث الجدة لأم أم الأم ، وإن كانت أئمة من أم الأب ، لأنه على قول علي (رضي الله عنه) : القربى إنما تحجب البعدى إذا كانت وارثة ، وهنا القربى ليست بوارثة مع ابنتها فهى بمنزلة الكسرة والرقبة فيكون فرض الجدات للبعدى ، وعند أكثرهم أن المال كله للأب هنا ، لأن القربى هنا وارثة في حق البعدى ، ولكنها محجبة بالأب حتى إذا لم يكن هناك أب كان الميراث للقربى ، فصارت البعدى محجبة بالأب إذا لم يكن هناك أب ، كان الميراث للقربى فصارت البعدى محجوبة بالقربى ، ثم صارت

القريب محجوة بابنها ، فيكون المال كله للأب ، ونظيره ما تقدم في الأخوين —
الأب ، لأنها يحجبان الأم من الثلث إلى السدس وإن كانا لا يرثان شيئاً مع الأب (١) .

فعلى قول الحسن بن زياد تأخذ الجدة السدس ، ولا يحجبها الأب لعدم إدا لائها
به ، ولا الجدة لأنها محجوة بالأب ، فهي ليست وارثة مع أبها فكانت بمنزلة الكافرة ،

وأما على قول أبي حنيفة وأصحابه فلا شيء للجديات لأن الأب يحجب أم الأب (٢) لإدلائها
به ، وأم الأب رغم أنها محجوة بالأب تحجب أم الأم لأن القريب من الجديات تحجب
الهمدى منهن .

فالأخوات مع الأب وإن كن محجوات به يحجبن الأم حجب نقصان من الثلث إلى
السدس ، وهذا هو الراجح من مذهب الإمام أحمد .

وهناك رأى ثالث (ذهب إليه ابن مسعود وهو أن الجديات كلهن وارثات يشتركن
في السدس ، لا فرق بين القريب والهمدى ولا الصحيحة وغير الصحيحة غير أنه يشترط
ألا تكون الهمدى أما أوجدة للقريب فإنه في هذه الحالة تحجب الهمدى بالقريب) ويقول
ابن مسعود هذا أخذ يحيى بن آدم وشريك (٣) .

(١) الهبوط ١٧٠/٢٩ ، وانظر شرح السراجية للسيد الشريف ص ١٤١ - ١٤٢ .
(٢) اختلف الصحابة في ميراث الجدة التي من قبل الأب فقال علي وزيد وأبي بن كعب
وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم : لا تترك أم الأب مع الأب شيئاً وهو اختيار
الشمس وطاووس وهذا مذهب الأحناف .
وقال عمر وابن مسعود وأبو حوس وهم من الحنفيين : تترك أم الأب مع الأب وهو
اختيار كريب وابن سيرين وه أخذ مالك والشافعي ، الهبوط ١٦٩/٢٩ ، وانظر
المغنى ٢٠٩/٦ ، ط ٣ .

(٣) بحث مقارن في الموارث ص ٩٧ ، وانظر المغنى ٢٠٩/٦ ط .

والراجع فيما يبدو هو ما ذهب إليه الإمام أبوحنيفة وأصحابه من أن القرين من الجدات تحجب البمدى سواء أكانت وارثة أم غير وارثة ؛ لأن من ينعم النظر يتبين له أن ميراث الجدات هو بسبب الأمومة ؛ فالجدة القرين بالنسبة للحمدى كالأم بالنسبة للجدات جميعا وهي إذا وجدت حجبتهم من أى جهة كن ؛ فكذلك إذا كانت فيهن واحدة أقرب من غيرها فإنها تحجبهن جميعا من أى جهة كن .

١٢- الاختلاف في ميراث الجد مع إخوة الأشقاء أو الأب

أجمع الفقهاء من الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب وتلاميذهم على أن الأخوة والأخوات لأب يحجبهم الجد الصحيح كما يحجبهم الأب ؛ ولكنهم اختلفوا في ميراث الجد الصحيح مع الأخوة الأشقاء أو لأب أيحجبهم أولا ؟ فذهب فريق من الصحابة والتابعين منهم أبو بكر وابن عباس وابن عمر وهائشة وعثمان وأبي بن كعب وأبو الدرداء ومعاذ بن جبل وأبو موسى وأبو هريرة وه قال عطاء وطاوس وجابر بن زيد وقتادة وإسحاق وأبو ثور ونعيم بن حماد وأبو حنيفة والمزني وابن عمر وابن اللبان وداود وابن المنذر وغيرهم - إلى عدم تورثهم مع الجد .

وذهب فريق آخر إلى تورثهم معه وهم حجبتهم به - ومنهم علي وابن مسعود وزيد ابن ثابت ؛ وه قال مالك والأوزاعي والشافعي وأبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد .

وقد أخرج الأولون بما يلي :

أولا - أن لفظ الأب في اللغة يطلق على الجد كما في قوله تعالى " واتبعتم ملة آبائكم إبراهيم وإسحاق ويعقوب " (١) وكما في قوله تعالى : " كما أتتها على أبيك من قبيل إبراهيم وإسحاق " (٢) ؛ ربما في قوله صلى الله عليه وسلم : ارموا بنى اسطرلاب بنى إياكم كان راميا ؛ وقال سام أبو العرب ؛ وحام أبو الحبشى .

(١) سورة يوسف آية : ٣٨ .

(٢) سورة يوسف آية : ٦ .

ثانيا - أن منزلة الجد من الميت كمنزلة ابن الابن منه فكما أن ابن الابن يقوم مقام أبيه في حجب إخوة المتوفى فكذلك أبو الأب يقوم مقام الأب في حجبهم ، ولذلك قال ابن عباس ألا يتقى الله زيد ؟ يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الأب أبا ، ولأن بينهما إيلاداً ومضيه وجزئية وهو مساوي الأب في أكثر أحكامه فيسأله في هذا الحجب .

واحتج الآخرون بما يلي :-

أولاً - أن مهرات الإخوة ثبت بالكتاب والسنة ، فلا يحجبون إلا بنص أو إجماع أو قياس ، ولم يوجد من ذلك شيء .

ثانيا - أن الجد والإخوة متساوون في سبب الاستحقاق ، لأن كلا يدل إلى الميت بالأب فالجد أبوه والأخ ابنه لهذا فهم يتساوون في المهرات (١) .

والراجع في رأي قول من يورث الجد مع الإخوة ، لقوة أدلتهم وسلامتها من الاحتراض والتضميف ، ويتوجه على ما استدل به الفريق الذي يسقط الإخوة بالجد كسقوطهم بالأب - بأن تسمية الجد أبا في الآيات والأحاديث التي استدلوا بها هي من باب المجاز ، وذلك لا يقتضى أن يكون مثله من كل الوجوه ، كما أن الجدة تسمى أما ولكنها لا تمامل معاملة الأم عند فقدها بالاتفاق ، وبالرغم من اتفاق القائلين بتوريث الجد مع الإخوة المذكورين نجد أنهم انقسموا في كيفية التوريث إلى ثلاثة مذاهب :

الأول - مذهب علي بن أبي طالب فقد جاء في المحلى " من طهرق عبد الرزاق عن سفیان الثوري عن الأعمش عن إبراهيم النخعي قال : كان علي بن أبي طالب يحظى كل صاحب فریضة فریضته ، ولا يورث أختا أم ولا أختا أم مع الجد شيئاً .

(١) انظر المغنى ٢١٤/٦ - ٢١٧ ، والمحلى ٢٨٢/٩ - ٢٨٦ ، طيبة

أولى المنهوية .

ولا يقاسم الأخ لأب مع الأخ الأب وأم والجد شيئاً ، وإذا كانت أخت لأب وأم ، وأخ لأب وجد أعطى الأخت النصف وما بقي أعطاه الجد والأخ بينهما نصفين فإن كثرت الإخوة شركس معهم حتى يكون السدس خيراً له من المقاسمة فإن كان السدس خيراً له أعطاه السدس ، ويقول على هذا أقوال المشهرة بن المقسم وبهيدة السلماني وابن أبي ليلى والحسن بن حسن وشريك القاضي وهشيم بن بشير والحسن بن زهاد اللؤلؤي (١) .

والثاني - مذهب ابن مسعود وهو كقول علي على التفصيل المتقدم ، إلا أنه يقاسم الإخوة إلى الثلث فإن كان معهم أصحاب فرائض أعطى أصحاب الفرائض فرائضهم ثم يحطس الجد الأحظ له من المقاسمة أو ثلث الباقي أو سدس جميع الميراث ، لكن إن كان من أصحاب الفروض بنت أو بنت فلا يزيد الجد على الثلث . ويقوله قال مسروق وعلقمة وشريح (٢) .

والثالث - مذهب زيد بن ثابت وهو أن الجد يقاسم الإخوة والأخوات ويحسب فسي القسمة كأخ منهم حتى يكون الثلث خيراً له ، فإذا كان الثلث خيراً له أعطى ثلث جميع المال ، فإن كان مع الجد والإخوة والأخوات أصحاب فرائض أعطى أصحاب الفرائض فرائضهم ، ثم ينظر فيما بقي فإن كانت المقاسمة خيراً للجد من ثلث ما بقي ، ومن سدس جميع المال الموروث أعطى بالمقاسمة وإن كان ثلث ما بقي خيراً له من المقاسمة ، ومن سدس جميع المال أعطى ثلث ما بقي ، وإن كان سدس جميع المال أحظ له ، من المقاسمة ومن ثلث ما بقي أعطى سدس جميع المال ، ويقول زيد قال أكثر العلماء "وه أخذ مالك والشافعي وأحمد والثوري والأوزاعي والنخعي والحجاج بن أرطاة وأبو يوسف ومحمد وأبو عبيدة (٣) .

وقد وضع ما مضى أن الحسن بن زهاد اللؤلؤي خالف شيخه أبا حنيفة في توريث الإخوة الأشقاء أو لأب مع الجد ، حيث ذهب الإمام مذهب الصديق وابن عباس رضي

(١) المحلي ٢٨٤/٩ - ٢٨٥ .

(٢) انظر المصدر السابق ، والمفني ٢١٧/٦ - ٢١٨ ، وبحث مقارن فسي

الموارث ص ١٧ - ١٨ .

(٣) انظر المراجع السابقة .

الله عنهم في حجبهم بالجد ، في حين ذهب الحسن بن زياد والصحبان إلى مشاركتهم للجد في الميراث ، وكذلك خالف الصحابين في كيفية توريثهم ، حيث ذهب الصحبان مذهب زهد بن ثابت ، في حين ذهب الحسن مذهب الإمام علي (رضي الله عنه) ، ولهذا أرى أن أوضح هذا المذهب الذي أخذ به الحسن بن زياد بيمض الأمثلة .

قال صاحب المغنى يشرح مذهب علي في كيفية توريث الإخوة مع الجد (إنه كان رضي الله عنه) يفرض للأخوات فبروضهن والباقي للجد ، إلا أن ينقصه ذلك من السدس فيفرضه له ، فإن كانت أختا لأبوين وإخوة لأب ، فرض للأخت النصف وقاسم الجد الإخوة فيما بقي إلا أن تنقصه المقاسمة من السدس فلفرضه له ، فإن كان الإخوة كلهم عصبة قاسمهم الجد إلى السدس ، فإن اجتمع ولد الأب وولد الأبوين مع الجد سقط ولد الأب ولم يدخلوا في المقاسمة ولا يمتد بهم ، وإن انفرد ولد الأب قاموا مقام ولد الأبوين مع الجد (١) ويمكن توضيح ما ذكره ابن قدامة بالأمثلة في حالتين :-

الأولى - إذا كان مع الجد أخت أو أخوات لأبوين أو لأب فإنتهن يرثن بظرفه -
الفرض حيث لا معصب لهن ، ويرث الجد الباقي تمصيا إذا كان ذلك خيرا له من السدس ، وإلا أخذ السدس ويرث الأخوات الباقي وأمثلة ذلك كما يلي :-

١- لو توفي شخص عن جد وأخت شقيقة أو لأب فإنه يكون للأخت النصف فرضا ، والباقي وهو النصف للجد تمصيا .

٢- لو توفي عن جد وأختين شقيقتين أو لأب فإنه يكون للاختين الثلثان $\frac{2}{3}$ فرضا والباقي للجد تمصيا وهو $\frac{1}{3}$.

(١) المغنى ٦/٢١٧ .

٣- لو توفى عن أخت شقيقة وأخت لأب وجد فإنه يكون للشقيقة $\frac{1}{4}$ فرضا ، وللأخت لأب $\frac{1}{4}$ فرضا تكملة للثنتين ، وللجد الباقي تمصيبا $\frac{1}{3}$ ففي جميع هذه الأمثلة يكون الإرث بالتمصيب خيرا للجد من أن يأخذ السدس فرضا .

أما إذا كان توريث الجد بالتمصيب يحرمه الميراث أو ينقص حظه عن السدس فإنه يعطى السدس فرضا ومثال ذلك :-

١- لو توفيت امرأة عن جد وأخت شقيقة أو لأب وأم وزوج فإنه يكون للجد $\frac{1}{4}$ فرضا ، لأنه لو كان عصة لما ورث شيئا لاستفراق الفروض التركة ، إذ يكون للأخت $\frac{1}{4}$ فرضا وللأم $\frac{1}{3}$ فرضا وللزوج $\frac{1}{2}$ فرضا . فيعطى الجد السدس فرضا حتى لا يحرم من الميراث .

٢- لو توفى عن أختين شقيقتين أو لأب ، وزوجة ، وجد فإنه يكون للجد $\frac{1}{4}$ فرضا ، لأنه لو ورث بالتمصيب لنقص نصيبه عن السدس ، إذ للأختين $\frac{2}{3}$ فرضا وذلك (٨) أسهم من اثني عشر ، وللزوجة $\frac{1}{4}$ فرضا وذلك ٣ أسهم فالباقي من السهام سهم واحد وهو أقل من السدس فيعطى الجد $\frac{1}{4}$ فرضا لأنه خير له من التمصيب .

الحالة الثانية : وهي ما إذا كان مع الجد أخت شقيقة أو أخوات شقيقات يرثن بطريق الفروض وأخوة لأب يرثن بالتمصيب فإنه يكون للأخت الشقيقة فرضا ، وأما الجد فإنه يشارك الإخوة لأب كأنه أخ لأب بحيث لا يقل نصيبه عن السدس ، فإن قل نصيبه عن ذلك ورث السدس بطريق الفروض مثال ذلك :-

١- لو مات شخص عن أخت شقيقة ، وأخ لأب ، وجد ، فإنه يكون للأخت الشقيقة $\frac{1}{4}$ فرضا والباقي للجد والأخ لأب بالتمصيب يقسم بينهما بالتساوي .

٢- لو مات عن أختين شقيقتين وجد وأختين لأب وأختين لأب فإنه يكون للشقيقتين $\frac{2}{3}$ فرضا ، وللجد $\frac{1}{4}$ فرضا ، والباقي للأخوة والأخوات من الأب بالتمصيب للذكر مثل حظ الأنثيين ، ولا يشارك الجد الإخوة لأب لأن السدس خير له من المقاسمة .

١٣- الاختلاف في مقدار ما يوقف للحمل من الميراث

أجمع الفقهاء على أن الحمل - وهو الولد في بطن أمه - يستحق الميراث متى توافر فيه أحد أسباب الإرث ، وانتفت عن موانعه نظرا لاحتمال حياته ومراعاة لمصلحته ، ولكنه لا يملك ما يستحقه من الميراث إلا إذا تحقق الشرطان الآتيان :-

الأول - أن يكون في بطن أمه عند وفاة مورثه ، وذلك لأن الإرث خلافة فرضها الله ، والميراث خلف عن الميت ، والخلاف لا يهد أن يكون موجودا .

والثاني - أن يولد حينما لكي تثبت أهليته لتملك ما وقف له من ميراث وقد اختلف الفقهاء في مقدار ما يوقف له في هذه الحالة ، فذهب أبو حنيفة إلى أنه يوقف للحمل نصيب أربعة بنين أو نصيب أربع بنات - أيهما أكثر ، ومعطى بقية الورثة أقل الأنصبا . رواه عنه ابن المبارك ومعه أخذ شريك النخعي ، ومالك والشافعي وذلك للاحتياط .

وذهب محمد في رواية إلى أنه يوقف نصيب ثلاثة بنين أو ثلاث بنات أيهما أكثر رواه عنه الليث بن سعد ، وهذه الرواية لم ترد عن محمد ، لا في شرح الأصل ، ولا في عا مئة الروايات . وفي رواية أخرى عن محمد أنه يوقف نصيب ابنتين أو ابنتين أيهما أكثر وهو قول الحسن بن زياد (١) ومعه قال أحمد بن حنبل (٢) .

وروي الخصاص عن أبي يوسف (رحمه الله) أنه يوقف نصيب ابن واحد أو بنت واحدة أيهما أكثر ، مع أخذ كفهيل من الورثة ، ومعه قال الليث (٣) .

والظاهر أن رأي أبي يوسف القائل بوقف نصيب ابن واحد أو بنت واحدة أيهما أكثر مع أخذ كفهيل من الورثة ابن يربون مع الحمل ، وتثنيهم أنصبا وهم يتعدد الحمل

(١) شرح السراجية ص ٣١٧ - ٣١٨ بتصريف يسير ، وانظر بحث مقارن في المواريث ص ١١٣ .

(٢) المغشى ٦ ، ٣١٤ ط ٣ .

(٣) شرح السراجية ص ٣١٨ .

من باب الاحتياط هو الواجب حتى لا يضيع شيء من نصيبه إذا تمذر الرجوع على الوازك ولهذا كان هو المقتضى به في المذهب الحنفى (١) لأن المرأة في الأمر الأغلب لا تلد في البطن الواحد إلا ولدا واحدا فيجب أن ينهى عليه الحكم في الظاهر ، ولديه رأى الحسن بن زياد ومحمد في إحدى روايته ، وإن كانت ولادة اثنين قليلة ، أما وقف نصيب ثلاثة كما قال محمد في رواية أو أربعة كما قال الإمام أبو حنيفة فهو أمر في غاية الندرة .

١٤ - الاختلاف في الوقت الذي يحكم فيه القاضى بموت المفقود

المفقود هو الغائب الذى انقطعت أخباره ، فلا يدري مكانه ولا يعلم حاله حتى هو أوميت ، ولا يخلو هذا المفقود في الغالب من أن يكون له أموال وزوجة وأطفال ، فلا بد من أن ينتهي مصيره إما إلى حياة وإما إلى موت ، وإذا فرض أنه حي فإلى متى يستمر هذا الفرض ، وما حكم أمواله وورثته ؟

ذهب الأئمة الأحناف وغيرهم من الفقهاء إلى أن المفقود حي في ماله لا يورث ماله أحد وميت في مال غيره لا يورث مال أحد لثبوت حياته باستصحاب الحال ، وهو المعتبر في إبقاء ما كان على ما كان دون إثبات ما لم يكن ، ولهذا لا يثبت استحقاق ورثته لماله ، ولا تزوج امرأته وهو مذاهب على (رضى الله عنه) ، ويروقف ماله ، لأنه غائب وحى فيستمر حكم الحياة حتى يقوم الدليل على خلائفها ، وإذا لم يتم أى دليل على موته فمضى بحكم القاضى (٢) بموته ؟ اختلف الفقهاء في ذلك :

ففي ظاهر المذهب أنه إذا لم يبق أحد من أقاربه حيا فإنه يحكم بموته ، لأن ما تقسح الحاجة إلى معرفته فطريقته في الشرع الرجوع إلى أمثاله كغير المتلفسات ، ومهر الشغل ، ومقاومته بحد موت جميع الأقران وبناء الأحكام الشرعية على الظاهر دون النادر ، وكان الحسن بن زياد يقول : إذا أتم مائة وعشرين سنة من مولده يحكم بموته ، وعن أبي

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر شرح السراجية ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

يوسف أنه قال : إذا قضى مائة سنة من مولده يحكم بموته (١) .

ويبدو أن تقدير أبي يوسف والحسن بن زياد بالمائة والمائة والعشرين يرجع إلى تقدير يوهما أقصى الأعمار ؛ لأن الظاهر أن معظم الناس في زمانهما لم يكونوا يعيشون أكثر من مائة سنة أو مائة وعشرين سنة ، وهذا خطأ ؛ لأن نصب المقادير بالرأى لا يمكن أن يكون ولا يليق بالفقه ، وإنما الذى يليق بالفقه هو التقدير بموت الأقران ؛ لأن ما لم ينص عليه وأريد معرفته فطريعه في الشرع الرجوع إلى أمثاله ، وقد وجد ذلك كقيم المتلفات وبهر مثل النساء فبحكم بموته إذا لم يبق أحد من أقرانه اعتباراً لحاله بحال نظائره ، وإنما قدرت الوفاة بموت الأقران ، لأن حياته كانت مؤكدة ، فلما فقد استمرت باستصحاب الحال حتى يقوم الدليل على الوفاة ، ولا دليل في مثل هذا المقام إلا موت الأقران وهذا هو الراجح ، وقال بعضهم مال المفقود موقوف إلى اجتهاد الإمام في موته وهو مذهب للشافعى فإنه قال : وهذا لا يخرج عن تقدير موت الأقران (٢) .

١٥ - إلى من يرجع المال الموقوف للمفقود من مورثه الذى مات
في مدة الانتظار ؟

اختلف أبو يوسف والحسن بن زياد في المفقود إذا مات بمصرورثته قبل مائة وعشرين سنة وخلف ورثة - فهل لهم شيء من مال المفقود (فعند أبي يوسف لم يكن لهم شيء من مال المفقود ، وكان ماله للأحياء من ورثته ، ويوقف للمفقود حصته من مال مورثه الذى مات في مدة الانتظار ، فإن مضت المدة ولم يعلم خبير المفقود رد الموقوف إلى ورثة مورث المفقود ، ولم يكن لورثة المفقود شيء منه . هذا ما قاله اللؤلؤى عن أبي يوسف .

(١) انظر المبسوط ٣٥/١١ ، والمغنى ٣٢٣/٦ ط ٣ .

(٢) شرح السراجية ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

وحكى الخبرى عن اللؤلؤى أنه قال : إن الموقوف للمفقود وإن لم يعلم خبره بغيره بغيره
لورثته (١) .

والراجع فيما يبدو قول الحسن بن زياد : لأن وارث المفقود الموقوف قد علم بغيره بغيره
حقيقة ، أما المفقود فحياته مؤكدة باستصحاب الحال حتى يقوم الدليل على الوفاة ، فإن
قام الدليل على موته قبل ذلك تقرر موته ، ولم يعد مفقوداً لأن موته قد علم بدليل ، وإن لم
يكن على موته دليل عدل حين نصيبه الموقوف له من مال وارثه الذى مات فى مدة الانتظار
يكون لورثته ، لأنهم أولى به من ورثة مورث المفقود ، لأنه توفى قبل الحكم بموت المفقود
فلاحق لهم فى ميراثه ، وقد رجح الخبرى قول الحسن بن زياد اللؤلؤى بقوله (وهو
الصحيح عندى) (٢) .

١٦- الاختلاف فى ميراث المرثه بحد رده

اختلف الفقهاء فى ميراث المال الذى يتركه المرتد إذا مات أو قتل على رده ، فذهب
أبو حنيفة والحسن بن زياد اللؤلؤى إلى أن ما اكتسبه فى حال إسلامه فهو لورثته المسلمين ،
وما اكتسبه فى حال رده يكون فيها ، للمسلمين ، ووضع فى بيت المال ، وقد عللوا
قولهما : بأن المرتد قد زالت أملاكه بنفس الردة ، وانقلبت إلى ورثته وهو مسلم ، فحصل
توريث المسلمين من المسلم ، والمكتسب فى حال رده يكون فيها ، لأنه بالردة زالت العصمة
عن دمه ، فكذلك العصمة عن ماله .

وذهب الصحاحان إلى أن ماله لورثته من المسلمين ، لا فرق بين ما اكتسبه فى حال
إسلامه ، وما اكتسبه فى حال رده ، لأن التوريث يستند إلى ما قبل رده ، فيكون كأن
كسب الردة كسب الإسلام ، إذ الردة هى سبب الموت ، ولما كان السبب موجبا جعل مرتبا حكما ،

(١) المغنى ٢٢٣/٦ ط ٣ .

(٢) المغنى ٢٢٣/٦ ط ٣ .

فكان آخر جزء من أجزاء إسلامه أخذ بأخر جزء من أجزاء حياته ، ولأن رده ينتقل بهسباً
إليه ، فوجب أن ينتقل إلى ورثته المسلمين ، لا فرق في ذلك بين تليده وطريقه ، فضلاً
عن أن المرتد يجب أن يجبر على الرجوع إلى الإسلام فيحكم عليه في حق ورثته بأحكام
الإسلام (١) ، وهذا القول مروى عن أبي بكر وعلى وابن مسعود رضی الله عنهم ، وبه قال
ابن المسيب وجابر بن زيد والحسن البصري وهو بن عبد العزيز وطاه والشعبي والأوزاعي
والثوري وأحمد وابن شبرمة (٢) .

وذهب الشافعي إلى أن ماله يكون فيثا بوضع في بيت مال المسلمين وهو الصحيح
في مذهب أحمد ، وهو قول ابن عباس وربيعة ومالك وابن أبي ليلى ، وبه قال أبو ثور
وابن المنذر وقد عللوا هذا القول بأن المرتد مات كافراً والمسلم لا يرث الكافر ثم هو مال حرمي
لا أمان له فيكون فيثا بوضع في بيت المال ليكون للمسلمين باعتبار أنه مال ضائع ، وفي رواية
أخرى عن أحمد أن ماله لأهل دينه الذي اختاره إن كان فهم من يورثه وإلا فهو فيثا
للمسلمين بوضع في بيت المال شأنه في ذلك شأن كل مال لا وارث له مسلماً كان أو غير مسلم ،
ما دام في دار الإسلام ، وهذا هو مذهب داود لأنه كافر فهو أهل دينه (٣) .

ومن هذا نصل إلى أن المرتد إذا مات على رده ففي ماله الذي يتركه أربعة مذاهب :

الأول - أن ما اكتسبه في الإسلام يكون لورثته المسلمين ، وما اكتسبه في رده يكون فيثا
للمسلمين ، وهذا قال أبو حنيفة والحسن بن زياد اللؤلؤي .

الثاني - أن جميع ما اكتسبه في الحالين يكون لورثته المسلمين ، وهذا قال أبو يوسف
ومحمد بن الحسن .

-
- (١) انظر البناية ٥ / و / ٣٢٩ - ٣٣٠ ، وبحث مقارن في الموارث ص ١٢٠ - ١٢١ .
(٢) انظر المغنى ٦ / ٣٠٠ - ٣٠١ ، وبحث مقارن في الموارث ص ١٢٠ - ١٢١ .
(٣) انظر المرجمين السابقين والبناية في شرح الهداية ٥ / و / ٣٢٩ - ٣٣٠ .

الثالث — أن جميع ما اكتسبه فهو " بوضع في بيت مال المسلمين وهذا قال مالك والشافعي وأحمد في رواية .

الرابع — أن جميع ما اكتسبه لأهل دينه الذي اختاره وهو مذهب داود ورواية عن أحمد .

ويغلب على الظن أن أوجب هذه الآراء هو ما ذهب إليه الشافعي من أن جميع ما له بوضع في بيت مال المسلمين لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم " لا يرث المسلم الكافر ، ولا الكافر المسلم " (١) متفق عليه وقوله : " لا يتوارث أهل ملل علي " (٢) ولأنه كافر فلا يرثه المسلم كالكافر الأصلي (٣) وهو قول بن عباس ومالك وابن أبي ليلى وابن ثور وابن المنذر وابن حنيفة والحسن بن زهاد في شطر من قولهم " إن ما اكتسبه في ردتته يكون فهنا للمسلمين " .

ويليه في الرجحان قول أبي حنيفة والحسن بن زهاد اللؤلؤمي وهو مذهب وسط بين المذاهبين الثاني والثالث لأنهما يعتبران حكم موت المرتد مستندا إلى وقت ردتته ، حيث صارها لكا بالردة ، فلهذا أسندا والتوريث فيما اكتسبه في زمان إسلامه إلى قبيل ردتته لأنه كان موجودا في ملكه حينئذ فيكون توريثا للمسلم من المسلم وهو ما ذهب إليه الصحابان .

أما ما اكتسبه في ردتته فلا يمكن إسناده إلى زمان إسلامه حيث لم يكن موجودا في ملكه حينئذ ، فلو قضى به لورثته لكان توريثا للمسلم من غير المسلم فلا يجوز ولهذا قالوا : إن ما اكتسبه في حال ردتته يكون فهنا للمسلمين ، بوضع في بيت المال ، وهو موافق لما ذهب إليه الشافعي .

(١) شرح السراجية ص ٧٤ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المثني ٢٩٥/٦ .

أما المذهب الرابع الذي يرى أن ماله لأهل دينه الذي اختاره - فيتوجه عليه بأنه لا يقرّ على الردة التي انتقل إليها ، فليس له حكم غير المسلم الأصلي ، ولهذا لا يرثهم ولا يرثونه كغيرهم من أهل الأديان ، وفضلا عن هذا فإن تورث ما تركه من مال إلى أهل دينه الذي انتقل إليه فيه تمكين لهم على حرب المسلمين وإضمام لشركتهم ، لهذا كان هذا المذهب أضعف المذاهب وأحقها بالبطلان في رأيي .

١٧- الاختلاف في قضاء ديون المرتد

وكما اختلف أئمة الأحناف في مهرات المرتد بعد رده ، اختلفوا في قضاء ديونه ، فذهب أبو يوسف ومحمد إلى أن ديون المرتد تقضى من كسب الإسلام والردة جميعا ، لأن كل ذلك عندهما مهرات .

وذهب أبو حنيفة فيما رواه عنه أبو يوسف إلى أنها تقضى من كسب الردة فإن لم يسف به قضي الباقي من كسب الإسلام .

وفي رواية الحسن بن زياد عنه : أنها في كسب الإسلام إلا ألا يقضى به فيقضى الباقي من كسب الردة .

وقال الحسن بن زياد : دين الإسلام في كسب الإسلام ودين الردة في كسب الردة وهذا قال زفر أيضا (١) .

ويبدو أن الراجح هو ما رجحه كل من الكاساني والزهني وهو قول أبي حنيفة على رواية الحسن بن زياد ، قال الكاساني : " والصحيح رواية الحسن لأن دين الإنسان يقضى من ماله لا من مال غيره ، وكذا دين الميت يقضى من ماله لا من مال وارثه ، لأن قيام الدين يمنع زوال ملكه إلى وارثه بقدر الدين ، لكون الدين مقدما على الإرث ،

(١) بدائع الصنائع ١٣٩/٧ بتصريف يسير ، وانظر البحر الرائق ١٤٢/٥ .

فكان قضاء دين كل ميت من ماله لا من مال وارثه ، وماله كسب الإسلام ، فأما كسب السرقة
فمال جماعة المسلمين ، فلا يقضى منه الدين إلا بضرورة ، فإذا لم ينفه كسب الإسلام
ست الضرورة فيقضى الباقي منه (١) .

١٨- إذا كان الشخص بمضه حرا فإنه يرث ويرث

اختلف الفقهاء في الشخص إذا أعتق بمضه هل يكون وارثا ومورثا ، فذهب
أبوحنيفة إلى أن الشريك الذي لم يعتق حصته من العبد استتم العبد فله من تركته
سعيته وله نصف ولائه ، وإن كان أغرم الشريك قيمة ما أتلفه عليه فولا وم كله للذي أعتق
بمضه أي أن معتق البعض عنده بمنزلة المملوك ما بقى عليه درهم ، لكنه لا يموذ إلى
الرق بأي حال .

وذهب أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد : إلى أنه كالحرفي تورثه والإرث منه وكذا
في جميع أحكامه وهو قول ابن عباس ، وه قال الحسن البصري وجابر بن زيد والشعبي
والنخعي والحكم وحماد وابن أبي ليلى والثوري وحي بن آدم وداود .

وذهب مالك والشافعي في القديم إلى أنه لا يرث ولا يرث ، وأحكامه أحكام العبد
وهذا قول زيد بن ثابت ، فقد جعلوا ماله لمالك باقيه .

وذهب الشافعي في الجديد إلى أن ما كسبه بجزئه الحرف فهو لورثته ، لكنه لا يرث
من غيره ، فإن كان نصفه حرا حين مات كان لورثته نصف ما يتركه وهكذا وه قال طاوس وهـ
ابن دينار وأبو ثور .

وقال أحمد بن حنبل إنه يرث ويرث ويوجب على مقدار ما فيه من الحرية ، وهو قول
علي وابن مسعود رضي الله عنهما ، وه قال عثمان البتي وحيزة الزيات وابن الهيثم
وأهل الظاهر (٢) .

(١) المرجع السابقين .

(٢) انظر المغنى ٢٦٩/٦ - ٢٧٠ .

ويبدو أن أرجح الآراء هو قول الإمام أحمد لما رواه ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في الصبي يحتق بمضه : " يوث ويورث على قدر ما عتق منه " (١) ، ولقول — هـ فيما رواه عكرمة عن ابن عباس : (المكاتب يحتق منه بقدر ما أدى هـ ، ويقام عليه الحد بقدر ما عتق منه هـ ، ويوث بقدر ما أعتق منه (٢) .

كما أنه وسط بين المذهبين الأول والثاني فهو ليس كالمذهب الأول القائل بأن معتق البمض يرقى بمنزلة المملوك كما بقى عليه درهم كما قال أبو حنيفة (رحمه الله) هـ وليس كالمذهب الثاني الذي يجعل معتق البمض كالحرفى توريثه هـ والإرث منه هـ وكذا فى جميع أحكامه هـ كما قال الحسن بن زياد وأبو يوسف ومحمد .

١٩- الاختلاف فى ثبوت النسب فى حق الميراث بإقرار وارث واحد

اتفق الفقهاء على أن الورثة إذا أقروا بوارث فإن نسبه يثبت من المقر عليه وهو المورث هـ ، ويشارك الورثة فى الميراث فيما أخذ الوارث المقر له نصيبه الشرعى سواء كان الورثة القسرون اثنين أو أكثر أو كان الميراث منحصرا فى واحد هو كل الورثة .

فلومات عن ابنين وأقرا بأخ ثالث لهما من المتوفى اقتسما التركة أثلاثا وكذلك لـ — خلت ابنا فأقر هذا الابن بابن آخر كان لكل منهما نصف التركة وهكذا هـ والدليل على ذلك أن الإقرار حجة على المقر فيما لم يقتض إقراره شرعا لم يوجد ما يكذبه بيقين .

أما ثبوت نسبه من المقر إذا كان واحدا فقد اختلفوا فى ذلك هـ فقال أبو حنيفة ومحمد : (لا يثبت النسب فى حق الميراث بإقرار وارث واحد هـ وإنما يثبت بإقرار رجلين أو رجل وامرأتين من الورثة .

(١) المصدر السابق ص ٢٧٠ .

(٢) المحلى ٢٢٧/٩ .

وقال أبو يوسف والحسن والشافعي كل من يحوز المهرات يثبت النسب بقوله وإن كسلف واحد (١) وهذا أخذ الكرخي (٢) وأحمد وطائفة من العلماء (٣) .

وجه قول أبي يوسف والحسن والشافعي رحمهم الله : أن إقرار الواحد مقبول في حق المهرات فيكون مقبولا في حق النسب وكذلك استدلو بما روى عن عبد بن زمعة أنه ادعى نسب ولادة أبيه . وقال هذا أخى ولد على فراش أبي فقيل اللهم صلى الله عليه وسلم قوله وأثبت النسب (٤) .

وأما وجه قول أبي حنيفة ومحمد فهو أن الإقرار بالأخوة إقرار على غيره . لما فيه من حمل نسب غيره على غيره . فكان شهادة . وشهادة الفرد غير مقبولة . بخلاف ما إذا كانا اثنين فصاعدا . لأن شهادة رجلين أو رجل وامرأتين في النسب مقبولة . وأما في حق المهرات فإقرار الوارث الواحد بوارث يصح ويصدق في حق المهرات . بأن أقر الابن الممرور بأخ . وحكمه أنه يشاركه فيما في يده من المهرات . لأن الإقرار بالأخوة إقرار بشيئين النسب واستحقاق المال والإقرار بالنسب إقرار على غيره وذلك غير مقبول . لأنه دعوى نفس الحقيقة أو شهادة . والإقرار باستحقاق المال إقرار على نفسه وأنه مقبول . وشمل هذا جائز (٥) .

والظاهر فيما يهدو قول من يجعل الإقرار بمنزلة الشهادة . ولما كانت شهادة الفرد غير مقبولة لذا لا يقبل إقراره بقوله إذا كان واحدا . بخلاف ما إذا كان المقر اثنين فصاعدا لأن شهادة رجلين أو رجل وامرأتين في النسب مقبولة .

(١) نتائج الأفكار ٢٠/٧ تكملة فتح القدير .

(٢) بدائع الصنائع ٢٢٩/٧ - ٢٣٠ .

(٣) بحث مقارن في الموارث ص ١٣١ .

(٤) انظر المسوط ١٨٦/٢٨ - ١٨٧ .

(٥) بدائع الصنائع ٢٣٠/٧ ، وانظر نتائج الأفكار ٢٠/٧ .

ولمّا ما استدل به أبو يوسف والحسن والشافعي من حديث عبد بن زمعة فيرد عليه كلام يناول شرحه ، ومن أراد الاطلاع عليه ، فليراجع في نيل الأوطار .

٢٠ - الاختلاف في كيفية توريث ذوى الأرحام :

اتفق أئمة الأحناف القائلون بتوريث ذوى الأرحام على أن مرتبتهم في الميراث تأتي بمد الرد على أصحاب الفروض النسبية - وهم من عد الزوجين - فهم لا يرثون إلا إذا لم يكن للميت أحد من العصبة أو أصحاب الفروض النسبية ، ولكنهم اختلفوا في كيفية توريثهم .

فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وعيسى بن أبان إلى أن توريث ذوى الأرحام كتوريث المصبات ، يستحق الواحد منهم جميع المال عند الانفراد ، وعند اجتماعهم يرجح بعضهم بعضاً بقرب الدرجة من الميت ثم بقوة القرابة فيحجب الأقرب منهم الأبعد والأقوى في القرابة يحجب الأضعف فيها ، كما هو الشأن في المصبات ، ولأنهم يرثون على سبيل المصوبة والقرابة النسبية ، وليس لهم سهم مقدر كما في المصبات ، فوجب قياسهم على المصبة الحقيقية ، وفي المصبة الحقيقية يكون الترجيح تارة بالجهة وتارة بقرب الدرجة وأخرى بقوة القرابة كما في تقديم البنوة على الأبوة فكذا فيهما في معنى المصوبة ، يثبت التقديم بالجهة وبقرب الدرجة وكذلك بقوة القرابة وقد سموا بأهل القرابة لأنهم يقدمون في الميراث الأقرب فالأقرب .

(١) ج ٦ / ٢١٠ - ٢١٢ .

(٢) ذوى الأرحام وأولوا الأرحام يطلق كل منهما في اللغة على الأقارب الذين تربطهم الأرحام وهذا يكون معناهما واحداً يشمل كل الأقارب مهما تكن درجات توريثهم ، وأما في اصطلاح الفرضيين فذوى الأرحام هم الأقارب الذين ليسوا بأصحاب فروض ولا عصبة وذلك كأولاد البنات وأولاد الأخوات وبنات الإخوة والجد غير الصحيح والجدة غير الصحيحة والخال والخالة وغير هؤلاء من كل قريب ليس بعصبة ولا صاحب فرضين

وذهب الحسن بن زياد الى أن كل واحد من ذوى الأرحام ينزل منزلة من يدلى به
من أصحاب القروض أو المصبات فينزل ابن البنت أو بنت البنت منزلة البنت بنت الأخ منزلة
الأخ ، وبنت الأخت منزلة الأخت . وهكذا كل فرع ينزل منزلة أصله فهو ما كان يرثه ذلك
الأصل . وهذا قال علقمة والشمس وسروى ونعيم بن حماد وأبو نعيم وأبو حمزة القاسم
ابن سلام وشريك . وقد سمي هؤلاء بأهل التنزيل .

وهناك جماعة ثالثة تذهب الى التسوية في الارث بين ذوى الأرحام جميعا فلا فرق
بين الأقرب والأبعد والذكر والانثى في الاستحقاق ، ومن أجل هذه التسوية سميت هذه
الجماعة بأهل الرحم وقد اندثر هذا المذهب ولم يبق له أثر في التطبيق لعدمه عن القياس
فانحصر العمل بالمذهبين : الأول مذهب أهل القرابة ، والثاني : مذهب أهل
التنزيل (١) .

وقد زعم كل فريق أن مذهبه موافق لما نقل عن الصحابة رض الله عنهم ، والمنقول عن
الصحابة في هذا الباب ثلاث مسائل : احداها ما ذكره ابراهيم النخعي عن علي رضي
الله عنه فبين مات حركمة وخالة أن المال بينهما أثلاثا الثلثان للعمة والثلث للخالة .

فأهل التنزيل وهم الحسن ومن معه يدعون أن ذلك موافق لمذهبهم لأن العمدة تدلى
بالأب فانزلها منزلة الأب ، والخالة تدلى بالأم فانزلها منزلة الأم ، وأهل القرابة يدعون
أن هذا موافق لمذهبهم من اعتبار القرب فان العمدة قرابتها قرابة الأب والأبوة تستحق
بالفرضية والمصوبة والخالة قرابتها قرابة الأم والأمومة تستحق بالفرضية دون المصوبة
فلهذا جعلنا المستحق بقرابة الأب ضعف المستحق بقرابة الأم . ومن ذلك ما روى الشمس
عن ابن مسعود ، رض الله عنه في ابنة ابنة وابنة أخت أن المال بينهما نصفان فذلك
دليل على أن مذهبه مثل مذهب أهل التنزيل .

وروى الشمس عن علي (رض الله عنه) أن مذهب مذهب أهل القرابة .

(١) انظر المسوط ٤/٣٠ .

وجه أهل التنزيل أن سبب الاستحقاق لا يمكن اثباته بالرأى ، ولا نص هنا من الكتاب أو السنة أو الإجماع على أن سبب الاستحقاق مهم ، فلا طريق سوى إقامة المدلى مقام المدلى به في الاستحقاق لثبت به الاستحقاق بالسبب الذي كان ثابتا للمدلى به الأثرى أن من كان منهم ولد عصبة أو صاحب فرض فإنه يقدم على من ليس بعصبة ولا صاحب فرض ، وما كان ذلك إلا باعتبار المدلى به (١) .

وهو يدعهم في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد روى عنه أنه ورث خالة وعممة ولم يكن ثمة ورثة غيرهما فأعطى العممة الثلثين وأعطى الخالة الثلث ، وأن ابن مسعود ورث ابنة بنت ومنت أخت فجمع المال بينهما نصفين ، فحدث النبي صلى الله عليه وسلم بدل على أن النظر في توريث ذوى الأرحام لا يكون إلى أشخاص إنما يكون إلى من يدلسون به من صاحب فرض أو عصبة ، والعممة تدلى بالأب ، والخالة تدلى بالأم فيكون الميراث بين الأب والأم ، ونحو ابن مسعود تؤكد ذلك التفسير (٢) .

وأرى أن أذكر بعض المسائل الخلافية بين أهل التنزيل وأهل القرابة لتظهر تمسرة هذا الاختلاف جلية لكل باحث :

١- لو ترك ابنة ابنة ، وابنى ابنة أخرى فعلى قول أبي حنيفة ومن معه من أهل القرابة - المال بينهما أثلاثا .

وعلى قول الحسن بن زياد ومن معه من أهل التنزيل يقسم المال نصفين نصف لابنة الابنة ، ونصف لابنى الابنة ثم ينتقل إلى فرع كل أصل .

(١) انظر المسوط ٤/٣٠ - ٥ ، والمغنى ٦/٢٣١ - ٢٣٢ ، وشرح السراجية ص ٢٧٤ - ٢٧٦ .

(٢) أحكام التركات والموارث ، لمحمد أبي زهرة ، ص ٢٤٥ ، نشر دار الفكر العربي ، وانظر المغنى ٦/٢٣٢ .

٢- لو ترك ابنة ابنة وعشرينات ابنة فعلى قول أبى حنيفة ومن معه من أهل القراية المسال
بينهن على أحد عشر سهما .

وعلى قول الحسن بن زياد ومن معه من أهل التنزيل : المال بينهن عشرون سهما
لبنات الابنة عشرة لكل واحدة منهن سهم واحد ، ولابنة الابنة عشرة سهام .

٣- لو ترك ابنة ابنة بنتى ابنة أخرى وثلاث بنات ابنة ثالثة فالمال عند الإمام وغيره من
أهل القراية بينهن أسداسا بالسوية .

وعند الحسن بن زياد وغيره من أهل التنزيل يقسم المال بينهن أثلاثا ، ثلث
لابنة الابنة ، وثلث لابنتى الابنة مناصفة ، وثلث للبنات الابنة أثلاثا بالسوية . وإلى
غير ذلك من الأمثلة المذكورة فى البسوط (١) .

فالحسن بن زياد فى هذه المسائل لا ينظر إلى الموجودين من ذوى الأرحام ،
بل ينظر إلى الذين يدلى هو^١ بهم من أصحاب الفروض أو المصبات ، فهم على
كل ذى رحم نصيب من يدلى به من أصحاب الفروض أو المصبات ، ومن هنا اعتبر
مذهب أهل التنزيل الذى ذهب إليه الحسن بن زياد هو الراجح ، لأن كل واحد
من ذوى الأرحام يأخذ نصيب أصله الذى أدلى به ، وهذا أعدل فى رأى من ذهب
أهل القراية ، ولهذا أخذ بهذا المذهب الإمام أحمد وأكثر الشافعية والمالكية
وجمهور العلماء .

٢١- فى توريث أعمام الأب لأم وبناته وأخواله وخالاته من ذوى الأرحام

من المتفق عليه لدى الفرضيين أن هذا الصنف لا يورث إلا إذا انعدم من عدا
الزوجين من أصحاب الفروض ، وانعدمت المصبة والأصناف الثلاثة : البنوة والأبوة
والأخوة ، فإذا توافر هذا الانعدام ، فما أن يوجد واحد من هذا الصنف فقط

(١) البسوط ١١/٣٠ و ص ١٤ .

أو أن يوجد مع أحد الزوجين فإن كان الأول استحق هذا الواحد جميع المال ، وإن كان الثاني أخذ الباقي من الشركة بعد نصيب أحد الزوجين ، وقد روى ذلك عن جميع من هرت ذوى الأرحام (١) .

وأيما أن يتمدد فإذا كان من جانب الأب أو من جانب الأم أو من الجانبين جميعاً فلا رواية عن الإمام وأصحابه في ظاهر الرواية ، ولذلك اختلف المشايخ فيه :

فذهب الحسن بن زياد إلى أن الحكم في ميراثهم كالحكم في ميراث أعمام الميت وأخواله وخالاته وهذا ما رجحه الزهلي بقوله : (والصحيح ما روى عن الحسن بن زياد وأبي سليمان الجوزجاني : أن الحكم فيهم كالحكم في أعمام الميت وأخواله وخالاته ، حتى إنه إذا اجتمع الصنفان يجمعا لثلاثان لقراءة الأب والثلاث لقراءة الأم ثم ما أصاب قرابته الأب يقسم بينهم على حسب ما يقسم بينهم لو انفردوا (٢) . ومن أمثلة ذلك ما يلي :

- ١- لو توفي رجل عن عمة شقيقة وخال لأم فللممة الثلث وللخال الثلث .
- ٢- لو توفي رجل عن عمة لأم وهم لأم ، وخال شقيق ، وخال شقيقة يكون لقراءة الأب الثلثان يقسم بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين ولقراءة الأم الثلثان يقسم كذلك .

٢٢- رجل قذف زوجته في صحته ولا عنها في مرضه ثم مات
أترث أم لا ؟

قذف رجل زوجته في صحته ثم لاعنها في مرضه الذي مات فيه فهل ترثه أم لا ؟
اختلف الفقهاء في ذلك فذهب الحسن بن زياد والشافعي وأحمد إلى أنها لا ترثه ،
وذهب أبو يوسف وأحمد في رواية إلى أنها ترثه (٣) .

(١) انظر المغنى ٢٣٧/٦ ط ٣ .

(٢) البحر الرائق ٥٨١/٨ .

(٣) انظر المغنى ٣٣٥/٦ ط ٣ .

ويبدو أن رأي الحسن ومن معه بعد تمويه الزوجة هو الظاهر ، لأن الزوج لم يكن فاراً حيث لم يقذفها في مرضه الذي مات فيه حتى يكون فاراً ولو كان قد قذفها في المرض الذي مات فيه لاستحقت الميراث ، لأنه يعتبر فاراً من الميراث فهما مـلـلـ بنقيض مقصوده ، ولما كان الأمر بخلاف ذلك فلا ترويه وهذا هو الراجح في نظري .

٢٣- الاختلاف في صحة الوصية بمثل نصيب وارث غير معين

اختلف الفقهاء فيمن أوصى بنصيب وارث من غير تعيين .
فذهب الحسن بن زياد اللؤلؤي إلى الجواز وهذا قال مالك وأهل المدينة وابن أبي ليلى وزفر وداود وأحمد بن حنبل .

وذهب أبو حنيفة والصاحبان إلى عدم الجواز ، وبه قال أصحاب الشافعي ، وقد عللوا قولهم بأنه أوصى بما هو حق للابن فلم يصح ، كما لو قال بدار ابني أو بما يأخذ ابني .

أما وجه قول الحسن ومن معه (فأنه أمكن تصحيح وصيته بحمل لفظه على مجاز ، فيصح كما لو طلق بلفظ الكتابة أو أعتق ، وذلك بأن أمكن تقدير حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه ، فكانه قال بمثل نصيب وارثي ، ولأنه لو أوصى بجميع ماله صح ، وإن تضمن ذلك الوصية بنصيب وراثته كلهم) (١) .

والقاعدة المقررة أن أعمال اللفظ أولى من إهماله ، ما دامت الجهة يتفنى منها وجه الله ، فيكون كمن أوصى بمثل نصيب أحد ورثته ولم يسته .

(١) المفتى ٣٣/٦ وانظر شرح قانون الوصية للشيخ محمد أبو زهرة ، ص ١٢٨-

مطبعة الاعتماد بمصر نشر مكتبة الانجلو مصرية .

وفي هذه الصورة تقسم التركة على الورثة الموجودين بالسهم ومد معرفة سهام كل واحد منهم لا يخلو : إما أن يكون الورثة متساوين في الأنصبا ، أو غير متساوين فبيان كانوا متساوين يزداد على مجموع السهام مثل سهام أحد الورثة ، فلو أوصى لابن أخيه بمثل نصيب وارث ومات عن بنتين وأخت شقيقة ، وترك ١٢٠ فدانا ، فإن التركة تقسم أولا بالسهم على الورثة فيكون للبنتين الثلثان فرضا ، وللأخت الباقي وهو الثلث تمصيبا ، فأصل المسألة من ثلاثة للأخت سهم ، وكل من البنتين سهم ، ثم يزداد على سهام الفريضة سهم للموصى له ، فيكون مجموع السهام أربعة ، تقسم التركة على هذا الأساس ، فهاخذ الموصى له ربعها ، ومقداره ثلاثون فدانا ، هاخذ كل وارث ثلاثين فدانا .

أما إذا كان الورثة غير متساوين في الأنصبا ، فيزداد الموصى له مثل نصيب أقلهم سهاما ، وذلك كأن يوصى لابن أخيه بمثل نصيب وارث غير معين وموت عن زوجة ومتقين ، وأخت شقيقة فتقسم المسألة أولا بين الورثة بالسهم : للزوجة الثمن ، وللبنتين الثلثان ، وللأخت الباقي . وأصل المسألة من (٢٤) .

للزوجة ٣ سهام (الثمن) وللبنتين ١٦ سهما (الثلثان) لكل منهما (٨) سهام وللأخت (٥) سهام الباقي تمصيبا .

ثم يزداد عليها مثل نصيب أقلهم سهاما ليكون للموصى له وهو نصيب الزوجة ، فيصير مجموع السهام ٢٧ ، وتقسم التركة على هذا المجموع . فلو ترك ٥٤٠ فدانا حلت المسألة على النمط الآتي :

- ٥٤٠ ÷ ٢٧ = ٢٠ فدانا السهم الواحد .
- ٢٠ × ٣ = ٦٠ فدانا نصيب الزوجة .
- ٢٠ × ٣ = ٦٠ فدانا نصيب الموصى له .
- ٢٠ × ١٦ = ٣٢٠ نصيب البنتين تقسم بينهما بالتساوي .
- ٥٤٠ - ٤٤٠ = ١٠٠ فدان نصيب الأخت الشقيقة تمصيبا .

٢٤- الاختلاف في زمن إجازة الوصية بالثلث فأكثر

اختلف الفقهاء الذين أجازوا الوصية للوارث فيمن أوصى بالثلث فأكثر لمحض ورثته حال حياته فأجازه الباقيون ، أتجوز وصيته أم لا ؟

ذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والحسن بن صالح وهب اللـه ابن الحسن والشافعي وأحمد إلى أنه لا تجوز وصيته حتى يجهزها الورثة بعد الموت ، وروى ذلك عن ابن مسعود ، وهو قول شريح وطاوس والحكم والثوري .

وذهب ابن أبي ليلى وعثمان البتي والأوزاعي والحسن البصري وعطاء وحمام وعبد الملك ابن يعلى والزهري إلى أنها جائزة لأن الحق للورثة ، فإذا رضوا باسقاط حقهم فليس لهم أن يرجعوا في الوصية بعد الموت ، كما لورث المشترى بالمعيب .

وذهب ما لك إلى أن كل وارث بائن عن الميت كالولد الذي ائترق عن أبيه ، والأخ ، وابن العم - ليس له أن يرجع لأنه ليس في عياله .

وأما من كان في عياله كأمه وأبنته وغيرهم ممن لم يفارقوه ، فليس لهم أن يرجعوا وهذا قال الليث بن سعد (١) ،

يتضح من هذا أن إجازة الوصية عند الحسن بن زياد لا تشمل إلا بعد موت الموصي لأن وقت ثبوت الحق للورثة المجهزين ، وهذا هو الراجح في رأيي ، لأن الوصية ما هي إلا تصرف مضاف إلى ما بعد موت الموصي ، فأجازتهم لها قبل موته لا أثر لها عندهم ، لأن هذه الإجازة منصبة على مال لم يملكوه بعد ، وفضلا عن هذا فإن قبول الورثة الباقيين للوصية ربما لم يكن قبولا ، را عن رضا نفس وطبيب خاطر ، بل صادر عن خوف من سطوة الميت أو حياء منه ، لذا يجب على من أجازها منهم قبل موت الموصي - إن لم يرجع في إجازته لأنها غير طمئة في شيء لم يستحقه بعد - أو يجهزها بعد موته ، وقد انتصر

(١) انظر أحكام القرآن ٩٨/٢ - ٩٩ ، والمفتى ١٤/٦ ط ٥٣ .

لهذا رأى ابن قدامة الحنبلى فقال : ولنا أنهم أسقطوا حقوقهم فيما لم يملكوه ، فلم يلزمهم كالمرأة إذا أسقطت صداقتها قبل النكاح ، أو أسقطت الشفيع حقه من الشفعة قبل البيع (١) .

٢٥- الاختلاف فى توزيع الغلة بين الموقوف عليهم إذا كانوا فقراء ومساكين

اشق الأئمة الأحناف على أن قسمة غلة الوقعيين مستحقيه منوطة بما نص عليه الواقف فى كيفية توزيعه .

فإن نص فى كتاب وقفه على أن الغلة تقسم بين المستحقين بالسوية تقسم بينهم بالسوية ، وإن نص على التفاضل بنسب معينة تقسم بينهم كما نص ، وإن كتبت عن بيان كيفية التوزيع تقسم الغلة بينهم بالتساوى ، لأن سكوتهم يعتبر رغبة فى التسوية بينهم .

وقد اختلف أبو حنيفة وتلميذه الحسن بن زياد فى حصة الفقراء والمساكين أهو سهم واحد أو سهمان ؟ فقد جاء فى أحكام الأوقاف : " رأيت هذا الذى الدار أو الأرض فى يديه لو قال فى صحته : إن رجلا وقفها على قوم بأعيانهم أو قال على هؤلاء القوم - كقوم سماهم - وعلى الفقراء والمساكين ، أو قال : وقفها ذلك الرجل على ولدى وولدى ولدى أبدا ما تناسلوا ، قال : إذا أقر بذلك لقوم بأعيانهم وللفقراء والمساكين كان الوقف جائزا ، وكانت الغلة للقوم الذين سماهم على عدد هم ، ويكون للفقراء والمساكين سهمان هذا ما رواه محمد بن الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله فى الفقراء والمساكين أن لهم سهمين وأما على قول الحسن بن زياد فإن للفقراء والمساكين سهما واحدا " (٢) .

(١) المثنى ١٤/٦ .

(٢) أحكام الأوقاف للخصاص ، ص ١٩٨ ، الجامعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ - ١٩٠٤ م .

وجاء أيضا (إن شهد أحدهما أنه أقر عنده أنه وقفها على الفقراء والمساكين ، وشهد الآخر على إقراره بأنه وقفها على الفقراء قال يحكم عليه بالوقف على الفقراء في قول الحسن ابن زياد من قبل أنه قال للفقراء والمساكين سهم واحد ومن قال للفقراء والمساكين سهمان جعل نصفها وقفا على الفقراء وأبدل الوقف على الصنف الآخر (١) .

وجاء أيضا : إن وثقت وقتا ثبت على ما شهد به أصحاب الوقت الأول من قبل أن الوقف يثبت بشهادة الأولين والشهادة الثانية باطلة ، لأن من وقف وقفا ليس له أن يغيره عن حاله الأولى إلا أن يكون قد اشتراط ذلك في عقد الوقف ، وإن لم توثق البيهتان وقتا حكمت بأنها وقف ، وقسمت الخلة بين الفقراء والمساكين وبين القرابة ، فضربت للفقراء والمساكين بجميع الخلة ، وضربت للقرابة بعددهم ، فإن كانت القرابة عشرة أنفس .

ففي شهادة الذين شهدوا للقرابة قد شهدوا أن الخلة بين الفقراء والمساكين سهمان ، وللقرابة عشرة أسهم ، فوضعت للقرابة بخمسة أسداس الخلة وضرب للفقراء والمساكين بجميع الخلة وذلك ستة أسهم فتكون الخلة بينهم على أحد عشر سهما ، للفقراء والمساكين ستة أسهم وللقرابة خمسة أسهم من أحد عشر سهما هذا ما رواه محمد بن الحسن (عن الإمام أبي حنيفة) أنه قال : للفقراء والمساكين سهمان ، وقال الحسن بن زياد : للفقراء والمساكين سهم واحد (٢) .

ويرجع الخلاف بين الإمام أبي حنيفة وتلميذه الحسن بن زياد في عدد الفقراء والمساكين صنفا واحدا أو صنفين إلى الخلاف في معناهما : قال أبو جعفر الأهرى : " اختلف أهل التأويل في صفة الفقير والمسكين فقال بعضهم الفقير هو المحتاج المتعفف عن المسألة ، والمسكين هو الصحيح الجسم ، وقال آخرون : الفقراء فقراء المهاجرين ، والمساكين من لم يهاجر من المسلمين وهو محتاج ، وقال آخرون : الفقير هو ذو الزمانة من أهل الحاجة ، والمسكين هو الصحيح الجسم إلى غير ذلك من الأقوال التي تنيف على التسمية .

(١) المصدر السابق ص ٢١٣ .

(٢) أحكام الأوقاف للخفاف ص ٢١٤ وانظر ص ٢٩٧ .

قال أبو جعفر : وأولى هذه الأقوال عندى بالصواب قول من قال : الفقير هو ذوالفقر والحاجة ، ومع حاجته يتمتع عن مسألة الناس والتذلل لهم فى هذا الموضوع ، والمسكين هو المحتاج التذلل للناس بمسألتهم (١) .

وواضح من هذا أن كلا من الفقيرين الفقراء والمساكين فقير ، وأنه لم يحط إلا بصفة الفقر والحاجة ولهذا عدنا الحسن بن زياد وأبو يوسف (٢) وابن القاسم وسائر أصحاب مالك صنفا واحدا (٣) حيث لا فرق بينهما فى المعنى وإن اختلفا فى الاسم .

أما الراجح فهو قول أبى حنيفة فى عدلها صنفين ، لأن ظاهر اللفظ يدل على أن المسكين غير الفقير ، وأنهما صنفان يشتركان فى الفقر إلا أن أحدهما أشد فقرا من الآخر وهو يد ذلك آية الزكاة حيث عطف أحدهما على الآخر ، والعطف يقتضى المفاصلة كما هو معروف لدى النحاة ، وفائدة هذا الاختلاف لا تظهر إلا فى الوقف والوصية والنذر ، وتوضيح ذلك أجتزئ به بذكر هذا المثال :

لو وقف رجل ثلث ربيع عمارته البالغ ٨٠٠ جنيه سنويا على زيد وخالد وإبراهيم والفقراء والمساكين .

فعلى قول أبى حنيفة تقسم الغلة أخماسا لكل واحد منهم الخمس ومقداره

$٨٠٠ \times \frac{١}{٥} = ١٦٠$ جنيهها على اعتبار الفقراء والمساكين صنفين ، وعلى قول

الحسن بن زياد تقسم الغلة أرباعا فيكون حصة كل منهم مائتى جنيه على اعتبار الفقراء والمساكين صنفا واحدا فيصيبهم سهم واحد ومقداره مائتا جنيه تقسم بينهما بالتساوى .

(١) تفسير الطبرى بتحقيق محمود محمد شاكر — ٣٠٥/١٤ — ٣٠٨ - ابيج دار المصارف

بمصر .

(٢) التحرير شرح الجامع الكبير ٤/و/١١٢٥ ، والبنية ٣/و/١١٠ .

(٣) تفسير القرطبي ٤/٣٠٠٩ طبع دار الشعب .

ومن آراء الحسن بن زياد في الوقف أن المرء إذا أقر في مرضه بأن رجلا وقف هذه الأرض التي بيديه على الفقراء والمساكين لم تكن من جميع المال بل تكون وقفا من ثلث مال المقر إن كان له مال ، وإن لم يكن له مال غيرها كان ثلثها وقفا على الفقراء والمساكين ، وثلاثها لورثته ، والسبب في ذلك أنه لم يقر بأنها وقف على إنسان بمينه .

أما لو قال المرء : إن رجلا وقفها على فلان بن فلان ومن بعده على المساكين كان إقراره بذلك جائزا ، وتكون الأرض موقوفة على ذلك الرجل الذي سماه ومن بعده على المساكين ، وكذلك إن سمى المرء جماعة كان إقراره بذلك جائزا على ما أقر به أي أن الأرض تكون موقوفة على فلان ما دام حيا ، فإذا مات فلان رجع ثلاثها إلى ورثته ، وكان ثلثها وقفا على المساكين (١) .

٢٦— إذا ادعى الوصي بعد بئس اليتيم أنه قد دفع المال إليه أصدق أم لا ؟

اختلف الفقهاء في تصديق دعوى الوصي بعد بلوغ اليتيم أنه دفع المال إليه فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزيفر والحسن بن زياد إلى أنه يصدق وكذلك لو قال أنفقت عليه في صغره صدق في نفقة مثله ، وكذلك لو قال هلك المال يصدق وهذا قال سفيان الثوري .

وقال مالك والشافعي لا يصدق الوصي أنه دفع المال إلى اليتيم ، قال الشافعي لأن الذي زعم أنه دفعه إليه غير الذي امتنحه كالوكيل يدفع المال إلى غيره لا يصدق إلا ببينة وقال تعالى : (فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) (٢) .

(١) انظر أحكام الأوقاف ص ١٩٦ .

(٢) انظر أحكام القرآن ٦٨/٢ ، والآية هي الآية ٦ في سورة النساء .

إن الحقيقة أن الوصي أمين على اليتيم ، ومن واجبه حفظ أمواله ، وإسكانها عنده على وجه الأمانة حتى يوصلها إلى اليتيم بعد بلوغه ، لهذا كان ما في يده بمنزلة الودائع ، وما جرى مجراها من الأمانات ، فوجب أن يصدق في رد المال بعد بلوغ اليتيم بدون شهود كما يصدق على رد الوديعة ، بدون شهود ، والدليل على أنه أمانة أن اليتيم لو صدقه على الهلاك لم يضمنه ، كما أن المودع لديه في هلاك الوديعة لم يضمنه ، فلم هذا كان ما ذهب إليه الحسن بن زياد ، ومن معه من الأحناف هو الراجح ، وتوجه على قول الشافعي بعدم التصديق بأنه لو كان ما ذكره علة لنفى التصديق لوجب أن لا يصدق القاض إذا قال لليتيم قد دفعت إليك لأنه لم يأتئنه ، وكذلك يلزمه أن يقول في الأب إذا قال بعد بلوغ الصغير قد دفعت إليك مالك ألا يصدق لأنه لم يأتئنه ، والوصي كما نعلم كالأب في رعاية اليتيم فكيف لا يصدق (١) ؟ .

هذا فيما إذا ادعى الوصي ولم يكذبه اليتيم فإنه يصدق باتفاق أئمة الأحناف ، وأما إذا ادعى الوصي وكذبه اليتيم فهل يصدق اليتيم ؟ يوضح هذا ما جاء في حاشية الشلبي : إذا ادعى الوصي أن الميت ترك رقيقا فأنفقت عليهم إلى وقت كذا ثم مات ، وكذبه الأيسن ، قال محمد والحسن بن زياد : القول قول الأيمن . وقال أبو يوسف : القول قول الوصي ، وأجمعوا على أن المهد لو كانوا أحياء كان القول قول الوصي ، وكذلك إذا ادعى الوصي أن غلاما للموصى أبق فجاء به رجل فأعدائته جعله أربعين درهما والغلام ينكر الأباقي كان القول قول الوصي في قول أبي يوسف ، وفي قول محمد والحسن بن زياد القول قول الأيسن إلا أن يأتي الوصي ببينة على ما ادعى (٢) .

ومن هاتين المسألتين تتضح سلامة قول محمد بن الحسن والحسن بن زياد بمسئلهم تصديق الوصي في دعواه ، لقوله صلى الله عليه وسلم * البينة على المدعي واليمين على من

(١) انظر أحكام القرآن ٦٩/٢ ،

(٢) حاشية الشلبي ٢٠٦/٤ المطبوع على تبيين الحقائق ، وفتاوى قاضيه خان

المدعى عليه (١) .

هذه هي بعض آراء الحسن بن زياد في أحكام الأسرة . وقد اتضح منها أن الحسن ابن زياد كان يسمي كل السمي إلى تدعيم الأسرة على أسس مشددة من نصوص الكتاب والسنة . وأنه كان شديد الحرص على فهم كل ما يحرض عليه من مسائل لإيجاد أحكامها بما يفهمه من نصوص الشريعة . فإن لم يكن هناك نص اجتهد برأيه وفكره - إما بالقياس أو بالاستحسان أو المصلحة - حتى يجد الحكم الذي يتفق مع روح الشريعة الإسلامية ، ويتلاءم مع مبادئها الأساسية . وإلى هذا - فيما أظن - يرجع معظم ما نشب بينه وبين معاصريه من اختلافات فقهية . حيث كان كل منهم يندل قسارى جهده واجتهاده في إيجاد الحكم الذي يراه منسجما مع مقاصد التشريع الإسلامي ، ووفقا مع مصالح الأسرة وأسس تدعيمها . وهذا ما كان يهدف إليه الحسن بن زياد دائما في كل ما درسته من فقه .

ومن خلال دراستي لهذه الصور من فقه استوقفتني ملاحظتان أحب أن أسجلهما فيما يلي :

الأولى - أن الحسن بن زياد كان ينظر إلى جوهر المقدم لا إلى لفظه . وإلى إرادة المتماقدين . ليعنى الأحكام على ذلك صحة وفسادا . وقد تجلى هذا في النكاح الموثقت حيث قال : (إن ذكرنا من الوقت مما يحلم أنهما لا يحوشان أكثر من ذلك كمائة سنة أو أكثر يكون النكاح صحيحا . لأن المبرة في المقدم للقاصد والمعاني لا للألفاظ) (الباني) .

(١) سنن ابن ماجه ٢٨/٢ الطبعة الأولى بالمطبعة العلمية بمصر سنة ١٣١٣ هـ
ومختصر سنن أبي داود ٢٣٤/٥ بتحقيق محمد حامد الفقى طبع بمطبعة
السنة المحمدية سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م .

الثانية - مهله الشديد إلى تحقيق المدل الإلهي بين الناس ، وسميه الحثيث فسي
تحرير الإنسان من ملك أخيه الإنسان ، وقد تجلى هذا في توقيت المتق بجدة لا يمحوش
شله إليها كقول بعضهم لعبده : إن مت إلى مائة سنة فهو مدبر مطلق عند الحسن
خلاقاً لأبي يوسف •

وتجلى هذا أيضاً في معتق البعض فإنه يكون كالحر في توريثه والإرث منه وكذا فسي
جميع أحكامه عند خلاقاً للإمام ، بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا حينما خالف أبا حنيفة
وأصحابه وجمهور العلماء في تجهيز مراث المولى الأسفل من المولى الأعلى إذا توفى
المولى الأعلى ولم يترك وارثاً سواه (١) . كل ذلك كان بدافع مراعاته للمبادئ الأساسية ،
والقيم الإنسانية التي جاءت بها الشريعة الفراء مستهدفاً في ذلك كله الحق والمعدل
والمساواة •

(١) أحكام القرآن ١٨٥/٢ •

الفصل الرابع

صور من فقهِه
في الحدود والقصاص والسيور

من المقاصد الأساسية التي يهدف إليها التشريع الإسلامي إقامة مجتمع صالح يسوده الحق والعدل وبأن فيه الإنسان على دينه ونفسه وهوضه وعقله وماله ولا يمكن أن يكون هذا المجتمع صالحاً إلا بصيانة هذه الأمور . فالاعتصام بالدين والمحافظة عليه والثبات عند حدوده — من مبادئ الإسلام . وصيانة النفوس وحقق الدماء وحفظ العقل والعرض والمال كل ذلك من أهم مبادئ الإسلام . لهذا حرص الشارع الإسلامي كل الحرص على رعاية هذه المبادئ ، ودعا إلى المحافظة عليها بكل قوة ، لأنه يعلم أنه لا صلاح لأي مجتمع من المجتمعات في أي زمان ومكان بدونها .

ولما كان العلمم الخبير الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء يعلم أنه لا يخلو مجتمع من المجتمعات من ناس يبهجون الشرك ، ويستبهجون سفك الدماء ، ويحكرون الزنا ، وينتهكون حرمة الأعراض ، ويهتجون ما يفتال العقول من خمور وحشائش ، ويسطون على الأموال وينتهبونها بكل طريق غير مشروع — اقتضت حكيمته أن يشير إلى هذه الجرائم وأن يشرع لها العقوبات الرادعة من حدود وقصاص وتمزيق . صيانة للمجتمعات من الفساد ، ورعاية لأحوال الناس في المحافظة على دينهم ، وحقق دمائهم ، وحفظ أموالهم لأن القتل مخل بحصمة الدماء ، والزنى مخل بحرمة الأنساب ، والقذف مخل بحرمة الأعراض ، وشرب الخمر مخل بسلامة العقول والأبدان ، والسرقه مخله بحرمة الأموال ، والردة مخله بحرمة الدين ، والحراية مخله بحرمة الدماء والأموال والأعراض ، وحق الأمة أن تعيشت في أمن وطمأنينة وسلام .

وتنقسم هذه الجرائم في الشريعة الإسلامية إلى ثلاثة أصناف :

الأول — جرائم الحدود والعقوبة فيها مقدرة وجب حقا لله تعالى (١) ولا يمكن إسقاطها لما فيها من خطورة بالغة على المجتمع وفاتها در الفساد عن الناس وحمايتهم ، وتحقيق الأمن والاطمئنان لهم .

(١) انظر الاختصار ٣٦/٣ ط أولى .

وهي سبعة حدود : حد السرقة ، وحد الزنى ، وحد القذف ، وحد شرب
الخمر ، وحد الردة ، وحد الحراية (١) والبغى على خلاف فيه .

والثاني جرائم القصاص وعقوبتها مقدرة أيضا وتجب حقا للأفراد ، وإن للمجنى عليه أولوئى
الدم العفو عنه إذا شاء ، والمفوت تسقط هذه العقوبة (٢) ، وهي تشمل فى القتل والجروح
من قطع وشح

والثالث جرائم التمهيز وعقوبتها غير مقدرة وتجب حقا لله تعالى ولأدى فى كل معصية ليس
فيها حد ولا كفارة وهو كالحدود فى أنه تأديب استصلاح وزجر (٣) ومن أشلة هذه الجرائم
التي تنب عليها بالتمهيز من يسرق من غير حرز ، أو من يسرق دون النصاب ، أو من يخون
الأمانة أو يهجد المارية ، أو من يقذف بالسب والشتم دون الزنا ، وقد جمع ابن تيمية
كل ذلك (٤) .

ومتناول هذا الفصل بمضار آراء الحسن بن زياد فى الحدود والقصاص ، ثم مسائل
من فقهه فى السير ألحقها به ، لأنى وجدت الصلة بين هذه المسائل ومسائل هذا
الفصل ألصق بمسائل غيره من الفصول السابقة ، لما فى السير من جهنم للكفار وقتالهم ،

(١) الحراية أى قطع الطريق مع أخذ المال إذا اصطحب يقتل أو اعتداء على النفس
أو المرض .

(٢) انظر بدائع الصنائع ٢٤٣/٧ - ٢٤٤ ط أولى ١٣٢٨ - ١٩١٠ بمطبعة الجمالية بمصر .

(٣) انظر المبسوط ٣٦/٩ والتمهيز فى الشريعة الإسلامية للدكتور عبد العزيز تامل

ص ٥٢ ط ٤ ، والجرائم فى الفقه الإسلامى ص ٢٠٩ ، والسياسة الجنائية فى

الشريعة الإسلامية لأحمد فتحى بهنس ص ١٩٢ طبع ١٣٥٨ هـ - ١٩٦٥ م .

(٤) انظر السياسة الشرعية ص ١٠٩ - ١٢٠ . والجرائم فى الفقه

الإسلامى لأحمد فتحى بهنس ص ٢١٠ الطبعة الأولى ١٩٥٩ وانظر القياس

فى الشرع الإسلامى ص ١٠٢ ط ٣ ١٣٨٥ نشره فى محب الدين العنايب .

ولما فيها من أسر وفداً وغميمة وارترداد ، كل ذلك جعلنى أدن هذه الآراء ضمن هذا الفصل وإليكم هذه المسائل .

١- اذا لم تقبل شهادة الشهود بزنى متقادم حد واحد القذف .
من المتفق عليه بين أئمة الأحناف أن الشهادة بزنى قديم جاوز الشهر من غير تمنع إقاعة ، الحد على المشهود عليه (١) ، لأن من الأسباب التى ترد بها الشهادة عند اشتداد إذا كان شهراً وما فوقه على ما هو المعتقد عند هـسـم (٢) . وفى هذه الحالة هل يحد الشهود أولاً ؟

ذهب الحسن بن زياد إلى أنهم يحدون ، وتأخيرهم محمول على اختيار جهة الستر ، فلم يحد كلهم بحد هذا شهادة ، بل هو قذف فموجب للحد (٣) .

وجاء فى حاشية أبى السمود " وتأخير الأداء - أداء الشهادة - لا يخلو إما أن يكون للستر أولاً فإن كان للستر فالإقدام على الأداء بحد ذلك إنما يكون لضغينة حركتهم ، فهم متهمون ولا شهادة للمتهم ، وإن كان لغرض غير الستر صاروا آثمين فاسقين بالتأخير ، لأن أداء الشهادة من الواجبات وتأخيرها فسق ، ولهذا لو أقر الشهادة فى حقوق المباد بحد طلب المدعى بلا عذر لا تقبل شهادته ، وأما الشهود فيحدون عند البعض كذا فى التنوير (٤) وقال الكرخى الظاهر لا حد عليهم لأن تأخيرهم وإن أوردت تهمة وشبهة فى الشهادة فأصل الشهادة باق فلما اعتبرت الشبهة فى إسقاط حد الزنا عن المشهود عليه فالن تحقير حقيقة الشهادة لا إسقاط حد التذمين الشهود أولاً (٥) .

(١) البسوط ٦٩/٩ .

(٢) انظر الباب المطبوع على هامش الجوهرة النيرة ٥٣/٢ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ بالمطبعة الخيرية .

(٣) بدائع الصنائع ٤٧/٧ .

(٤) حاشية أبى السمود ٣٦٤/٢ - ٣٦٥ .

(٥) بدائع الصنائع ٤٧/٧ وانظر حاشية أبى السمود ٣٦٥/٢ .

والأرجح عندي ما ذهب إليه الحسن بن زياد من وجوب الحد على الشهود فيما إذا كانوا قد عاينوا انتهاك حرمة الله بالزنى معاينة لا يتطرق إليها الشك والتهمة ولم يشهدوا كانوا آثمين لإسقاطهم أخطر حد وهو حد جريمة الزنا التي تفسد المجتمعات ، وتشيع الفاحشة فيها وتحيلها بمرور الأيام إلى مجتمعات فاسدة محللة من الدين والأخلاق ، فعموم آية الزنى يوجب الشهادة على الفور حقا لله تعالى ، (ومن يكتمها فإنه آثم قلبه) (١) لأن الستر في هذه الجرائم يجعل الإنسان لا يأمن على عرضه ولا على أهله وزوجه وولده .

٢- الاختلاف في نصاب القطع في جريمة الحرابة

الحرابة معناها قطع الطريق على المسلمين أو السطو على أموالهم وأعراضهم ودما نفوسهم وقد رتبها الشرع الحكم عليها عقوبة دنيوية تتمثل في القتل أو الصلب أو تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف ، أو النفي . كما رتب عليها أيضا عقوبة أخروية فقال تعالى " إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا ، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم جزى في الدنيا ولهم نفسى الآخرة عذاب عظيم " (٢) .

فلو قام جماعة لهم قوة ومنعة فأخافوا المسلمين وقطعوا طريقهم ، وتمدوا على أموالهم بالفسب والصلب ، ولكنهم لم يقتلوا أحدا ولم ينتهكوا عرضا ، ثم وقعوا في قبضة الإمام قبل أن يتسبوا وقد أصابوا المال ، فهل يشترط في قتل كل منهم نصاب السرقة أو أكثر .
إلا الحسن بن زياد
ذهب الإمام وأصحابه إلى أنه إذا أصاب كل واحد منهم من المال المصاب عشر

(١) سورة البقرة آية ٢٨٣ .

(٢) المائدة / ٣٣ .

دراهم فصاعدا فعليهم الحد (١) . وذهب الحسن بن زياد إلى أن الشرط أن يكون نصيب كل واحد منهم عشرين درهما فصاعدا (٢) . وقد علل الحسن بن زياد وجهه نظره بقوله : بأن التقدير بالمشرة في موضع يكون المستحق يأخذ المال قناع عضو واحد ، وههنا المستحق قناع عضوين ولا يقدح عضوان في السرقة إلا باعتبار عشرين درهما وأما الإمام وأصحابه فقد عللوا وجهة نظرهم بقولهم إن هذا هو حد أخذ المال فهستدعي مالا خائرا وقد بينا أن المشرة مال خاير . فهستحق به إقامة الحد كما يستحق به القناع بالسرقة . ثم تفلظ الحد ها هنا باعتبار وحشية فعلهم من المحاربة وقناع الدارق لا باعتبار كثرة المال المأخوذ . ففي النصاب هذا الحد وحد السرقة سواء (٣) .

أخلص من هذا إلى أن الإمام وأصحابه ما عدا الحسن يشترطون في لزوم الحد بالقدح في الحراية أن ينال كل واحد منهم نصاب السرقة . وأن الحسن بن زياد يشترط في لزوم حد الحراية نصابين . لأن الشرع قدر نصاب السرقة بحشرة والواجب فيها قناع طرف واحد . وههنا يقسط طرفان لذا لزوم أن يصيب كل منهم مقدار نصابين . أي عشرين درهما فصاعدا .

ويبدو أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد في تحميله هذا ضميف . وأن ما ذهب إليه الإمام وأصحابه هو الراجح . لأن التغلظ هنا ليس باعتبار كثرة المال ، بل باعتبار ما يصحب هذه الجريمة من الإضرار بالمسلمين . والاحداث على أموالهم . وحرمة نفوسهم . وما يشير

-
- (١) ويقول الإمام قال الشافعي وأحمد وإبني الخذر . وقال مالك وأبو ثور : للإمام أن يحكم عليه حكم المحارب لأنه محارب لله ولرسوله شاع في الأرض بالقساد فيدخل في عموم الآية ولأنه لا يعتبر الحرز فكذلك النصاب المفتى ٢٩٣/٨ - ٢٩٤ ٣ ط . وتفسير القرطبي ٢١٥٠/٣ طبع دار الشعب .
- (٢) البيهقي ٢٠٠/٩ وانظر بدائع الصنائع ٩٢/٧ .
- (٣) المسوا ٢٠٠/٩ وانظر شرح المنابة على الهداية على فتح القدير ٢٩٦/٤ وحاشية الشلبى المطبوع على هامش تبيين الحقائق ٢٣٦/٣ .

ذبيعتها في المجتمع من انتشار الفوضى والاضطراب ، بسبب الفزع والرعب الذي يدخل قلوب
المارة من قبلهم ، وذلك يخلت الأمن في البلاد لموتهم فيها فسادا ولم يذا عظم جرمهم
فكان اللاتق بهم تغليظ العقوبة صيانة لأموال الناس وأعراضهم ودمائهم وأمننا لسبب
المعيش والارتحال من مكان الى آخر طلبا للرزق الحلال

- ٣ - الخلاف في استتابة المرتد ومدتها وعددتها

المرتد هو المسلم الراجع عن دين الإسلام سواء أدخل في غيره أم لا ويتضح ذلك
بإجراء كلمة الكفر على لسانه بعد الإيمان قال تعالى " ومن يرتدد منكم عن دينه فمست
وتوتأفروا أولئك حظيت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (١)
وقد أجمع الفقهاء على وجوب قتل المرتد ، ولكنهم اختلفوا في أنه هل يستتاب أولا ؟

أما أئمة الأحناف فقد اختلفت الروايات عنهم ، فقد روى عن أبي حنيفة أنه إذا تاب
في المرة الثالثة حبسه الإمام ولم يخرج من السجن حتى يرى عليه أثر خشوع التوبة
والإخلاص (٢) . وروى عن أبي يوسف أنه إذا فكر منه الارتداد يقتل من غير عرض الإسلام
عليه ، لأنه مستخف بالدين ، وفي الجامع الصغير أن المرتد محرر عن الإسلام فإن ارتد
قتل ولم يذكر فيه الإمهال (٣) ،

وقال الحسن بن زهاد في كتابه الارتداد نقلا عن الناطق في كتابه الأجناس : فإن
تاب المرتد وعاد إلى الإسلام ثم عاد إلى الكفر حتى نعل ذلك ثلاث مرات وفي كل مرة
طلب من الإمام التأجيل أجله الإمام ثلاثة أيام ، فإن عاد إلى الكفر رابعا ثم طلب التأجيل
فإنه لا يؤجله ، فإن أسلم وأبى القتل . وقال الكرخي في مختصره : إن رجع أيضا عن الإسلام

(١) البقرة / ٢١٧ .

(٢) بدائع الصنائع ٧ / ١٣٥ .

(٣) تبیین الحقائق ٣ / ٢٨٤ .

فأتى به إلى الإمام بعد ثلاثة استتابه أيضا ، فإن لم يحب قتله ولا هو جلده ، فإن هو تاب ضربه ضربا وجيما ولا يبلغ به الحد ، ثم يحبسه ولا يخرج من السجن حتى يرى عليه خشخاش التوبة ، ويرى في خاله حال إنسان قد أخلص ، فإذا فصل ذلك خلى سبيله ، فإن عاد بمسدد ما خلى سبيله فعل به مثل ذلك أبدا ، ما دام يرجع إلى الإسلام ولا يقتل إلا أن يأبى أن يسلم ، وقال أبو الحسن (الكرخي) وهذا قول أصحابنا جميعا أن المرتد يستتاب أبدا (١) .

وذهب مالك والشافعي في قول وأحمد في رواية إلى أنه لا يقتل حتى يستتاب ثلاثا (٢) . وقال الحسن يستتاب مائة مرة وقال الشافعي في قوله الثاني وأحمد في رواية أخرى عنه لا تجب استتابة المرتد بل تستحب ، وه قال طاووس وعبيد بن عمير ، وروى ذلك عن الحسن البصري ، وذكر سحنون أن عبد العزيز بن سلمة الماجشون كان يقول يقتل المرتد ولا يستتاب (٣) ، وقال النخعي يستتاب أبدا ، وروى عن علي أنه استتاب رجلا شهرا (٤) .

أخلص من هذا إلى أن الفقهاء انقسموا في استتابة المرتد فرئيين الأول يسرى أن المرتد لا يقتل حتى يستتاب على سهيل الإيجاب ، وهم جمهور العلماء والثاني يسرى أن المرتد يقتل ولا تجب استتابته بل تستحب وقد استدل كل من الفريقين لرايه :

أما الفريق الأول فقد استدلوا بقوله تعالى : " إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا " فقد أثبت سبحانه إيمان بعد وجود الردة مرة ، والإيمان بعد وجود الردة لا يحتمل الرجوع إليه إلا بالتوبة (٥) ، تشبيها للاستجابة .

(١) شرح العناية على الهداية للباهرى ٣٨٢/٤ .

(٢) المغنى ١٢٤/٨ ط ٣ .

(٣) تفسير القرطبي ٨٥٥/١ ، وانظر المغنى ١٢٤/٨ ط ٣ .

(٤) المغنى ١٢٥/٨ - ١٢٦ ط ٣ .

(٥) بدائع الصنائع ١٣٥/٧ .

وكذلك استدلو بما روى عن عمر رضي الله عنه أنه قدم عليه رجل من جيش المسلمين فقال هل عندكم من مفرجة خبز قال نعم ورجل كفر بالله تعالى بعد إسلامه فقال سيدنا عمر رضي الله عنه ماذا فعلتم ؟ قال قربناه فضرنا عنقه فقال سيدنا عمر رضي الله عنه هلا أبتتم عليه بيتا ثلاثا وأحتموه كل يوم رغيفا واستبتموه لعله يتوب ويرجع إلى الله سبحانه وتعالى اللهم إني لم أحضر ولم أمر ولم أرض إذ بلغتني وهكذا روى عن سيدنا علي كرم الله وجهه أنقال يستتاب المرتد ثلاثا وثلاثين الآية (إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا) (١) :

(٢) وأما القوم الثاني فقد استدل بقوله صلى الله عليه وسلم (من بدل دينه فاقتلوه) ولم يذكر استتابته . وما روى أن معاذاً قدم على أبي موسى فوجد عند رجلاً موثقاً فقال : ما هذا ؟ قال رجل كان يهودياً فأسلم ثم راجع دينه دين السوء فهود . قال : لا أجلس حتى يقتل . فضاء الله رسوله قال اجلس قال لا أجلس حتى يقتل . فضاء الله رسوله ثلاث مرات فأمر به فقتل متفق عليه ولم يذكر استتابته . ولأنه يقتل لكفره فلم تجب استتابته كالأصلي . ولأنه لو قتل قبل الاستتابة لهضم ولو حرم قتله قبله غم (٣) .

والذي يبدو لي أن ما ذهب إليه جمهور العلماء من أن المرتد لا يقتل حتى يستتاب على سبيل الإيجاب هو الراجح . لقوة ما استدلو به من نصوص ، وشدة وضوحها ، وسلاستها من النقد والتضمين ، وفصلها عن هذا فإن الغرض من هذه الاستتابة هو إعطاء المرتد فسحة في الوقت يتدارك فيها الرجوع إلى الحق ، إذ ربما عرضت له شبهة حملته على الردة ، فهو أجل مدة يستتاب فيها ويراجع عقله ، للكشف عن شبهته في ذلك إن كانت له شبهة ، وهذا موافق لهدأى الساحة والرفق اللذين جاءت بهما الشريعة الإسلامية ، إذ لو لم تجب استتابته لما كان تمت فائدة لقوله تعالى : " إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً " (٤) وألفاظ القرآن الكريم صريحة عن ذلك .

(١) بدائع الصنائع ١٣٤/٧ - ١٣٥ وانظر المغني ١٢٥/٨ ط ٣ . (٧) سنن أبي داود ٤٤٠/٢

(٢) المغني ١٢٤/٨ - ١٢٥ وانظر تفسير القرطبي ٨٥٥/١ .

(٤) سورة النساء ١٣٧ .

ومما يؤيد وجوب الاستتابة ورود السنة النبوية الصحيحة المستفيضة أذكر منها على سبيل المثال ما رواه الدارقطني حيث قال إن امرأة يقال لها أم مروان ارتدت عن الإسلام فبلسغ أمرها إلى النبي (ص) فأمر أن تستتاب ، فإن تابت وإلا قتل (١) . وقد أجاب الجمهور القائلون بوجوب الاستتابة عن حديث معاذ بأنه قد جاء في بعض طرقه أن أبا موسى استتابه شهرين قبل قدوم معاذ عليه ، وفي رواية فدعاه عشرين ليلة أو قريباً من ذلك فجاء معاذ فدعاه وأبى فضرب عنقه (٢) .

أما عدد مرات الاستتابة فبالرغم من اتفاق جمهور العلماء على استتابة المرتد قبل قتله غير أنهم اختلفوا في عدد المرات كما مر في صدر هذه المسألة وأرى أن الأرجح هو ما ذهب إليه الحسن بن زياد في كتابه الارتداد بأن المرتد لا يقتل حتى يستتاب ثلاث مرات ، فإن عاد إلى الكفر رابعة ثم طلب التأجيل فإنه لا يؤجل ، فإن أسلم وإلا قتل ، وهذا ما قاله أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين ، منهم عمر وعلي وعطاء والنخعي ومالك والثوري والأوزاعي وإسحق وأحمد (٣) .

أما ما ذهب إليه النخعي وما قاله الكرخي عن الإمام وأصحابه في أن المرتد يستتاب أبداً فغير سديد لأنه يفضي إلى أن لا يقتل المرتد أبداً وهذا مخالف للسنة والإجماع ، ولأن تكرار الارتداد والتوبة أكثر من ثلاث مرات يؤدي إلى الاستخفاف بالدين .

٤- الاختلاف في قتل المسلمة المرتدة

لقد جرى الاختلاف بين الفقهاء في المرأة المسلمة إذا ارتدت هل تقتل كالرجل إذا ارتد أو لا تقتل .

(١) المفنى ١٢٣/٨ ط ٣ .

(٢) المفنى ١٢٥/٨ .

(٣) المفنى ١٢٤/٨ ط ٣ .

ذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد إلى أنه لا فرق بين الرجال والنساء فسي وجوب الثقل ، روى ذلك عن أبي بكر وعمر (رضي) ، منه قال الحسن والزهري والنخعي ومكحول وحامد والليث والأوزاعي وإسحق (١) ، روى عن علي والحسن وتنادة أنهم لا تسترق ولا تقتل .

وذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه إلى أنها لا يباح دمها إذا ارتدت ولا تقتل ، ولكنهما تجبر على الإسلام وتحبس أبدا حتى تسلم أو تموت ، ولو قتلها قاتل لاشي عليه ولا حد ، حرة كانت أو أمة ، هذا ما ذكر في ظاهر الرواية وفي غير ظاهر الرواية أنها تحبس وتضرب ، فقد روى عن أبي حنيفة أنها تضرب في كل يوم وقد رها بعضهم بثلاثة ، وعن الحسن بسن زياد أنها تضرب في كل يوم تسعة وثلاثين سوطا إلى أن تموت أو تسلم ، ولم يخصصه بحسرة ولا أمة ، وهذا محل معنى ، لأن مولاة الضرب تلحق إليه (٢) . وعن أبي يوسف أنها تسب وتضرب خمسة وسبعين وهو اختيار لقول أبي يوسف في نهاية التعزيز (٣) ،

يوضح ما مضى أن للفقهاء في المردة ثلاثة آراء :

الأول - أن حكم المرأة في الردة أن تقتل كالرجل سواء بسواء ، وهذا قول جمهور العلماء .

الثاني - أنها تسترق ولا تقتل وهذا قال علي والحسن وتنادة .

الثالث - أنها تحبس وتضرب حتى تسلم أو تموت وهذا قال أئمة الأحناف .

(١) المغني ١٢٣/٨ وانظر التعزيز في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد العزيز عامر

ص ٣٠ ط رابعة .

(٢) حاشية الشلبي ٢٨٥/٣ المطبع على هامش تبين الحقائق وشرح فتح القدير

٣٨٨/٤ والبحر الرائق ١٤٠/٥ .

(٣) البحر الرائق ١٤٠/٥ .

وقد استدل أصحاب الرأي الأول بظاهر قوله صلى الله عليه وسلم : " من سدل دمه فاقتلوه " ومن اسم شرط يصلح للذكر والانثى وقوله صلى الله عليه وسلم : " لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث " الشيب الزانى والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة " متفق عليه . وما رواه الدارقطني فيما سبق عن أم مروان المرتدة . وزيادة على ذلك فهي كالرجل شخص مكلف بدلت دين الحق بالباطل فوجب أن تقتل سواء بسواء (١) .

واحتج أصحاب الرأي الثاني بأن أبا بكر الصديق (رضي) استرق نساء بني حنيفة وذراريهم ، وأعطى عليا واحدة منهن فولدت له محمد بن الحنفية ، وكان هذا بحضور من الصحابة فلم ينكر عليه أحد ، فكان إجماعا (٢) .

أما أصحاب الرأي الثالث فقد احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم : " لا تقتلوا امرأة ولا ولدا ، ولأن القتل إنما شرع وسيلة إلى الإسلام ، بالدعوة إليه بأعلى الدارفين ، وقد وقع اليأس عن إيجابتها بأدناهما ، وهو دعوة اللسان بالاستتابة بإظهار محاسن الإسلام ، والنساء أتباع الرجال في إجابة هذه الدعوة في العادة ، فإيهن في العادات الجارية بمسلمن بإسلام أزواجهن ، على ما روى أن رجلا أسلم وكانت تحته خمس نسوة فأسلمن معه ، وإذا كان كذلك فلا يقع شرع القتل في حقها وسيلة إلى الإسلام ، فلا يفتن ، ولهذا لم تقتل الحريرة (٣) .

والراجع عندي هو الرأي الأول الذي لا يفرق بين الرجل والمرأة في حكم الردة ؛ لقوة ما استدلوا به من حجج ، ولأن الإسلام سوى بينهما في كثير من الحدود كالزنا والسرقنة والقذف وشرب الخمر وغيرها ، فالتسوية في حكم الردة أولى ؛ لأن تطهير المجتمع في الكفر

(١) تفسير القرطبي ١/٨٥٦ ، والمغنى ٨/١٢٣ .

(٢) المغنى ٨/١٢٣ .

(٣) بدائع الصنائع ٧/١٣٥ .

والمعقائد الفاسدة وساوى الأخلاق فرضه وجه الدين الإسلامى فلا فرق فى هذا بين الرجال والنساء . ويغلب على الظن أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد فى ضرب الموتدة كل يوم تسعة وثلاثين سوطاً ، وهو أكثر التعزير عند ، إلى أن تموت أو تسلم قريب مما ذهب إليه أصحاب الرأى الأول ؛ لأنه فى الحقيقة قتل معنى ، إذ إن مولاة الضرب تفضى إليه .

أما ما استدل به أصحاب الرأى الثانى فضعيف ، حيث لم يثبت أن من استرق منهم تقدم له إسلام ، ولم يكن بنو حنيفة أسلموا كلهم وإنما أسلم بعضهم ، والظاهر أن الذين أسلموا كانوا رجالاً فمنهم من ثبت على إسلامه كغمامة بن أثال الحنفى ومنهم من ارتد كسيلمسة الكذاب (١) . أما ادعاءهم الإجماع فليس بمسلم . ولعل استرقاقهم تابع لكونهم سبأها حرب ، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال كما يقول الأصوليون .

أما ما استدل به أبو حنيفة وأصحابه من نهى النهى صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء فقد رد عليهم الجمهور بأن حديث النهى عن قتل النساء إنما هو فى الكافرة الأصلية إذا لم تهاجر القتال لأنه فى بعض طرق حديث النهى إنما قال ذلك حين رأى امرأة مقتولة وكانت كافرة أصلية ، ولذلك نهى الذين بعثهم إلى ابن أبي الحقيق عن قتل النساء ولم يكسبن فيهم موتد (٢) .

٥- لو أن رجلاً شج رجلاً موضحة (٣) فأذهب عقله أو غير ذلك فهل

يدخل أرض الموضحة مع الدية أو لا ؟

(١) المغنى ١٢٤/٨ ط ٣ .

(٢) المغنى ١٢٤/٨ ط ٣ .

(٣) الشجة الموضحة هى الجرح إذا كان بالرأس أو الوجه بشرط أن تكون فى المواضع التى

بها العظم فهما كالجبهة والوجنتين والصدفين والذقن دون الغدين هذا عند الأحناف أما عند الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد فكل ما كان فى الوجه والرأس

مطلقاً يعتبر من الشجاج ، والشجة الموضحة هى التى توضح العظم أى تبينه ففيها

يحصل قراع الجلد واللحم والسحاق وهى الجلدة الرفيعة التى بين اللحم وعظم

الرأس . فهذه الشجة تقطع جميع اللحم بعد الجلد وتبقى على عظم الرأس فشأوة

انظر بدائع الصنائع ٢٩٦/٧ - وتبيين الحقائق ١٣٢/٦ .

لو أن رجلا شج رأس إنسان موضحة فسقط شعره ، أو ذهب عقله أو بصره أو سمعه
أو كلامه أو شمه أو ذقه أو جماعه أو إيلاده فلا شك في أنه يجب عليه دية هذه الأشياء عند
الإمام وأصحابه بالاتفاق .

ولكنهم اختلفوا في دخول أرشى الموضحة أيدخل في الدية أو لا ؟

فقال أبو حنيفة ومحمد لا يدخل أرش الموضحة إلا في الشعر والمقل ولا يدخل
فيما رواه ذلك .

وقال أبو يوسف في الإملاء يدخل في الكل إلا في البصر .

وقال الحسن بن زهاد لا يدخل إلا في الشعر خاصة .

وقال زفر لا يدخل في شيء من ذلك أصلا (١) .

وقد علل كل منهم وجهة نظره كما يلي :

أما أبو حنيفة ومحمد فقد فرقا بين الشعر والمقل وغيرهما ، ووجه ذلك أن في الشعر
الجنابة حلت في عضو واحد بفعل واحد بسبب واحد ، وأما اتحاد العضو فلا شك فيه
لأن كل ذلك حصل في الرأس .

وأما المقل فإنه لم يوجد فيه إلا الشجة ، وأما اتحاد السبب فلأن دية الشعر تجب
بفوات الشعر ، وأرش الموضحة يجب بفوات جزء من الشعر فكان وجوبها واحدا فيدخل الجزء
في الكل ، كما إذا قطع رجل إصبع رجل فشلت اليد ، فإن أرشى الإصبع يدخل في دية
اليد كذا هذا ، وفي المقل الواجب دية النفس من حيث المعنى ، لأن جميع منافع النفس
تتعلق به ، فكان تفويته تفويت النفس معنى ، فكان الواجب دية النفس فيدخل فيه أرشى
الموضحة كما إذا شج رأسه موضحة فسرى إلى النفس فمات .

(١) بدائع الصنائع ٣١٧/٧ ، والجوهرة النيرة ١٣٣/٢ .

وأما تحليل أبي يوسف فهو أن السمع والكلام والشم والذوق ونحوها من البواطن من
فقد دخل فيها أرش الموضحة كالمقل ، وأما البصر فظاهر فلا يدخل فيه الموضحة كالشمس
والرجل وهذا الفرق بين البصر والشعر لأنه ظاهر وقد دخل أرش الموضحة فيه .

وأما تحليل الحسن بن زياد فلأنهما جنايتان مختلفتا محلتهما والمقصود منهما فسلا
يدخل أرش إحداهما في الأخرى كأرش اليمين والرجلين .

وأما تحليل زفر فلأن الشجة وإنها باب الشعر والمقل وظهرهما جنايتان مختلفتان
فلا تدخل إحداهما في الأخرى كسائر الجنايات من قطع اليمين والرجلين ونحو ذلك (١)

وخالصة ما مر أن الإمام وأصحابه قد اختلفوا في الشجة إذا أذ هبت الشعر والعقل
أو البصر أو غير ذلك من الحواس التي موت في صدر المسألة فهل يدفع الجاني أرش الشجة
ودية الشعر أو العقل أو البصر مما أو يدفع الدية فقط على اعتبار دخول أرش الشجة فيها
فمعد أبي حنيفة ومحمد يدفع دية الشعر أو العقل فقط لدخول الأرش فيها عندهما ويدفع
الأرش والدية في غير ذلك .

وعند أبي يوسف يدفع الأرش ودية البصر ، وفي غير ذلك لا يدفع إلا الدية .

وعند الحسن بن زياد يدفع في كل ذلك الأرش والدية إلا في الموضحة مع الشمر
لاتحاد سببهما ، فمدفع الدية ، فقط ، وعند زفر يدفع الأرش والدية في كل ما مر .

ولبيان الراجح في هذه الآراء أقول : لما كان من المتفق عليه بين الإمام وأصحابه
أن في الموضحة القصاص لحوم قوله تعالى (والجرح قصاص) ، ولما كان من الممكن
استيفاء المثل لوجود حد تقف عنده الآلة المستعملة في القصاص وهو العظم ، لأن لها
حدا مضبوطة تنتهي إليه (٢) ، ولما كان فقدان العضو أو منفعته فقداناً تاماً يوجب الدية

(١) بدائع الصنائع ٣١٧/٧

(٢) بدائع الصنائع ٣٠٩/٧

كاملة بالاتفاق كذهاب العقل أو حاسة الشم أو الذوق أو الكلام أو البصر أو ذهاب عضو التناسل أو منقمة (١) لهذا كله ترى دخول أَرشى الموضحة في دية كل جنابة من هذه الجنابات ، لأن كل واحدة جنابة فيما دون النفس ، فلا يجوز أن يتداخل اختلاف محل الجنابة ، فإن محل الموضحة غير محل العقل بخلافه الشعر مع الموضحة لذلك يكون ما ذهب إليه الحسن بن زياد و زفر من عدم دخول أَرشى الموضحة في دية العقل هو الراجح ، لأن العقل - كما نعلم - أَرش الحواس وأهمها إذ به يتميز الإنسان في الحيوان ، و منه وجب التكليف ، وواسطته يدرك الإنسان حقائق العلم والحياة ، فعلى كل من أذنب العقل بشجة موضحة أن يدفع أَرشى الشجة والدية معا ، وهذا قال مالك والشافعي فسي الجد يد وهو الصحيح عنده وعند أحمد (٢) .

وأما دخول أَرشى الشجة في دية الشعر فالراجح فيها قول أبي حنيفة ومحمد والحسن ابن زياد لأنه قال لا يدخل إلا في الشعر خاصة ، لأن أَرشى الموضحة يجب بفوات جزء من الشعر ، حتى لو نبتت في الموضع المشجوج لسقط الأَرشى . ولما كانت الدية تجسب بسقوط كل الشعر يكون كل من الدية والأَرشى قد تعلقا بسبب واحد وهو سقوط الشعر لكن سبب الموضحة البعض وسبب الدية الكل فدخل الجزء في الكل ، وذلك كما إذا قطع أصبع رجل فشلت يده ، فوجب أَرشى اليد لا أَرشى الإصبع ، والأصل فيه أن الجزء يدخل في الكل .

وأما ما ذهب إليه أبو يوسف من دخول الأَرشى في كل هذه الجنابات سوى البصير مردود بأن كل جنابة مستقلة ومختلفة عن غيرها فليس من المتعاقب أن يدخل بعضها فسي بمنزلة لأن محل الموضحة غير محل العقل أو السمع أو البصر أو الذوق أو الشم .

(١) انظر بدائع الصنائع ٣١١/٧ .

(٢) انظر تكملة البحر الرائق ٣٨٥/٨ والنهاية شرح الهداية ٩/١ و ٢٥٤/ والمفنى

٣٧/٨ ط ٣ وتكملة المجمع شرح المذهب ٤١٤/١٧ مطبعة الإمام نشر زكريا

على يوسف .

٦- لو قطع إصبع رجل فشلت إلى جنبها أخرى أهـجب
القصاص أم لا ؟

اختلف الإمام أبو حنيفة وأصحابه فيمن قطع إصبع رجل فشلت إلى جنبها إصبع أخرى
فمنذ أبو حنيفة لا قصاص في ذلك وعليه دية الإصبعين .

وقال أبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد في الأولى القصاص وفي الثانية الأرش (١)
وقد علل الإمام رأيه بقوله : إن المستحق فيما دون النفس هو المثل ، والمثل هنا هو
قطع الإصبعين المشلولتين غير مقدر الاستيفاء ، فلا يثبت الاستحقاق ، ولأن الجناية
متحدة حقيقية وهي قطع الإصبع ، وقد تعلق بها ضمان المال ، فلا يعلق بها ضمان
القصاص بخلاف ما إذا قطع إصبعها عمدا فنفذ السكين إلى الأخرى خطأ لأن الموجود هناك
فعلان حقيقة ، فجاز أن يفرد كل واحد منهما بحكم .

أما أصحاب الأربعة فقد عللوا رأيهم بقولهم إن المحل متعدد والفعل يتمدد بتمدد
المحل حكما ، وإن كان متحدا حقيقة لتمدد أثره ، وهما متعدد الأثر فيجتمعا
فعلين ، يفرد كل واحد منهما بحكمه ، فيجب القصاص في الأول والدية في الثاني ، كما
لو قطع إصبع إنسان ، فانسلت السكين إلى إصبع أخرى خطأ فقطعتها فيجب القصاص في
الأول والدية في الثاني . وكما لو رمى سهما إلى إنسان فأصابه ، ونفذ منه وأصاب آخر ،
فيجب القصاص في الأول والدية في الثاني لما قلنا ، وكذلك هذا وإذا تعددت الجناية
تفردت كل واحدة مسنهما بحكمها ، فيجب القصاص في الأول والأرش في الثاني .

إن من ينعم النظر في تحليل الإمام وتحليل أصحابه لا يسهه إلا أن يرجع تحليل الإمام
ذلك أنهم ذهبوا إلى التحليل الضيق وهو أن الفعل يتمدد بتمدد المحل حكما
وإن كان متحدا حقيقة لتمدد أثره ، ذلك أن الإمام بنى رأيه على أن الجناية وقعت سارية

(١) بدائع الصنائع ٣٠٦/٧ ، والمعاني على الهداية ٣١٩/٨ ، والنهاية شرح

الهداية ٩/١ و ٢٥٧ .

بفصل واحد ، والمحل متحد من حيث الاتصال ، فلا يتعدد القصاص لأنه يبنى على الماشقة لكنه ليس في وسعه القطع بصفة السراية فبطل القصاص ووجب الأرش في الاثنيون ، لمسد ، إمكان استيفاء المثل ، وهذا ما أهمل إليه وأرجحه ، وقد رجحه الاسهبجاين فقال : والصحيح قول أبي حنيفة وعليه مشى البرهاني والنسفي وغيرهما (١) .

٧- لو قتل رجلان رجلين كل واحد منهما ابن الآخر عمدا أو كل منهما

وارث الآخر فهل يجب القصاص ؟

اختلف أصحاب أبي حنيفة فيما لو قتل رجلان رجلين كل واحد منهما ابن الآخر عمدا

أو كل منهما وارث الآخر أقتص منها أو لا

قال أبو يوسف لا قصاص عليهما .

وقال الحسن بن زياد يوكل كل منهما وكلا يستوفى القصاص فيقتلها الوكيلان مما

وقال زفر يقال للقاضي ابتدئ بأيهما شئت وسلمه إلى الآخر حتى يقتله وسقط

القصاص عن الآخر (٢) . وقد يهون كل منهم وجهة نظره كما يلي .

أما قول أبي يوسف فوجهه أن وجوب القصاص وجوب الاستيفاء لا يعقل له معنى سواء

ولا سهيل إلى استيفاء القصاص ، لأنه إذا استوفى أحدهما سقط الآخر ، وليس أحدهما

بالاستيفاء أولى من الآخر ، فمذر القول بالوجوب أصلا ، ولأن استيفاء أحد القصاصين إيقاع

حق أحدهما وإسقاط حق الآخر ، وهذا لا يجوز .

وأما قول الحسن فوجهه أن استيفاء القصاص منهما ممكن بالوكالة بأن يقتل كل واحد

من الوكيلين كل واحد من التاتلين في زمان واحد فلا يتوارثان كما في المفرق والحرق .

(١) اللهاب للمهداني المطبع على هامش الجوهرة النيرة ١٣٣/٢ طبعة أولي

١٣٢٢ هـ .

(٢) بدائع الصنائع ٢٥١/٧ .

وأما قول زفر فوجهه أن القصاص وجب على كل واحد منهما لوجود شبهة في كل واحد منهما وهو القتل العمد ، إلا أنه لا يمكن استيفاءهما ، لأنه إذا استوفى أحدهما سقط الآخر لصهرورة القصاص ميراثا للقاتل الآخر فكان الخيار فيه إلى القاضى يبتدىء بأيهما شاء وسلمه إلى الآخر حتى يقتله وسقط القصاص عن الآخر (١) .

وواضح من هذه المسألة أن القصاص قد وجب لوجود أسبابه في كل منهما لأن القتل قد وقع على المجنى عليهما عمدا حيث كان اعتداءً مباشراً ليس فيه أية شبهة وقد اختلف أصحاب أبي حنيفة في إمكان استيفائه منهما معا فذهب أبو يوسف إلى سقوط القصاص لشمسذر استيفائه منهما معا كما أوضح في تعليقه وذهب زفر إلى وجوب القصاص منهما إلا أنه قال إذا استوفى من أحدهما سقط عن الآخر لصهرورة القصاص ميراثا للقاتل الآخر .

وذهب الحسن بن زياد إلى أن استيفاء القصاص منهما ممكن إذا وكل القاضى لكل منهما وكلا يستوفى القصاص منه ، في نفس الوقت الذى يستوفى فيه الوكيل الآخر من القاتل الآخر فلا يتوارثان كما في الفرقى والحرقى .

وفي رأي أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد هو الراجح لأن استيفاء القصاص منهما ممكن وذلك فيما لو وكل القاضى لكل واحد منهما وكلا يستوفى القصاص منه ، فيقتلها الوكيلان معا في وقت واحد فلا يعلم من مات منهما قبل الآخر ، فلا يستحق أحدهما في تركة الآخر شيئا كما هو الحال في الفرقى والحرقى ، إذ من الثابت لدى الفرضيين أنه إذا مات جماعة دفعة واحدة في وقت واحد بسبب واحد أو بأسباب متعددة كالغرق أو الحرق أو الهدم أو الحرب وكان بينهم سبب من أسباب الميراث ولم يعلم من مات منهم قبل الآخر فالحكم في هذه الحالة أنه لا يستحق أحدهما في تركة الآخر شيئا ويقسم تركة كل واحد على ورثته المستحقين في وقت موته ، لأن من شروط استحقاق الميراث .

تحقق حياة الوارث وقت موت المورث ، وهذا الشرط غير متحقق هنا على أن هذا الذي ذهب إليه الحسن هو الذي يتفق مع قوله تعالى " ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب " (١) ، وهو الذي يحقق مصلحة المجتمع ، إذ القول بسقوط القصاص يؤدي إلى أن يفلت الجانيان أو أحدهما من العقاب ، فيبقى الجانيان بغير عقوبة ، مع أنهما قد ارتكبا في حق المجتمع يقتلها نفسيين حرم الله قتلها أخطر جريمة ، كما أن في سقوط القصاص عنهما تشجيعهما لغيرهما أن يفعل مثل فعليهما والله سبحانه وتعالى يقول من أجل ذلك كتبنا على بنسبي إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا (٢) .

٨ - ومن دخل الحرب راجلا فاشترى فرسا أو وهب له فقاتل

عليه أنه سهم فارس أم راجل ؟

اختلف أئمة الأحناف فيمن دخل الحرب راجلا فاشترى فرسا أو وهب له فرسا واستماره

وشهد الوقعة فارسا أم سهم فارس أم راجل ؟

قال أبو حنيفة (وأبو يوسف) وفسر لم يضرب له إلا سهم راجل ، بناء على ما دخل

عليه أولا ، ومن دخل الحرب فارسا أسهم له سهم فارس سواء نفق فرسه بعد ذلك أو باعه أو أعاره أو أكرهه فيضرب له في الغنمة سهم فارس .

وقال الحسن بن زياد اللؤلؤي : إذا دخل فارسا نفق فرسه أو سرق أو شرد

فذهب أو قلب عليه المشركون قبل أن يخنم المسلمون غنمة ثم غنموا بعد ذلك وهو معهم راجل ضرب له سهم فارس ، وإن كان هو باع فرسه أو وهبه أو أكرهه أو أعاره ثم غنم القوم وهو راجل معهم لم يضرب إلا سهم راجل . وإذا دخل وهو راجل ثم اشترى فرسا

(١) سورة البقرة : ١٧٩ .

(٢) سورة المائدة : آية ٣٢ .

أو وهب له قبل أن يفتح أهل العسكر شيئاً ثم قاتل معهم حتى غنموا ضرب له بسهم فارسي •
وكذلك لو استأجر فارساً أو استماره فقاتل عليه حتى غنموا ضرب له بسهم فارسي (١) •

لقد تباينت أنظار أئمة الأحناف في الوقت الذي يمتهر فيه المقاتل فارساً أو راجلاً •
حتى يكون • فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ووفسر إلى أن المقاتل يمتهر فارساً أو راجلاً عند
مجاورة الوار • لأن المقصود إرهاب العدو • وهذا يحصل بالدخول • إذ عنده ينتشر الخير
ويصل إلى الأعداء أنه دخل كذا فارساً وكذا راجلاً • فضلاً عن أن الله تعالى جعل الدخول
في أرض العدو كأصابتها بالأذى بقوله " ولا تطئون موطئنا يخفض الكفار ولا ينالون من عدو
نيلاً إلا كتب لهم " واعتبر الإرهاب والإرعاب أشد عليهم من القتل في قوله تعالى ترهبون
به عدو الله وعدوكم " وهذا تنكسر عنهم • فكانت هذه الحالة أولى بالأخبار لحصول
المقصود عندها (٢) •

..... وذهب الحسن بن زياد اللؤلؤي إلى أن المقاتل يمتهر فارساً أو راجلاً وقت
القتال • لأن الانتفاع بالفرس حالة القتال أكثر من الانتفاع به حالة الدخول أو المجاورة (٣) •
فإذا استحق فارس سهما بالدخول فلأن يستحقه بالقتال أولى •

ويبدو أن ما ذهب إليه الحسن بن زياد هو الأرجح • لأن المقاتل في الحقيقة
لا يمتهر مقاتلاً إلا بدخوله المعركة • فإن دخل فارساً أعطى سهم فارسى • وإن دخل
راجلاً أعطى سهم راجل • ولعل هذا هو ما كان يدور به عند عمر بن الخطاب (رضى) حينما
قال الفتيمة طي شهد الوقعة • به قال الأوزاعي والشافعي وإسحاق وأبو ثور وأحمد (٤) •

(١) انظر اختلاف الفقهاء للطبري ص ٥٨ •

(٢) انظر الاختيار ٨٤/٣ ط أولى وتبيين الحقائق ٢٥٥/٣ والجوهرية النورية

• ٢٦٨/٢

(٣) الجوهرية النورية ٢٦٨/٢ •

(٤) المغنى ٤٠٤/٨ ط ٣ •

٩ - الاختلاف في عدد أسهم الفارسي

اختلف أئمة الأحناف في نصيب الفارسي من الثنوية • هل يعطى سهمين لنفسه وفروسه أو سهمين لفروسه وسهما لنفسه •

قال أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد اللؤلؤي : للفارسي سهمان سهم له وسهم لفروسه • ولا يزداد على ذلك وقولهم قال الكوفيون والبصريون •

وقال أبو يوسف ومحمد للفارسي ثلاثة أسهم سهم له وسهمان لفروسه (١) • وهذا القول قال الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد وأكثر أهل العلم • قال ابن المنذر هذا مذهب عمر بن عبد العزيز والحسن وابن سيرين وحسين بن ثابت وعلما الإسلام عامة في القديم والحديث • منهم الثوري ومن وافقه من أهل العراق • والليث بن سعد ومن تبعه من أهل مصر (٢) • وقد استدل أبو حنيفة وزفر والحسن بأن القياس • يمنع الاستحقاق بالفارس لأنه آلة للحرب بمنزلة الآلات كالقوس والريح والسيف والنصل • وإنما ترك القياس للخبر وقد اختلفت الأخبار في بعضها أن النبي (صلى الله عليه وسلم) أعطى للفارسي سهمين • وروى أنه أعطاه ثلاثة • فلما اختلفت الأخبار أسقط ما اختلف فيه وأثبت ما اتفق عليه ولأن الانتفاع بالفارسي أعظم من الانتفاع بالفارس • ألا ترى أن الفارس ينفرد به لا يقاتل والفارسي بانفراد • يقال فلم يهز أن يستحق بالفارس أكثر مما يستحق بمصاحبه ولهذا قال أبو حنيفة لا أفضل بهيمة على إنسان • وروى مجيع بن حازمة أن النبي (صلى الله عليه وسلم) غنم خيبر على أهل الحديبية فأعطى الفارسي سهمين سهما له وسهما لفروسه وأعطى الراجل سهما واحدا (٣) • رواه أبو داود (٤) وقول الإمام مصاحبه زفر والحسن قال الكوفيون والبصريون •

(١) اختلاف الفقهاء للطبري ص ٨٥ - ٨٦ والجوهرة النيرة ٢/٢٦٢ • وانظر

تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص ٢٢٤ •

(٢) المغني ٨/٤٠٤ ط ٣ •

(٣) الجوهرة النيرة ٢/٢٦٢ •

(٤) المغني ٨/٤٠٥ ط ٣ •

واحتج الصحبان ومن ذهب مذ هبهما بما يلي :

أولا - أن مؤونة الفرس أكثر من مؤونة الآدمي (١) .

ثانيا - أن الإمام مالكا قال بلغني أن عمر بن عبد العزيز كان يقول للفرس سهمان وللفارسي سهم ، ثم يقول مالك بعد هذا ولم أرل أسمع ذلك (٢) .

ثالثا - روى ابن عمر أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أسهم يوم خيبر للفارسي ثلاثة أسهم سهمان ، وسهم له متفق عليه ، وعن ابن رهم وأخيه أنهما كانا فارسين يوم خيبر فأعطيا ستة أسهم أربعة أسهم للفارسيهما وسهمين لهما ، رواه سعيد ابن منصور ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى الفارسي ثلاثة أسهم وأعطى الراجل سهما (٣) .

هذه هي أدلة الطرفين ومن يأملهما لا يسمعه إلا أن يختار قول صاحبين ومن ذهب مذ هبهما من الفقهاء ، وهذا ما أراه وأرجحه ، وذلك لقوة ما احتجوا به من أدلة وسلاقتها من الاعتراض والتضميف .

وقد ناقشوا أدلة الإمام والحسن وقرروا أن حديث مجمع الذي استدلوا به يمكن حمله على ما يخالف ظاهره ، أي أنه أراد أعطى الفارسي سهمين لفرسه وأعطى الراجل سهما بمعنى صاحبه ، فيكون ثلاثة أسهم على أن حديث ابن عمر أصح منه وقد وافقه حديث ابن رهم وأخيه ، وقالوا إن ابن عباس وهو لا أفقه وأعلم من مجمع بن حارثة وأن ابن عمر وأبا رهم وأخاه ممن شهدوا وأخذوا السهمين وأخبروا عن أنفسهم أنهم أعطوا ذلك فلا يمارض ذلك بخبر شان تميم غلظه أو حمله على ما يخالف ظاهره كذلك ردوا قياس ابن حنيفة بقولهم وقياس الفرس على الآدمي .

(١) الجوهرة النيرة ٢/٢٦٧ .

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي ص ٤٤٤ نقله عن موطأ الإمام مالك ٢/٣٠٣ .

(٣) المغني ٨/٤٠٥ ط ٣ .

غير صحيح ، لأن أثرها في الحرب أكبر وكلثها أعظم ، فهنفس أن يكسبون سهمها أكثر (١) .

٠ ١- الاختلاف في الإسهام لأكثر من فارس

اختلف أئمة الأحناف فيمن قاتل على أكثر من فارس واحد هل يسهم لسنه لفارس واحد أو لأكثر من فارس ؟

قال أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد ومحمد إذا كان مع الفارس فارسان أو ثلاثة أو أكثر من ذلك لم يضرب له إلا بسهمين سهم له وسهم لفارس واحد لا يزداد على ذلك (٢) وإلى هذا ذهب مالك والشافعي أيضا فقالا لا يسهم لأكثر من فارس واحد (٣) .

وقال أبو يوسف إذا كان معه فارسان أو ثلاثة أو يزيد فإن أو ثلاثة أسهم له بخمسة أسهم سهم له وأربعة أسهم لفارسين أو لزيد وثمن مما معه ولا يسهم له بأكثر من ذلك (٤) . وهذا قال الأوزاعي والليث بن سعد والثوري وأحمد بن حنبل (٥) .

وقد احتج أبو حنيفة وزفر ومحمد والحسن بن زياد بأحد عشر كثيرة منهم ما روى عن الزبير بن العوام أنه حضر يوم خيبر بأفراس فلم يسهم له النبي (صلى الله عليه وسلم)

(١) المغني ٤٠٥/٨ بتصرف يسير .

(٢) اختلاف الفقهاء ص ٨٣ والجوهرة النيرة ٢٦٧/٢ والنهاية شرح الهداية ٥ / ٥ / ٢٧٠ ظ .

(٣) المغني ٤٠٧/٨ ط ٣ وانظر النهاية ٥ / ٥ / ٢٧٠ ظ .

(٤) اختلاف الفقهاء ص ٨٣ والجوهرة النيرة ٢٦٧/٢ وانظر النهاية ٥ / ٥ / ٢٧٠ ظ .

(٥) تاريخ الفقه الإسلامي ص ٢٢٥ ، وانظر المغني ٤٠٧/٨ .

إلا لفرس واحد (١) ومنها ما روى عن الهراء بن أوس أنه قاد فرسين ولم يسهم لسه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلا لفرس واحد (٢) .

وكذلك عللوا قولهم بأن القتال لا يكون إلا على فرس واحد ولا يكون على فرسين دفعة واحدة (٣) .

واحتج أبو يوسف ومن ذهب مذهبه بحجة أحاديث منها ما رواه الدارقطني في سننه عن بشر بن عمرو بن محصن قال أسهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لفرس أربعة أسهم ولى سهما فأخذت خمسة أسهم وما روى عن الهراء بن أوس أنه قاد سبع النبل صلى الله عليه وسلم فرسين وشرب عليه السلام له خمسة أسهم (٤) .

وما رواه الأوزاعي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسهم للخوئل وكان لا يسهم للرجل فوق فرسين وإن كان معه عشرة أفراس .

وكذلك استدلوا بما رواه أزهر بن عبد الله أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح أن يسهم للفرس سهمين وللفرسين أربعة أسهم ولصاحبهما سهم فذلك خمسة أسهم وما كان فوق الفرسين سهمين جنائب رواهما سعيد بن مسروق في سننه (٥) .

هذه هي أدلة الطرفين ومن يمعن النظر فيها يجد أن حاصل الدليلين وقوع التعارض بينهما من قبل الرواة . فلذلك لا يصح استدلال الطرفين . ولم يبق أمام من يريد الترجيح إلا الرجوع إلى العرف السائد بين المحاربين أثناء

(١) الجوهرة النيرة ٢/٢٦٧ .

(٢) البناءة ٥ / و / ٢٧٠ - ٢٧١ .

(٣) الجوهرة النيرة ٢/٢٦٧ .

(٤) البناءة ٥ / و / ٢٧١ .

(٥) المغني ٨/٤٠٧ - ٤٠٨ .

القتال ، ويتضح هذا فيما قاله الإمام أبو حنيفة وأصحابه من أن القتال لا يتحقق بفرسين دفعة واحدة بل بفرس واحد . ويدرو أن لأبي يوسف رواية أخرى ذهب فيها مذهب أبي حنيفة و زفر والحسن بن زياد ، حيث نجده يرد على الأوزاعي قوله في الإسهام لفرسين فيقول : " لم يهلفنا عن رسول الله (صلعم) ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم للفرسين إلا حديث واحد ، وكان الواحد عندنا شاذاً لا تأخذ به (١) .

يتضح من هذا أن ما ذهب إليه أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد هو الزاجح .

٤٦- لو حاصر العدو والمسلمين وطلب المواذعة على مال

أيدفعه المسلمون إليه أم لا ؟

اختلف الإمام أبو حنيفة وأصحابه فيما لو أن المسلمين كانوا في مدينة مسن مدائن أهل الإسلام فحاصروهم المشركون وهم في تلك المدينة ونصبوا عليهم المجانيق وجعلوا يرمونهم بالنشاب وخاف المسلمون أن يقتلهم وأن يظفروا بهم وأبو أن يخلصوا عنهم إلا بأن يوادعهم سنين معلومة على أن يودى إليهم المسلمون كل سنة شيئاً معلوماً - فهل يحل للمسلمين أن يوادعهم على ذلك أو لا ؟

قال أبو حنيفة وأبو يوسف يحل للمسلمين أن يوادعهم على ذلك إذا خافوا على أنفسهم وقال الحسن بن زياد لا ينبغي لهم أن يوادعهم على أن يودوا إليهم في كل سنة ما لا معلوماً ، لأن ذلك بمنزلة الجزية والصغار ، فلا ينبغي للمسلمين أن يوادعهم على ذلك ، وعليهم أن يقاتلهم حتى يحكم الله بينهم وبينهم (٢) .

(١) الرد على سائر الأوزاعي لأبي يوسف القاضي الطبعة الأولى بمطبعة

صدر آباء الدكن ، ص ٤١ ، وانظر تاريخ الفقه الإسلامي ص ٢٢٥ .

(٢) اختلاف الفقهاء ص ١٩ - ٢٠ .

وقد ذهب الإمامان الشافعي وأحمد هذا المذهب أيضا ، فقد جاء في
المفتي " وأما إن صالحهم على مال نبذ له لهم فقد أطلق أحمد القول بالمنع منه ،
وهو مذهب الشافعي لأن فيه صفارا للمسلمين " (١) .

أما الشيخان أبوحنيفة وأبو يوسف فقد جازوا مصالحتهم أخذا بالرخصة ،
لأن المسلمين إذا خافوا على أنفسهم الهلاك فلا بأس بذلك ، إذ الضرورات
تبيح المحظورات ثم لأن دفع الهلاك واجب بأي طريق كان ولو باجراء كلمة الكفر
على اللسان ، وفي هذا يقول تعالى " إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان " (٢) .

فالرأيان في هذه المسألة متكافئان ، وترجيح أحدهما يتوقف على
عمق إيمان المسلمين المقاتلين ومقدار اعتمادهم للتضحية بأرواحهم وإن كان
الأخذ برأي الحسن بن زياد في هذا العصر أولى ، لكن يحلم المشركون أنهم
يقاتلون قوما يحرصون على الموت ويسترخصون الحياة وهم أعزة على المؤمنين إذ لسة
على الكافرين .

١٣- إذا تترس الأعداء بأسرى المسلمين أثناء الحرب

أيجوز ردهم أم لا ؟

اختلف أئمة الأحناف فيما لو كان في أيدي المشركين أسرى من المسلمين
أو كان قد أسلم بعض المشركين الذين في الحصون أو كان فيهم قوم تجار مسلمين
المسلمين دخلوا بأمان ، أو وقف المشركون على سور مد ينتهم يتترسون بأطفال
المسلمين فهل يجوز ردهم ؟

(١) المفتي ٤٦٠/٨ ط ٣ .

(٢) النحل : ١٠٦ .

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد : لا بأس أن يرميهم المسلمون بالمنجنيق والنشاب والنبل ، ولا يتمدوا المسلمون منهم ، ولا بأس أن يهدوا الحصون عليهم وأن يحرقوهم بالنار أو يخرقوهم بالماء ، وإن كان فيهم من سمينا من المسلمين ، إلا أنهم لا يتمدون بذلك المسلمين ، ولا أطفال المسلمين ، وكذلك لو لقوهم على قرار الأرض ومعهم أطفال المسلمين يثقون بهم وهم يضاربون بالسيف - لم نر بأسا للمسلمين أن يرضوهم بسيفهم ويظعنوهم برماحهم ، يتمدون بذلك المشركين ولا يتمدون أطفال المسلمين الذين يتترس الكفار بهم .

وقال الحسن بن زياد اللؤلؤي : لا ينهض للمسلمين إذا علموا أن فسي المدينة أو في الحصن مسلمين أن يحرقوا عليهم مد يديهم ولا يخرقوها ولا ينصبوا عليها المنجنيق ، وقال كذلك لو صافهم المشركون ومعهم بعض من وصلنا من المسلمين لم ينهض للمسلمين أن يرموا أحدا بالمنجنيق ولا نشاب ولا نبل ، ولا يطعنوهم برمح ، ولا يرضوهم بسيف ، إلا أن يحرقوا المسلمين بأهليتهم فيقتلوا من سواهم من المشركين ، وما لم يعلموا فلا ينهض لهم أن يقتلوا أحدا منهم إلا أن يحرقوا المسلمين منهم أو يقاتلهم إنسان منهم ، فيسير على المسلمين بسيفاً ويرج فائسه لا بأس حينئذ بقتله مسلماً كان أو مشركاً (١) .

وقد استدال الطرفان بما يلي :

أما الإمام وصاحبه فقد استدلوا بما ذكره الزهري : أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقطع نخيل بني النضير فحق ذلك عليهم حتى نادوه ما كنت ترضى بالفساد يا أيها القاسم فما بال النخيل تقطع ؟ فأبى الله تعالى : " ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها الآية (١٠٠) " وأمر بقطع النخيل بخيبر ، حتى

(١) انظر اختلاف الفقهاء ص ٦ - ٨ والمبسوط ١٠/٢١ - ٢٢ وص ٦٤ - ٦٥

وتبيين الحقائق ٣/٢٤٣ - ٢٤٤ وحاشية الشلبي ٣/٢٤٤

أناه عمرو رض الله عنه فقال أليس إن الله تعالى وعد لك خيبر ؟ فقال : نعم
فقال : إذا تقطع نخيلك ونخيل أصحابك فأمر بالكف من ذلك ، ولما حاصر ثقيفا
أمر بقطع النخيل والكروم حتى شق ذلك عليهم وجملوا يقولون الحيلة لا تحصل
إلا بعد عشرين سنة فلا عيش بعد هذا ، ففى هذا بيان أنهم بذلك
بذلك ، وأن فيها كبتا وغيظا لهم ، وقد أمرنا بذلك قال الله تعالى : (ولا يائسون
موطئا يغيظ الكفار) (١) ولما مر رسول الله صلى الله عليه وسلم من أوطاس يريد
الطائف بداه قصر عوف بن مالك النضرى ، فأمر بأن يحرق ، ولله يقول حسان بن
ثابت رض الله عنه

وهان على سراة بنى لوى (٢) حريق بالهويسرة مستظهير
فهذه الآثار تدل على جواز ذلك كله (٣) ومن ذهب بذهب الامم
وصاحبه العاقص (٣)

أما الحسن بن زياد فكان يقول : هذا إذا علم أنه ليس فى ذلك الحصن
أسير مسلم فأما إذا لم يعلم ذلك فلا يحل التحريق والتفريق ، لأن التحرز من
قتل المسلم فرض ، وتحريق حصونهم مباح ، والأخذ بما هو الفرض هو
الواجب (٤) .

وقال أيضا : إذا علم أن فيهم مسلما وأنه يتلف بهذا الصنع لم يحل ليه
ذلك ، لأن الإقدام على قتل المسلم حرام ، وترك قتل الكافر جائز ، ألا ترى
أن للإمام ألا يقتل الأسارى لمنفعة المسلمين ، فكان مراعاة جانب المسلم أولى
من هذا الوجه (٥) .

-
- (١) التوبة : من الآية ١٢٠ .
 - (٢) البصوط ٢١/١٠ - ٢٢ .
 - (٣) المثنى ٤٥٠/٨ .
 - (٤) البصوط ٢١/١٠ - ٢٢ .
 - (٥) البصوط ٦٤/١٠ - ٦٥ وتبيين الحقائق ٢٤٣/٣ - ٢٤٤ .

وقال في البناية : لأن قتل المسلم حرام وقتل الكافر مباح ، والمحرم مع
المباح إذا اجتمعا فالرجحان للنحرمة ، وهو الإقدام على قتل المسلم ، فيجب
الامتناع منه (١) ، وجاء في فتح القدير أنه قال : لا يجوز رميهم في صورة
التعريض إلا إذا كان في الكف عن رميهم .

في هذه الحالة انهزام المسلمين ، وهو قول الأئمة الثلاثة (٢) .

ومن ذهب بذهب الحسن أيضا أبو عمرو (٣) والأوزاعي والليث بن سعد
فقد قالوا لا يجوز رميهم لقول الله تعالى : (ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات
الآية ٥٠٠) (٤) قال الليث : ترك فتح حصن يقدر على فتحه أفضل من قتل
مسلم بغير حق ، وقال الأوزاعي : كيف يرمون أطفال المسلمين (٥) .

ولبيان أرجح الرأيين أقول : بالرغم من جريان ما ذهب إليه الحسن بسبب
زياده على مقتضى عموم ما ورد في الكتاب والسنة من تحريم قتل النفس الهويئة بغير
حق تقتضى مصلحة الإسلام ، والمسلمين في جهاد المشركين لبعض هذا المصنوع
فخرجت قتال المشركين في مثل هذه الأحوال ، لأن دبر الضرر العام أوجب
من دبر الضرر الخاص ، ولأن دبرهم يجعلهم يجترئون بذلك على المسلمين ،
فالضرر العام أحق بالدفع من الضرر الخاص .

(١) البناية ٥ / ١ / ٢٤٠ .

(٢) شرح فتح القدير ٢٨٧ / ٤ وشرح الكتر ٢٥٣ / ١ .

(٣) اختلاف الفقهاء ص ٨ .

(٤) الفتح : ٢٥ .

(٥) المغنى ٤٥٠ / ٨ وانظر الرد على سمر الأوزاعي ص ٦٥ - ٦٦ .

ولهذا رد الأحناف قال الحسن بن زهاد بقولهم : (لو منعناهم من ذلك
(من الرمي) لتمذر عليهم قتال المشركين ، والظهور عليهم ، والحصون قلما
تخلو عن أسير ، وكما لا يحل قتل الأسير لا يحل قتل النساء والولدان فهما ،
فكذلك لا يمتنع ذلك بكون الأسير فهما ، ولكنهم يقصدون المشركين بذلك ،
لأنهم لو قدروا على التمييز فعلا لزمهم ، وكذا للإذا قدروا على التمييز بالنية فإنه
يلزمهم (١) .

وهذا صحيح لأننا لو اعتبرنا التمليل الذي ينهى الحسن بن زهاد رأيه
عليه لستد باب الجهاد معهم ، لأن مدائنهم قلما تخلو من مسلم ، ومن هنا كان
أولى منه بالقبول ما ذهب إليه أبو حنيفة وصاحبا من جواز الرمي ، لأنه ينهى على
صلحة المسلمين ، فالعمل به لا يحد إلغاء للنص ، وإنما هو مستثنى من عمومته
وهي هذا يقول الأستاذ على حسب الله : (وأعلم أن معارضة الصلحة للنص
أو القياس لا تكون إلا في جزئيات يحد أفعالها فيها استثناء من قاعدة النص
أو القياس ، ولا يحد إلغاء لواحد منهما ، فإن القواعد الثابتة بالنص أو القياس
هي المعالم الواضحة إلى المقاصد الشرعية ، فإذا تميز في بعض الجزئيات
أن العمل بالنص أو القياس لا يحقق الصلحة المقصودة - بل يخرج وإضاؤه إلى
فسدة - وجب استثناء هذه الجزئيات في أضيق الحدود تحقيقا للصلحة
المشروعة ، وهي النص أو القياس قائما فمما عداها ، كما لو أشرف إنسان أو جماعة
على الموت جوعا فإنه يجب إطعامهم من مال الغير عنوة ، مع وجوب دفع المثل أو القيمة
عند القدرة ، وهي هذا اعتداء ، على حرمة المال ، لكنه استثنى لمعارض نفس
مسألة جزئية لا يبطل القاعدة العامة التي تحرم المدوان على أموال الناس في كل
حال (٢) .

(١) المسوط ٢١/١٥ - ٢٢ .

(٢) أصول الشريعة الإسلامية يتصرف مسرور في العبارة ص ١٢٩ - ١٨٠ ط ٤ .

١٤- لا غنمة إلا لمن لقي قتالا وحضر الموقعة

اختلف أبو حنيفة وأبو يوسف والحسن بن زياد في رجل لحق بالمسلمين بعد أن غنموا الغنمة الأولى ، ثم لقي قتالا معهم من الغنمة الثانية أي شركهم فحسب الأولى والثانية أم في الثانية فقط ؟

قال أبو حنيفة وأبو يوسف : لو أن تاجرا من المسلمين كان قد دخل دار الحرب بأمان فلما بلغه أن المسلمين قد غنموا لحق بهم لم يشركهم في تلك الغنمة إلا أن يغنموا بعد ما لحق بهم فحسبهم له في الغنميتين جميعا ، وكذلك لو أن رجلا من أهل المعسكر جاء أخيرا مسلما مع رجل من أهل المعسكر بخدمة أعتق فلما له بعد ما غنموا لم يسهم له في الغنمة إلا أن يلقوا بعد ذلك قتالا فيغنموا فحسبهم في الغنميتين جميعا ، وكذلك لو أن رجلا واحدا من الطوعة أو غيرهم أو اثنين لحق بمعسكر المسلمين بعد ما غنموا وهم في دار الحرب لم يشركهم في تلك الغنمة إلا أن يلقوا قتالا ويغنموا فحسبهم في الغنميتين جميعا ، وكذلك لو أن أسيرا في أيدي المشركين قد أسروه قبل هذه الغزوة ثم فطم المسلمون فاستنقذوه ، أو أفلت منهم بعد ما غنموا وصار مع المسلمين - لم يشركهم في هذه الغنمة إلا أن يلقوا قتالا بعد ما لحق بهم فغنموا فحسبهم في الغنمة الأولى والأخرة ، وكذلك لو أن رجلا ارتد ولحق بدار الحرب ثم إن المسلمين قتلوه في دار الحرب فغنموا فرجع المرد إلى الإسلام ولحق بهم لم يشركهم في تلك الغنمة إلا أن يقاتل معهم فغنموا غنمة أخرى قبل أن يقتلوا الأولى فحسبهم في الغنميتين جميعا .

وقال الحسن بن زياد اللؤلؤي لا يشرك المسلمون الذين غنموا أحد ممن لحق بهم بعد الغنمة من سبنا إلا أن يلقوا قتالا وهو معهم فيغنموا فحسبهم في الغنمة الأخرة خاصة ولا يشركهم في الأولى التي لم يحضرها (١) .

يرى الحسن بن زهاد إذن أن الغنيمة لا يشارك فيها إلا من حضر الوقعة
وشارك في القتال ، وثناء على هذا فإن كل من ذكر في هذه الصور السابقة لا يشارك
إلا في الثانية فقط ، وهذا قال أبو ثور (١) والشافعي وأحمد (٢) .

وعند الشيخين أن كل من لحقهم قبل قصة الغنيمة الأولى أو خروجها إلى
دار الإسلام ثم لقي قتالا في الغنيمة الثانية يشارك في الغنيمتين معا ، لأن العبارة
عندهم إما بالقصة وإما بأحرازها إلى دار الإسلام .

ويغلب على الظن أن ما ذهب إليه الحسن من أن الغنيمة لمن شارك في
القتال وحضر الوقعة هو الراجح ، فكل من لحق بالمسلمين في دار الحرب لانصيب
له فيها إذا لم يلق قتالا ، وهو عهد هذا ما رواه أبو هريرة أن أبان بن سعيد بن
العاص وأصحابه قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر بعد أن فتحها ،
فقال أبان : أقسم لنا يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اجلس
يا أبان ولم يقسم له رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه أبو داود . وهو عهد
كذلك ما رواه طارق بن شهاب من أن أهل البصرة فزرو نهاوند فأمدهم أهل
الكوفة ، فكتب في ذلك إلى عورض الله عنه ، فكتب عمر : إن الغنيمة لمن
شهد الواقعة ، رواه سعيد في سننه ، وروى نحوه عن عثمان في غزوة أرمينية (٣) .

هذه بعض آراء الحسن بن زهاد في الحدود والقصاص والسر السميعة
لدى الحقيقين بالقانون العام ، وقد اتضح لي من خلال دراستها أنه كان غمورا
على حدود الله ، شديد الحزم على إيقاعها بالمجرمين ، وتنفيذها فيهم .

(١) المصدر السابق ص ٧٦ .

(٢) المغنن ٤١٩/٨ ط ٣ .

(٣) المغنن ٤١٩/٨ ط ٣ .

حماية للمجتمع الإسلامي وصيانة للمسلم كما أن حرصه الشديد على تنفيذ القصاص قضى على الدواعي إلى سفك الدماء عن طريق الأخذ بالنار ، ولعل أهم ما يلاحظ في هذه المسائل من فقه الحسن هو روح التشدد والحزم التي كانت مسيطرة على آرائه ، وقد تجلّى هذا في وجوب حد الشهود حد القذف إذا شهدوا بزننا متقادم ، كما تجلّى في وجوب ضرب المرتدة تسعة وثلاثين سوطاً يومياً وهو الحد الأعلى للمهرود ، إلى أن تسلم أو تموت .

وكذلك تجلّى في المسألة التي قتل فيها رجلان رجلين كل واحد منهم مسماً ابن الآخر عدداً وكل منهما يورث الآخر ، وذلك بأن يوكل القاضي عن كل منهم مسماً وكلاً يستوفى القصاص منهما في آن واحد كالفرقى والحرقى والهدس .

وكذلك تجلّى هذا التشدد في عدم موادة المد وعلى مال يدعى مومسمة إليهم إذا حاصروهم ، وفي مسائل كثيرة أخرى .

وهذا الاتجاه إلى التشدد يعتبر مدية من سمات العلماء الثوريين على من دين الله ، لأن هذه الحدود هي السياج الذي يحفظ المجتمع من كل انحسار ، ويحفظه من أثار الحمدي على الأموال والأعراض والدماء ، فيبقى الأنساب والنفس والأجسام . وقد رأينا جميعاً ما يجري في مجتمعنا المعاصر من جرائم مختلفة لا تعد ولا تحصى بسبب تطويق الشريعة الرخص وما يتسم به من تهاون .

إن الدعوة في هذه الأيام إلى تحكيم شريعة الله في شؤون المجتمع وإقامة الحدود الإسلامية ما هي إلا صدى لما آلت إليه حياة الأمة من قلق وتذمر واضطراب بسبب تطويقها للقانون الوضعي .

وأخيراً ، وبعد هذه الرحلة الطويلة مع الحسن بن زياد ، والدراسة لأرائه مقارنة بأراء معاصريه من الفقهاء في أبواب الفقه المختلفة ، اتضح لي أنه كان فقيهاً مجتهداً جليل القدر ، توافرت له أسباب الاجتهاد ، ودلت آراؤه التي أوردت بعضها على أنه كان مجتهداً مطلقاً متسماً بالذهب الإمام أبي حنيفة ، وقد جمع في اجتهاده بين الرأي والأثر .

كذلك اتضح لي أن اختلافه مع فتها * عصره لم يكن بهمه اختلافاً فـسـى
الأصول بقدر ما كان تفاوتاً في القدرات العقلية ، والنظرة الشخصية في كل مسألة
خالية من النص ، وأنه كان شخصية غنية بأرائها الفقهية ، أثرت في الفقه العراقي ،
وعملت على تنميته حيث كان أحد أعلام مدرسة الإمام أبي حنيفة في الاجتهاد ،
ولكن آراؤه هذه لا ترقى إلى درجة آراء الإمام وأصحابه زفر وأبي يوسف ومحمد ،
وإن كانت تشهد بتضلعه في الفقه ، وجميل منزلته في الفتوى والاجتهاد ،
وما كان له من أثر في تراثنا الفقهي ، وسبغ اسم خالداً ما كتب لتراثنا الخلود ،
رحمك الله يا حسن ورحم جميع العالمين من فقهاءنا الذين أدوا رسالتهم الجيدة
بإخلاص ، وورقنا الناس بكم في طلب العلم ، والسهر على منوالكم في الحياة ،
وهذا أنا صراطاً مستقيماً .

خاتمة

في نهاية هذه الدراسة أود أن أذكر أهم النتائج التي يمكن استخلاصها منها ، وهي كما يلي :

ففس التمهيد أكدت أن الحياة الفقهية قد بدأت بلذبحثة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتبلهذه دعوة ربه ، حيث كان يوضح ما كان بهما في كتاب الله ويفصل ماجا مجلا ، إذ كان صلى الله عليه وسلم مصدر السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية ، وقد تجلى هذا كله في مجتمع المدينة حيث تكونت الدولة الإسلامية الأولى ، ثم أوضحت تميز عصر الرسول والصحابة والتابعين بالاجتهاد المطلق الذي لا يعرف الذهية ، ولكن اختلاف البيئات والشيخ في عصر تابع التابعين وتلاميذهم أدى إلى بروز الاتجاهات الفقهية المختلفة التي توجت بظهور مدرسة المدينة ، ومدرسة الكوفة ، وبينت أن أعظم الصحابة تأثيرا في مدرسة الكوفة هو عبد الله بن مسعود ، وإن اتفق في منهجه مع عمر بن الخطاب من حيث التوسع في الرأي المبني على فهم النصوص ، وإدراك عللها ، وتوسع الصلحة التي تتفق مع مقاصد الشريعة ، ولهذا منيت هذه المدرسة بأرائه الفقهية بخاصة وآراء غيره من الصحابة بعامة .

كذلك أوضحت تميز هذه المدرسة عن مدرسة المدينة بأثرها البالغ في الحياة الفقهية حيث إن منهج فقهاها كان يقوم على أساس أن أحكام الشريعة معقولة المعنى ، وأنها مشتقة على مصالح وحكم مقصودة ترجع إلى العباد ، فكانوا يبحثون عن الملل في الوقائع الجديدة ، لأن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما ، وهذه الطريقة - بالطبع - كانت أساسا للاستنباط فيما لم يجدوا فيه نصا من كتاب ولا نصا من سنة صحت عندهم .

وكذلك أثبت أن ازدهار الحياة الفقهية في العصر العباسي الأول كان من عوامله المهمة هناية الخلفاء العباسيين بالدين ، وتقديرهم

للفقهاء ، ومنحهم حرية الرأي في الاجتهاد .
وفي الفصل الأول من الباب الأول - أوضحت أن الخلفاء
المبشرين أرادوا لأنفسهم ملكا خالصا لا يزاخيمهم فيه أحد ، لذلك
وقفوا بوقفا صلبا في وجه كل من تسول له نفسه الثورة فدهم ، ثم لم
يحترموا بهذا أبدا ، أو أمانا منحوه مادام في نقض ذلك المهسد
وهذا الأمان مصلحة لهم ، كالأمان الذي أعطاه الرشيد لوجيئ بنسن
عبد الله العلوي ، ولما أراد نقضه استثنى محمد بن الحسن والحسن
ابن زياد في نقضه فرفض ذلك لأنه أمان صحيح . كما أثبت أن ما نصب
على بعض الفقهاء من تمذيب واضطهاد في العصر العباسي من بعض
الخلفاء كان لأسباب سياسية ليس غير ، خلافا لما يذهب إليه بعض
المؤرخين من أنه كان بسبب امتناعهم عن ولاية القضاء .

وكذلك أوضحت أن موقف الخلفاء المبشرين من هؤلاء الفقهاء
لم ينف اعتمامهم بالدين ، وضايقهم بالتصريح ، وتكريمهم أهل المسلم ،
والتمكين لهم في المناصب العليا ، كما فعل الرشيد مع أبي يوسف .

وكذلك بينت أن المجتمع في عصر الحسن بن زياد كان خليطا
بتألف من العرب الأصلاء والنوالم وفيرغم ، وكان الرقيق يؤلف طبقة كبيرة
فيه ، تقاس الحرمان ومظف الميئ ، على حين كان الحكام ومن يمشون
في كنفهم ويلوذون بهم في عيش رفيد وحياء مترفة دون غيرهم مسن
الطبقات ، ومن الثابت أن الحياة الثقافية في العصر العباسي الأول
كانت قوية مزدهرة ، وقد أوضحت أنها كانت الأساس الراسخ للثقافة
الإسلامية في صورها المختلفة ، حيث وضعت في هذا العصر أسس كل
المولم تقرها ، وألفت في كل ذلك عتي الكتب ، وبذلك فاجأوا العالم
بثقافة واحدة مشتركة هي ما نسبها اليوم بالثقافة العربية الإسلامية .

وفي الفصل الثاني من الباب الأول بينت أن الحسن عراقي أصلاً نبطي نسباً أنصاري ولادته هـ وأن ولادته كانت سنة ١١٦ هـ - على الرأي الراجح وأثبت أنه كان شغوفاً بالعلم هـ مولماً بدراسته منذ نعومة أظفاره هـ فأنكب على طلبه انكباباً منقطع النظر هـ حتى روى الجاحظ عنه أنه قال : (عبرت أرحمين عاماً ما قُلْتُ (١)) ولانمت إلا والكتاب موضوع على صدرى) وبينت أن هذا الشغف هو الذي حمله على أن يرحل إلى السجستان ليأخذ عن علمائها ما استطاع .

كما أثبت أنه كان حريصاً كسل الحرص على تخريج تلاميذ أكفيا ، يدعوهم إلى الدين هـ وفقهاً ، يقومون بدراسة الفقه هـ ونشره في ربوع البلاد هـ كذلك أوضحت أنه كان ذا ورع وعزيمة لله ومراقبة للنفس حتى إنه كان يتهمب في القضاء ويرتبه حين الفصل في القضايا هـ فيذهب عنده التوفيق هـ ولهذا لما أشير عليه بالاستعفاء من القضاء استعفى منه ولم يتمسك بكرسه هـ لأن هذا النوع من الورع لا يصلح أساساً للقضاء هـ فاتخاذ هذا الاستعفاء وسيلة للتشهير به والطمع في كفاً به غير صحيح .

وكذلك أبرزت اتفاق كل من أرخ لحياته على وفاته عام ٢٠٤ هـ اتفاقاً يقارب الإجماع هـ ولم يحد إلا صاحب النجوم الزاهرة حيث اعتبر وفاته سنة ٢٠٩ هجرية هـ ولكنه رجع وقال : وقيل توفي سنة ٢٠٤ هجرية وهو الأصح .

وفي الفصل الثالث من هذا الباب أثبت أن الحسن كان وفيها بحب أساتذته حبا جما هـ وبخاصة أبو حنيفة الذي تأثر بها تلقاه عنه من فقه وحديث هـ فوائقه في كثير من آرائه عن فهم ودراية هـ ولكن هذا الحب لأساتذته لم يفقد استقلاله هـ ومخالفته لهم في كثير من المسائل . كذلك

(١) من قال بقيل إذا استراح عند الظهر واشتد الإحار .

بينت أن احسن بن زياد لم يتلمذ للإمام محمد بن الحسن كما ادعى
بعض العلماء المحدثين لأن الحسن بن زياد ومحمد بن الحسن
قد أصبحا شيوخين من شيوخ الفقه بعد عام ١٦٥ للهجرة ، وأنه قد تولى
كل منهما التدريس والإفتاء منذ ذلك التاريخ ، فلم يجلس أحدهما من
الآخر مجلس التدريس ، بل هما صاحبان متعاونان على نشر الفقه بين
المسلمين ، وقد اثبت أن الملاقة بينهما كانت علاقة مصاحبة تتسم
بطابع المودة والتعاون والاحترام ، فما روى من حسد الحسن لمحمد ،
بالتلذذ قلبه عليه لما حظى به من مكانة عليية لم ينلها أحد من
مصره — لا أساس له من الصحة .

وفي الفصل الرابع من الباب نفسه بينت أن الحسن كان يتمتع
بشخصية خلقية قوية ، وهى شخصية العام البار الودع المتواضع المعتر
بكرامته ، ولذلك كره مجاملة الخلفاء ومحباتهم ، وأنه كان ذكيا بارعا
فى السؤال والجدل والنقاش ، وقد جمع بالإضافة إلى الفقه رواية
الحدِيث وحفظه فكان محدثا جليلا ، وثقته ناس وجرّحه آخرون حتى
اتهموه بالضعف والكذب والكفر وقد عرضت هذه الاتهامات وفندتها حسبما
ظهر لى ، لأنها ليست إلا صدى لما كان يجرى بين أهل الرأى وأهل
الحدِيث من خلاف ، ولما كان يجرى بين أهل السنة والمعتزلة من
خلاف فى القول بخلق القرآن .

وفي باب الثانى — اثبت أن للحسن بن زياد أصولا فقهية
استخلصتها من تنبص لأرائه الفقهية ، ومع أنها فى مجموعها تتفق
مع أصول إمامه أبى حنيفة ، فقد اختلف مع الإمام وأصحابه فى بعض المسائل
الجزئية التى تتصل بتلك الأصول .

وبينت أيضا أن الحسن قد جمع فى اجتهاده بين الرأى والأثر ،
وأنه كان يرى تقديم الأثر على الرأى إذا تعارضا .

كذلك بينت أنه ليس صحيحاً وضع الحسن بن زياد في الطبقة الثالثة من طبقات المجتهدين أو اعتباره مجتهداً مقيداً ، فقد أثبت أنه مجتهد مطلق منتسب توافرت له كل أسباب الاجتهاد ، ويؤكد هذا ما بينته من أسباب الاختلاف بينه وبين الإمام وأصحابه كما يؤكد اختيار الذهاب لبعض فتاويه ، فلو لم يكن كذلك لما عدّه ابن القيم وغيره ممن المفتين الذين ارتفع اسم الكوفة بذكرهم .

ثم بينت أنه بالإضافة إلى ما انفرد به من آراء ، وما أفتى فيه من مسائل تخضت عن اجتهاده - كان له آثار أخرى تجلت في الرواية والتخريج والتفريع .

وفي الباب الثالث أوضحت أن الحسن كان أحد أركان المجمع الفقهي الذي كان يرأسه الإمام أبو حنيفة ، وأنه كان أحد أصحابه الذين دونوا الكتب . كما بينت أنه كان فخر الفقه ، كبير الإنساج ، غير أن جزءاً منه لم يكن مقروناً بأدله .

وقد تناولت في هذا الباب دراسة صور من فقهه بالتفصيل والمقارنة والترجيح حسبما يؤيده الدليل ، ويتفق مع روح الشريعة ، ويتلاءم مع مقاصدها ومراميتها ، ثم سجلت ما استخلصته من سمات لفقهه وكان ذلك في أربعة فصول :

أثبت في الفصل الأول أنه كان يعتمد في اجتهاده وفتاويه على الثمينة آية حدِيث أو قول صحابي ، وأنه في بعض الأحيان كان يؤيد النص بالقياس .

أما المسائل التي لاقى فيها فالفائدة الدالة عليه فيها هي إعمال العقل وذلك الجهد للخلوص إلى ما يتفق مع روح الشريعة .

ثم بينت أنه كان يراعي جانب التيسير ورفع الحرج فكان يأخذ بالأيسر ويرى أن القليل من الأشياء معفو عنه .

وأنه كان يراعى الضرورة بناءً على أن الأكثر حكم الكل .
وأما في الفصل الثاني فقد برزت لي حقيقتان :
الأولى : أن الصراع الفكري الذي دار بين الحسن بن زيد
ومعاصريه من الفقهاء كان مبنيًا في الغالب على الاجتهاد وليس على
العقل ، حيث كان يجتهد فيما هو بصدده ، ويعطيه الحكم المناسب
له إما بقياس الشبهة على شبيهه ، وإما باجناد الحكم الملائم
لقصود الشريعة في المحافظة على حقوق الناس وأموالهم .

والثانية : ميله الشديد إلى تصحيح العقود ما وجد إلى
ذلك سبيلًا ، مستهدفًا في ذلك مراعاة الحق التي تطعن إليه نفسه
ويستصوبه عقله ، وقد تجلّى هذا الميل في كل المسائل التي لم
يسعف فيها نص من كتاب أو سنة أو قياس أو استحسان أو عمل صحابي .

أما في الفصل الثالث فقد أوضحت فيه أن الحسن كان
ينظر إلى جوهر العقد لا إلى لفظه ، وإلى إرادة المتعاقدين وإنما
الأحكام على ذلك صحة وفسادًا ، وهيت أنه كان شديد الميل إلى
تحقيق العدل بين الناس ، وأنه كان دافعًا للفساد الذي يجره الإنسان
من استغلال أخيه الإنسان .

وأما في الفصل الرابع فإن أهم ملاحظته من اتجاهاته هسيرو
روح التشدد والحزم التي كانت تسيطر على آرائه ، لأنه كان غير راغب
حدود الله ، شديد الحرص على إيقاعها بالمجرمين ، وتنفيذها فيهم
حماية للمجتمع الإسلامي من الفساد والتحلل والانهيار .

فلك أهم النتائج التي انتهت إليها في هذه

الدراسة .

أما ما أراه من اقتراحات فأعجبها ما يلي :

أولاً : على كل أمة عريقة أن تهتم بماضيها ، وأن يربطها به
أوثق الصلات ، وإلا بادت بالفشل والخسران ، والآية الإسلامية
أجدر هذه الأمم بالاتصال بماضيها ، لذا أقترح على مجمع البحوث
والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية الاهتمام بأعلام الثقة الإسلامية ،
والتصريف بهم ، ودراسة آثارهم ، لكي تطلع الأجيال القادمة على
ما خلفوه من آراء ، ونسى هذا أن يحملهم على الاعتزاز بهم وأن يكون
الحائز لهم على العناية بهذا التراث الثوارث عنهم .

ثانياً : نحن أمة غنية بتراثها الفخيم في شتى الميادين ،
وقد أقر لنا بهذا كبير من المستشرقين ، فهذا شيريل عميد الحقوق
بجامعة فينسا يقول : إن البشرية تفخر بهذا التشريع ، وإننا سنكون
نحن الأوروبيون أسعد ما نكون لو وصلنا إلى قمته بعد ألفي عام ،
لذا يجدر بوزارات الأوقاف والجامع العلمية الإسلامية أن تصني
بالبحث عن المخطوطات من هذا التراث بمكبات العالم ونشرها ،
وقد عثرت خلال بحثي على عدة مخطوطات تنتظر التحقيق والنشر ،
من أهمها البناية في شرح الهداية للميني ، وهو أوسع شروح الهداية
في استيفاء أدلة الأحكام ، وأحسنها عرضاً لآراء الفقهاء ، ويمد بحسب
من أجود كتب الفقه المقارن .

ثالثاً . من الواجب على الأمة الإسلامية أن تقيم المؤتمرات
الفقهية سنوياً في مختلف البلدان الإسلامية بمشاركة فقهاء المسلمين
ليقرأ الضوء على ما في هذا التراث الفخيم من قيم حضارية ، ومبادئ
إنسانية ، ومثل العليا يمكن أن نستهدى بها في حل ما ينجم من مشكلات
على ضوء شريعتنا الغراء .

وبعد فإن الحسن بن زياد اللؤلؤى شخصية فقهية غنية
بآرائها ، وإننى أمل أن أكون - بهذا البحث المتواضع - قد قدمت
بواجب الوفاء نحو فقيه من فقهاءنا الأعلام ، وأن أكون قد أسهمت
فى الكشف عن بعض جوانب تراثنا الفقهى .

وبعد فهذا بحثى أضمه بين يدي أساتذتى الأفاضل
فإن كان فيه قصور أو خطأ - ولا أحال عملاً يسلم من ذلك - فليس
أمل أن يفره الله لى لما بذلته من جهد ، وما كابدته من مشقة ،
وإن كان فيه ما يمكن نسبه إلى الصواب فذلك من نعم الله وتوفيقه ،
وأعزدهوانا أن الحمد لله رب العالمين .



المراجع

أولا : المراجع المخطوطة

- ١- أحمد بن ضياء القرشي الحنفي ت (٨٥٤ هـ) ،
الضياء المعنوي على مقدمة الفزروي ، مخطوط بالمكتبة الأزهرية
تحت رقم (١٥٦٤) ٢٠٥٥٩ فقه حنفي .
- الحصري : محمود بن أحمد بن عبد السيد الحصري البخاري
ت (٦٢٦ هـ) .
- ٢- التحرير في شرح الجامع الكبير ، مخطوط بالمكتبة الأزهرية
تحت رقم (٢٨٠٢) ٤٤١٤٧ / بعثت
- الذهبي : محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ت (٧٤٨ هـ)
٣- تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، مخطوط بدار الكتب
الصرية تحت رقم ٤٣ .
- رفع الدهن الشرواني
٤- طبقات الحنفية ، مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٨٤٣
- السفدي ، علي بن الحسين بن محمد السفدي ت (٤٦١ هـ)
٥- النذف الحسان ، مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (١٦٨٩)
٢٢٥٥٣ .
- الهييري : أبو عبد الله الحسين بن علي بن محمد بن جعفر
ت (٤٣٦ هـ)
- ٦- لطائف و مناقب حسان في أخبار أبي حنيفة النعمان ، مخطوط
بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٠ تاريخ / تيمور .

- ابن أبي العوام : عبد الله بن محمد بن أحمد
٧- فضائل أبي حنيفة وأصحابه ، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت
رقم ٧٨ / تاريخ .
- العيني : محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد المصروف
بالميني ت (٥٨٥٥) .
- ٨- النهاية في شرح الهداية ، مخطوط بالمكتبة الأزهرية تحت رقم
(٣٧٨) ٧٥٦٠ .
- ٩- عقد الجنان في تاريخ أهل الزمان ، مخطوط بدار الكتب المصرية
تحت رقم ١٥٨٤ .
- القزويني : تقي الدين بن عبد القادر التميمي ت (٥١٠٥ هـ) .
- ١٠- الطبقات السنية في تراجم العترة ، مخطوط بدار الكتب المصرية
تحت رقم ٥٤٠ / تاريخ / تيمور و ٥٥ / تاريخ / حلیم .
- ابن فضل الله العمري : شهاب الدين أحمد بن محسن بن
فضل الله العمري ت (٥٢٤٢ هـ)
- ١١- مسالك الأبحار في بمالك الأبحار ، مخطوط بدار الكتب المصرية
تحت رقم ٥٩٥ معارف عامة .
- القاري : علي بن سلطان محمد الهروي المصروف بالقاري الحنفي
ت (١٠١٤ هـ) .
- ١٢- الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية ، مخطوط بدار الكتب المصرية
تحت رقم ١٠٤٠ / تاريخ تيمور .
- محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الدمشقي ت (٩٤٢ هـ) .
- ١٣- عقود الجنان في مناقب أبي حنيفة النعمان ، مخطوط بدار
الكتب المصرية تحت رقم ١٠٨ / تاريخ .

- رسائل جامعية لاتزال مخطوطة
عبد الستار حامد الدباغ
- ١٤- زفر بن الهذيل أصوله وفقهه ، رسالة ماجستير ، مخطوطة
بمكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٠١٦٥ .
- عبد المظيم شرف الدين / الدكتور
- ١٥- فقه أبي يوسف بين مفاصله من الفقهاء ، رسالة دكتوراه مخطوطة
بمكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٥٢ .
- عبد المجيد محمود / الدكتور
- ١٦- الاتجاهات الفقهية عند الحديثين ، رسالة دكتوراه مخطوطة
بمكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٠٣٥ .
- محمد بلتاجي / الدكتور
- ١٧- مناهج التشريع في القرن الثاني الهجري ، رسالة دكتوراه
مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٠٢٩ .
- محمد الدسوقي / الدكتور
- ١٨- محمد بن الحسن وأقره في الفقه الإسلامي ، رسالة دكتوراه
مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٠٤٨ .
- محمد هشام برهاني
- ١٩- سد الذرائع ، رسالة ماجستير مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم
تحت رقم ٠١٨٨ .

ثانياً : المراجع المطبوعة :

- الأمدي : علي بن أبي علي المعروف بالأمدي الشافعي ،
ت (٦٣١ هـ) .
- ٢٠- الإحكام في أصول الأحكام ، طبع المعارف سنة ١٣٣٢ هـ
إبراهيم بسونق / الدكتور
- ٢١- البسطة بين أهل العبارة وأهل الإشارة ، نشر الهيئة
المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٢ م .
- ابن الأثير الجزري : علي بن محمد بن عبد الكريم الملقب بمزالد بن
ت (٦٣٠ هـ)
- ٢٢- اللباب في تهذيب الأنساب ، طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٦٦ هـ
نشر مكتبة القدسي .
- ٢٣- النهاية في غريب الحديث والأثر وفي صلته تلخيص نهاية ابن
الأثير الطبعة الأولى سنة ١٣٠٦ هـ بالمطبعة الخيرية بالقاهرة .
- أحمد إبراهيم
- ٢٤- أحكام الهبة والوصية وعصريات المريض ، طبع سنة ١٣٥٨ هـ -
١٩٣٩ م بمطبعة المعلوم .
- ٢٥- بحث مقارن في البوارث ، طبع مطبعة فتح الله إلياس .
- ٢٦- التركة والحقوق المتعلقة بها .
- أحمد أمين / الدكتور
- ٢٧- فحوى الإسلام ، الطبعة الثانية سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م ،
والطبعة الرابعة بمطبعة النهضة المصرية .
- ٢٨- فجر الإسلام ، الطبعة الأولى ، والطبعة الثانية سنة ١٩٣٣ م .

- أحمد بن حنبل الإمام أحمد بن محمد بن حنبل ت (٥٢٤١)
٢٩- السند ، نعر الشيخ أحمد محمد شاكر طبع دار المعارف
سنة ١٩٤٨ م .
- أحمد فتحى بهنسى
٣٠- الجرائم فى الفقه الإسلامى الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ م .
- ٣١- السياسة الجنائية فى الشريعة الإسلامية ، طبع دار الصويرة
سنة ١٣٥٨ هـ - ١٩٦٥ م .
- إسماعيل باشا البغدادي
٣٢- هدية المارفين ، طبع وكالة المعارف باستانبول سنة ١٩٥٥ م .
- أمير بادشاه : محمد بن أمين
٣٣- تيسير التحرير ، طبع الحلبي
- ابن أمير الحاج : محمد بن محمد ت (٨٧٩ هـ)
٣٤- التقرير والتحرير شرح تحرير الكمال ، الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ
بالطبعة الأميرية ببولاق ،
- أمين الخولسى
٣٥- مالك بن أنس ، ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد
- الهابرتى : محمد بن محمود ت (٧٨٦ هـ)
٣٦- شرح العناية على الهداية ، المطبوع على هامش فتح القدير
الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ بمصر .
- ابن البراز الكردى : محمد بن محمد بن شهاب ت (٨٢٧ هـ)
٣٧- مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة طبع الهند سنة ١٣٢١ هـ
- ٣٨- الفتاوى البرازية ، المطبوع على هامش الفتاوى الهندية الطبعة
الثانية سنة ١٣١٠ هـ ببولاق مصر .
- البيهقى : أحمد بن الحسين بن على ت (٤٥٨ هـ)
٣٨م - السنن الكبرى ط ١ سنة ١٣٥٢ هـ بالهند .

- تاج الدين تقى الدين السبكي
-٣٩- طبقات الشافعية الكبرى الطبعة الأولى
- الترمذى : محمد بن عيسى بن سهل الترمذى ت (٢٧٩ هـ)
-٤٠- سنن الترمذى ، ضبطه وراجع أصوله وصرحه عبد الرحمن محمد
عثمان ، نشر محمد عبد المحسن الكبي طبع مطبعة الفجالة
الجديدة .
- ابن تفرى بردى : جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تفرى
بردى الأتابكى ت (٨٧٤ هـ)
-٤١- النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، الطبعة الأولى سنة
١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠ م بمطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة .
- ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن تيمية ت (٧٢٨ هـ)
-٤٢- القياس فى الشرع الإسلامى ، الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٥ هـ
بالمطبعة السلفية نشره محب الدين .
- ٤٣- السياسة الشرعية
- الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ت (٢٥٥ هـ)
-٤٤- البيان والتبيين ، الطبعة الثالثة بمطبعة الاستقامة سنة
١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م تحقيق حسن السندوس .
- ابن الجزرى : شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد الدمشقى
الشهير بابن الجزرى ت (٨٣٣ هـ) .
-٤٥- الشرفى القراءات العشر
- الجصاص : أحمد بن على الرازى الحنفى ت (٣٢٠ هـ)
-٤٦- أحكام القرآن طبع بمطبعة الأوقاف الإسلامية سنة ١٣٣٥ هـ .

- حاجي خليفة : مصطفى بن عبد الله ت (١٠٦٢ هـ)
- ٤٧- كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون طبع وكالة المصارف
سنة ١٢٦٢ هـ - ١٩٤٣ م والطبعة الثالثة سنة ١٣٧٨ هـ .
- الحاكم النيسابوري : محمد بن عبد الله ت (٤٠٥ هـ) .
- ٤٨- معرفة علوم الحديث : تحقيق الدكتور السيد معظم حسين
نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر ببيروت .
- ٤٩- المستدرك على الصحيحين في الحديث ، نشر مكتبة ومطابع
النصر الحديثة - بالرياض .
- ابن حجر العسقلاني : أحمد بن علي بن حجر العسقلاني
ت (٨٥٢ هـ)
- ٥٠- تهذيب التهذيب ، الطبعة الأولى بمطبعة دائرة المصارف
النظامية بحيدرآباد الدكن سنة ١٣٢٧ هـ في الهند .
- ٥١- لسان الميزان ، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٠ هـ بمطبعة حيدر
آباد الدكن .
- الحجوي : محمد بن الحسن ت (١٣٢٦ هـ)
- ٥٢- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي طبع إدارة المصارف
بالرهاط عام ١٣٤٠ هـ .
- ابن حزم : محمد بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم :
ت (٤٥٦ هـ) .
- ٥٣- الإحكام في أصول الأحكام ، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥ هـ بمطبعة
السعادة .
- ٥٤- المحلى بتحقيق أحمد محمد شاكر سنة ١٣٤٧ هـ بمطبعة النهضة .

- حسن إبراهيم حسن / الدكتور
٥٥- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٣م نشر مكتبة النهضة .
- ابن الخليل : ناصح الدين عبد الرحمن الأنصاري ت (٥٥٤هـ)
٥٦- أقيمت النهي صلى الله عليه وسلم تحقيق أحمد حسن وهلسن
أحمد الخطيب الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م ،
بمطبعة السعادة ،
- الكشاف : أحمد بن عمرو الشيباني المعروف بالكشاف
ت (٢٦١ هـ) .
- ٥٧- أحكام الأوقاف ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢هـ - ١٩٠٤م .
- ٥٨- شرح كتاب النفقات ، الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن
سنة ١٣٣٩هـ .
- الغضري : محمد بن عفيف الهاجوري المعروف بالشيخ الغضري
ت (١٣٤٥ هـ)
- ٥٩- محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ، الطبعة الخامسة سنسبة
١٣٦٦هـ بمطبعة الاستقامة .
- ٦٠- أصول الفقه ، الطبعة الثانية سنة ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م .
- ٦١- تاريخ التشريع الإسلامي ، الطبعة الأولى بدار إحياء الكتب
المصرية سنة ١٩٢٠م ، والطبعة الخامسة بمطبعة الاستقامة
بالقاهرة .
- الخطيب البغدادي : أحمد بن علي بن ثابت ت (٤٦٣ هـ)
- ٦٢- تاريخ بغداد ، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩هـ - ١٩٣١م ،
بمطبعة السعادة .

- ابن خلدون : عبد الرحمن بن خلدون ت (٨٠٨ هـ)
٦٣- المقدمة ، طبع التقدم ، وطبع المكتبة التجارية بصر .
- ابن خلكان : أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان ت (٦٨١ هـ)
٦٤- وفیات الأعیان ، طبع دار الطبعة المصرية سنة ١٢٢٥ هـ وطبع
مكتبة النهضة المصرية بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .
- الخوارزمي : محمد بن محمود بن محمد ت (٦٦٥ هـ)
٦٥- جامع مسانيد الإمام الأعظم ، طبع حيدرآباد الدكن بالهند
سنة ١٣٣٢ هـ .
- الدارمي : عبد الله بن عبد الرحمن ت (٢٥٥ هـ)
٦٦- سنن الدارمي ، تحق . وتصحيح وتخریج السيد عبد الله
هاشم يماني المدني بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .
- أبو داود : سليمان بن الأشعث السجستاني ت (٢٢٥ هـ)
٦٧- سنن أبي داود ، طبع مصطفى الباني الحلبي سنة ١٣٢١ هـ -
١٩٥٢ م . بتعليق الشيخ أحمد سمح علي ، وطبع مطبعة
السعادة .
- الدبوس : عبد الله بن عمر الدبوس الحنفي ت (٤٣٢ هـ)
٦٨- تأسيس النظر ، ومعه رسالة الكرخي في أصول الحنفية ، نشر
زكريا علي يوسف .
- الدهلوي : أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي ت (١١٢٦ هـ)
٦٩- الإنصاف في بيان سبب الاختلاف في الأحكام الفقهية ، طبع
المطبعة السلفية سنة ١٣٥٨ هـ بالقاهرة ، نشر قصص
محب الدين الخطيب .

- الديار بكري : حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري :
ت (١٦٦٦ هـ) .
- ٢٠- تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ، طبع المطبعة
الوهبية سنة ١٢٨٣ هـ .
- الذهبي : محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ت (٧٤٨ هـ)
- ٢١- ميزان الاعتدال ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ بمطبعة
السعادة بمصر نشر محمد أمين الخانجي .
- ٢٢- تذكرة الحفاظ ، طبع الهند سنة ١٣٣٣ هـ بمطبعة المعارف
النظامية .
- ابن رشد : محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد
ت (٥٩٥ هـ) .
- ٢٣- بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، الطبعة الأولى بمطبعة أحمد
كامل بدار الخلافة العلية سنة (١٣٣٣ هـ) .
- الزرنوجي : برهان الإسلام الزرنوجي
- ٢٤- تعلم التعلم ، الطبعة الأولى سنة ١٣١٩ هـ بمطبعة
التقدم الملكية .
- زكي الدين شهبان
- ٢٥- أصول الفقه الإسلامي ، طبع سنة ١٩٥٧م - ١٩٥٨م .
- ٢٦- الأحكام الشرعية في الأحوال المعصية ، طبع سنة ١٩٦٨م .
- الزمخشري : محمود بن عمر ت (٥٢٨ هـ)
- ٢٦- أساس البلاغة للزمخشري ، طبع دار الكتب الصرية سنة
١٣٤١ هـ - ١٩٢٣م بالقاهرة .

- الزليعي : عثمان بن علي الحنفي ت (٥٧٤٣ هـ)
٧٧- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ، الطبعة الأولى بالمطبعة
الأميرية سنة ١٣١٣ هـ ببولاق .
- السبكي : علي بن عبد الكافي ت (٥٦٥٧ هـ)
٧٨- تكملة المجموع شرح المهذب ، نشر زكريا علي يوسف .
- سحرن : عبد السلام بن سعيد التفوح ت (٥٢٤٠ هـ)
٧٩- المدونة الكبرى ، المطبعة الثالثة بمطبعة السعادة سنة
١٣٢٣ هـ .
- السرخسي : محمد بن أحمد بن أبي سهل ت (٤٨٣ هـ)
٨٠- أصول السرخسي ، طبع بمطابع دار الكتاب العربي سنة
١٣٧٢ هـ بتحقيق أبي الوفاء الأندلسي ، نشر لجنة إحياء
المعارف النعمانية بحيدرآباد الدكن بالهند .
- ٨١- البسوط ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ بمطبعة السعادة
ببصر .
- ابن سعد : محمد بن سعد ت (٢٣٠ هـ) .
٨٢- الطبقات الكبرى ، طبع بيروت سنة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م نشر
دار صادر .
- سعدى جليبي : سعد الله بن عيسى الفتى الشهير بسعدى
جليبي أو سعدى أُنغدي ت (٩٤٥ هـ) .
٨٣- حاشية سعدى جليبي ، الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ طبع
هامش فتح القدير .
- أبو السمود : محمد بن علي المصري الحنفي
٨٤- حاشية أبي السمود ، المسماة فتح الموعين على شرح الكنز ، الطبعة
الأولى سنة ١٢٨٧ هـ بمطبعة جمعية المعارف المصرية .

السعيد مصطفى السعيد / الدكتور

- ٨٥- في مدى استعمال حقوق الزوجية وما تتقيد به في الشريعة
الإسلامية والقانون المصري ، دراسة في نظرية سوء استعمال
الحقوق .
- السيد الشريف : علي بن محمد الجرجاني ت (٥٨١٤)
- ٨٧- شرح السراجية ، طبع في فوج الله زكي الكودي مع حاشية
الفناري ، محمد شاه ، بصر .
- سيد محمد موسى الأفغاني
- ٨٩- الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر ، طبع بمطابع
الدين ، بصر .
- الشاطبي : إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي القرناطي
ت (٥٧٩٠) .
- ٩٠- الاعتصام بتصريف الدقق محمد رشيد رضا ، نشر المكتبة
التجارية الكبرى بصر .
- ٩١- الموافقات ، وعليه شرح جليل لتحرير دعاويه ، وكشف مراميها ،
وتخريج أحاديثه ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر
العقلاني وعلى روح التشريع ونصوصه ، بقلم الشيخ عبد الله
دراز .
- الشمس : محمد بن إدريس الشافعي ت (٥٢٠٤)
- ٩٢- الأم ، الطبعة الأولى ببولاق سنة ١٢٢٥ هـ .
- المرتوني : سعيد الخوري
- ٩٣- أقرب الموارد في فصح المربة والموارد ، طبع بمطبع
سنة ١٨٨٩ م .

- الشمراني : عبد الوهاب بن أحمد بن علي الخنفي ت (١٢٧٤ هـ)
٩٤ - الميزان ، الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣٠٦ هـ وبهامشه
كتاب رحمة الأمة في اختلاف الأئمة .
- الشليبي : شهاب الدين أحمد بن يونس الشهير بالشليبي
٩٥ - حاشية الشليبي ، الطبعة الأولى سنة ١٣١٣ هـ على هامشه
تبيين الحقائق .
- شوقي ضيف / الدكتور
٩٦ - المصنف العباسي الأول ط ٤ بدار المعارف .
- الشوكاني : محمد بن علي ت (١٢٥٥ هـ)
٩٧ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ط ١ سنة
١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م .
- ٩٨ - نيل الأوطار ، طبعة سنة ١٢٩٦ هـ وبهامشه كتاب عون الباري
لحل أدلة البخاري ، والطبعة الثانية سنة ١٣٤٤ هـ .
- ٩٩ - القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد طبع سنة ١٣٩٤ هـ
نشر قصص محب الدين الخطيب .
- الشهرستاني : محمد بن عبد الكريم ت (٥٤٨ هـ)
١٠٠ - الملل والنحل ، الطبعة الأولى بمطبعة الأزهر سنة ١٣٦٦ هـ
- ١٩٤٧ م خرجته وحقق نصوصه ، محمد بن فتح الله بدران .
- الشيرازي : أبو إسحاق إبراهيم بن علي ت (٤٧٦ هـ) .
١٠١ - طبقات الفقهاء ، طبع المكتبة المرية سنة ١٣٥٦ هـ ببغداد .
- طاش كبرى زادة : أحمد بن مصطفى ت (٩٦٢ هـ) .
١٠٢ - طبقات الفقهاء ، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤ م بالوصل ، نشر
أحمد نيلة .

- الطبراني : سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي ت (٥٣٦٠)
- ١٠٣- الممجم الصغير ، طبع الهند سنة ١٨٤٧م
- الطبري : الإمام محمد بن جرير الطبري ت (٥٣١٠)
- ١٠٤- اختلاف الفقهاء ، طبع ليدن سنة ١٩٣٣م نشر يوسف ممت
- ١٠٥- تف . الطبري بتحقيق محمود محمد شاكر ، طبع دار المعارف
بمصر .
- الطحاوي : أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الحنفي
ت (٣٢١ هـ)
- ١٠٦- مختصر الطحاوي ، طبع سنة ١٣٧٠ هـ بمطبعة دار الكتاب
المعرب بالناصرة ، ت . ق أبي الوفا الأصفهاني ، نشر لجنة
إحياء انصار النعمانية بحيدرآباد الدكن بالهند .
- الطحطاوي : أحمد بن محمد بن إسحاق الطحطاوي :
ت (١٢٣١ هـ) .
- ١٠٧- حاشية الطحطاوي على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ط ٣
سنة ١٢٨٢ هـ ببولاق .
- ابن طينور : أحمد بن طاهر الكاتب المعروف بابن طينور
ت (٢٨٠ هـ) .
- ١٠٨- بغداد في تاريخ الخلافة العباسية نشر مكتبة المشي ببغداد
١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م .
- ابن مابدين : محمد أمين ت (١٢٥٢ هـ)
- ١٠٩- منحة الخالق على أنهر الرائق المطبوع على هامش البحر الرائق
شرح كثر الدقائق .

- ١١٠- رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابد يسن ،
الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م بطبعة البابس
الحلبى وأولاده بمصر .
- ١١٢- مجموعة رسائل ابن عابد بن ، طبع سنة ١٣٢٥ هـ على نفقة
محمد هاشم الكلبى .
- ١١٢- ابن عبد البر : يوسف بن عبد الله بن عبد البر ت (٤٦٣ هـ)
الاستذكار لآداب فقهاء الأماص ، طبع المجلس الأعلى للفتون
الإسلامية سنة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م بالقاهرة .
- ١١٣- جامع بيان العلم وفضله ، طبع المطبعة النجيرية .
- ١١٤- الانتقاء فى فضائل الأئمة الفقهاء ، نشر مكتبة القدس
سنة (١٣٥٠ هـ) .
- عبد الحلیم الجندى
- ١١٥- الإمام الشافعى ، ناصر السنة وواضع الأصول ، طبع المجلس
الأعلى للفتون الإسلامية سنة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .
- عبد الرأحى / الدكتور
- ١١٦- عبد الله بن مسعود ، طبع دار الشعب .
- ١١٧- ابن عبد ربه : أبو عمرو أحمد بن عبد ربه الأندلسى ت (٣٢٧ هـ)
المقد الفريد وبهاشيه زهر الآداب وشر الألباب طبع
سنة ١٢٩٣ هـ .
- عبد المنزى البخارى : علاء الدين عبد المنزى البخارى :
ت (٥٧٢٠ هـ)
- ١١٨- كشف الأسرار على أصول البردوى ، طبع تركيا سنة ١٣٠٧ هـ .

هد المزيه عامر / الدكتور

١١٩- التمهيز في الشريعة الإسلامية ، الطبعة الرابعة .

عبدالفتاح أبوغدة

١٢٠- مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكسب الجرح والتعديل ، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية ، بيروت .

عبد الوهاب خلاف

١٢١- علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ، الطبعة الرابعة سنة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م بمطبعة النصر بالقاهرة .

على حسب الله

١٢٢- أصول التشريع الإسلامي ، الطبعة الرابعة سنة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م بمطبعة دار المعارف بمصر .

١٢٣- محون المسائل الشرعية في الأحوال الشخصية ، الطبعة الثانية سنة ١٣٧٠ هـ - ١٩٥٠ م .

على حسن عبدالقادر / الدكتور

١٢٤- نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥ م بمطبعة السعادة بمصر ، نشر دار الكتب الحديثة .

على الخفيف

١٢٥- أحكام المعاملات في الإسلام ، طبع سنة ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م
١٢٦- محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ، طبع معهد الدراسات العربية العالية سنة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥١ م .

على سامي النشار / الدكتور

١٢٧- مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م نشر دار المعارف .

- ابن الصماد الحنبلى : عبد الحى بن الصماد الحنبلى :
ت (١٠٨٩ هـ) .
- ١٢٨- شذرات الذهب فى أخبار من ذهب طبع سنة ١٣٥٠ هـ بمطبعة
القدس بالقاهرة • وطبعة بيروت •
- عمر رضا كحالة
- ١٢٩- معجم المؤلفين طبع سنة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م بمطبعة
الترقى بدمشق •
- المينى : بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد المينى :
ت (٨٥٥ هـ)
- ١٣٠- عدة القارى شرح صحيح البخارى • غيت بنشره وتصحيحه
شركة من العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية •
- ١٣١- شرح الكثر • طبع المطبعة الهيئة المصرية سنة ١٣٠٤ هـ •
- الفيروزابادى : أبو طاهر محمد بن يعقوب مجد الدين
الفيروزابادى ت (٨١٧ هـ)
- ١٣٢- القاموس المحيط • الطبعة الرابعة سنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م •
بمطبعة دار المأمون •
- قاضيخان : حسن بن منصور بن محمود بن عبد المنير
الأوزجندى الفرغانى الحنفى ت (٥٩٢ هـ)
- ١٣٣- فتاوى قاضيخان طبع مطبعة شاهين سنة ١٢٨٢ هـ •
- قاضى زادة : شمس الدين أحمد المصروف بقاضى زادة :
ت (٩٨٨ هـ) •
- ١٣٤- نتائج الأفكار فى كشف الرموز والأسرار تكملة شرح فتح القدير
الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ بالمطبعة الأميرية ببولاق •

- ابن قنينة : محمد بن عبد الله بن مسلم بن قنينة ت (٥٢٧٦هـ)
الاختلاف في اللفظ بتحقيق محمد زاهد الكوشى ه طبع
-١٣٥ مطبعة السعادة سنة ١٣٤٩ هـ .
- ابن قدامة : عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ت (٥٦٢٠هـ)
الغنى ه الطبعة الثالثة بدارالمنار سنة ١٣٦٧ هـ بتعليق
-١٣٦ محمد رشيد رضا .
- القفاورى : أحمد بن محمد بن جعفر بن حمدان القفاورى
البيهدادى ت ٤٢٨ هـ .
-١٣٧ الجوهرة النيرة ه الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ بالمطبعة
الخيرية بمصر ه وسماه الباب لسيدانى .
- القرشى : عبد القادر بن أبى الوفاء محمد بن محمد بن نصر الله
ابن سالم بن أبى الوفاء القرشى الحنفى ت (٥٧٧٥هـ)
-١٣٨ الجواهر المضية فى طبقات الحنفية ه الطبعة الأولى سنة
١٣٣٢ هـ بحيدرآباد الدكن .
- القرطبي : محمد بن أحمد الأنصارى ت (٦٧١ هـ)
-١٣٩ تفسير القرطبي ه طبع دار الشعب .
- ابن قطلوبغا : زين الدين قاسم بن قطلوبغا ت (٥٧٨٩هـ)
-١٤٠ تاج التراجم فى طبقات الحنفية طبع مطبعة العالى سنسنة
١٩٦١م بيهداد ه نشر مكتبة المثنى .
- ابن القيم الجوزية : محمد بن أبى بكر ت (٥٧٥١هـ)
-١٤١ اعلام الموقعين ه طبع سنة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م بمطبعة الشركة
الفنية مراجعة طه عبد الرؤوف سعد .

- ١٤٢- زاد المصنف في هدى خير المبدأ ، الطبعة الأولى سنة
١٣٥٣ هـ - ١٩٣٥ م بمطبعة محمد على صبيح .
- الكاساني : علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفسي
الملقب بملك العلماء ت (٥٨٧) هـ .
- ١٤٣- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ .
- الكمال بن الهمام : محمد بن عبد الواحد اسياوسي ت (٦٨١ هـ)
- ١٤٤- فتح القدير ، الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ بالمطبعة الأميرية
ببولاق وبهامشه شرح العناية على الهداية .
- الكوثري : محمد زاهد الكوثري ت (١٣٧١ هـ)
- ١٤٥- الإمتاع بسورة الإمامين ' احسن بن زهاد وصاحبه محمد بن شجاع
طبع بمطبعة الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ
- ١٤٦- حسن التقاضي في سيرة أبي يوسف القاضي طبع دار الأنسوار
سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م بالقاهرة .
- ١٤٧- لمحات النظر في سيرة الإمام زهير طبع سنة ١٣٦٨ هـ
بمطبعة الأنوار .
- ١٤٨- فقه أهل المراق وحدثهم ، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٠ هـ -
١٩٧٠ م تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، نشر مكتب المنهجيات
الإسلامية .
- ١٤٩- تأنيب الخطيب على مساقفه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذهب
الطبعة الأولى سنة ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م بمطبعة الأنوار بالقاهرة
- ١٥٠- بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني الخانجي .
- اللكثوي : محمد بن عبد الحى اللكثوي الهندي ت (١٣٠٤ هـ) .
- ١٥١- الفوائد البهية في تراجم الحنفية ط ١ سنة ١٣٢٤ هـ بمطبعة السمادة .

- ١٥٢- الفلك المشحون بما يتعلق بانتفاع المرتين بالمرهون ، مطبعة
المعاهد بمصر سنة ١٣٤٠ هـ - ١٩٢١ م .
- ١٥٣- النافع الكبير ، طبع الهند سنة ١٢٩١ هـ
ابن ماجه : محمد بن يزيد القزويني ت (٢٧٣ هـ)
- ١٥٤- ابن ماجه ، حقق نصوصه ، ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه
وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي ، طبع عيسى الهلبى الحلبي
سنة ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م . وكذلك الطبعة الأولى بالمطبعة
الملكية سنة ١٣١٣ هـ .
- محمد أبو زهرة
- ١٥٥- أبو حنيفة ، الطبعة الثانية بمطبعة دار الفكر المرسى .
- ١٥٦- أحكام التركات والموارث ، نشر دار الفكر المرسى .
- ١٥٧- أصول الفقه ، طبع سنة ١٩٥٧ م نشر دار الفكر المرسى .
- ١٥٨- تاريخ المذاهب الإسلامية ، طبع بمطبعة مخيم ، نشر دار
الفكر المرسى .
- ١٥٩- شرح قانون الوصية ، طبع بمطبعة الاعتماد ، نشر مكتبة
الإنجلو المصرية .
- محمد بن الحسن الشيباني ت (١٨٩ هـ)
- ١٦٠- الآثار ، طبع الهند
- محمد زكريا البرديسي
- ١٦١- أصول الفقه ، الطبعة الرابعة سنة ١٩٧١ م .
- محمد سلام مذكور
- ١٦٢- أحكام الأسرة ، طبعة سنة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ، نشر
دار النهضة .

- ١٦٣- القضاء في الإسلام ، نشر دار النهضة ، طبع بالمطبعة
العالمية .
- ١٦٤- المدخل للفقهاء الإسلاميين ، تاريخه ومصادره ، ونظرياته
العامة الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م ، نشر
دار النهضة .
- محمد عجاج الخطيب / الدكتور
- ١٦٥- السنة قبل التدوين ، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م
- محمد علي السامح وعبد الرحمن تاج
- ١٦٦- تاريخ التشريع الإسلاميين ، طبع بمطبعة وادي الملوك سنة
١٣٥٢ هـ - ٣٤ م .
- محمد نجيب المطيمس
- ١٦٧- تكملة المجموع شرح المهذب ، طبع بمطبعة العاصمة ، نشر
زكريا علي يوسف .
- محمود شلتوت
- ١٦٨- الإسلام عقيدة وشريعة ، الطبعة السادسة سنة ١٩٧٢ م ،
بدار الشروق - بيروت .
- ١٦٩- مقارنة المذاهب بالاعتراك مع الشيخ محمد علي السامح
طبع بمطبعة محمد علي صبح سنة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٣ م .
- محمود بن محمد بن عمرو ت (١٣٧٤ هـ)
- ١٧٠- تاريخ القضاء في الإسلام ، طبع بالقاهرة .
- مختار القاضي / الدكتور
- ١٧١- الرأي في الفقه الإسلاميين و الطبعة الأولى .

- مسلم : الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري
النيسابوري ت (٢٦١ هـ)
- ١٧٢ - صحيح مسلم ، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي .
مصطفى الزرقاء
- ١٧٣ - آفة الإسلام في ثوبه الجديد ، الدبحة السادسة
سنة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م بمطبعة جامعة دمشق .
مصطفى زبند / الدكتور
- ١٧٤ - دراسات في السنة ، دار الفكر المرسية سنة ١٩٦٨ م
- ١٧٥ - فلسفة المبادئ في الإسلام مع مدخل إلى علوم الشريعة
طبع سنة ١٩٧٥ م ، نهر مكتبة دار العلوم .
- ابن ملك : المولى عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين
الشهير بابن ملك ت (٨٠١ هـ) .
- ١٧٦ - شرح النار ، طبع بالمطبعة النفيسة المثمانية سنة ١٣٠٨ هـ
النفذري : عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله بن سلامة
النفذري ت (٦٥٦ هـ) .
- ١٧٧ - مختصر سنن أبي داود ، بتحقيق محمد حامد القيس ،
طبع بمطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م .
- ابن منظور : محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري
ت (٧١١ هـ) .
- ١٧٨ - لسان العرب ، طبع بمطبعة داري صادر وبيروت سنة
١٣٧٤ هـ - ١٩٦٨ م .

- الموصلى : عبد الله بن محمود بن مودود ت (٥٦٨٣ هـ)
١٧٩- الاختيار شرح المختار ، الطبعة الأولى بمطبعة حجازى ،
بالقاهرة .
- الوقوف المكي : الوقوف بن أحمد بن محمد بن سعيد المكي
ت (٥٦٨ هـ)
١٨٠- منتخب الإمام الأعظم ، طبع الهند سنة ١٣١١ هـ
- الميداني : عبد الفتى بن طاليب بن حمادة بن إبراهيم الميداني
ت (١٢٩٨ هـ)
١٨١- اللباب ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ على هامش الجوهرة
النسيرة .
- ابن نجيم : زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد
ابن بكر الشهير بابن نجيم ت (٩٢٠ هـ)
١٨٢- البحر الرائق شرح كز الدقائق ، وسهامه حاشية منحة
الخالق على البحر الرائق .
- ابن النديم : محمد بن إسحق الوراق ت (٣٨٥ هـ)
١٨٣- الفهرست ، طبع ليزن سنة ١٨٧١ م
نظام الدين وجماعته من علماء الهند
- ١٨٤- الفتاوى المالكية المعروفة بالفتاوى الهندية - الطبعة
الثانية سنة ١٣١٠ هـ - ١٩١٠ م بالمطبعة الأميرية ببولاق
وقد ألفت بأمر السلطان أبي المظفر محي الدين محمد أورنگ
زيب بهادر عالمكير ، ولهذا نسبت إليه .

أبونعيم الأصهباني : أحمد بن عبد الله بن أحمد : ت
(٤٣٠ هـ) .

١٨٥- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، الطبعة الأولى سنة
١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م بمطبعة السعادة بمصر .

١٨٦- نخوي : محي الدين بن شرف النخوي ت (٦٧٦ هـ)
المجموع شرح المذهب طبع بمطبعة العاصمة ، نشر زكريا
علي يوسف .

١٨٧- النويري : أحمد بن عبد الوهاب النويري ت (٧٣٣ هـ)
نهاية الإرب ، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٦ م
طبع بمطبعة دار الكتب المصرية .

١٨٨- وكيع : محمد بن خلف بن حيان ت (٣٠٦ هـ)
أخبار القضاة صححه وعلق عليه ، وخرج أحاديثه عبد العزيز
مصطفى المراض ، ويقع في ثلاثة أجزاء بثلاثة مجلدات الطبعة
الأولى سنة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م بمطبعة الاستقامة بالقاهرة .

١٨٩- اليافعي : عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي
اليماني المكي ت (٧٦٨ هـ)
مرآة الجنان وهجرة اليقظان ، نشر مؤسسة الأعلى للطبوعات ،
بيروت .

١٩٠- راقوت الحموي : شهاب الدين أبو عبد الله راقوت بن عبد الله
الحموي ت (٦٢٦ هـ)
معجم البلدان ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م
بمطبعة السعادة بمصر ، وكذلك طبع بيروت .

أبو يوسف القاضى : بمقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى
ت (١٨٢ هـ)

١٩١- الرد على سير الأوزاعى ، الطبعة الأولى بمطبعة
حيدرآباد الدكن بالهند .

ملخص البحث

الحسن بن زياد وفقهه، بين معاصريه من الفقهاء

من الثابت أن للأمة الإسلامية ثروة فقهية نخمة تميزت بالموضوعية والشمول وبالرغم من قيامها على الكتاب والسنة أصلاً ، فإن الفضل في تمدد ألوانها ، وما اتسمت به من سعة ومرونة يرجع إلى جهود المجتهدين من أبنائها الذين أسهموا في تأصيل البادئ الفقهية ، والقواعد القانونية التي سار عليها المسلمون في حياتهم حينذاك ، حتى بلغت هذه الثروة على أيديهم من المظمة والكمال حداً لاتدانيها فيه أية ثروة فقهية .

ومن هؤلاء الفقهاء الحسن بن زياد ، الذي شارك في توسيع الفقه الإسلامي بما أضافه إليه من آراء ، وما ألقه فيه من مؤلفات ذكرها كل من ترجم لحياته ، وهذا كله ما يشهد له بالمقلية الخصبة ، والفكر المتفتح ، فنلا عن أنه كان محدثاً عن الحديثين المعروفين في عصره ، وأنه كان يتمتع بصفات علمية ومزايا خلفية نحن في أمس الحاجة إليها في عصرنا الحاضر ، ومع ذلك كله فقد كان مغموراً لم يدرسه أحد دراسة شاملة ، تمرض حياته ، وتبرز فقهه وتبين أثره ، لذا أثرت الإسهام في التصريف بهذا الفقيه المجتهد ، وعرض صور من فقهه أمام الدارسين مقارنة بآراء معاصريه وهدف في ذلك هو الكشف عن بعض جوانب تراثنا الفقهى من جهة وأن أقوم بواجب الوفاء تجاه فقيه من فقهاءنا الأعلام من جهة أخرى . أما المنهج الذي سلكته في إخراج هذا البحث فيقوم على تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة .

عرضت في التمهيد للحياة الفقهية منذ نشأتها حتى عصر الحسن ، وعقدت الباب الأول لدراسة عصر الحسن وحياته في أربعة فصول ، تناولت في الأول منها عصره من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية مبينا أهم الظواهر العامة التي تأثر بها الحسن ، لأن الإنسان - كما يقولون - ابن بيئته .

وفى الثانى - تحدثت عن نشأة الحسن ، وتطور نظام حياته حتى وفاته ، وأوضحت فيه أنه عراقى أصلاً ، نبطى نسباً ، أنصارى ولاداً ، وأظهرت السراى الراجح بالنسبة لتاريخ مولده ووفاته .

وتناولت فى الثالث علاقة الحسن بشيوخه وأصحابه وتلاميذه .
وفى الأخير أبرزت أهم جوانب شخصية الحسن الخلقية والعملية ، وأما الباب الثانى فقد خصصته للحديث عن الحسن بن زياد فقيهاً ، ويقع فى ثلاثة فصول ، تناولت فى الأول منها بيان أصوله مستخلصة من فروعه الفقهية ، لأنها لم تدون .

وتكلمت فى الثانى منها عن مكانة الحسن بين مجتهدى عصره فبينت أنه، لم يكن مقلداً بل كان مجتهداً مطلقاً منتسباً لمذهب إمامه أبى حنيفة .

وجاء الفصل الثالث ليوضح أثره فى الفقه الحنفى رواية وتخریجاً وتفریماً .
وأما الباب الثالث فقد عدته لدراسة صور من فقهه ، مقارنة بفقه معاصريه لكن اتيح الاطلاع لمن يريد على مال هذا الفقيه من أثر بعد أن نسيه الناس وقد جملته فى أربعة فصول :

• قدمت فى الأول منها صوراً من فقهه فى باب المبادات .

• وفى الثانى صوراً من فقهه فى المعاملات .

• وفى الثالث صوراً من فقهه فى أحكام الأسرة .

• وفى الرابع صوراً من فقهه فى الحدود والمقوبات والسير .

ومسلكى فى هذه الدراسة هو بيان آراء الحسن ومعاصريه من الفقهاء فى المسائل المختلف فيها مع ذكر مستند كل فقيه فيما ذهب إليه ، ثم تمحيص ذلك بدقة وفى حمدة تامة حتى أخلص إلى ترجيح ما يؤيد الدليل ، أو تشهد له الحجة ويتفق مع روح الشريعة وأغراضها ، وبعد الأبواب الثلاثة جاءت الخاتمة

مسجلة أهم نتائج البحث ومقترحات الباحث ، ومؤكدة أن الحسن بن زياد كان
شخصية فقهية غنية بآرائها ، وأن لها أثرا لا يستهان به في الفقه الإسلامي .
وسعد فكل ما أطمع فيه أن أكون قد وفقت في إبراز شخصية الحسن ، وفي
الكشف عن فقهه ، وبيان أثره ، وأن أكون قد أسهمت في خدمة الفقه الإسلامي
عن طريق التصريف بفقهاء من فقهاه ، سائلا الله عز وجل أن ينفع به ، وأن
يجمله خالصا لوجهه سبحانه ، انه نعم المولى ونعم النصير .

Summary of the research

Al Hasan Ibn Zeyad and his legal knowledge among equals of the same period.

Its evident that the Islamic nation has a vast legal wealth of knowledge which was famous for its subject and widespread discussion. Although it depended chiefly on the koran and the Prophet's principles yet its different kinds and development were due to the efforts of the Islamic leaders who shared in the foundations of the legal principles and the rules of law which the Muslims had followed at that time. In this way this wealth reached a high and perfect standard through their efforts and exceeded any other legal wealth.

Among those legal men was Hasan Ibn Zeyad who had contributed in enlarging the Islamic knowledge by adding some ideas to it and by writing some volume mentioned by those writers who wrote about his life. All this proves that he had a fertile mind and developing thoughts, Moreover, he was one of the well known speakers in his time and he had some scientific qualities and moral advantages which we are in great need of today. However he was ignored, and no one could study him thoroughly in such a way that studies his life and shows his legal effort and his effect. So, I have preferred to refer to this clever learned man and to mention some pictures of his legal work before those who study him compared with the opinions of those living in his time.

In doing so, I aim first at discovering some of the sides of our legal remains and also to show my loyalty to one of our great famous learned men.

المكتبة العامة عمادة شؤون المكتبات - قسم المخطوطات	
7	رقم التسجيل العام
	الخاص
التاريخ / / 14	

The method which I followed in making this research is based on an introduction, three sections and the conclusion.

In the introduction I have referred to the legal life since its rise till the age of Al Hasan and specialised the first section for studying the age of the Al Hasan and his life in four chapters. In the first chapter I spoke about his age from the political social; and cultural points of view, and mentioned the most important general features which affected him, because as it is said, man is the son of his society.

In the second chapter I have talked about the boyhood of Al Hasan and the development of the style of his life till his death. I have proved that he was originally from Iraq, but in his loyalty he was one of the Islamic supporters. In addition to this, I have proved the prevailing idea about his birth and death.

In the third chapter I have dealt with the relation of Al Hasan with his Sheiks, friends and pupils. In the last chapter I have discussed the most important sides of the character of Al Hasan in the moral and scientific sphere.

But I have specialised the second section to speak about Al Hasan Ibn Zeyad as a legal learned man. It contains three chapters. In the first chapter I have spoken about his principles concluded from his legal branches because they were not written.

In the second chapter I have talked about the position of Al Hassan among the chever learned men of his age. I have shown that he did not imitate any one but he was clever, related to the principles of his Imam Abu Hanifa.

The third section illustrates his effect in the Hanafi legal principles.

But I have specialised the third chapter to study a variety of his legal rules compared to those rules of the people living in his age so that I may enable the opportunity to anyone who ants to see what effectthis learned man had left after people had forgotten him. I have divided this section into four chapters. In the first chapter I have offered a group of his legal principles in the subject of worshipping. In the second chapter I have mentioned pictures of his legal principles in dealing with others. In the third chapter I have shown images of his legal principles in the arrangement of a family. In the fourth chapter there are groups of his legal rules in penalty and punishment.

The method of my study is to show the ideas of Al Hasan and the learned men of his age concerning the affairs in which they had differred showing the proof of each in discussing any subject. Moreover, I examine everything carefully and justly so that I may outweigh the facts which are supported by proofs and logic and will suit the sense of Islamic rules and their aims.

After the three chapters the end has recorded the chief results of the research and the suggestions of the researcher. It has also assured that Al Hasan Ibn Zeyad was a legal personality rich with his views and his effect on Islamic legal principles was obviously noticed.

In a word I hope that I have succeeded to show dearly the character of Al Hasan and to find out his legal preaching and its effect. In this way I consider myself taking part in rendering a great service to the Islamic legal principles through recognizing one of the Islamic legal leaders. Besides, I beg Yod to make use of this research which I have done for the sake of Isod who is the best creator and supporter.